

ΣΕΙΡΑ ΚΡΙΤΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ
ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ ΔΟΚΙΜΙΑ

Τίτλος πρωτοτύπου: *Institut für Sozialforschung*
Soziologische Exkurse

© 1956, *Europäische Verlagsanstalt Gmbh*
Frankfurt am Main

© για την ελληνική γλώσσα, Εκδόσεις Κριτική, 1987
Πατούσα 3, 106 77 Αθήνα, τηλ. 36.39.434

ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΤΗΣ ΦΡΑΓΚΦΟΥΡΤΗΣ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ ΔΟΚΙΜΙΑ

Επιμέλεια
Τέοντορ Αντόρνο και Μαξ Χόρκχαϊμερ

Μετάφραση
Διονύσης Γράδαρης

ΚΡΙΤΙΚΗ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	9
I. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ	13
II. ΚΟΙΝΩΝΙΑ	31
III. ΑΤΟΜΟ	55
IV. ΟΜΑΔΑ	75
V. ΜΑΖΑ	95
VI. ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ	113
VII. ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΜΟΥΣΙΚΗΣ	127
VIII. ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΕΜΠΕΙΡΙΚΗ ΕΡΕΥΝΑ	145
IX. ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ	159
X. ΜΕΛΕΤΕΣ ΠΕΡΙ ΚΟΙΝΟΤΗΤΩΝ	181
XI. ΠΡΟΚΑΤΑΛΗΨΗ	205
XII. ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ	219

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το παρόν κείμενο προήλθε από τα χειρόγραφα σύντομων διαλέξεων που έγιναν στον Ραδιοφωνικό Σταθμό του Κρατιδίου της Έσσης (Δυτική Γερμανία) στα 1953 και 1954 και μεταδόθηκαν στη γαλλική γλώσσα στο πλαίσιο του Διεθνούς Ραδιοφωνικού Πανεπιστημίου του Γαλλικού Ραδιοφωνικού Δικτύου. Σ' αυτά τα αρχικά κείμενα έγιναν πολλαπλές συμπληρώσεις κι έχουν προστεθεί μια σειρά από δοκίμια. Ωστόσο, ο χαλαρός, αυτοσχεδιαστικός τους χαρακτήρας έχει διατηρηθεί.

Το κείμενο έχει διδακτικό χαρακτήρα, όχι με τη σημασία ενός συνεκτικά παρουσιασμένου διδακτικού εγχειρίδιου, αλλά μ' αυτή ενός φανταστικού διαλόγου, που θα μπορούσε να προκληθεί με την παρουσίαση ενός σεμιναρίου για κάποιες επιλεγμένες έννοιες-κλειδιά της κοινωνιολογίας. Το βιβλίο αυτό συνολικά μπορεί να θεωρηθεί προσεμινάριο σχετικό με κοινωνιολογικές έννοιες, όπως ακριβώς εκείνο που εδώ και πολλά χρόνια γίνεται στο Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας. Κι εκεί επίσης αποφεύγεται η εμφάνιση ενός κλειστού συστηματικού χαρακτήρα και κάποιας πληρότητας. Εκείνο στο οποίο αποβλέπει είναι η επιλογή κάποιων συγκεκριμένων εννοιών και γνωστικών πεδίων, προκειμένου να διατυπωθεί μια πρώτη αντίληψη περί κοινωνιολογίας. Πρόθεση αυτής της διαδικασίας είναι να επισημανθεί η παρουσίαση, ο σχολιασμός και ο στοχασμός πάνω στο υλικό. Κάτι τέτοιο δεν χρειάζεται ειδική δικαιολόγηση σ'

ένα γνωστικό πεδίο το οποίο, κατά μια ευφυή παρατήρηση του Max Weber, απειλείται ν' αποσυντεθεί στα «εξ ων συντέθη» και να καταντήσει είτε φορμαλιστική διαδικασία εννοιολόγησης είτε διαδικασία συλλογής υλικού, άδεια από κάθε έννοια. Σ' όλη την έκταση του έργου οι συγγραφείς επιδίωξαν να συγκροτήσουν μια σχέση ανάμεσα στο πληροφοριακό στοιχείο και στην κριτική αυτενέργεια (Selbstbesinnung), που απαιτεί η ίδια η επιστήμη της κοινωνιολογίας αλλά και η συνείδηση εκείνων που ασχολούνται μ' αυτήν.

Το βιβλίο είναι έτσι οργανωμένο, ώστε αρχικά έχουν επιλεγεί και συζητούνται μερικές κοινωνιολογικές έννοιες — όχι βέβαια οι σπουδαιότερες, αλλά μάλλον εκείνες μέσω των οποίων ο μελετητής μπορεί να συλλάβει κάτι απ' την προβληματική όλου αυτού του γνωστικού πεδίου — και κατόπιν ακολουθεί η εξέταση μερικών περιοχών του αντικείμενου κι ορισμένα πλέγματα περιεχομένου. Αυτή η διμερής υφή της εξέτασης των ζητημάτων αντιστοιχεί στο σπάσιμο της ίδιας της σύγχρονης εικόνας της κοινωνιολογίας, όπου ο θεωρητικός στοχασμός και η ανάλυση των εμπειρικών δεδομένων συχνά ακολουθούν αντίθετες κατευθύνσεις χωρίς προοπτική επανασύνθεσής τους μέσα από διαδικασίες, ούτως ειπείν, «ολοκλήρωσης» (Intergration). Αυτό το σπάσιμο δεν πρέπει ούτε να συγκαλύπτεται αλλ' ούτε να απολυτοποιείται. Θα πρέπει διαρκώς να λαμβάνεται υπόψη, στο βαθμό που δεν πρέπει να καλλιεργείται η απατηλή αντίληψη ενός συνεχούς (continuum) που εκτείνεται από τα επιμέρους δεδομένα μέχρι προτάσεις υψηλού επιπέδου αφαίρεσης περί του κοινωνικού συστήματος, ενώ παράλληλα, και στο βαθμό του δυνατού, η εξέταση μεμονωμένων φαινομένων πρέπει να στηρίζεται από τη σκέψη της αλληλεξάρτησής τους.

Μ' αυτή την έννοια δεν θα πρέπει ν' αναμένει κανείς ένα «εγχειρίδιο» κοινωνιολογίας, ούτε έναν οδηγό, αλλά ούτε μια εισαγωγή, κι ούτε πρέπει να συγκαταλεχθεί με βιβλία που έχουν τέτοια πρόθεση και που εκδόθηκαν τα τελευταία χρόνια. Ούτε προσφέρει κάτι σαν μια θεωρία περί κοινωνίας, όσο στοιχειώδης κι αν είναι, ούτε μια έγκυρη ανασκό-

πηση των πιο σπουδαίων επιμέρους πεδίων της σύγχρονης κοινωνιολογικής έρευνας· δεν πρέπει κανείς ν' αναζητήσει μια συστηματική εξέταση ούτε μια πληρότητα ως προς το υλικό, δεδομένου ότι το υλικό στο οποίο γίνεται αναφορά υπόκειται στον ενδεχομενικό/τυχαίο χαρακτήρα που είχε η εμφάνιση των διαλέξεων. Αυτό που προσφέρεται στον αναγνώστη είναι υλικό και παρατηρήσεις σχετικές με μεμονωμένες έννοιες και θεματικά πεδία, των οποίων ο συγκερασμός θα μπορούσε να είναι μια ορισμένη παράσταση περί του όλου.

Η συγγραφή του διβλίου έγινε από το Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας συνολικά. Όλα τα μέλη του Ινστιτούτου συνέβαλαν στην επεξεργασία των διαλέξεων. Το δοκίμιο για την κοινωνιολογία και την εμπειρική κοινωνική έρευνα περιέχει έναν αριθμό θέσεων που υπάρχουν επίσης και στο λήμμα «Εμπειρική κοινωνική έρευνα» στο «Handwörterbuch der Sozialwissenschaften» και που υπήρξε αποτέλεσμα συλλογικής συγγραφής από το Ινστιτούτο. Μέρη της διάλεξης σχετικά με το πρόβλημα της προκατάληψης δημοσιεύθηκαν στο «Frankfurter Hefte», τόμ. 7 (1952), Νο 4. Το δοκίμιο για την ιδεολογία είναι μια εκτεταμένη και τροποποιημένη μορφή μιας ανακοίνωσης που έγινε στη Συνάντηση των Γερμανών Κοινωνιολόγων (Deutscher Soziologentag) στη Χαϊδελβέργη το 1954 και η οποία δημοσιεύθηκε στο «Kölner Zeitschrift für Soziologie», τόμ. 7 (1953-1954), Νο 3 και 4.

Ένα μεγάλο μέρος του υλικού συνεισέφεραν οι Heinz Maus και Hermann Schweppenhäuser. Κυρίως ο Erns Kux συστηματοποίησε μια πλούσια συλλογή στοιχείων με πολύμηνη κι εντατική εργασία. Η επιμέλεια και οι τελικές διορθώσεις έγιναν από τον Johannes Hirzel.

Φραγκφούρτη, Άνοιξη 1956
Max Horkheimer
Theodor W. Adorno

I. ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

Η λέξη «κοινωνιολογία» (Soziologie), επιστήμη της κοινωνίας, είναι μια γλωσσική δυσμορφία, μισή λατινική και μισή ελληνική. Η αυθαιρεσία και ο τεχνητός χαρακτήρας της λέξης αποτελούν μαρτυρία για τον πρόσφατο χαρακτήρα αυτού του επιστημονικού κλάδου. Η κοινωνιολογία δεν απαντάται ως ξεχωριστός κλάδος στο παραδοσιακό επιστημονικό οικοδόμημα. Η ίδια η έκφραση έλκει την καταγωγή της από τον Auguste Comte, ο οποίος γενικά θεωρείται ο ιδρυτής της κοινωνιολογίας. Το βασικό κοινωνιολογικό του έργο, τα «Μαθήματα θετικής φιλοσοφίας», εκδόθηκε στη περίοδο 1830-1842¹. Ο όρος «θετική» τονίζει ακριβώς το χαρακτήρα που έφερε έκτοτε η κοινωνιολογία, ως ειδική επιστήμη. Είναι τέκνο του θετικισμού που έχει στόχο την απελευθέρωση της γνώσης από τη θρησκευτική πίστη και τη μεταφυσική ενατένιση. Προσανατολισμένη αυστηρά στα γεγονότα, ελπίζει στην επίτευξη αντικειμενικότητας σύμφωνα με το μοντέλο των φυσικών επιστημών οι οποίες είναι μαθηματικές αφενός, εμπειρικές αφετέρου². Κατά τον Comte, η διδασκαλία περί κοινωνίας υπολείπεται κατά πολύ αυτού του ιδεώδους. Επιδίωξή του ήταν να το φέρει σε επιστημονικό επίπεδο. Η κοινωνιολογία οφείλει να εκπληρώσει και να πραγματοποιήσει εκείνο για το οποίο πάσχιζε απ' την αρχή η φιλοσοφία.

Είναι πράγματι αληθές ότι η φιλοσοφία αρχικά ήταν συνδεδεμένη με τη διδασκαλία περί κοινωνίας. Μ' αυτή την έν-

νοια, η κοινωνιολογία ως προς το αντικείμενο της δεν είναι κάτι νέο. Η πρόθεση ενός από τα πιο βασικά κείμενα της αρχαίας φιλοσοφίας, της «Πολιτείας» του Πλάτωνα, ήταν η διδασκαλία για τη δίκαιη και ορθή κοινωνία, η κοινωνία που στα μάτια του Αθηναίου νοιαζόταν για την αποκατάσταση της αθηναϊκής πόλης ως μιας δίκαιης πόλης-κράτους. Αυτό το σχέδιο για την ιδεώδη πολιτεία συνδυάζεται στο έργο του Πλάτωνα με κριτική της κοινωνίας της εποχής του καθώς και των προηγούμενων κοινωνικών θεωριών. Σ' έναν μεγάλο βαθμό αυτό αντικατοπτρίζει τη δική του εμπειρία γι' αυτή την κοινωνία. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του στην 7η Επιστολή, η επίκαιρη παρατήρηση της ασυδοσίας του όχλου και η ανάλγητη πάλη για εξουσία εκ μέρους των αρχόντων έχει ενσωματωθεί στην «Πολιτεία». Η καταδίκη του Σωκράτη οδήγησε τον Πλάτωνα στο συμπέρασμα ότι η κοινωνία, την οποία ακόμη δεν αντιδιαστέλλει με το κράτος, δεν μπορεί να μεταρρυθμιστεί με συνταγματικές αλλαγές, οι οποίες θα αντικαθιστούσαν μόνο την εξουσία των ισχυρών μ' αυτή των ισχυρότερων, αλλά μόνο με έλλογη οργάνωση του όλου.

«Τελικά κατέληξα στο συμπέρασμα, ότι όλες οι σύγχρονες πολιτείες κυβερνώνται με κακό τρόπο και ότι οι θεσμοί τους θα παραμείνουν σ' αυτήν την άθλια κατάσταση αν δεν υπάρξει κάποια εξαιρετική μέθοδος θεραπείας σε συνδιασμό με κάποιαν ευτυχή σύμπτωση. Γιατί προς τιμήν της πραγματικής φιλοσοφίας έπρεπε να ομολογήσω, ότι μόνον απ' αυτήν μπορεί να περιμένει κανείς τη σωτηρία, τόσο της δημόσιας όσο και της ιδιωτικής ζωής, ότι επομένως η ανθρωπότητα δεν θα απαλλαγεί από τη μιζέρια της, ώσπου ή η τάξη των πραγματικών φιλοσόφων αποκτήσει την εξουσία στις πολιτείες ή, ώσπου αυτοί που κατέχουν την εξουσία στις πολιτείες αφοσιωθούν θεία χάριτι στη μελέτη της φιλοσοφίας.»³

Η συγκρότηση της πολιτείας θα μπορούσε να θεμελιωθεί μόνο στην διαπαιδαγώγηση των πολιτών με στόχο την αρετή κι όχι στη δίψα κάποιων ατόμων ή ορισμένων τάξεων για εξουσία. Αλλά πριν εκπαιδευθούν οι άνθρωποι στην αρετή, θα πρέπει κανείς να γνωρίζει τι είναι το αγαθό. Η γνώση

του αγαθού, που είναι καθήκον της φιλοσοφίας, γίνεται το θεμέλιο μιας δίκαιης κοινωνίας⁴. Έτσι εδώ η διδασκαλία του Πλάτωνα περί κοινωνίας συνδέεται με τον πυρήνα της μεταφυσικής του, τη διδασκαλία περί των μόνων αληθινών και αιώνιων ιδεών καθώς και με τη δυνατότητα της επαρκούς γνώσης τους. Κι αυτό καθορίζει την αληθινή πράξη. Στόχος του Πλάτωνα είναι η ενοποίηση γνώσης και πράξης⁵. Η μεταφυσική μετατρέπεται σε κοινωνική συγκρότηση· η τάξη της κοινωνίας αντικατοπτρίζει τον κόσμο που είναι δυνατός για τη νόηση. Η σύσταση της κοινωνικής τάξης με βάση τους επίκουρους (τεχνίτες), τους πολεμιστές και τους φύλακες αντιστοιχεί στην ουσία του ανθρώπου που υποδιαιρείται στις δυνατότητες για επιθυμία, ανδρεία, και έλλογο, και όπου η κοινωνική ιεραρχία ισοδυναμεί με τη μεταφυσική ιεραρχία των ειδών (ελληνικά στο πρωτότυπο, σ.τ.μ.). Η ιδεώδης πολιτεία, στην οποία κυριαρχούν οι φιλόσοφοι, και όπου η οξυδέρκεια των τελευταίων πραγματοποιεί τη δικαιοσύνη, δεν έχει ιστορία όπως δεν έχουν και οι αιώνιες ιδέες. Τίθεται ως απόλυτο και είναι κριτήριο στο οποίο προσμετρώνται οι υπάρχουσες πολιτείες. Η πρόθεση αυτού του πρώτου έλλογου σχεδίου της κοινωνίας δεν είναι άλλη «παρά η αποδέσμευση της ανθρωπότητας από την αθλιότητά της»⁶.

Η αντίληψη του Πλάτωνα επέδρασε σ' όλη τη μεταγενέστερη κοινωνική φιλοσοφία, ακόμα και στην αντιπλατωνική. Όπως ο Πλάτων έτσι κι εκείνες ξεκινούν με τις δεδομένες κοινωνικές σχέσεις, και η σκέψη επιδρά σ' αυτές τις σχέσεις. Το σχέδιο μιας ιδεώδους κοινωνίας εξαρτιώταν πάντοτε από την υπάρχουσα κοινωνία. Ακόμα και στις περιπτώσεις εκείνες όπου η φιλοσοφία ισχυρίζεται ότι κατασκευάζει τη σχέση εξουσίας και δικαίου σύμφωνα με αφηρημένες αρχές, οι κατηγορίες της υπάρχουσας κοινωνίας υπεισέρχονται σ' αυτές τις αρχές είτε θετικά είτε αρνητικά⁷. Όμως, απ' την άλλη πλευρά, ούτε και η κοινωνική εξέλιξη λαμβάνει χώρα χωρίς να επηρεάζεται από κοινωνιοφιλοσοφικές αντιλήψεις. Η διαλεκτική αλληλεξάρτηση ανάμεσα σε σκέψη και κοινωνική πραγματικότητα μπορεί να διαπι-

στωθεί στο ότι την ίδια στιγμή που διαλύεται η ιεραρχημένη και κλειστή φεουδαρχική κοινωνία, οι στατικές κατηγορίες του Είναι, ως κριτήρια της κοινωνίας, αντικαθίστανται από κινήσεις της εξέλιξης⁸. Δεν είναι πλέον η οντολογία που χρησιμεύει ως βάση για τη συγκρότηση της ιδεώδους κοινωνίας αλλά η φιλοσοφία της ιστορίας⁹. Η διαρκώς προοδευούσα διαμόρφωση των φυσικών επιστημών, στις οποίες αποκρυσταλλώνεται το ιδεώδες ακριδώς προσδιορισμών νόμων, είναι παράλληλη προς το αίτημα για την κατασκευή ενός εξίσου ακριδούς μοντέλου για την κοινωνία. Όσο περισσότερο η δυναμική κοινωνία τείνει προς την κυριαρχία πάνω στη φύση, τόσο λιγότερο μπορεί ν' ανεχθεί ότι η γνώση γι' αυτή — για την κοινωνία — υπολείπεται της γνώσης για τη φύση¹⁰.

Η θετική κοινωνιολογία, με τη σημασία που έδινε στον όρο ο Comte, θεωρεί καθήκον της την αναγνώριση φυσικών νόμων, που τότε ακόμα εθεωρούντο «αμετάβλητοι»¹¹. Στόχος της είναι η «ακρίβεια» κι όχι η απόλυτη αλήθεια ή η πραγμάτωση μιας δίκαιης κοινωνίας. «Σε κάθε περίπτωση» αποφεύγει «συνειδητά κάθε άχρηστη και απρόσιτη εξερεύνηση της εσώτατης φύσης ή των ουσιωδών τρόπων γένεσης των όποιων φαινομένων»¹². Και ως αποκλειστικό μέσο χρησιμοποιεί «την καθαρή παρατήρηση, το πείραμα με την αληθινή σημασία και τέλος τη συγκριτική μέθοδο»¹³. Προϋποθέτει ρητά κι αρκετά δογματικά «ότι η κίνηση της κοινωνίας υπόκειται κατ' ανάγκη σε αμετάβλητους φυσικούς νόμους... αντί να διέπεται απ' αυτήν ή την άλλη βουλητική δύναμη»¹⁴. Η κοινωνία γίνεται αντικείμενο απλής παρατήρησης, το οποίο δεν πρέπει ούτε να θαυμάζεται ούτε να ψεύγεται¹⁵. Πρέπει να δρεθούν τα θεμέλια για μια θεωρία η οποία «δεν θα έχει άλλη νοητική φιλοδοξία από την ανακάλυψη των αληθινών φυσικών νόμων»¹⁶ και η οποία «έχει τύχει επαρκούς νοητικής διεργασίας ώστε κατά τη διάρκεια ολόκληρης της ενεργούς ανάπτυξης της να μπορεί να παραμένει πλήρως πιστή προς τις θεμελιώδεις αρχές της»¹⁷ έχοντας ως ύψιστο κριτήριό της την εμμενή έλλειψη αντιφάσεων. Η θεωρία και η πράξη χωρίζονται σαφώς, καθώς

μάλιστα «κάθε ανάμειξη ή κάθε σύνδεσμος θεωρίας και πράξης είναι το ίδιο επικίνδυνος και για τις δύο, επειδή εμποδίζει την ανέλιξη της πρώτης και αφήνει τη δεύτερη ν' άγεται και να φέρεται χωρίς καθοδήγηση. Όντως πρέπει κανείς να παραδεχθεί ότι ένεκα της μεγαλύτερης συνθετότητάς τους τα κοινωνικά φαινόμενα απαιτούν μεγαλύτερη νοητική απόσταση απ' όση χρειάζεται για κάθε άλλο επιστημονικό αντικείμενο ανάμεσα στις θεωρητικές ιδέες, ανεξάρτητα απ' το πόσο θετικές είναι, και την έσχατη πρακτική τους πραγμάτωση. Συνεπώς, η νέα κοινωνική φιλοσοφία θα πρέπει με προσοχή να προστατεύει τον εαυτό της από την τάση που έχει σήμερα γενικευθεί και η οποία θα την ωθούσε να παρέμβει ενεργά σε υπαρκτά πολιτικά κινήματα, τα οποία πρέπει πάνω απ' όλα να παραμένουν μόνιμο αντικείμενο διεξοδικής παρατήρησης γι' αυτήν»¹⁸. Με το αίτημα της κοινωνιολογίας του Comte, «να υποτάσσονται διαρκώς οι επιστημονικές αντιλήψεις στα γεγονότα, δεδομένου ότι οι πρώτες επιδιώκουν να επαληθεύσουν τις αληθινές αλληλεξαρτήσεις των τελευταίων»¹⁹, η επιστήμη αποκτά έναν θεμελιωδώς αναδρομικό χαρακτήρα. Η κοινωνία πάντοτε πρέπει πρώτα να έχει εξελιχθεί, πριν γίνει δυνατή η διατύπωση του γενικού κανόνα²⁰. Η απλή επαγωγή αντικαθιστά τη συνείδηση της δυναμικής ολότητας της κοινωνίας. Η θετικιστική κοινωνιολογία επιμένει στο ότι μπορεί ν' αποβεί μόνο τότε καρποφόρα για την ανθρώπινη κοινωνία, όταν συγκροτηθεί η γενική θεωρία της κοινωνίας: η σκέψη της παραπομπής «στις ελληνικές καλένδες» είναι εγγενής σ' αυτή εξαρχής. Μόνο όταν η συλλογή όλων των «προτάσεων πρωτοκόλλου» ολοκληρωθεί, είναι δυνατή η διατύπωση μιας περιεκτικής και δεσμευτικής θεωρίας²¹. Αλλά ακόμα κι όταν γίνεται λόγος περί του όλου, έχει το νόημα μιας «σύνθεσης του κόσμου από στοιχεία»²². Ήδη από την αρχή, η θετικιστική φιλοσοφία διαμελίζει τα υποκείμενα ανάλογα με τους τομείς της κοινωνίας στους οποίους ταυτόχρονα ανήκουν, όπως οικογένεια, επάγγελμα, θρησκεία, κόμμα, τόπος κατοικίας. Παραμένει σε μια ταξινομητική απαρίθμηση· η αλληλεξάρτηση αυτών των περιοχών δεν κατανοεί-

ται. Απ' αυτή την έλλειψη της απώλειας μιας έννοιας για την κοινωνία γεννάται η αρετή της ικανότητας της επισκόπησης των επιμέρους τομέων της κοινωνίας.

Κατ' αυτό τον τρόπο, το στοιχείο της παραίτησης τονίζεται απ' τις απαρχές της κοινωνιολογίας ως ειδικής επιστήμης. Ο Comte ανήκει ήδη σ' εκείνη τη φάση της αστικής ανάπτυξης, όπου η πίστη πως η ανθρώπινη κοινωνία τελειοποιείται και πως η τελειοποίηση μπορεί να προέλθει δια παιδαγωγικών επιδράσεων έχει ήδη καταστεί προβληματική. Και παρόλο που η κοινωνιολογία του Comte διατηρεί την ιδέα της προόδου και ξεκινά από τη φιλοσοφία της ιστορίας, ωστόσο στον πιο εσωτερικό της πυρήνα είναι ανιστορική²³. Βέβαια, στην κοινωνιολογία προσδίδεται η ικανότητα για πρόβλεψη «ως ένα βαθμό»²⁴ αλλά μόνο όταν μέσω ενός συντονισμού όλων των δεδομένων της παρατήρησης έχει επιτύχει τη διατύπωση φυσικών νόμων της κοινωνίας²⁵. Κάθε παρέμβαση σ' αυτή τη διαδικασία ανάπτυξης δεν είναι, ωστόσο, αποδεκτή, εκτός εάν γίνεται στο πλαίσιο των φυσικών νόμων και περιορίζεται «σε παραλλαγές συμβατές με την ύπαρξη του φαινομένου»²⁶. «Δεν υφίσταται καμία διαταράσσουσα επιρροή, προερχόμενη είτε από τον εξωτερικό κόσμο είτε απ'τους ανθρώπους, η οποία στον πραγματικό πολιτικό κόσμο... θα μπορούσε ν' αλλάξει τους αληθινούς φυσικούς νόμους εξέλιξης της ανθρωπότητας.»²⁷ Εάν όμως μια τέτοια παρέμβαση, ξένη προς τους εμμενείς νόμους της εξέλιξης, συνεχίζεται είτε ένεκα επαναστάσεων είτε ένεκα απλώς ρυθμιστικής παρέμβασης στο μηχανισμό της αγοράς, τότε η κοινωνία «κατ' ανάγκη θα καταστραφεί»²⁸. Έτσι «η πραγματική επιστήμη πρέπει στην ουσία να παραδέχεται τη στιγμιαία της αδυναμία ενώπιον βαθιών αναταραχών ή άκαμπτων τάσεων». Στην καλύτερη περίπτωση «μπορεί να συμβάλει κατά τρόπο χρήσιμο στην άμβλυνση και ιδιαίτερα στη συντόμευση των κρίσεων μέσω της ακριβούς εκτίμησης του χαρακτήρα τους και μιας έλλογης πρόβλεψης της τελικής τους έκβασης». Για την κοινωνιολογία όπως την εννοούσε ο Comte «δεν πρόκειται για έλεγχο των φαινομένων, αλλά μόνο για μετατροπή της αυθόρμητης

εξέλιξής τους, για την οποία προφανώς απαιτείται η πρότερη γνώση των φυσικών νόμων που τα διέπουν»²⁹.

Αυτή η παραδοχή συγκλίνει στην απαίτηση για αναγνώριση του υπάρχοντος:

«Δεδομένου ότι η μάζα της ανθρώπινης φύλης είναι προσκολλημένη στην αξεπέραστη μοίρα τού ν' αποτελείται πάντα από ανθρώπους που ζουν λίγο πολύ αβέβαια από τα προϊόντα της καθημερινής εργασίας τους, γίνεται σαφές ότι, μ' αυτή την έννοια, το αληθινό κοινωνικό πρόβλημα έγκειται στη βελτίωση αυτής της βασικής συνθήκης για την τεράστια πλειοψηφία, χωρίς να καταστραφούν οι ταξικές διαφορές και χωρίς να διαταραχθεί η απαραίτητη γενική οικονομία... καταστρέφοντας όλες τις ματαιόδοξες αξιώσεις και σιγουρεύοντας πλήρως τις άρχουσες τάξεις ενάντια σε κάθε αναρχική απειλή, η νέα φιλοσοφία είναι η μόνη που μπορεί να διευθύνει μια πραγματικά λαϊκή πολιτική, ανεξάρτητα απ' τις δύο αυθόρμητες συνέπειες αυτής της φιλοσοφίας... είτε να υπαγάγει την καθαρά πολιτική κατηγορία σε κατηγορία του νοητικού ή του ηθικού, είτε αλλιώς να εμπνέει μια σοφή και μόνιμη παραίτηση σε σχέση μ' εκείνα τα κακά, τα οποία είναι σέ τελευταία ανάλυση αθεράπευτα.»³⁰

Τονίζοντας ότι «η αντίληψη περί ενός πραγματικού πολιτικού συστήματος ριζικά διαφορετικού απ' αυτό που μας περιβάλλει πρέπει να ξεπερνάει τα θεμελιώδη όρια της ταπεινής μας νόησης»³¹, τίθεται, όπως και στον Hegel, ότι μια έλλογη τάξη της κοινωνίας δεν είναι δυνατό να κατασκευαστεί μέσα από λογικά επιχειρήματα που συνάγονται απλώς από την αφηρημένη ιδέα, αλλά μόνο μέσω μιας πράξης³² η οποία συλλαμβάνει τις αντικειμενικά δεδομένες τάσεις και συνειδητά επιδιώκει την ανάπτυξή τους. Όμως στην κοινωνιολογία του Comte αυτό το διαλεκτικό μοτίβο παραμορφώνεται απολογητικά. Η κριτική στην αφηρημένη μεταρρύθμιση του κόσμου προς το καλύτερο δυσφημίζει κάθε προσπάθεια που δεν θ' άφηνε πια τους θεσμούς της κοινωνίας στην τυφλή πάλη, αλλά θα την αναλάμβανε συνειδητά κι έλλογα. Με τη λατρεία του «θετικού» ο Λόγος υποτάσσεται στο άλογο.

Έτσι, η θεμελιώδης διαφορά ανάμεσα σ' αυτό που συνηθίζεται να ονομάζεται «κοινωνιολογία» από την εποχή του Comte και στη φιλοσοφική διδασκαλία περί κοινωνίας του Πλάτωνα ή του Αριστοτέλη, ή ακόμα και του Hegel, δεν είναι πλέον μια απλή διαφορά ως προς το θεματικό περιεχόμενο, αλλά μια ευρύτερη διαφορά ως προς τη σύλληψη κι ως προς τη μέθοδο. Η μείζων φιλοσοφία έχει ιδεώδες την ανάπτυξη της διδασκαλίας περί κοινωνίας από απόλυτες αρχές περί του Είναι. Ωστόσο η κοινωνιολογία, από τότε που φέρει αυτό το όνομα, υπερηφανεύεται ακριδώς για το αντίθετο: όπως οι φυσικές επιστήμες, επιθυμούσε τη χειραφέτησή της από όποια τελεολογία, και περιόριζε την ικανοποίησή της στη δυνατότητα διατύπωσης αιτιακών συναρτήσεων ως νόμων. Στον Comte το αίτημα για «θετικότητα» ήταν ακόμη μια στιγμή μιας φιλοσοφικοϊστορικής συγκρότησης, κι όταν η νέα μέθοδος ήρθε αντιμέτωπη με το πρώτο ξύπνημα της εμπειρίας των αυτοκαταστροφικών τάσεων της αστικής κοινωνίας, «εκαλείτο να την απελευθερώσει απ' αυτή την απειλούμενη διάλυση και να την οδηγήσει σε νέα οργάνωση... πιο προοδευτική και πιο σταθερή»³³. Έτσι η επιστημονική μέθοδος έγινε αρκετά γρήγορα αυτοσκοπός. Έτσι η κοινωνιολογία απώλεσε όλο και περισσότερο αυτό τον ορίζοντα των προς πραγματοποίηση δυνατοτήτων, ο οποίος ακόμα την αγκαλιάζει στον Comte και ιδίως στον Spencer. Ήδη απ' τις απαρχές της νέας επιστήμης η χαρά της προόδου ήταν περιορισμένη: η σκέψη περί κοινωνίας εκαυχάτο για το ότι δεν υπερέβαινε από που υπάρχει. Η ώθηση της φιλοσοφίας ότι το Δέον μπορεί να αλλάξει το Είναι, αμέσως υποχώρησε μπροστά στην «ώριμη» αποδοχή του Είναι ως Δέοντος. Και παρέμεινε έτσι από τις μέρες του Comte μέχρι τους πιο περίφημους δασκάλους, ιδρυτές της νεότερης κοινωνιολογίας, τους Max Weber, Emile Durkheim, Vilfredo Pareto. Κάθε φορά που η φωνή της επιστημονικότητας υψώνεται με περισσό πάθος, είναι βέβαιο ότι προγράφεται κάτι για τον εαυτό του, και μάλιστα, για την ακρίβεια, αυτό χάριν του οποίου οι άνθρωποι στοχάζονται για την κοινωνία. Συχνά η αμφιλογία έχει υγιείς και

καλούς λόγους: η κοινωνιολογία παρέμεινε θετική όχι μόνο επειδή επιθυμεί να μένει προσκολλημένη στο δεδομένο και απαιτεί να ξεριζώσει την επιθυμία, τον πατέρα της σκέψης, αλλ' επίσης επειδή αναφέρεται θετικά για ό,τι υπάρχει. Απαγόρευσε στον εαυτό της να πραγματεύεται το υπάρχον με κριτικό τρόπο.

Το θεωρητικό στοιχείο δεν χάθηκε εντελώς για την κοινωνιολογία. Έχει όμως σπάσει στα δύο, είτε με το σχήμα ενός κατά το μάλλον ή ήττον μη δεσμευτικού σκιαγραφήματος της ολότητας, είτε — κι αυτή είναι η τάση που επικρατεί σήμερα — με το σχήμα της μεθοδολογίας, της θεωρίας περί επιστήμης, ή των τυπικών επιστημονικών κλάδων. Είτε ο στόχος έγκειται στην επιμελή συλλογή υλικού είτε στη θεώρηση περί ίσως δυνατών συνθέσεων, το χάσμα ανάμεσα σ' αυτά τα δύο παραμένει μεγάλο και τα ουσιώδη ερωτήματα παραμένουν αιωρούμενα. Ο αμερικανός Robert Lynd, ένας γνωστός και πρωτότυπος εμπειρικός ερευνητής, έγραψε μια εξαντλητική κριτική της παρούσας κατάστασης πραγμάτων³⁴, κι αυτό δείχνει μια αυξανόμενη συνειδητοποίηση εκ μέρους της θετικιστικής κοινωνιολογίας για τα προβλήματά της. Χαρακτηρίζει τον ακαδημαϊκό επιστήμονα και τον τεχνικό ως τους δύο τύπους του σύγχρονου κοινωνικού επιστήμονα. Και οι δύο αισθάνονται εξοικειωμένοι στο πεδίο της επιστήμης, αλλά στοχεύουν σε διαφορετικές κατευθύνσεις. «Ο ακαδημαϊκός μελετητής καθώς απομακρύνεται όλο και περισσότερο και παραβλέπει τα επίκαιρα ζητήματα, και ο τεχνικός καθώς πολύ συχνά αποδέχεται με μεγάλη στενοκεφαλιά τους ορισμούς των προβλημάτων με βάση την έμφαση που δίνει το θεσμικό περιβάλλον της στιγμής.»³⁵ Ο Lynd παρομοιάζει τη δραστηριότητα της σύγχρονης κοινωνιολογίας μ' αυτή της μεγάλης Ακαδημίας του Lagado του Swift³⁶. Ασκεί κριτική στην ακαδημαϊκή πρακτική των κοινωνικών επιστημών που προσανατολίζεται κυρίως στην αυτοϊκανοποίησή της: Να γίνουν δηλαδή περισσότερες διαλέξεις και να γραφούν περισσότερες διατριβές³⁷. Έχοντας παραμερίσει την υποχρέωση να βοηθήσει τους ανθρώπους να δώσουν σχήμα στα πιο σημαντικά τους ενδιαφέροντα, η

συλλογή επιστημονικού υλικού έχει καταντήσει αυτοσκοπός, φετίχ. Το αποφασιστικό ερώτημα, «ποιο είναι το καλό σ' αυτή τη δραστηριότητα», δεν τίθεται. Λησμονείται ότι η κοινωνιολογία συνιστά «οργανωμένο τμήμα της κουλτούρας» που υπάρχει «για να βοηθά τον άνθρωπο να κατανοεί και ν' αναμορφώνει την κουλτούρα του»³⁸. Σ' αυτή τη διαδικασία η κοινωνιολογία χάνει το λόγο ύπαρξής της και μετατρέπεται σε μπάλα ποδοσφαίρου ανάμεσα σε κοινωνικά συμφέροντα και τελικά αποστερείται από τη διανοητική της ελευθερία, όπως στα ολοκληρωτικά συστήματα. Η κοινωνία φορτώνει τον επιστήμονα με υποτιθέμενα συγκεκριμένα αιτήματα, αρνείται να του δώσει χρόνο κι ανεξαρτησία για να στοχαστεί και περιορίζει το βλέμμα του μόνο στα επιφανειακά φαινόμενα. Αυτή η τάση έχει ταυτόχρονα και την πολιτική της διάσταση, αυτήν ενός οπισθοδρομικού κομφορμισμού:

«Ο κοινωνικός επιστήμονας δρίσκεται, λοιπόν, παγιδευμένος ανάμεσα σ' αντιμαχόμενα αιτήματα για άμεση, οξεία κι αν χρειαστεί ριζικά διαφορετική σκέψη αφενός, και στην όλο και πιο επίμονη απαίτηση να μην είναι η σκέψη του ανατρεπτική... Ζει σ' έναν κόσμο ο οποίος όλο και περισσότερο δεν θέτει το ερώτημα: "Προσπαθεί ο Α να φτάσει στα γεγονότα; Προσπαθεί να είναι δίκαιος και εποικοδομητικός την ίδια στιγμή που ασκεί κριτική;", αλλά θέτει το ερώτημα: "Είσαι μαζί μας ή εναντίον μας;".»³⁹

Η κατάσταση στην κοινωνιολογία, που ο Lynd περιέγραψε το 1939 με βάση κάποιες σθεναρές πραγματικές έννοιες, δεν έχει αλλάξει μέχρι σήμερα. Ο τόσο αγαπημένος για τη γερμανική γλώσσα όρος «Realsoziologie» χρησιμεύει για να διαλαλήσει το κύρος της. Μια τέτοιου είδους κοινωνιολογία στοχεύει είτε να είναι μια καθαρή επιστήμη των μορφών «κοινωνιοποίησης» (Vergesellschaftung) ή, όπως αποκαλείται, «τυπική κοινωνιολογία» (formale Soziologie), είτε ν' αυτοπεριορίζεται σε καλώς προσδιορισμένα πεδία της κοινωνικής πραγματικότητας, εντελώς περιγραφικά, χωρίς να επιδιώκει κάποιες περισσότερες εκτεταμένες σκέψεις για το συνολικό πλέγμα. Η ακρίβεια καθαυτή, χωρίς να υπολογί-

ζεται η σημαντικότητα της γνώσης, γίνεται ιδεώδες. Έτσι εμφανίζεται σαν η συνολική κοινωνία να είναι το άθροισμα «περιοχών» (Regionen): κοινωνικές τάξεις, κοινωνικά στρώματα, κοινωνικός σχεδιασμός, κοινωνικές ομάδες, κοινωνική οργάνωση, κοινωνική δυναμική, κοινωνικός έλεγχος κι αναρίθμητες άλλες. Αυτή η κοινωνιολογία θα μπορούσε να ονομαστεί «κοινωνιολογία χωρίς κοινωνία», όπως για παράδειγμα πριν από 50 χρόνια γινόταν λόγος για μια «ψυχολογία χωρίς ψυχή».

Ως επιστήμη μέσα στον επιστημονικό καταμερισμό της εργασίας, η κοινωνιολογία θα επιθυμούσε να σιγουρέψει έναν φιλικό χωρισμό από τα ποικίλα γειτονικά πεδία, την οικονομία, την ιστορία, και την ψυχολογία, επιδιώκοντας να οριοθετήσει ένα χώρο της «κοινωνιοποίησης». Αλλά ορισμένες φορές, ως «κοινωνιολογισμός», επιχειρεί ν' αναγάγει καθετί το ανθρώπινο σε κοινωνικό και να επιβάλει την πρωτοκαθεδρία της απέναντι σε άλλους επιστημονικούς κλάδους. Μια τέτοια φροντίδα για την αυτονομία της κοινωνιολογίας και για τον πιο οξύ διαχωρισμό του ορισμού των επιστημών και των μεθόδων οπωσδήποτε εξυπηρετεί περισσότερο το εύχρηστο του εννοιακού συστήματος παρά τη σύλληψη του αντικειμένου. Τα επιδιωκόμενα επίπεδα αφαίρεσης εμπεριέχουν ένα στοιχείο αυθαιρεσίας. Κι αυτό δεδομένου ότι οι κοινωνικές διαδικασίες είναι πάντοτε προϊόν ιστορίας και κατά το σχήμα των εμμενών τους εντάσεων εμπεριέχουν ιστορικές τάσεις. Εάν κάποιος ήθελε ν' αντιπαραθέσει μια καθαρή θεωρία των μορφών των ανθρώπινων σχέσεων στην ιστορική δυναμική, θα είχε τότε ως προϊόν μόνο ένα αδειανό περίβλημα του κοινωνικού. Από τέτοιους εντελώς επουσιώδεις προσδιορισμούς, όπως οι τρόποι συμπεριφοράς διάφορων ομάδων σε διαφορετικές καταστάσεις, θά 'πρεπε κανείς να κατασκευάσει με τεχνητό τρόπο αυτό που στην αληθινή πραγματικότητα μπορεί να συναχθεί μόνο από συγκεκριμένες, ιστορικά προσδιορισμένες, κοινωνικές δομές. Για κάτι τέτοιο όμως χρειάζεται κάθε φορά ιστορική ανάλυση και κατασκευή. Προσέτι, οι τρόποι κοινωνικής συμπεριφοράς των ανθρώπων δεν μπο-

ρούν ν' αποχωριστούν από ψυχολογικούς μηχανισμούς, εφόσον δεν πρόκειται μόνο περί αντικειμενικών σχέσεων και θεσμών. Οι άνθρωποι, οι οποίοι αποτελούν κοινωνικές ενώσεις κάθε είδους, είναι άτομα, κι εκεί όπου παρουσιάζονται τα συνήθη ατομικά τους γνωρίσματα και συμπεριφέρονται κατά τρόπο χαρακτηριστικό των μαζών, ωστόσο πράττουν, στο βαθμό που το πράττειν τους καθορίζεται ψυχολογικά, σύμφωνα με τους ψυχολογικούς προσδιορισμούς της ατομικότητάς τους. Αυτή την αλληλεξάρτηση έχει αποδείξει με χαρακτηριστικό τρόπο η σύγχρονη ψυχολογία του δάθους, ώστε τουλάχιστον το επιμέρους δίκαιο της κοινωνιολογίας, ως θεωρίας της υποκειμενικής συμπεριφοράς των ομάδων, έναντι της ψυχολογικής έρευνας του ατόμου δεν έχει πια δάση. Εν τέλει, η δραστηριότητα της κοινωνίας, ειδικά αυτές οι «μορφές κοινωνιοποίησης» απέναντι στις οποίες το άτομο αισθάνεται τον εαυτό του αδύναμο, εξαρτώνται αποφασιστικά από οικονομικές διαδικασίες, απ' την παραγωγή και την ανταλλαγή κι απ' το επίπεδο της τεχνικής. Αυτή η πλευρά μπορεί ν' αποκλεισθεί μόνο με σχολαστικούς ορισμούς της «καθαρής» κοινωνιολογίας. Ο ιδεαλιστής ποιητής, ο οποίος αναγάγει τη δραστηριότητα στην πείνα και στον έρωτα, έχει πιο ισορροπημένη πρόσδωση στην πραγματικότητα απ' ό,τι ο φανατικός για επιστημονική ακεραιότητα, ο οποίος επιμένει στην αυτονομία του επιστημονικού του πεδίου και που πρέπει να προστατεύει τον εαυτό του από την παραμικρότερη εμπειρία, που όμως αργότερα πρέπει να την ενσωματώσει στα συστήματα με τα πιο επεξεργασμένα και τρομερά ευρήματα.

Δεν υπάρχει καθαρή κοινωνιολογία, όπως δεν υπάρχει καθαρή ιστορία, ψυχολογία ή οικονομία: το ίδιο το υπόστρωμα (Substrat) της ψυχολογίας, το άτομο, έξω από τους κοινωνικούς του προσδιορισμούς είναι μια απλή αφαίρεση. Ο επιστημονικός καταμερισμός της εργασίας δεν μπορεί ν' αγνοηθεί, εάν δεν θέλουμε να προκύψει πνευματικό χάος: ωστόσο είναι βέβαιο ότι τα μέρη αυτού του καταμερισμού δεν ισοδυναμούν με τη δομή του πράγματος. Το ότι όλοι οι επιστημονικοί κλάδοι που ασχολούνται με τον άνθρωπο εί-

ναι συνδεδεμένοι κι ο ένας αναφέρεται στον άλλο δεν χρειάζεται να τονιστεί ιδιαίτερα, τώρα που η έννοια της ολότητας έχει γίνει «κλισέ».

Όμως πάνω απ' όλα, μια κοινωνιολογία ορκισμένη στο «θετικό» κινδυνεύει να χάσει κάθε κριτική συνείδηση. Τότε καθετί που είναι διαφορετικό, που θέτει το ζήτημα της νομιμοποίησης του κοινωνικού αντί να το διατυπώνει απλώς και να το ταξινομεί, γίνεται αμέσως ύποπτο. Πολύ πρόσφατα ένας γερμανός κοινωνιολογος έθεσε την απαίτηση «ότι καλό θα ήταν η κοινωνιολογία να ξεπεράσει το στάδιο της αρνητικής-ιστορικοκριτικής θεμελίωσης των κοινωνικών ζητημάτων» και να στραφεί αντίθετα προς τη μελέτη «του ανθρώπου μέσα σε κοινωνικές ενώσεις», μη έχοντας υπόψη τίποτε άλλο εκτός από την έρευνα υποκειμενικών τρόπων συμπεριφοράς μέσα στο πλαίσιο μάλιστα δεσμευτικών, αντικειμενικών, κοινωνικών δεδομένων, χωρίς να πρέπει αυτά τα τελευταία να αναλύονται περαιτέρω από την κοινωνιολογία. Η επιταγή να παραμένει κανείς μέσα στο πλαίσιο του δεδομένου αρχίζει να μετατρέπεται στο αντίθετό της: το καθαυτό δεδομένο — οι ίδιες οι κοινωνικές σχέσεις οι οποίες σ' ένα μεγάλο ποσοστό προσδιορίζουν τη συμπεριφορά του ανθρώπου — αφαιρείται σύμφωνα μ' αυτή την αντίληψη απ' τα καθήκοντα της κοινωνιολογίας. Αλλά μόνο με το πνεύμα της κριτικής θα ήταν η επιστήμη κάτι περισσότερο από έναν απλό αναδιπλασιασμό της πραγματικότητας με το στοχασμό, ενώ πάντοτε το να εξηγείς την πραγματικότητα σημαίνει και το σπάσιμο της μαγείας αυτού του αναδιπλασιασμού. Ωστόσο, μια τέτοιου είδους κριτική δεν εξυπνοεί υποκειμενισμό, αλλά την αντιπαράθεση του αντικείμενου στη δική του έννοια. Το δεδομένο προσφέρεται μόνο στο δίλημμα, το οποίο το θεωρεί από τη σκοπιά ενός αληθινού συμφέροντος, από τη σκοπιά μιας ελεύθερης κοινωνίας, ενός δίκαιου κράτους, της ανάπτυξης του ανθρώπου. Όποιος δεν μετρά τα ανθρώπινα πράγματα με βάση αυτό που τα ίδια σημαίνουν, αυτός δεν τα βλέπει μόνο επιφανειακά αλλά και εσφαλμένα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο όρος «κοινωνιολογία» απαντάται στον Comte στην επιστολή του της 25 Δεκεμβρίου 1824 προς τον Valat (*Lettres d' Auguste Comte à Monsieur Valat*, Παρίσι 1870, σ. 158). Ο όρος έρχεται στη δημοσιότητα το 1838 στον 4ο τόμο του κύριου έργου του Comte. Μέχρι τότε ο ίδιος ονόμαζε αυτή την επιστήμη «κοινωνική φυσική» (*physique sociale*). Δικαιολόγησε δε την εισαγωγή τού νέου όρου ως ακολούθως: «Πιστεύω ότι στην παρούσα στιγμή πρέπει να διακινδυνεύσω τον νέο όρο, ο οποίος είναι ακριβώς το ισοδύναμο της έκφρασης που έχω ήδη εισαγάγει, κοινωνική φυσική, προκειμένου να μπορέσω να περιγράψω με μία μόνο λέξη αυτό το συμπληρωματικό τμήμα της φυσικής φιλοσοφίας το οποίο αναφέρεται στη θετική μελέτη της ολότητας των θεμελιωδών νόμων που αφορούν στα κοινωνικά φαινόμενα». Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, τόμ. 4, *La partie dogmatique de la philosophie sociale*, Παρίσι 1908, σ. 132, υποσημείωση 1.

2. Όπ.π., σ. 95.

3. Πλάτων, *Έβδομη Επιστολή*, 326 B.

4. Πλάτων, *Πολιτεία*, 532 A επ.

5. Πλάτων, *Πολιτεία*, 473 D, *Πολιτικός*, 293 C και D.

6. Πλάτων, *Έβδομη Επιστολή*, όπ.π.

7. Βλ. για παράδειγμα, Robert von Pohlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, 2 τόμοι, 3η έκδοση, Μόναχο 1925. Max Pohlenz, *Staatsgedanken und Staatslehre der Griechen*, Λειψία 1923. Werner Jäger, «Die griechische Staatsethik im Zeitalter Platons» στο *Die Antike*, 1934, σσ. 1 επ. Ο Eduard Zeller προσφέρει πολυάριθμα παραδείγματα από την αρχαία φιλοσοφία για υποστήριξη της θέσης του, εμπνευσμένης από τον Hegel, «ότι η φιλοσοφία πάντοτε απλώς αντικατοπτρίζει τις υπάρχουσες ιστορικές συνθήκες», αυτές επίσης μαρτυρούν εάν και κατά πόσο οι μεμονωμένοι φιλόσοφοι είχαν συνείδηση της σύνδεσής τους με την εποχή.

Βλ. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, τόμ. III, *Nacharistotelische Philosophie*, 4η έκδοση, Λειψία 1909, σσ. 307 επ. Απ' τις θέσεις του Comte, ότι όλες οι ουτοπίες «πιστά αντανακλούν στις ενατενίσεις τους την υπάρχουσα κοινωνική κατάσταση» (Comte, όπ.π., σ. 20) αυτή η σχέση έχει αναγνωριστεί καθολικά. Όμως δεν πρέπει μόνο να συλλαμβάνεται θεωρητικά. Τα σχέδια των ιδεωδών κρατών πρέπει να συσχετίζονται με τις προσπάθειες για πραγματοποίησή τους. Βλ. Max Horkheimer, *Anfänge der Bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Στουτγάρδη 1930, σσ. 77 επ.

8. Πρβλ. Thomas Hobbes, *Elements of Philosophy, English Works*, τόμ. I, *De Corpore*.

9. Στους δύο κοινωνιολόγους που έθεσαν τα θεμέλια της κοινωνικής επιστήμης ως ειδικού επιστημονικού κλάδου, τον Comte και τον Spence, η κοινωνιολογία κατά βάση είναι μόνο ένα παράδειγμα της φιλοσοφίας της ιστορίας τους. Ο Comte ρητά θέτει τη νέα επιστήμη στο πεδίο της ιστορίας: «Εδώ, χωρίς να περιορίζεται η αναγκαία επιρροή που ο ανθρώπινος λόγος προσδίδει στην ιστορία κάθε φορά ανάλογα με τους πολιτικούς συσχετισμούς, η νέα κοινωνική φιλοσοφία αυξάνει ριζικά και τα μέγιστα αυτή την επιρροή. Έτσι δεν συμβουλεύει ή διδάσκει απλώς τι απαιτεί η πολιτική από την ιστορία, προκειμένου να τελειοποιήσει ή να βελτιώσει εκείνες τις εμπνεύσεις που δεν προέκυψαν από την ιστορία· αυτό που από δω και στο εξής θα επιδιώξει αποκλειστικά στην ολότητα των ιστορικών τάσεων είναι η δική της γενική πολιτική κατεύθυνση»· Comte, *όπ.π.*, σ. 247. Πρβλ. επίσης, Herbert Spencer, *Principles of Sociology*, Νέα Υόρκη 1884.

10. Από την εποχή του Comte η ανάγκη για την κοινωνιολογία στηρίχτηκε στο επιχείρημα ότι η γνώση περί κοινωνίας υπελείπετο κατά πολύ της γνώσης για τη φύση, και ότι πρέπει να φθάσει την τελευταία (πρβλ. Comte, *όπ. π.*, σσ. 153 επ.).

11. *Όπ. π.*, σσ. 163, 206.

12. *Όπ. π.*, σ. 214.

13. *Όπ. π.*, σ. 216.

14. *Όπ. π.*, σ. 194.

15. *Όπ. π.*, σσ. 156, 214. Για τις πολιτικές συνέπειες αυτής της αδιαφορίας πρβλ. Horkheimer, «Der neueste Angriff auf die Metaphysik» στο *Zeitschrift für Sozialforschung* VI, 1937, σ. 33, υποσημείωση 1: «αδιαφορία προς την ιδέα στη θεωρία είναι κάποτε το έμβλημα του κυνισμού στην πράξη».

16. Comte, *όπ.π.*, σ. 217.

17. *Όπ.π.*, σ. 11.

18. *Όπ.π.*, σ. 116, υποσημείωση 1.

19. *Όπ.π.*, σ. 155.

20. *Όπ.π.*, σ. 118. Ως προς αυτό, ο σύγχρονος λογικός θετικισμός δεν έχει αλλάξει σε τίποτα. Ο Otto Neurath, ένας από τους κυριότερους εκπροσώπους του στην κοινωνιολογία, παραδέχεται ανοιχτά «ότι ακριβώς οι πιο σπουδαίες μεταβολές δεν πρέπει εξαρχής να γίνουν αντιληπτές κατ' αυτό τον τρόπο. Η σύγκριση των συνολικών πλεγμάτων δεν μας δίνει καμία δυνατότητα να προβλέψουμε επαναστάσεις, εφόσον αυτές δεν συνιστούν ένα σύνθετο φαινόμενο. Θα πρέπει κανείς ν' αναμένει ένα νέο φαινόμενο, για να μπορέσει κατόπιν ν' ανακαλύψει νέους νόμους»· Otto Neurath, *Empirische Soziologie*, Βιέννη 1931, σ. 106.

21. Comte, *όπ.π.*, σσ. 131, 172. Neurath, *όπ.π.*, σσ. 16 επ.

22. Horkheimer, «Materialismus und Metaphysik» στο *Zeitschrift für Sozialforschung* II, 1933, σ. 25.

23. *Όπ.π.*, σ. 24.

24. Comte, *όπ.π.*, σ. 241.

25. Horkheimer, «Zum Problem der Voraussage in der Sozialwissenschaften» στο *Zeitschrift für Sozialforschung* II, 1933, σσ. 407 επ., όπου ο Horkhei-

μεγ αντιτίθεται στην αντίληψη ότι οι κοινωνικές επιστήμες μπορούν να καθορίσουν το μέλλον μόνο επί τη βάση της διατύπωσης αφηρημένων νόμων που έχουν τεθεί υπό όρους: κάθε επιστήμη, κι αυτό ισχύει τόσο για τις φυσικές όσο και για τις κοινωνικές επιστήμες, αποσκοπεί σε συγκεκριμένες προβλέψεις. Οι νόμοι δεν είναι ο σκοπός της επιστήμης, αλλά απλό εργαλείο. Σε ποιο βαθμό είναι δυνατόν να προβλεφθεί επαρκώς το μέλλον στο πεδίο της κοινωνικής εξέλιξης, δεν εξαρτάται βέβαια απλώς από τη διορατικότητα των κοινωνιολόγων κι απ' την εκλέπτυνση των μεθόδων τους, αλλά πάνω απ' όλα απ' τις ίδιες τις κοινωνικές σχέσεις: «Όσο περισσότερο η κοινωνική ζωή χάνει το χαρακτήρα της τυφλής φυσικής διαδικασίας κι όσο περισσότερο η κοινωνία αρχίζει να συγκροτείται ως έλλογο υποκείμενο, τόσο περισσότερο γίνεται δυνατή η ακριβής πρόβλεψη των κοινωνικών διαδικασιών», όπ.π., σ. 411.

26. Comte, όπ.π., σ. 264.

27. Όπ. π., σσ. 207 επ.

28. Όπ.π., σ. 265.

29. Όπ.π., σ. 214.

30. Όπ.π., σσ. 106 επ.

31. Όπ.π., σ. 20.

32. Όπ.π., σ. 29, υποσημείωση 1.

33. Όπ.π., σσ. 5 επ. Μερικές φορές οι ιδρυτές της κοινωνιολογίας αντιστάθηκαν απέναντι σε μία «ουδέτερη» αντίληψη για την επιστήμη. Έτσι ο John Stuart Mill γράφει στο έργο του για τον Comte: «Η "διασπαρμένη ειδικότητα" (*spécialité dispersive*) της παρούσας γενιάς των επιστημόνων, οι οποίοι αντίθετα προς τους προκατόχους τους, έχουν θετική αποστροφή προς περιεκτικές απόψεις και σπάνια είτε γνωρίζουν είτε νοιάζονται για κάποιο απ' τα συμφέροντα της ανθρωπότητας που υπερβαίνουν τα στενά όρια του επαγγέλματός τους, (αυτή, λοιπόν η «διασπαρμένη ειδικότητα», ενν. σ.τ.μ.) χρησιμοποιείται από τον κ. Comte ως ένα από τα μεγάλα και μεγεθυνόμενα κακά της εποχής, και μάλιστα ένα το οποίο επιδραδύνει την ηθική και διανοητική αναγέννηση. Ο αγώνας εναντίον του είναι ένας από τους κύριους στόχους, προς τους οποίους θά 'πρεπε να κατευθυνθούν οι δυνάμεις της κοινωνίας». John Stuart Mill, *August Comte and Positivism*, 5η έκδοση, Λονδίνο 1907, σ. 95. Πρβλ. επίσης, Horkheimer, «Materialismus und Moral» στο *Zeitschrift für Sozialforschung* II, 1933, σσ. 193 επ.

34. Robert L. Lynd, *Knowlegde for What? The Place of Social Science in American Culture*, Πρίνστον 1939. Με την έρευνά του σχετικά με μία κομωπολή των μεσαίων πολιτειών των Η.Π.Α. ο Lynd άνοιξε ένα νέο πεδίο έρευνας για την κοινωνιολογία.

35. Lynd, όπ.π., σ. 1.

36. Στο έργο του *Τα ταξίδια του Γκιούλιβερ* (Βιβλίο 3, κεφ. 4-6) ο Swift περιγράφει την «ακαδημία αυτών που κάνουν σχέδια και προβλέψεις» (*academy of projectors*), η οποία υποδιαιρείται σε μια πρακτική και μια θεωρητική σχολή. Οι πρακτικοί επιδιώκουν την ανάπτυξη νέων τεχνικών – πώς να εξάγουν τις ηλιακές ακτίνες απ' τ' αγγούρια, πώς να εκπαιδεύσουν τα γου-

ρούνια να σύρουν φορτία, την εκτροπή αρνιών χωρίς μαλλί, ή την επεξεργασία που θα καθιστούσε το μάρμαρο τόσο μαλακό ώστε να κατασκευάζονται εξ αυτού προσκεφάλια· από την άλλη πλευρά, οι θεωρητικοί συγκροτούν μέσα από τα πιο ποικίλα εννοιακά πλέγματα με τη δοήθεια πολυσύνθετων εξοπλισμών ένα πλήρες corpus όλων των επιστημών και των τεχνών. Πρόβλ. Lynd, *όπ.π.*, σ. 128.

37. *Όπ.π.*, σ. 128.

38. *Όπ.π.*, σ.ΙΧ.

39. *Όπ.π.*, σσ. 7,10.

II. ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Η σημασία του όρου «κοινωνία» — του κατεξοχήν πεδίου έρευνας της κοινωνιολογίας — φαίνεται, από πρώτη ματιά, αυτονόητη: η ανθρωπότητα καθώς επίσης και οι ομάδες του πιο διαφορετικού μεγέθους και σπουδαιότητας από τις οποίες αποτελείται. Γίνεται όμως εύκολα αντιληπτό ότι η έννοια της κοινωνίας δεν είναι ταυτόσημη με αυτό το υπόστρωμα (Substrat) χωρίς περαιτέρω επεξεργασία. Είναι δύνατή μια πληρέστερη προσέγγιση αυτού που εννοείται ως το κατεξοχήν κοινωνικό, εάν η έννοια επικεντρωθεί στο στοιχείο εκείνο που αναφέρεται στη συνένωση και στο χωρισμό της βιολογικής μονάδας «άνθρωπος»· στο στοιχείο εκείνο μέσω του οποίου αναπαράγουν τη ζωή τους, κυριαρχούν στην εξωτερική κι εσωτερική φύση, και απ' το οποίο προκύπτουν οι μορφές κυριαρχίας και οι συγκρούσεις στη ζωή τους. Όμως, ακόμα και αυτά τα ερωτήματα που παρεμπιπτόντως εγγράφονται στο γνωστικό πεδίο το οποίο στις αγγλοσαξωνικές χώρες ονομάζεται «πολιτισμική ανθρωπολογία» (cultural anthropology), δεν αρκούν για να συμπεριλάβουν όλες τις υπόρρητες σημασίες που συνοδεύουν τον όρο κοινωνία — μια από εκείνες τις ιστορικές έννοιες, οι οποίες, σύμφωνα με τον Nietzsche, έχουν το ιδιαίτερο γνώρισμα να μην είναι δυνατό να οριστούν: «όλες οι έννοιες, στις οποίες κατά σημειωτικό τρόπο έχει υπαχθεί μια συνολική διαδικασία, αντιστέκονται στον ορισμό· ορισμο είναι μόνο εκείνο το οποίο δεν έχει καθόλου ιστορία»¹.

Με τον όρο κοινωνία σε μια σαφή έννοια νοείται ένα είδος δεσμού ανάμεσα στους ανθρώπους, όπου υφίσταται αλληλεξάρτηση των πάντων, όπου το όλο διατηρείται μόνο με την ενότητα των λειτουργιών που επιτελούνται απ' όλα τα μέλη του και στο οποίο σε κάθε άτομο ανατίθεται καταρχήν μια τέτοια λειτουργία, ενώ ταυτόχρονα κάθε άτομο προσδιορίζεται σε μεγάλο βαθμό από το ότι ανήκει στη συνολική δομή. Ή έννοια της κοινωνίας γίνεται μια λειτουργική έννοια όσο υποδεικνύει μάλλον τις σχέσεις ανάμεσα στα στοιχεία της και τους νόμους που τις διέπουν παρά τα στοιχεία ή μόνο τις περιγραφές. Μ' αυτή την έννοια η κοινωνιολογία θα ήταν πρωταρχικά η επιστήμη των κοινωνικών λειτουργιών, της ενότητάς τους, και της υπαγωγής τους σε νόμους. Αξίζει να τονιστεί ότι ναι μεν αυτή η έννοια της κοινωνίας μόνο σήμερα, στο στάδιο της ολικής κοινωνιοποίησης της ανθρωπότητας, επιτυγχάνει την πλήρη της πραγμάτωση, αλλά ότι όμως η ιδέα της αυτάρκειας και περιεκτικής λειτουργικής δομής, ως μορφή της αναπαραγωγής ενός καταμερισμένου ως προς την εργασία όλου, ήδη είχε τονιστεί σ' ένα τόσο πρώιμο στάδιο όπως αυτό της ελληνικής φυσικής φιλοσοφίας και ήδη στον Πλάτωνα γίνεται το θεμέλιο της πολιτείας.

Ωστόσο η ίδια η έννοια της κοινωνίας διαμορφώνεται για πρώτη φορά στην πορεία της ανόδου της νεότερης αστικής τάξης ως κατεξοχήν «κοινωνία» σ' αντίθεση προς την Αυλή. Είναι μια έννοια της Τρίτης Τάξης². Ο λόγος μιας τέτοιας καθυστέρησης δεν έγκειται καθόλου στο ότι οι άνθρωποι δεν είχαν συνειδητοποιήσει το γεγονός της κοινωνιοποίησης με τη στενή σημασία του όρου. Αντίθετα, οι μορφές αυτής της κοινωνιοποίησης αναγνωρίστηκαν στη δυτική παράδοση πολύ πριν το άτομο, το οποίο δέβαια ήδη από την εποχή των σοφιστών είχε αντιδιασταλεί προς την κοινωνία και του οποίου όλο το πάθος ξεδιπλώθηκε πρώτα στην ελληνιστική παράδοση και τον Χριστιανισμό, αφού ήδη οι ελληνικές πόλεις-κράτη είχαν χάσει την ανεξαρτησία τους. Ακριβώς οι μορφές κοινωνιοποίησης — αρχικά: αυτές ενός οργανωμένου, ελεγχόμενου κράτους — είχαν στις αρχές της

επιστημονικής συνείδησης για την κοινωνία παρά το περιο-
χόμενο τους, τη ζωή των ανθρώπων, τόσο πολύ το νόημα
του αυθύπαρκτου, του ουσιαστικού, του ισχύοντος χωρίς
προβλήματα, ώστε ο στοχασμός περί της κοινωνίας συνέπε-
σε σχεδόν με το στοχασμό περί των εξαντικειμενικευμένων
θεσμών της. Το κοινωνικό πέπλο είναι τόσο παλιό όσο η πο-
λιτική φιλοσοφία.

Έτσι ο Πλάτων θεμελιώνει την τα πάντα περιέχουσα πο-
λιτεία ξεκινώντας από τους λειτουργικούς δεσμούς των αν-
θρώπων, οι οποίοι πρέπει ν' αλληλοϋποστηρίζονται για ν'
ανταποκριθούν στις βιοτικές τους ανάγκες:

«Μια πολιτεία, λέγω, προκύπτει, καθώς το αντιλαμβάνο-
μαι, όταν κανείς δεν είναι αυτάρκης, αλλά έχει πολλές
ανάγκες... Λοιπόν, καθώς έχουμε πολλές ανάγκες και
χρειάζονται πολλοί για να ικανοποιηθούν αυτές οι ανάγ-
κες, κάποιες. Έτσι λοιπόν καθένας χρειάζεται αυτόν για
εκείνη την ανάγκη, κι έναν άλλο για κάποια άλλη ανάγκη·
κι επειδή οι ανάγκες είναι πολλές, συγκεντρώνονται πολλοί
βοηθοί και συνεργάτες σ' ένα μέρος κι αυτή τη συγκατοίκη-
ση την ονομάζουμε πολιτεία.»³

Η απλούστερη πολιτική κοινότητα αποτελείται από τέσ-
σερις ή πέντε ανθρώπους οι οποίοι αλληλοβοηθούνται για
την ικανοποίηση των αναγκών τους, για τον εφοδιασμό με
τροφή, κατοικία κι ένδυση:

«Έτσι δεν είναι; Ο ένας είναι αγρότης, ο άλλος χτίστης,
κάποιος τρίτος υφάντης; Ή να προσθέσουμε ακόμα έναν
παπουτσή ή κάποιον άλλον που φροντίζει για το σώμα;...
Η στοιχειώδης πολιτεία λοιπόν θα αποτελέιτο από τέσσερις
ή πέντε ανθρώπους... Να δουλεύει τώρα καθένας για όλους,
π.χ. να παρέχει ο αγρότης μόνος του σιτηρά για τέσσερις
και να διαθέτει τετραπλάσιο κόπο και χρόνο για να παρα-
χθούν τα σιτηρά, ή αδιαφορώντας για κείνους, να παράγει
ένα τέταρτο των σιτηρών και τα άλλα τρία τέταρτα να τα
διαθέτει το ένα για να φτιάξει σπίτι, το άλλο για κάποιο
ρούχο, το τρίτο για πάπούτσια και να μη νοιάζεται να τα
μοιραστεί με άλλους, αλλά να φροντίζει μόνος του για τον
εαυτό του;»⁴

Αυτή τη θεμελίωση της αντίληψης της κοινωνιοποίησης στον καταμερισμό της εργασίας ως μέσο ικανοποίησης των υλικών αναγκών, ο Πλάτων τη σχετίζει με τη θεωρία των ιδεών. Προϋπόθεση για τη λειτουργική αλληλεξάρτηση είναι το «ότι ένας άνθρωπος μπορεί να κάνει καλά μόνο ένα πράγμα, κι όχι πολλά· κι αν επιχειρήσει να κάνει πολλά μαζί, θ' αποτύχει εντελώς, και δεν θά 'ναι σε τίποτε εξαιρετικά επιτυχής»⁵. Η θεμελίωση του καταμερισμού της εργασίας έγκειται στο κριτήριο που υπάρχει στη θεωρία των ιδεών, ότι το άτομο οφείλει να αντιστοιχεί στην εσωτερική ιδέα εάν δεν θέλει η πράξη του να είναι εσφαλμένη: εδώ λοιπόν σε έναν υποστασιοποιημένο περιορισμό των ατομικών ικανοτήτων. Οι απαιτήσεις που αυξάνουν με τον πολιτισμό οδηγούν σε επέκταση του κράτους και κατόπιν σε πολεμικές συγκρούσεις με τα γειτονικά κράτη. Έτσι καθίσταται αναγκαία η διαμόρφωση μιας τάξης πολεμιστών. Τελικά το μέγεθος του κράτους απαιτεί μια ιδιαίτερη κοινωνική τάξη που διαφυλάσσει την τάξη και ορίζει τους σκοπούς, τους φύλακες. Σ' αυτό το πλατωνικό βασικό σχήμα εμπεριέχεται ήδη η θεωρία ότι μια ποσοτική αύξηση του πληθυσμού καθορίζει μια ποιοτική μεταβολή της κοινωνικής δομής⁶.

Ταυτόχρονα αυτή η θέση ασκεί κριτική σε παλιότερες κοινωνικές θεωρίες. Εν πρώτοις αντικαθίσταται η μυθολογική αντίληψη περί της θεϊκής δάσης της πόλης και η συναγωγή των νόμων της πολιτείας από τους θεϊκούς νόμους, όπως τους δίδασκε ο Ηράκλειτος⁷. Προσέτι, ο Πλάτων στρέφεται ενάντια στην αντίληψη ότι οι άνθρωποι που αρχικά ζουν διασκορπισμένοι ενώνονται για να προστατευθούν από τη φύση⁸. Αλλά προπάντων ο Πλάτων επιτίθεται στη θεωρία περί φυσικού δικαίου των αττικών διαφωτιστών. Αρνείται ότι υπήρξε ποτέ κοινωνία χωρίς κράτος και ταυτίζει την έννοια μιας τέτοιας κοινωνίας μ' αυτήν ενός «κράτους γουρουνιών»⁹. Ο Πλάτων θέλει να αναιρέσει την αντίθεση που έχουν αναπτύξει αυτοί οι διαφωτιστές, ανάμεσα στο φυσικό και στο απλώς θεσμοθετημένο, υψώνοντας τις μορφές οργάνωσης σε a priori Είναι, σε ιδέα. Γι' αυτόν νόμος και ήθη είναι ιδιότητες της ανθρώπινης φύσης¹⁰. Αν-

τιτίθεται στην επαναστατική τάση της εποχής του, αυτή των αττικών διαφωτιστών, η οποία χώριζε την κοινωνία και το κράτος. Ήδη από τόσο νωρίς η έννοια της κοινωνίας αποβαίνει όπλο του κοινωνικού αγώνα. Η θεωρία των αριστερών σωκρατικών περί φυσικού δικαίου παίρνει το μέρος των καταπιεσμένων ενάντια στους εξουσιαστές. Ο σοφιστής Αντιφών, για παράδειγμα, θεμελιώνει την κοινωνία στους φυσικούς νόμους και το κράτος σε ανθρώπινους νόμους, οι οποίοι προκύπτουν από ένα συμβόλαιο. Και τα δύο σχετίζονται όπως η αλήθεια και το φαίνεσθαι (Schein). Παντού οι ανθρώπινοι νόμοι απαγορεύουν το φυσικό, βλάπτουν την ελευθερία, περιορίζουν την ισότητα των ανθρώπων χωρίς παρ' όλα αυτά να τους προστατεύουν από την αδικία¹¹. «Η επαναξιολόγηση όλων των αξιών» των σοφιστών αποσκοπεί στην κατάργηση των προσδιορισμών του νόμου), της ευγενούς καταγωγής, της κοινωνικής θέσης, της παραδομένης παιδείας, του πλούτου και της συμβατικής πίστης, υπέρ μιας «φυσικής» ζωής. Στον πολίτη της πόλης, που δεσμεύεται από το νόμο, αντιπαράτίθεται ο πολίτης του κόσμου με τις ιδιότητες της ελευθερίας και της ισότητας.

Ο σχηματισμός της κοινότητας, η κοινωνιοποίηση, είναι το πρωταρχικό, «φυσικά» δεδομένο κι αυτό μόνο κατόπιν περιορίζεται απ' τον καταμερισμό της εργασίας και τους καθιδρυμένους θεσμούς, οι οποίοι ευνοούν την ανορθολογική εξουσία. Αυτή η κριτική διδασκαλία, η οποία προϋποθέτει τη διάκριση φύσης και νόμου, κορυφώνεται στον κοσμοπολιτισμό των σοφιστών και των μετασωκρατικών, και σε έκδηλη αντίθεση με τις υπάρχουσες πολιτικές σχέσεις: Στη Μέση Στοά, και ειδικότερα με τον Παναίτιο τον Ρόδιο τον 2ο π.Χ. αι., αυτή συνδέεται με την ιδέα της παγκόσμιας πολιτείας. Η ανθρωπότητα (humanitas) οφείλει να ενσωματώσει την ταυτότητα του ανθρώπου με την ενοποιημένη τάξη τους¹². Έτσι όμως η στωϊκή απόρριψη του κράτους γρήγορα μετατρέπεται στην απολυτοποίησή του. Αρχικά αυτό αντανακλάται στην ενοποίηση των ελληνικών πόλεων-κράτων στη Μακεδονική Αυτοκρατορία· κατόπιν έρχεται να στηρίξει το πρόγραμμα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Και

προσδιορίζει μέχρι το μεσαίωνα την παγκόσμια αντίληψη για την κοινωνία¹³. Ακόμα και η αυγουστιανή θεοκρατία δεν μπορούσε να συλλάβει το βασίλειο του Θεού παρά μόνο ως κράτος. Μια οπισθοδρομική αντίδραση που έχει αρκετές συνέπειες λαμβάνει χώρα: το δευτερεύον, ο θεσμός, μετατρέπεται στα κεφάλια των ανθρώπων, οι οποίοι ζουν μέσα στους θεσμούς, σε πρωτεύον, ενώ αυτό που είναι πρωτεύον, η πραγματική διαδικασία της ζωής τους, ωθείται ξανά μακριά από τη συνείδησή τους. Ίσως κάποιο ρόλο σ' αυτό έχει παίξει το ότι η υλική εργασία, στην οποία η ανθρωπότητα οφείλει την επιβίωσή της, είχε πέσει στους ώμους των δούλων όλη την περίοδο της αρχαιότητας. Ακόμα και στον Αριστοτέλη οι δούλοι αποκλείονται από τον ορισμό του ανθρώπου — κι' έτσι αποκλείονται αυτονόητα κι από την πολιτεία — και η ελληνική γλώσσα έχει γι' αυτούς το ουδέτερο όνομα «ανδράποδον». Σε κάθε περίπτωση η πανανθρώπινη θεωρία του Παναίτιου και του Ποσειδώνιου μπόρεσε να χρησιμεύσει ως ιδεολογία του ρωμαϊκού παγκόσμιου κράτους για τον ολοκληρωτικό ιμπεριαλισμό του χωρίς δυσκολία, κι αυτό ίσως βοηθά να εξηγηθεί γιατί η με τραγική διάθεση στωϊκή διδασκαλία έγινε τόσο πλατιά αποδεκτή από τους θετικά διατεθειμένους Ρωμαίους. Τέτοιου είδους παράδοξα μαρτυρούν πόσο πολύ συνδέονται η κοινωνία και η κυριαρχία. Ακόμα και σήμερα ο όρος «κοινωνία» δείχνει ότι σ' όλες τις γλώσσες δίπλα απ' το γενικό νόημα υπάρχει κι ένα ιδιαίτερο: η «καλή κοινωνία» που είναι η προσδιοριστική έννοια για όλους εκείνους που ανήκουν σ' αυτήν και που αλληλοαναγνωρίζονται στην κοινωνική υπεροχή, στο βαθμό βέβαια που αυτό δεν έχει ήδη κωδικοποιηθεί μηχανικά σ' έναν κοινωνικό κατάλογο (social register), οπότε η έννοια της καλής κοινωνίας τείνει να ξεπεραστεί.

Μόλις στην εποχή της αναπτυσσόμενης αστικής τάξης, όταν η αντίθεση ανάμεσα στους φεουδαρχοαπολυταρχικούς θεσμούς που ακόμα επικρατούσαν και σ' αυτό το στρώμα που ήδη όρισε τη διαδικασία της υλικής ζωής στην κοινωνία έγινε εμφανής, έγινε και η έννοια της κοινωνίας πάλι επίκαιρη. Και πάλι ενεργοποιήθηκε στην αντίθεσή της προς τους

υπάρχοντες θεσμούς. Το κράτος δεν γίνεται πλέον αποδεκτό ως αντίτυπο της *civitas dei*, αλλά θεματοποιείται ως προς τη γένεσή του και τη σχέση του με τους ανθρώπους. Ωστόσο η ταυτότητα κράτους και κοινωνίας δεν έχει ακόμα ριζικά διαλυθεί· το κράτος παρομοιάζεται με το «σώμα», είτε το οργανικό είτε το μηχανικό¹⁴. Ωστόσο με την αναγέννηση γνωρίζει πιο αποφασιστικές θεωρήσεις. Έτσι ο Hieronymus Cardanus διακρίνει ανάμεσα σε μικρές κοινότητες οι οποίες μπορούν να διαφέρουν από ό,τι ορίζουν οι νόμοι, και μεγαλύτερες κοινότητες οι οποίες δεν είναι δυνατόν χωρίς νόμους. Η άνοδος του ατόμου στη νεαρή αστική κοινωνία ενισχύει τάσεις κριτικές προς το κράτος. Το φυσικό δίκαιο γίνεται απαίτηση του ατόμου ενάντια στην εξουσία και στην απόλυτη κυριαρχία του κράτους¹⁵. Το κράτος δεν θεωρείται πλέον μια σκληρή, δεδομένη πραγματικότητα, ούτε μια αυθύπαρκτη οντότητα, αλλά μια οντότητα αποτελούμενη από μεμονωμένα μέρη, τα άτομα, το άθροισμα των οποίων συγκροτεί το όλο. Έτσι όμως προκύπτει το πρόβλημα, γιατί και με ποιον τρόπο τα μεμονωμένα μέρη συγκροτούν ένα κοινωνικό όλο.

«Ήδη σ' ένα ρολοί που κινείται μόνο του ή σε κάποια κάπως περίπλοκη μηχανή, το υλικό, η λειτουργία και τα επιμέρους τμήματα των τροχών δεν μπορούν να γίνουν γνωστά παρά μόνο εάν διαλυθεί και παρατηρηθεί στα μέρη της. Έτσι προκειμένου να επιχειρήσουμε μια περισσότερη φιλομαθή έρευνα στα δίκαια του κράτους και στα καθήκοντα των πολιτών, είναι ανάγκη, λέγω, όχι να διαλύσουμε το κράτος αλλά να το θεωρήσουμε σαν να ήταν διαλυμένο· δηλαδή, πρέπει να ερευνηθεί η ανθρώπινη φύση, κατά πόσο είναι ικανή για να συγκροτηθεί το κράτος και με ποιο τρόπο πρέπει οι άνθρωποι να συννευρεθούν για να γίνουν μία ενότητα.»¹⁶

Η εξήγηση του «πώς οι άνθρωποι συννευρίζονται», αποσκοπεί να αποδειχθεί ότι φθάνουν σ' αυτή τη συμφωνία όχι μέσω αποκάλυψης, αλλά μέσω του δικού τους λόγου. Ζητούμενο είναι η ορθολογική θεμελίωση του κράτους και της κοινωνίας. Η «φυσική δικαιοσύνη» που νομιμοποιεί κράτος

και κοινωνία, ήδη στον Hobbes αλλά και στον μετέπειτα Διαφωτισμό, είναι απλώς «μια επιταγή του φυσικού Λόγου»¹⁷. Παρόμοια κι ο Βολταίρος ονομάζει το Λόγο «τη μοναδική αιτία για τη συνεχή ύπαρξη της ανθρώπινης κοινωνίας»¹⁸. Ο Hobbes ρητά αρνείται τη θεωρία περί του ανθρώπου ως πρωταρχικά κοινωνικού όντος, ως «ζώου πολιτικού»: «ο άνθρωπος δεν γίνεται ικανός για την κοινωνία εκ φύσεως αλλά με την εκπαίδευση»¹⁹. Αρχικά οι άνθρωποι ζουν χωρίς θεσμούς, σε μια κατάσταση ισότητας, όπου ο καθένας έχει δικαίωμα σε καθετί. Η προσπάθεια για υπεροχή και κυριαρχία πάνω στους άλλους οδηγεί «στο να είναι η φυσική κατάσταση των ανθρώπων, πριν εισέλθουν στην κοινωνία, ο ίδιος ο πόλεμος, και μάλιστα ο πόλεμος όλων εναντίον όλων»²⁰. Η σύγκρουση της «φυσικής κλίσης των ανθρώπων να βλάπτει ο ένας τον άλλον»²¹ με την απαίτηση του φυσικού Λόγου «ο καθένας να προστατεύει όσο το δυνατό τη ζωή και τα μέλη του»²² καταλήγει σε μια νίκη του Λόγου, σ' ένα συμβόλαιο, το οποίο εγγυάται στα άτομα την ιδιοκτησία πάνω σε ορισμένα αγαθά. Έτσι έρχεται στο προσκήνιο ένα νέο επιχείρημα, το οποίο έκτοτε συντηρεί επιμελώς η αστική κοινωνία: ότι η κοινωνία θεμελιώνεται στην ατομική ιδιοκτησία κι ότι το κράτος οφείλει να φροντίζει για την διατήρηση αυτής της ιδιοκτησίας. Γι' αυτόν το σκοπό, καθώς και για την προστασία του πρώτου κοινωνικού συμβολαίου, συνάπτεται ένα δεύτερο, ένα συμβόλαιο κυριαρχίας, με το οποίο οι άνθρωποι υποτάσσονται στους κρατικούς θεσμούς. Ο φόβος όλων απέναντι σε όλους αναιρείται από το φόβο «που προέρχεται από μια εξουσία που είναι υπεράνω όλων». Η συμβίωση των ανθρώπων — η κοινωνία επομένως — γίνεται δυνατή μόνο με την υποταγή των ατόμων. Τη διαλεκτική μεταξύ εξουσίας και δικαίου ο Hobbes επιδιώκει να την ξεπεράσει με το ότι το δίκαιο, μαζί με το Λόγο, υποτάσσει το άδικο, αλλά μόνο δυνάμει μιας νέας εξουσίας. Η εξουσία του ισχυρότερου στη φυσική κατάσταση μεταβάλλεται στην νόμιμη εξουσία του κυρίαρχου.

Η μεταγενέστερη θεωρία για την κοινωνία δεν άσκησε λιγότερο πολεμική ενάντια στον ειλικρινή Hobbes όσο ενάν-

τια στη θεοκρατική συναγωγή του κράτους από τη θεία βούληση. Η απαγωγή κάθε είδους κοινωνικής και πολιτισμένης συμβίωσης από την υποταγή του ατόμου, τράβηξε σε αυξανόμενο βαθμό την εναντίον της κριτική. Αλλά στη θέση της αφηρημένα κατασκευασμένης δυνατότητας μιας κοινωνίας χωρίς θεσμούς, ο στοχασμός συγκεντρώνεται στο ζήτημα μιας κοινωνίας με δίκαιους θεσμούς, όπου το δίκαιο βασίζεται στην ελευθερία κι όχι στην εξουσία.

Πράγματι η έννοια της κοινωνίας δεν μπορεί να διαζευχθεί από την πόλωση του θεσμικού και του φυσικού. Μόνο στο βαθμό που η συμβίωση των ανθρώπων έχει διαμεσολαβηθεί, αντικειμενικοποιηθεί, «θεσμοποιηθεί», πραγματοποιήθηκε η κοινωνιοποίηση. Όμως, αντίστροφα, οι θεσμοί είναι επιφαινόμενα της ζωντανής εργασίας των ανθρώπων. Η κοινωνιολογία γίνεται κριτική της κοινωνίας στο βαθμό που δεν περιγράφει και μετρά μόνο τους θεσμούς και τις κοινωνικές διαδικασίες αλλά και στο βαθμό που αντιπαράθετει αυτά μ' εκείνα, μ' αυτό που τα υποστηρίζει, με τη ζωή εκείνων τους οποίους υποτάσσουν οι θεσμοί κι απ' τους οποίους συχνά αποτελούνται. Εάν όμως η σκέψη περί του κοινωνικού χάσει από το οπτικό πεδίο της την ένταση μεταξύ θεσμικού και ζωντανού και επιδιώξει και αναγάγει το κοινωνικό στο φυσικό, δεν βοηθά πλέον την απελευθέρωση από τον καταναγκασμό των θεσμών, αλλά βοηθά μια δεύτερη μυθολογία, την εξύμνηση των απατηλών πρωταρχικών ιδιοτήτων στις οποίες αποδίδεται αυτό που στην πραγματικότητα προκύπτει από τους θεσμούς της κοινωνίας. Το ακραίο μοντέλο μιας τέτοιας ψευδούς και ιδεολογικής φυσικοποίησης της κοινωνίας είναι η εθνικοσοσιαλιστική φυλετική παράνοια. Η πράξη, με την οποία συνδέθηκαν αυτές οι θεωρίες, έχει δείξει ότι η ρομαντική κριτική στους θεσμούς, απ' τη στιγμή που αποσπάται απ' τη διαλεκτική της κοινωνίας, μεταβάλλεται σε κατάλυση κάθε προστατευτικής ανθρώπινης εγγύησης, σε χάος κι εν τέλει σε απολυτοποίηση των γυμνών θεσμών, της καθαρής κυριαρχίας²³.

Εάν η έννοια της κοινωνίας συλλαμβάνει τις σχέσεις των ανθρώπων στο πλαίσιο της διατήρησης της ζωής της ολότη-

τας ως δραστηριότητα μάλλον παρά ως Είναι, τότε είναι ουσιωδώς μια δυναμική έννοια. Και μόνο το γεγονός ότι στο τέλος κάθε κύκλου κοινωνικής εργασίας υπάρχει η τάση να παραμένει ένα μεγαλύτερο κοινωνικό προϊόν, απ' ό,τι υπήρχε ως δεδομένο στην αρχή, εμπεριέχει μια δυναμική στιγμή. Σ' αυτή τη δυναμική αναφέρεται κι η θεωρία του Herbert Spencer για την εξέλιξη της κοινωνίας, η οποία:

«... περιλαμβάνει όλες τις διαδικασίες και τα προϊόντα που προϋποθέτουν οι συντονισμένες πράξεις πολλών ατόμων — συντονισμένες πράξεις που επιτυγχάνουν αποτελέσματα που ξεπερνούν κατά πολύ σε έκταση και σε συνθετότητα όλες αυτές που επιτυγχάνονται από ατομικές δραστηριότητες»²⁴.

Αυτό το «επιπλέον» κι όλα οσα συνεπάγεται σε μεταβλημένες δυνατότητες, ανάγκες και συγκρούσεις, στρέφει την προσοχή κατ' ανάγκη προς την κατεύθυνση μεταβολών στο status quo, είτε αυτές είναι επιθυμητές από τους ίδιους τους ανθρώπους είτε απ' αυτούς που άρχουν. Η επιώρευση του κοινωνικού πλούτου όμως οφείλεται και στο ότι οι θεσμοί και οι μορφές κοινωνιοποίησης, επομένως κάθε οργανωμένη μορφή, αντιπαρατέθηκαν στους ανθρώπους ως κάτι ανεξάρτητο, που δεν ήταν ταυτόσημο μ' αυτούς, και παγιώθηκαν ενάντιά τους. Η αρχή της κοινωνιοποίησης είναι ταυτόχρονα η αρχή της κοινωνικής σύγκρουσης ανάμεσα σε ζωντανή εργασία και σε «στατικές» στιγμές, όπως οι εξαπτικειμενικευμένοι θεσμοί της ιδιοκτησίας. Δεν είναι τυχαίο που η αντίθεση νόμου και φύσης στην έννοια της κοινωνίας, με την αυγή της βιομηχανική κοινωνίας νοείται ως αντίθεση εργασίας και ιδιοκτησίας. Ήδη στον St. Simon αυτές οι κατηγορίες παίζουν ουσιώδη ρόλο. Ο Hegel επεξεργάστηκε τη νέα σχέση κατά τον πιο σαφή τρόπο, επηρεασμένος από την κλασική πολιτική οικονομία. Η ικανοποίηση των αναγκών του ατόμου ήταν γι' αυτόν δυνατή μόνο μέσα από τη «γενική εξάρτηση όλων απ' όλους», «η ικανοποίηση της ολότητας των αναγκών του είναι μια εργασία όλων». «Η πράξη της εργασίας και της ανάγκης, ως πράξη της κίνησής τους, έχει εξίσου την ακίνητη πλευρά της στην

κατοχή.» Από τη διαλεκτική σχέση μεταξύ εργασίας και κατοχής δεν προκύπτει μόνο το «γενικό», η κοινωνία, αλλ' επίσης η ύπαρξη του ατόμου ως ανθρώπου, ως προσώπου²⁵. Σ' αντίθεση με τους εκπροσώπους της πολιτικής οικονομίας, η εγελιανή έννοια της εργασίας συσχετίζεται όχι μόνο με την από κοινού προξηνηθείσα μεταβολή του περιβάλλοντος και του καταμερισμού των επιμέρους εργασιακών λειτουργιών σε μεμονωμένες λειτουργίες επιτελούμενες από τα μέλη της κοινωνίας, αλλά και με την ιστορία του ίδιου του ανθρώπου με την «παιδεία» του.

Βέβαια η επίσημη-ακαδημαϊκή κοινωνιολογία αναγνωρίζει αυτές τις αλληλεξαρτήσεις, αλλά κάνοντας κάτι τέτοιο προχωρεί σύμφωνα με τους κανόνες του παιχνιδιού μιας ήδη θεσμικά παγιωμένης ταξινομητικής επιστήμης. Έτσι ο Comte αρχικά διαιρεί τους νόμους της κοινωνίας σε στατικούς και δυναμικούς. Απαιτεί «στην κοινωνιολογία... σε σχέση με κάθε πολιτικό αντικείμενο να γίνεται παντού η διάκριση ανάμεσα στη θεμελιώδη μελέτη των όρων ύπαρξης της κοινωνίας και στη μελέτη των νόμων της συνεχούς κίνησής της». Αυτή η διάκριση οδηγεί στη «διάκριση της κοινωνικής φυσικής σε δύο κύριες επιστήμες, οι οποίες π.χ. μπορούν να ονομαστούν κοινωνική στατική και κοινωνική δυναμική». Ο Comte διαβλέπει στον κόσμο διαρκώς δύο αρχές, τάξη και πρόοδο. Μεταφέρει το σχήμα αυτό στην κοινωνία. Και σ' αυτό πρέπει ν' αντιστοιχεί ένας «επιστημονικός δυϊσμός», «επειδή είναι σαφές ότι η στατική μελέτη του κοινωνικού οργανισμού πρέπει να συμπίπτει με τη θετική θεωρία της τάξης, η οποία στην ουσία μπορεί να υπάρξει εκ των πραγμάτων μόνο σε μια ορθή, διαρκή αρμονία ανάμεσα στους διάφορους όρους ύπαρξης των ανθρώπινων κοινωνιών· κι εξίσου μπορεί κανείς να δει με μεγαλύτερη ακόμη ευκρίνεια ότι η δυναμική μελέτη της συλλογικής ζωής της ανθρωπότητας συνιστά κατ' ανάγκη τη θετική θεωρία της κοινωνικής προόδου, η οποία, παραμερίζοντας όλες τις άχρηστες σκέψεις για μια απόλυτη και χωρίς όρια τελειότητα, πρέπει φυσικά να καταλήγει στην απλή ιδέα αυτής της θεμελιώδους εξελίξεως»²⁶.

Υπάρχει ωστόσο ο πειρασμός να κηρυχθεί αιώνια η θεσμική στιγμή χάριν της «στατικής» της και να απορριφθεί η δυναμική στιγμή της κοινωνικής ζωής ως μεταβλητή κι ενδεχομενική. Ο Comte δεν κρύβει ότι η σχέση μεταξύ τάξης και προόδου, ότι «η εσωτερική κι αδιάλυτη σύνδεσή της, χαρακτηρίζει πάντα τη βασική δυσκολία αλλά και το κύριο εργαλείο κάθε αληθινού πολιτικού συστήματος»²⁷. Όμως η πολιτική του κατεύθυνση αλλά επίσης και η οιονεί φυσικοεπιστημονική του μέθοδος μπαίνει στο δρόμο του. Επειδή η συνολική ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας ωθεί αυτή την κοινωνία προς την анаρχη διάλυσή της, ο Comte τείνει να θέτει την τάξη υπεράνω της προόδου. Αλλ' ακόμη και στον διαλεκτικό Marx υπάρχουν ίχνη του χωρισμού μεταξύ στατικής και δυναμικής και μέχρι σήμερα η κοινωνιολογία δεν κατόρθωσε ν' απελευθερωθεί απ' αυτόν το χωρισμό. Ο Marx αντιπαράβάλλει τους αμετάβλητους φυσικούς νόμους της κοινωνίας με τους ειδικούς νόμους ενός ορισμένου επιπέδου ανάπτυξης, «τον υψηλότερο ή χαμηλότερο βαθμό ανάπτυξης των κοινωνικών ανταγωνισμών» με τους «φυσικούς νόμους της καπιταλιστικής παραγωγής»²⁸. Είχε την αμυδρή παράσταση ότι σ' όλη εκείνη την περίοδο που ονομάζει «προϊστορία», σ' ολόκληρο το βασίλειο της ανελευθερίας λειτουργούν ορισμένες διηνεκείς κατηγορίες, οι οποίες μεταβάλλονται μόνο κατά τον τρόπο εμφάνισής τους στη σύγχρονη ορθολογική μορφή της ταξικής κοινωνίας· και η ελεύθερη μισθωτή εργασία είναι μισθωτή δουλειά· δηλαδή ένα είδος αρνητικής οντολογίας, αν θέλετε, μια εκ θαθέων εκμυστήρευση ότι οι υπαρξιακές ποιότητες της ιστορίας είναι η κυριαρχία και η ανελευθερία κι ότι παρά την πρόοδο του Λόγου (Ratio) και της τεχνικής τίποτε το αποφασιστικό δεν έχει αλλάξει.

Όμως η διάκριση ανάμεσα σε σταθερό και σε μεταβλητό, ανάμεσα σε στατική και δυναμική κοινωνιολογία, δεν μπορεί να ισχύσει με την αυστηρή έννοια. Είναι ασύμβατη με την ίδια την έννοια της κοινωνίας ως της αδιάρρηκτης ενότητας και των δύο στιγμών. Οι ιστορικοί νόμοι μιας φάσης δεν είναι απλώς τρόποι εμφάνισης γενικότερων νόμων, αλ-

λά και οι δύο είναι έννοιακά εγχειρήματα που αποδίδουν στο να καταστήσουν δυνατή τη θεωρητική σύλληψη των κοινωνικών εντάσεων. Εδώ η επιστήμη κινείται σε διαφορετικά επίπεδα αφαίρεσης, αλλά δεν επιτρέπεται να παριστά την ίδια την πραγματικότητα ως συγκροτημένη σε τέτοια επίπεδα. Ανάμεσα στα πιο σημαντικά ζητούμενα της σύγχρονης κοινωνιολογίας συγκαταλέγεται το ότι αυτή οφείλει ν' απαλλαγεί από την ευτελή αντίθεση ανάμεσα σε κοινωνική στατική και κοινωνική δυναμική, ειδικά όπως αυτή έχει επισημανθεί στην αντίθεση ανάμεσα σε τυπική κοινωνιολογική θεωρία περί εννοιών αφενός και σε κενή εννοιών εμπειρία αφετέρου. Η επιστήμη της κοινωνίας δεν είναι δυνατό να υπακούει το δυισμό ενός περιεχομενικού, αλλά άμορφου, εδώ και τώρα κι ενός διαρκούς αλλά κενού εν γένει, εάν δεν θέλει να προσβάλει το αντικείμενο με τον εννοιακό μηχανισμό. Η σύλληψη της δυναμικής δομής της κοινωνίας απαιτεί την αδιάκοπη προσπάθεια για επίτευξη της ενότητας του γενικού και του επιμέρους. Αυτή η ενότητα λείπει εκεί όπου η κοινωνιολογία ασχολείται μόνο με τους πιο γενικούς ορισμούς της κοινωνίας, όπως όταν, για παράδειγμα, ορίζει την κοινωνία «ως την πιο γενική έννοια, η οποία στοχεύει στο συνολικό πλέγμα των σχέσεων του ανθρώπου με τους συνανθρώπους του» κι εξαρχής αποκλείει το συγκεκριμένο:

«Η κοινωνία δεν είναι παρά ένα μέρος στο συγκεκριμένο όλο της ανθρώπινης κοινωνικής ζωής, η οποία επηρεάζεται από κληρονομικούς όσο και από περιβαλλοντικούς παράγοντες καθώς επίσης και απ' τα στοιχεία της κουλτούρας — επιστημονικές, μουσικές γνώσεις και τεχνικές, θρησκείες, μεταφυσικά και ηθικά συστήματα και μορφές καλλιτεχνικής έκφρασης. Η κοινωνία δεν είναι δυνατή χωρίς αυτά τα στοιχεία· παίζουν ένα ρόλο σε κάθε συγκεκριμένη της εκδήλωση, αλλά δεν είναι αυτά τα ίδια η κοινωνία, η οποία περικλείει μόνο το πλέγμα των κοινωνικών σχέσεων καθαυτών.»²⁹

Αντιλήψεις τέτοιου είδους κυριαρχούν προπάντων στη γερμανική τυπική κοινωνιολογία. «Ο αντικειμενικός σκελε-

τος της κοινωνίας μπορεί χωρίς υπόλοιπα ν' αναχθεί σε μετρήσιμες, ποσοτικές έννοιες και να περιγραφεί μέσα απ' αυτές.»³⁰

«Ο αντικειμενικός χαρακτήρας των κοινωνικών μορφωμάτων δεν βασίζεται... στην αντικειμενοποίησή τους, δηλαδή στα συλλογικά δημιουργήματα: πολιτισμικά αγαθά, σύμβολα, τάξεις, κανόνες και τα τοιαύτα... Αυτά τα κοινωνικά μορφώματα "δεύτερης τάξης" είναι ανάμεσα στ' άλλα συμπτώματα που επιτρέπουν στον παρατηρητή να διαπιστώσει εμπειρικά την αντικειμενική αποτελεσματικότητα "της κοινωνίας" και αναπαριστούν στο μέλος της το μόρφωμα ως τέτοιο. Αλλ' αυτές οι αντικειμενοποιήσεις δεν είναι η ουσία (Substanz) της κοινωνίας, αλλά περιεχόμενα του κοινωνικού δίου. Αντικείμενο της κοινωνιολογίας δεν είναι το έργο τέχνης ούτε η θρησκευτική κατήχηση, αλλά η ολότητα της διαδικασίας κοινωνιοποίησης που συντελείται σε σχέση με αυτή την παραγωγή κατά τη δημιουργία, μεταφορά, αποδοχή, μεταβολή κ.λπ. αυτών των μορφωμάτων: Η κοινωνιοποιημένη καλλιτεχνική, θρησκευτική κ.λπ. ζωή.»³¹

Απέναντι σ' αυτά θα πρέπει κανείς να επιμένει ότι η έννοια της κοινωνίας ισχύει ως η ενότητα του γενικού και του επιμέρους στην αυτοαναπαραγόμενη ολική αλληλεξάρτηση των ανθρώπων. Θα μπορούσε κανείς να ρωτήσει πώς μια κοινωνιολογία που έχει αυτόν το σκοπό μπορεί να διακριθεί από την οικονομία· κι αυτό δεδομένου ότι μια από τις κύριες θεματικές της, οι θεσμοί, θα μπορούσαν από μέρους τους να συναχθούν σε ένα μεγάλο θαύμα οικονομικά. Ως προς την αρχή δεν μπορεί να τεθεί καμία ένσταση γι' αυτό εκτός από το ότι και η οικονομική επιστήμη στη σημερινή της μορφή ασχολείται μ' ένα αντίγραφο, με μια ήδη εξαντικειμενικευμένη πραγματικότητα, κυρίως με τον αποδεκτό ως τέτοιο μηχανισμό της αναπτυγμένης ανταλλακτικής κοινωνίας. Στην ιστορική πραγματικότητα όμως τα συναλλασσόμενα μέρη στη διαδικασία ανταλλαγών δεν εισήρχοντο ούτε εισέρχονται σε τέτοιου είδους ορθολογικές σχέσεις, όπως περιγράφονται από τους νόμους της ανταλλαγής, αλλ' υπακούν στις σχέσεις πραγματικής εξουσίας που είναι απο-

φασιστικές για τις σχέσεις αυτές, και στη διαφορά ως προς την εξουσία που διατίθεται κοινωνικά, κι αυτό δεν ισχύει μόνο κατά την ύστερη περίοδο ενός διαφοροποιημένου καπιταλισμού, αλλά σ' όλες τις εποχές, στις οποίες μπορεί να γίνει λόγος περί κοινωνίας με τη σημασία που δίνεται εδώ. Η φέρουσα διωτική διαδικασία, την οποία ως κατεξοχήν αντικείμενο έχει η κοινωνιολογία, είναι βέβαια η οικονομική διαδικασία, αλλ' οι οικονομικοί νόμοι τη σχηματοποιούν ήδη σύμφωνα μ' ένα εννοιακό σύστημα αυστηρά ορθολογικών πράξεων, το οποίο τόσο επίμονα επαληθεύεται ως εξηγητικό σχήμα όσο λιγότερο πραγματοποιήθηκε στον κόσμο. Η κοινωνιολογία είναι οικονομία μόνο ως πολιτική οικονομία, κι αυτό απαιτεί μια θεωρία για την κοινωνία, η οποία συνάγει τις παγιωμένες μορφές του οικονομείν, και τους ίδιους τους οικονομικούς θεσμούς, από την κοινωνική διευθέτηση.

Η δυναμική της κοινωνίας ως λειτουργικού πλέγματος αλληλεξάρτησης μεταξύ των ανθρώπων βρρίσκει την ύψιστη έκφρασή της στο ότι, στο βαθμό που είναι δυνατή η ανασκόπηση της ιστορίας, η κοινωνιοποίηση των ανθρώπων τείνει ν' αυξάνει· χοντρικά μιλώντας, στο ότι όλο και περισσότερη «κοινωνία» υπάρχει στον κόσμο. Ήδη ο Spencer είχε επισημάνει κάτι τέτοιο. Και απαριθμεί ένα πλήθος συνθήκες υπεύθυνες για κάτι τέτοιο: το αυξανόμενο μέγεθος του κοινωνικού αθροίσματος, την αλληλεπίδραση μεταξύ της κοινωνίας και των ενοτήτων της, αυτή μεταξύ μιας κοινωνίας και των γειτονικών μ' αυτή κοινωνιών, και την «επισώρευση υπεροργανικών προϊόντων» όπως τα υλικά εργαλεία, η γλώσσα, η γνώση, και τα έργα τέχνης:

«Αναγνωρίζοντας την πρωταρχική αλήθεια ότι τα κοινωνικά φαινόμενα εξαρτώνται εν μέρει από τη φύση των ατόμων κι εν μέρει από τις δυνάμεις στις οποίες υποτάσσονται τα άτομα, παρατηρούμε ότι αυτά τα δύο θεμελιωδώς διαφορετικά σύνολα παραγόντων, που προκαλούν κοινωνικές μεταβολές, αναμειγνύονται προοδευτικά και με άλλα σύνολα καθώς προχωρούν οι κοινωνικές μεταβολές. Οι εκ των προτέρων καθιδρυμένες περιβαλλοντικές επιρροές, ανόρ-

γανες κι οργανικές που αρχικά είναι σχεδόν αναλλοίωτες, αλλάζουν όλο και περισσότερο από την επίδραση της εξελισσόμενης κοινωνίας. Η απλή αύξηση του πληθυσμού επιφέρει νέες αιτίες μετασχηματισμού που γίνονται ολοένα και πιο σημαντικές. Οι επιδράσεις που ασκεί η κοινωνία στη φύση των ενοτήτων της καθώς κι εκείνες που οι τελευταίες ασκούν στη φύση της κοινωνίας, αδιάκοπα συνεργάζονται και δημιουργούν νέα στοιχεία. Καθώς οι κοινωνίες προοδεύουν όσον αφορά το μέγεθος και τη δομή, αλληλεπιδρούν άλλοτε με τους πολέμους, άλλοτε με τη βιομηχανική επικοινωνία, κι επιφέρουν έτσι βαθιές μεταμορφώσεις. Και τα ολοένα επισωρευόμενα, ολοένα και πιο σύνθετα υπερorganικά προϊόντα, υλικά και πνευματικά, συνιστούν ένα περαιτέρω σύνολο παραγόντων που αποτελούν όλο και περισσότερο σημαντικές αιτίες μεταβολών. Έτσι ώστε, με δεδομένους τους αρχικούς παράγοντες, κάθε δῆμα προόδου αυξάνει την εσωτερική εξέλιξη, προσθέτοντας παράγοντες που γίνονται όλο και πιο σύνθετοι και συνάμα όλο και πιο ισχυροί.»³²

Ο Spencer διατυπώνει αυτή την αντίληψή του περί της αύξησης της κοινωνιοποίησης στη γνωστή πια θεωρία του για την αυξανόμενη ολοκλήρωση (Integration) και διαφοροποίηση (differentiation) της κοινωνίας. Αυτές οι δύο πλευρές είναι συμπληρωματικές:

«Η ανάπτυξη μιας κοινωνίας σε αριθμό και σε εσωτερική παγίωση συνδέεται με μια αυξανόμενη ετερογένεια στην πολιτική και βιομηχανική της οργάνωση.»³³

Θεωρεί την ολοκλήρωση και τη διαφοροποίηση θεμελιώδη νόμο της κοινωνιοποίησης. Η έννοιά του για την ολοκλήρωση χαρακτηρίζεται ουσιαδώς από το ότι τονίζει την ποσοτική πλευρά της διαδικασίας κοινωνιοποίησης:

«Η ολοκλήρωση εκδηλώνεται και με το σχηματισμό μιας μεγαλύτερης μάζας και με την πρόοδο αυτής της μάζας προς τη συνοχή, η οποία οφείλεται στη στενότερη γειτονία των μερών της.»³⁴

Η ποιοτική στιγμή, που περιγράφεται «ως αύξηση της εσωτερικής δομής», εμφανίζεται με την κατηγορία της δια-

φοροποίησης: «για τη συνέχιση της συνδυασμένης ζωής μιας μεγάλης μάζας... είναι αναγκαίες οι σύνθετες διευθετήσεις»³⁵. Η θέση για την αυξανόμενη ολοκλήρωση έχει επιβεβαιωθεί· ο ίδιος ο όρος έχει περάσει στη γλωσσολαλιά του φασισμού, όπου γίνεται λόγος για το «ολοκληρωμένο κράτος» — υποβάλλοντας έτσι τη θεωρία του σε μια μεταβολή όσον αφορά την κοινωνική της λειτουργία την οποία ο υπερφιλελεύθερος Spencer δεν μπορούσε ούτε να ονειρευθεί.

Η έννοια της διαφοροποίησης όμως είναι ουσιαδώς περισσότερο προβληματική. Ενώ διαπιστώνει ορθά τον προοδευτικό καταμερισμό της εργασίας που συνοδεύει την αυξανόμενη κοινωνιοποίηση, δεν φαίνεται να λαμβάνει υπόψη της την αντι-τάση που προέρχεται από τον καταμερισμό της εργασίας, αυτή του παραμερισμού της διαφοροποίησης. Όσο μικρότερες είναι οι ενότητες στις οποίες διαιρείται η κοινωνική διαδικασία της παραγωγής με τον αυξανόμενο καταμερισμό της εργασίας και τον εξορθολογισμό, τόσο πιο όμοιες γίνονται μεταξύ τους οι διαδικασίες καταμερισμού της εργασίας και τόσο περισσότερο απεκδύονται την ειδική ποιοτική τους στιγμή. Για παράδειγμα, η εργασία του μέσου βιομηχανικού εργάτη είναι από κάθε άποψη λιγότερο διαφοροποιημένη από την εργασία του τεχνίτη. Ο Spencer δεν προείδε ότι η πρόοδος της «ολοκλήρωσης» θα καθιστούσε περιττές πολυάριθμες συνθετικές και διαφοροποιητικές κοινωνικές κατηγορίες διαμεσολάβησης, οι οποίες συνδέονται με τον ανταγωνισμό και το μηχανισμό της αγοράς· έτσι ώστε μια πραγματικά ολοκληρωμένη κοινωνία να είναι «απλούστερη» από πολλές απόψεις απ' ό,τι ήταν στην περίοδο ακμής του φιλελευθερισμού, κι έτσι ώστε η υποτιθέμενη συνθετότητα των κοινωνικών αλληλεξαρτήσεων στη σημερινή φάση να λειτουργεί ως το συγκαλύπτον πέπλο μιας τέτοιας απλότητας. Σ' αυτό ίσως αντιστοιχεί μια υποκειμενική ανθρωπολογική τάση για μείωση της διαφοροποίησης, οπισθοδρόμηση και πρωτογονισμό. Η μεγαλειώδης σύλληψη του Spencer μας επιτρέπει να παρατηρήσουμε πόσο λίγο ακόμη και μια θεωρία τόσο θετικιστική όσο η δική του.

προστατεύεται απ' την υποστασιοποίηση του εφήμερου, δηλαδή από τη διαφοροποίηση κατά την περίοδο μιας ορισμένης φάσης ακμής της φιλελεύθερης κοινωνίας, καθώς κι από το να την ερμηνεύει ως αιώνιο νόμο, έτσι όπως εν γένει η αστική κοινωνία, κάτω απ' τη γοητεία των τυπικά πραγματοποιημένων αρχών της, της ελευθερίας και της ισότητας, μετέτρεψε συχνά αυτούς τους ιστορικούς νόμους σε απόλυτους. Αφετέρου η απειλούμενη αλήθεια της διαφοροποίησης στη σύγχρονη κοινωνία δεν είναι κάτι εντελώς θετικό, η σωτηρία, θα λέγαμε, των *faux frais*, αλλ' επίσης και αρνητικό, αδιαχώριστο απ' την ανάπτυξη της βαρβαρότητας εν μέσω του πολιτισμού, ένα μέρος αυτής της «ισοπέδωσης» για την οποία συχνά κατηγορούνται όσοι ασκούν κριτική στη κοινωνία.

Ωστόσο, και στην παρούσα φάση, η ανάπτυξη της κοινωνιοποίησης έχει μια ποσοτική και μια ποιοτική πλευρά. Έτσι οι άνθρωποι, οι ανθρώπινες ομάδες, οι λαοί, όλο και περισσότερο εισέρχονται σε κοινωνικά πλέγματα λειτουργικής αλληλεξάρτησης, «κοινωνιοποιούνται» όλο και περισσότερο. Ήδη κατά τον 19ο αι. αυτή η τάση για κοινωνιοποίηση ενισχύθηκε σε τέτοιο βαθμό ώστε ακόμα και χώρες που έχουν μείνει πίσω απ' τον αναπτυγμένο καπιταλισμό αποτελούσαν μέρη αυτής της διαδικασίας, ακριβώς επειδή το ότι δεν ήταν πλήρως ενσωματωμένες συνιστούσε πηγή συσσώρευσης του κεφαλαίου στις αναπτυγμένες χώρες κι έτσι προξενούνταν πολιτικοί και κοινωνικοί αγώνες. Σήμερα, ειδικά λόγω της προόδου στην τεχνολογία των μεταφορών κι επικοινωνιών και της τεχνολογικά δυνατής αποκέντρωσης της διομηχανίας, η κοινωνιοποίηση προσεγγίζει το μέγιστο: αυτό το οποίο φαίνεται ακόμα «εξωτερικό» οφείλει την εξωτερικότητά του περισσότερο σε ανοχή ή σε συνειδητό σχεδιασμό, παρά στο ότι υφίσταται ακόμα αμετάλλακτα κάτι το «εξωτικό». Ταυτόχρονα θα πρέπει κανείς να θυμάται την κοινοτοπία ότι η επιταχυνόμενη πρόοδος δεν οδηγεί αυτόματα στην ειρήνευση του κόσμου και στο ξεπέραςμα των ανταγωνισμών. Στο βαθμό που η ίδια η αρχή της κοινωνιοποίησης παραμένει αμφίσημη, οι πρόοδοι

της μέχρι τώρα έχουν σε κάθε περίπτωση αναμειγνύονται αυτές τις αντιφάσεις σ' ένα υψηλότερο επίπεδο. Εάν η περιφημη φράση του Wendell Willkie για τον «έναν κόσμο» ισχύει, τότε ο «ένας κόσμος» χαρακτηρίζεται από τη διάσπασή του σε δύο τερατώδεις κι αντιμαχόμενους «συνασπισμούς». Δεν είναι υπερβολή ο ισχυρισμός ότι η ανάπτυξη προς την ολοκληρωμένη κοινωνία συνοδεύεται αναπόφευκτα από τον κίνδυνο συνολικού αφανισμού της ανθρωπότητας.

Από την άλλη πλευρά, υπάρχει όλο και περισσότερη κοινωνία, καθώς το δίκτυο των κοινωνικών σχέσεων ανάμεσα στους ανθρώπους αναπτύσσεται και πλέκεται όλο και πιο πυκνά: όλο και μικρότερο μέρος απ' ό,τι δεν συμπεριλαμβάνεται σ' αυτό το δίκτυο, απ' αυτό που είναι ανεξάρτητο απ' τον κοινωνικό έλεγχο, γίνεται ανεκτό από κάθε άτομο και είναι ζήτημα σε ποιο βαθμό είναι δυνατό να διαμορφωθούν τέτοια ανεξάρτητα γνωρίσματα. Η κοινωνιολογία διακρίνεται από την ανθρωπολογία με την εμφαντική έννοια της κοινωνίας, στο βαθμό που το ίδιο το αντικείμενο της ανθρωπολογίας εξαρτάται σε μεγάλο ποσοστό από την κοινωνιοποίηση: με άλλα λόγια, αυτό που η παραδοσιακή φιλοσοφία θεωρούσε ουσία των ανθρώπων καθορίζεται όλο και περισσότερο από την ουσία της κοινωνίας και τη δυναμική της. Με κάτι τέτοιο δεν εννοούμε ότι οι άνθρωποι κατ' ανάγκη ήταν περισσότερο ελεύθεροι σε προηγούμενες εποχές. Η αυταπάτη, σύμφωνα με την οποία η κοινωνία κρίνεται με τα μέτρα του φιλελευθερισμού κι εξισώνεται με την τάση για πλήρη κοινωνιοποίηση στην μεταφιλελεύθερη φάση, μπορεί να αποκαλυφθεί εύκολα. Σταθμίσεις σχετικές με το εάν η εξουσία της κοινωνίας και ο έλεγχός της είναι μεγαλύτερος ή μικρότερος σε μια ακραία περίπτωση κοινωνίας ανταλλαγής απ' ό,τι σε μια κοινωνία που βασίζεται στην κρατική δουλεία, όπως αυτές των βασιλέων της Μεσοποταμίας ή της Αιγύπτου, είναι ματαιοπονίες. Ωστόσο θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει ότι, επειδή ακριβώς σε μεταγενέστερες περιόδους της αστικής εποχής η ιδέα του ατόμου αποκρυσταλλώθηκε κι απέκτησε πραγματικό σχήμα, η ολική κοινωνιοποίηση απέκτησε πλευρές που μάλλον

δεν είχε στις προ-ατομικές περιόδους του βαρβαρικού πολιτισμού. Όχι μόνο δεν επηρεάζει τον άνθρωπο ως υποτιθέμενη απλή βιολογική «μονάδα» απλώς εξωτερικά αλλ' επίσης συλλαμβάνει τα άτομα εκ των έσω και τα καθιστά μονάδες της κοινωνικής ολότητας: μια διαδικασία όπου ο εξελισσόμενος εξορθολογισμός, ως τυποποίηση των ανθρώπων, συμμαχεί με την αυξανόμενη οπισθοδρόμηση. Οι άνθρωποι τώρα πρέπει να κάνουν οι ίδιοι στον εαυτό τους αυτό που ίσως προηγούμενα τους είχε επιβληθεί. Γι' αυτό άλλωστε η «εσωτερική κοινωνιοποίηση» των ανθρώπων δεν λαμβάνει χώρα χωρίς τριβές, αλλά επωάζει συγκρούσεις οι οποίες αφενός απειλούν το επιτευχθέν επίπεδο του πολιτισμού και αφετέρου είναι δείκτης του θετικού ξεπεράσματός του. Και μόνο το ότι σήμερα η κοινωνιοποίηση δεν συμβαίνει στον άνθρωπο ως φυσικό ον, αλλά τον συναντά σε μια κατάσταση όπου οι άνθρωποι έχουν μάθει να αναγνωρίζουν εαυτούς ως κάτι περισσότερο από όντα μιας ζωϊκής οικογένειας, σ' αυτό ακριδώς περικλείεται το ότι η ολική κοινωνιοποίηση απαιτεί θυσίες τις οποίες οι άνθρωποι δεν μπορούν αλλ' ούτε θέλουν να υποστούν. Κι εξίσου σημαντική είναι και η σύλληψη του Freud ότι η αυξημένη απώθηση των ορμών δεν αντιστοιχεί σε μια ανάλογη ανταμοιβή, προς χάρη της οποίας το Εγώ αποδέχεται αυτή τη θυσία, έτσι ώστε τα καταπιεσμένα ένστικτα να επαναστατούν. Η κοινωνιοποίηση παράγει, όχι μόνο στο αντικειμενικό αλλά και στο υποκειμενικό πεδίο, τη δυνατότητα του αφανισμού της.

Μια κοινωνιολογία που επιτρέπει στον εαυτό της να εκτοπίζεται από αυτά τα ζητήματα και η οποία για χάρη του ειδώλου των ελέγξιμων γεγονότων θυσιάζει την κεντρική της κατηγορία, αυτή της ίδιας της κοινωνίας, την κατηγορία δηλαδή μέσω της οποίας διαμεσολαβούνται, εάν δεν συγκροτούνται μάλιστα, όλα τα, ούτως ειπείν, γεγονότα, υπολείπεται από την ίδια της την αντίληψη και συντάσσεται μ' εκείνη την πνευματική οπισθοδρόμηση η οποία συγκαταλέγεται ανάμεσα στα πιο απειλητικά συμπτώματα της ολικής κοινωνιοποίησης.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Friedrich Nietzsche, *Werke*, τόμ. VII, Λειψία 1910, σ. 373.

2. Μ' αυτό τον τρόπο ο πολιτειολόγος και πολιτικός Bluntschli ορίζει την έννοια «κοινωνία» στο *Deutscher Staats-Wörterbuch* του 1859, ο οποίος ακόμῃ και σήμερα αξίζει να προσεχθεί: «*Η ὅλη ἔννοια περὶ κοινωνίας, με την κοινωνική και πολιτική σημασία, ἔχει τις φυσικές της καταβολές στα ἦθη και τις ἀπόψεις της Τρίτης Τάξης. Στην πραγματικότητα δεν εἶναι ἔννοια που αναφέρεται στο λαό ἀλλὰ στην Τρίτη Τάξη, μολονότι στη διβλιογραφία συνηθίζεται να ταυτίζεται το κράτος με την αστική κοινωνία. Οι ηγεμόνες ἔχουν την Αὐλή... Για τους ἀρχότες και τους μικροαστοὺς ὑπάρχουν πανδοχεία και ταβέρνες κάθε εἶδους, ὅπου μποροῦν να συναντιοῦνται, ἀλλὰ δεν ὑπάρχει κοινωνία. Ὅμως ἡ Τρίτη Τάξη εἶναι κοινωνία, τόσο δι' εαυτὴν ὅσο και σε σχέση με τους κατώτερους ευγενεῖς, οι οποίοι βλέπουν ὅτι ἔχουν στενὴ συγγένεια με την Τρίτη Τάξη ὡς πρὸς τὸ ὅτι εἶναι κοινωνικοὶ και ἡ κοινωνία τους ἔχει γίνῃ πηγὴ και ταυτόχρονα ἐκδήλωση κοινῶν κρίσεων (Urteile) και τάσεων. Σ' αὐτὴ σχηματίζεται μια συνολικὴ ἀντίληψη και ἡ γνώμη της κοινωνίας γίνεται κοινὴ/δημόσια γνώμη και μ' αὐτὸ τον τρόπο γίνεται κοινωνικὴ και πολιτικὴ δύναμη. Φυσικά αὐτὴ ἡ ἀνάπτυξη δεν εἶναι ἴδια σ' ὅλους τους λαούς... Ἀλλ' οπουδήποτε ἡ κουλτούρα της πόλης ἀνθίζει και καρποφόρεῖ, ἐκεῖ ἡ κοινωνία ἐμφανίζεται ὡς τὸ ἀπαραίτητο ὄργανό της. Ἡ ὑπάιθρος πολὺ λίγο μοιάζει μ' αὐτὴν τὴν ἐξέλιξη. Ἡ κοινωνία διακρίνεται ἀπὸ τους αὐλικούς κύκλους και ἀπ' τις τελετὲς της Αὐλῆς, με βάση την αστικὴ ἀρχὴ της ἰσότητος των συμμετεχόντων. των «κοινωνιῶν». Ἀνεξάρτητα ἀπ' τὸ πόσο διαφορετικά εἶναι τα ἀτομικά μέλη κατὰ τὴν ἐξωτερικὴν ἱεράρχηση και κατὰ τὴν ἐσωτερικὴν ἀξία, ἡ κοινωνία διατηρεῖ ἐνεργητικὰ σε κάθε μορφή της μια ὀρισμένη ἐξωτερικὴ ἰσότητα ὅλων, ὑψώνοντας τὴν τιμὴ των κατώτερων χωρὶς να υποδαμιώνει ἢ ν' ἀρνιέται τὸ κύρος των πιο ἀξίων, κι ἐξασφαλίζει πλήρη ἀπόλαυση κι ἐλεῦθερη ἐπικοινωνία για τον καθένα... Στὸ πρῶτο στάδιο ἡ κοινωνία δεν εἶναι ὀργανωμένη. Τα άτομα μποροῦν να εἰσέρχονται ἢ ν' ἀποσύρονται ἀνάλογα με τις ἀνάγκες και τις διαθέσεις τους. Με αὐτὴ τὴν ἰδιαίτερη σημασία της ἡ κοινωνία δεν εἶναι δυνατόν να ὀργανωθεί... Γι' αὐτὸ δεν εἶναι ἐπιτυχὴς ἡ ἀντίληψη περὶ ἐξήγησης του κράτους με βάση τὴν κοινωνία. Ἡ οὐσία της κοινωνίας ἀντιστέκεται ἀκριδῶς στὴ μὴ κρατικότητά της (Unstaatlichkeit). Οὔτε ἄλλωστε εἶναι δυνατόν να περιοριστεῖ στα ὅρια μιας ἐθνότητας, ἀφοῦ περιλαμβάνει ἰθαγενεῖς κι ἀλλοδαποὺς, πολῖτες και μὴ πολῖτες, καθὼς ἐπίσης ἄνδρες και γυναῖκες. Πλέκει τὸν ιστό της πέρα ἀπ' τὸ χῶρο των ἐπιμέρους κρατῶν και συνδέει τις μορφωμένες τάξεις του πολιτισμένου κόσμου. Δεδομένου ὅτι προκύπτει ἀπὸ τὴν ἰδιωτικὴ ζωὴ κι ἀναπτύσσεται με ἰδιωτι-*

κές μορφές εκλογής, αποσυνδέεται από κάθε κρατική διεύθυνση και κάθε κρατική κηδεμονία. Είναι λοιπόν ασφαλές σημείο ενός πολιτισμού που ούτε έχει ακόμα ωριμάσει αλλ' ούτε είναι υπερώριμος, ένα σημείο μη υγιούς κοινωνικής ή νοσηρής κρατικής κατάστασης, όταν μάλιστα η κρατική διοίκηση επιχειρεί να κυριαρχήσει στην κοινωνική ζωή ή ακόμα και να τη θέσει υπό διαρκή επιτήρηση... Μόνον όταν η κοινωνία με κάποιο τρόπο προσβάλει την έννομη τάξη ή απειλεί τη δημόσια ευημερία, τότε πρέπει να επέμβει αποτρεπτικά το κράτος, όπως επεμβαίνει ενάντια στους ιδιώτες όταν οι πράξεις τους είναι κολάσιμες ή επιφέρουν κυρώσεις»· J.C. Bluntschli, *Deutscher Staats-Wörterbuch*, Στουτγάρδη 1859, τόμ. 4, σσ. 247 επ. Και ο Simmel υποδεικνύει τη σχέση της έννοιας «κοινωνία» με έναν ορισμένο κοινωνικό σχηματισμό κι επισημαίνει ότι η «κοινωνία» έχει σημασία μέσα των «κατώτερων στρωμάτων»· Georg Simmel, *Soziologie*, 2η έκδοση, Μόναχο-Λειψία 1922, σ. 1.

3. Πλάτων, *Πολιτεία*, 369B και C.
4. 'Οπ. π., 369C και 370A.
5. 'Οπ. π., 394E, πρβλ. επίσης, 370B και 433A.
6. Πρβλ. επίσης, Πλάτων, *Νόμοι*, 676B και C και Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, I, 2.
7. Πρβλ. Ηράκλειτος, Απόσπασμα 114. Πρβλ. επίσης, Πλάτων, *Γοργίας*, 484A.
8. Πρβλ. Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 322A-E.
9. Πλάτων, *Πολιτεία*, 372D.
10. Πρβλ. Πλάτων, *Πολιτεία*, 388C (Αντιπαράθεση με Θρασύμαχο).
11. Πρβλ. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, τόμ. 2, σσ. 289 επ.
12. Πρβλ. Eduard Zeller, *Μετα-αριστοτελική Φιλοσοφία*, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, τόμ. III, 4η έκδοση, Λειψία 1909, σσ. 307 επ.
13. Η μεσαιωνική εικόνα της αρχαίας φιλοσοφίας πριν τον Θωμά Ακινάτη εκυριαρχείτο σε μεγάλο βαθμό από τη Στοά ώστε ο Αλδέρτος ο Μέγας συγκαταλέγει σ' αυτή τη σχολή ακόμα και τον Αριστοτέλη.
14. Η αντίληψη του κοινωνικού όλου ως ενός σώματος, που για πρώτη φορά διατυπώθηκε στην περίοδο των απαρχών του αστικού κόσμου απ' τους Ιταλούς, από τον Italo Petrus Pomponatius και Campanella στη θεωρία τους περί του κράτους ως οργανισμού, ως μεγεθυμένου ανθρώπου, φθάνει μέχρι τον Αριστοτέλη (πρβλ. *Πολιτικά*, 1281 B). Επανέρχεται δε συνεχώς, ακόμα και στη φορμαλιστική κοινωνιολογία, όπως για παράδειγμα στην ιδέα του Theodor Geiger περί «αντικειμενικού σκελετού».
15. Πρβλ. Baruch Spinoza, *Tractatus Politicus*, κεφ. 2, §4: «Με τον όρο φυσικό δίκαιο κατανοώ τους ίδιους τους φυσικούς νόμους ή τους κανόνες σύμφωνα με τους οποίους το καθετί συμβαίνει, δηλαδή την ίδια τη δύναμη της φύσης. Έτσι το φυσικό δίκαιο της συνολικής του φύσης και συνεπώς του κάθε μεμονωμένου ατόμου εκτείνεται τόσο όσο και η δύναμή του. Κι έτσι οτιδήποτε το κάθε άτομο κάνει σύμφωνα με τους νόμους της φύσης του.

το κάνει σύμφωνα με το πληρέστερο φυσικό δίκαιο· η σφαίρα του δικαίου στη φύση είναι τόσο πλατιά όσο και η σφαίρα της δύναμής του».

16. Thomas Hobbes, *Elements...*, English Works, τόμ. II. Επίσης *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, Πρόλογος, σ. XIV.

17. Όπ. π., σσ. VI-VII.

18. Voltaire, *Le philosophe ignorant*, Oeuvres Complètes, τόμ. 32, κεφ. 36, Παρίσι 1785, σ. 137.

19. Hobbes, όπ. π., σ. 2, υποσημείωση.

20. Hobbes, όπ. π., σ. 11.

21. *ibid.*

22. Όπ. π., σ. 9.

23. Η αντίθεση ανάμεσα σε κοινωνία και κοινότητα, που για πρώτη φορά διατυπώθηκε από τον Schleiermacker ορίστηκε στη γερμανική κοινωνιολογία ειδικά μέσω του βασικού έργου του Ferdinand Tönnies, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Λειψία 1887. Ο Tönnies ταξινομεί την κοινωνική δέσμη μέσα απ' την οποία οι άνθρωποι αλληλενεργούν ενώ ταυτόχρονα διατηρεί τη βούληση και το σώμα τους, είτε ως «πραγματική και οργανική ζωή» είτε ως «ιδεατό μηχανικό σχηματισμό», ως κοινότητα ή κοινωνία. Η κοινότητα είναι φερέ' ειπείν το πεδίο της γλώσσας, των ηθών και της πίστης, η «μυστική, οικεία, αποκλειστική συμβίωση», ένας «ζωντανός οργανισμός». Η κοινωνία δηλώνει την ύπαρξή της μέσα από την απόκτηση και την ορθολογική επιστήμη κι είναι μονάχα μια «παροδική κι επιφαινόμενη κοινωνική ζωή», «ένα μηχανικό άθροισμα και κατασκευάσμα» (όπ. π., διδλίο 1, §1). «Στην κοινότητα «οι άνθρωποι συνδέονται μεταξύ τους με οργανικό τρόπο μέσω της βούλησής τους» (όπ. π., §6). Στην κοινωνία δε δεν είναι ουσιασώς συνδεδεμένοι αλλά ουσιασώς χωρισμένοι» (όπ. π., §19). Η κοινότητα προσδιορίζεται οικονομικά από «την κατοχή και τη χρήση κοινών αγαθών» (όπ. π., §11), η κοινωνία από την αγορά, τις ανταλλαγές και το χρήμα. Αυτό το σχήμα, που για τον Tönnies είχε ένα εντελώς διαφορετικό νόημα, επικίνδυνα απλοποιημένο, ωστόσο επανεμφανίζεται στο Τρίτο Ράιχ, όπου η «αριανο-γερμανική λαϊκή κοινότητα αντιπαράκειται με την προπαγάνδα στην «εθραιο-δυτική εξατομικευτική κοινωνία».

24. Herbert Spencer, *Principles & Sociology*, Νέα Υόρκη 1888, τόμ. 1, §2, σ. 4.

25. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, τόμ. XIX, *Jenenser Philosophie I* (παραδόσεις 1803-1804), Georg Larson, (έκδ.) Λειψία 1932, σσ. 236 επ.

26. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, σ. 168.

27. Όπ. π., σ. 5.

28. Karl Marx, *Das Kapital*, τόμ. I, Βερολίνο 1951, πρόλογος στην πρώτη έκδοση, σ. 6. Πρόβλ. επίσης, *Grundrisser der politischen Ökonomie*, Βερολίνο 1953, σσ. 7,10,364 επ., καθώς και Fr. Engels, «Rezension Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie» στο *Das Volk*, Λονδίνο 6 και 20 Αυγούστου 1859. Τυπωμένο επίσης στο Karl Marx, *Kritik der politischen Ökonomie*, Βερολίνο 1951, σσ. 217 επ.

29. Talcott Parsons, «Society» στο *Encyclopedia of the Social Sciences*, τόμ. XIV, σσ. 225, 231.
30. Theodor Geiger, «Über Soziometrie und ihre Grenzen» στο *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 1, 1948-1949, σ. 302.
31. Theodor Geiger, «Κοινωνία» στο *Hardwörterbuch der Soziologie*, (επιμ.) Alfred Vierkandt, Στουτγκάρδη 1931, σ. 211.
32. Spencer, *όπ. π.*, §13, σσ. 15-16.
33. Spencer, *First principles*, Νέα Υόρκη 1904, §187, σ. 470.
34. Spencer, *Principles & Sociology*, § 227, σσ. 487 επ.
35. *Όπ. π.*, §228, σ. 489.

III. ΑΤΟΜΟ

Αρκετές φορές έχει επισημανθεί ότι η κοινωνιολογία, η επιστήμη περί κοινωνίας, δεν μπορεί ν' απομονωθεί από άλλους επιστημονικούς κλάδους όπως η ψυχολογία, η ιστορία, η οικονομία, εάν βέβαια θέλει να καταλήξει σε συμπεράσματα σχετικά με την ολότητα των κοινωνικών σχέσεων και δυνάμεων. Δεν είναι ανάγκη να προστεθεί ότι η πρόθεση εδώ δεν ήταν να διαλυθεί η κοινωνιολογία σ' ένα διάχυτο σύμφυρμα όλων των πιθανών επιστημών. Η ιδιαιτερότητα της κοινωνιολογίας δεν έγκειται στα αντικείμενά της, που εμφανίζονται όλα και σε άλλους επιστημονικούς κλάδους, αλλά στην έμφαση που δίνει, δηλαδή στην αναφορά όλων των αντικειμένων στους νόμους της κοινωνιοποίησης. Αυτό ας καταδειχθεί σε μία έννοια, η οποία για την αφελή, κι αν μπορεί κανείς να το πει έτσι, προκοινωνιολογική συνείδηση φαίνεται ότι αποτελεί τον αντίθετο πόλο της κοινωνιοποίησης και της οποίας οι κοινωνιολογικές συνέπειες γι' αυτόν ακριβώς το λόγο είναι αποφασιστικής σημασίας: στην έννοια του ατόμου.

Αυτή η έννοια απαντάται σχετικά σπάνια ως θέμα στο πεδίο της κοινωνιολογίας. Ενώ η κοινωνιολογία αφιερώνεται κατά κύριο λόγο στη μελέτη «των διανθρωπίνων σχέσεων», των ομάδων, των τάξεων και των κοινωνικών θεσμών, το μεμονωμένο, το «άτομο», ισχύει ως ένα μη αναγώγιμο δεδομένο και η ανάλυσή του αφήνεται στη βιολογία, την ψυχολογία και τη φιλοσοφία. Η τελευταία όμως, στην οποία θα

άρμοζε ο κριτικός στοχασμός για την έννοια αυτή, έκλινε για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα προς την απολυτοποίηση του ατόμου σαν κάποια εξωκοινωνική κατηγορία. Από τον Descartes και μετά έδινε την προτεραιότητα στο είμαι-σκέπτομαι, υποκινούμενη στην κατεύθυνση της προβληματικής της από την έννοια της αυτονομίας. Αυτό έπρεπε να παραμείνει ανεξάρτητο από τα συγκεκριμένα πραγματικά υποκείμενα, είτε ως το *sum* του *cogitare* στον Descartes, είτε ως υπερβατική πρόσληψη και ως ηθική αυτονομία στον Kant, είτε ως απόλυτο Εγώ στον Fichte, είτε ως καθαρή συνείδηση στον Husserl. Υπό την επιρροή μιας τέτοιας παράδοσης, οι περισσότεροι φιλόσοφοι του 19ου αι. αποκλείστηκαν από την εμπειρία τόσο της πρωτοκαθεδρίας του μεμονωμένου ατόμου όσο κι από τη συμπληρωματική προς αυτό κοινωνία. Η ιδεαλιστική έννοια της υποκειμενικότητας θεωρήθηκε ως ευρισκόμενη υπεράνω και των δύο αυτών.

Ωστόσο, ήδη κατά την πρώτη της εμφάνιση, η έννοια άτομο σημαίνει κάτι πραγματικό, αποκλειστικό, αυθύπαρκτο, μεμονωμένο, χαρακτηρισμένο από επιμέρους ιδιότητες οι οποίες οφείλουν να προσδίδονται μόνο σ' αυτό. Αρχικά όμως το άτομο με την καθαρά λογική του σημασία νοείται χωρίς αναφορά στο ανθρώπινο πρόσωπο, ως η λατινική μετάφραση του *άτομον* του υλιστή Δημόκριτου. Ο Boethius ορίζει το άτομο ως εξής:

«Το άτομο μπορεί να οριστεί κατά διάφορους τρόπους: άτομο καλείται κάτι που δεν μπορεί να διαιρεθεί, όπως η ενότητα ή το πνεύμα. Κάτι επίσης που δε μπορεί να διαιρεθεί ένεκα της σκληρότητάς του, όπως τ' ασάλι· άτομο αποκαλείται κάτι το οποίο κατά την ιδιαίτερη ονομασία του ταιριάζει σε ομοιότητα, όπως ο Σωκράτης.»¹

Κατά τη διάρκεια της τελευταίας φάσης του σχολαστισμού, όταν τα εθνικά κράτη άρχισαν ν' αντιπαρατίθενται στον μεσαιωνικό κοσμοπολιτισμό, το κατηγορημα που εκφράζει το μεμονωμένο και το επιμέρους γίνεται στον Duns Scotus η «*Haecceitas*», η αρχή της ατομικοποίησης μέσω της οποίας επιχειρείται η διαμεσολάβηση ανάμεσα στη γενική ουσία του ανθρώπου, την *essentia communis*, και στο

μεμονωμένο πρόσωπο, τον *homo singularis*. Έτσι προετοιμάζεται και η νομιναλιστική άποψη περί του ατόμου, η οποία γίνεται η δεύτερη φύση της περαιτέρω εξέλιξης της έννοιας. Ο Leibniz ορίζει το άτομο χωρίς οντολογικές βοηθητικές έννοιες, διά της ύπαρξής του και μόνο. Η μοναδολογία περιέχει το μοντέλο για την ατομιστική αντίληψη του συγκεκριμένου ανθρώπου στην αστική κοινωνία: «ότι μια μεμονωμένη ουσία δεν επιδρά ποτέ σε μιαν άλλη και εξίσου δεν υφίσταται απ' αυτήν καμιά επίδραση, γιατί αν λάβουμε υπόψη ότι καθετί που συναντά μια ουσία δεν είναι παρά συνέπεια της ιδέας της ή της ολοκληρωμένης της έννοιας, αφού αυτή η ιδέα εμπεριέχει όλα τα κατηγορήματα ή συμβάντα και εκφράζει ολόκληρο το σύμπαν»². «Οι μονάδες δεν έχουν παράθυρα μέσα απ' τα οποία θα μπορούσε να μπει ή να βγει κατιτί»³, οι διαρκείς αλλαγές που συμβαίνουν εντός τους δεν προέρχονται από έξω αλλά ανάγονται σε μία «εσωτερική αρχή»⁴. Εν τέλει κάθε μεμονωμένη μονάδα είναι διαφορετική από κάθε άλλη⁵. Η κοινωνία γίνεται έτσι το άθροισμα των μεμονωμένων ανθρώπων: «η ουσία μιας συλλογικότητας, μιας αθροισμένης οντότητας δεν είναι... τίποτε άλλο παρά ένας ορισμένος τρόπος ύπαρξης των οντοτήτων απ' τις οποίες αποτελείται, όπως π.χ. η ουσία ενός στρατεύματος δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένας τρόπος ύπαρξης των ανθρώπων που το αποτελούν»⁶.

Κάτω από την επίδραση του φιλελευθερισμού, του δόγματος του ελεύθερου ανταγωνισμού, έχει γίνει συνήθεια να εννοείται η μονάδα ως απόλυτο, δι' εαυτό υπάρχον. Γι' αυτό και το επίτευγμα της κοινωνιολογίας, και προηγουμένως της θεωρησιακής φιλοσοφίας περί κοινωνίας, να κλονίσει αυτή την πίστη και να καταδείξει ότι το άτομο είναι κοινωνικά διαμεσολαβημένο, δεν μπορεί να υπερτονιστεί. Επειδή η κοινωνιολογία, ως θεωρία για την κοινωνία, συγκροτήθηκε στην εποχή του ατομισμού, δεν είναι απορίας άξιο ότι η σχέση μεταξύ ατόμου και κοινωνίας αποτελεί ακριβώς τον πυρήνα της θεματικής της κι ότι το δάθος και ο πλούτος κάθε κοινωνιολογικής θεωρίας μετριέται από το πόσο κατάφεραν να διεισδύσουν σ' αυτή τη σχέση⁷. Όμως η δυνα-

μική της εσωτερικής σύστασης του ατόμου τέθηκε μόνο στο τέλος από τη θεωρία.

Ο ανθρώπινος βίος είναι κατ' ουσίαν, κι όχι μόνο τυχαία, συμβίωση. Έτσι όμως η έννοια του ατόμου, ως της εσχάτης κοινωνικής μονάδας, καθίσταται προβληματική. Αν ο άνθρωπος υπάρχει εκ θεμελίων μέσω αντίστοιχων άλλων, τότε είναι ό,τι είναι μόνο μέσω αυτών και δεν καθορίζεται απ' την πρωταρχική του αδιαιρετότητα και μοναδικότητα αλλ' απ' το ότι αναγκαστικά συμμετέχει στα του άλλου και είναι ικανός να κάνει τους άλλους κοινωνούς των δικών του. Είναι συνάνθρωπος πριν υπάρξει ως άτομο. Επειδή σχετίζεται με τους άλλους, έρχεται σε ρητή σχέση με τον εαυτό του· είναι μια στιγμή των σχέσεων, εντός των οποίων ζει, πριν ακόμη είναι ίσως σε θέση να τις καθορίζει ο ίδιος. Αυτό εκφράζεται στην έννοια του προσώπου, όσο κι αν αυτή έχει στραπατσαριστεί από την περσοναλιστική ηθική και ψυχολογία. Το μόνο που χρειάζεται είναι να θυμηθεί κανείς την αρχική του σημασία, η οποία είναι αντίθετη στις περσοναλιστικές παραστάσεις. *Persona* είναι η ρωμαϊκή έκφραση για τις μάσκες του αρχαίου θεάτρου. Στον Κικέρωνα εξιδανικεύεται στη σημασία της χαρακτηρολογικής μάσκας με την οποία κάποιος εμφανίζεται στους άλλους: του ρόλου τον οποίο κάποιος, για παράδειγμα ο φιλόσοφος, υποδύεται στη ζωή· αυτού που υποδύεται το ρόλο· και το ειδικό κύρος που φέρει ως π.χ. υποδυόμενος. Με την τελευταία σημασία, η έννοια μεταφέρεται στον ελεύθερο πολίτη ως υπόκειμενο δικαίου σε αντιδιαστολή προς το δούλο. Στην αρχαιότητα η έννοια δεν περιέχει ακόμη κανένα στοιχείο ουσιαστική ατομικότητας, «προσωπικότητας»· τέτοιο περιεχόμενο αρχίζει μάλλον ν' αποκτά με τον Boethius στον 6ο μ.Χ. αι.⁸:

Αυτή η εμφαντική, πραγματικά περσοναλιστική έννοια του προσώπου έχει τις ρίζες της σε χριστιανικά δόγματα, ειδικά σ' αυτό περί της αθανασίας της καθεμιάς ξεχωριστής ψυχής. Ταυτόχρονα όμως αυτή η διδασκαλία αποτελεί στιγμή της ιστορικής ανάπτυξης του ατόμου. Και στη Μεταρρύθμιση βρίσκει την κοινωνική της έκφραση. Με αυτό όμως

δεν αποδεικνύεται ότι η θεολογική σκέψη καθαυτή υπήρξε η δρώσα αιτία της αλλαγής, ή ότι η ιστορικοκοινωνική ανάπτυξη του ατόμου έλκει την καταγωγή της από το Χριστιανισμό, όπως εμφανίζεται στην εγελιανή κατασκευή της παγκόσμιας ιστορίας. Σε κάθε περίπτωση όμως, η κοινωνιοθεωρητική συζήτηση περί του ατόμου μέχρι τον Hegel εκινείτο στη βάση αυτής της θεωρίας.

Ο προσδιορισμός του ανθρώπου ως προσώπου εμπεριέχει ότι μέσα στις κοινωνικές σχέσεις στις οποίες ζει, και πριν ακόμη αποκτήσει συνείδηση της ύπαρξής του, δρίσκεται πάντα σε κάποιους ρόλους σε σχέση με τους άλλους ανθρώπους. Δι' αυτών των ρόλων είναι ό,τι είναι: παιδί μιας μητέρας, μαθητής ενός δασκάλου, μέλος μιας φυλής, φορέας ενός επαγγέλματος. Αυτή η σχέση δεν είναι γι' αυτόν κάτι το εξωτερικό αλλά μια σχέση μέσα απ' την οποία και στη βάση της οποίας αυτοορίζεται: ως αυτό κι αυτό. Εάν κάποιος θά 'θελε να παραβλέψει αυτόν τον λειτουργικό χαρακτήρα και να αναζητήσει τη μοναδική, απόλυτη σημασία του καθενός, τότε δεν θα έφθανε σε κάποιο καθαρό άτομο, στην άρρητη μοναδικότητά του, αλλά σ' ένα εντελώς αφηρημένο σημείο αναφοράς που κι αυτό ακόμη κατανοείται με βάση την κοινωνική συνοχή, την αφηρημένη αρχή της ενότητάς της. Ακόμα και το μεμονωμένο πρόσωπο ως βιογραφία είναι μια κοινωνική κατηγορία. Προσδιορίζεται στο πλαίσιο της βιοτικής του αλληλοσυσχέτισης με τους άλλους, η οποία συνιστά τον κοινωνικό του χαρακτήρα· μόνο στη βάση αυτής της αλληλοσυσχέτισης και κάτω από δεδομένες κοινωνικές συνθήκες έχει η ζωή του νόημα· μόνο σ' αυτή τη βάση είναι αυτή η κοινωνική, χαρακτηρισολογική μάσκα πιθανώς και άτομο.

Όμως η σχέση ατόμου και κοινωνίας δεν μπορεί να χωριστεί από τη σχέση του ατόμου με τη φύση. Ο συγκεκρισμός αυτών των τριών στιγμών είναι δυναμικός. Δεν αρκεί να εφησυχάζει κανείς με την επίγνωση της διηνεκούς τους αλληλεπίδρασης· μια επιστήμη με αντικείμενο την κοινωνία έχει κυρίως το καθήκον να ερευνά τους νόμους σύμφωνα με τους οποίους αναπτύσσεται αυτή η αλληλεπίδραση και να

συνάγει τα μεταβαλλόμενα σχήματα, τα οποία προσλαμβάνουν το άτομο, την κοινωνία και τη φύση στην ιστορική τους δυναμική. «Δεν υπάρχει ένας τύπος που να καθορίζει μια για πάντα τη σχέση ανάμεσα σε άτομο, κοινωνία και φύση.»⁹ Η επίδραση φυσικών, γεωφυσικών και ειδικά κλιματικών δεδομένων στους κοινωνικούς θεσμούς, τα οποία ο Comte θεωρούσε ως το πρώτο αντικείμενο της «θετικής κοινωνιολογίας», παρέμεινε ένα απ' τα αγαπημένα της θέματα: από κει προέκυψε μια κοινωνιολογική υποδιαίρεση της γεωγραφίας, η οικολογία. Οι οπαδοί του Rattel έφθασαν σ' ένα ακραίο σημείο, όπου έθεταν τους φυσικούς όρους συμβίωσης των ανθρώπων ως απόλυτους και συνεπώς αποσπούσαν την προσοχή απ' το κατεξοχήν κοινωνικό. Η επίγνωση ωστόσο που κατ' ανάγκη ακολουθεί, ότι η φύση όπως και να τη συναντά ο άνθρωπος είναι επίσης ήδη κοινωνικά προδιαμορφωμένη, εμφανίστηκε πολύ λιγότερο στην επιστημονική κοινωνιολογία. Παρέμεινε στη διαλεκτική φιλοσοφία και στους υλιστές κληρονόμους της¹⁰.

Η αποκαλούμενη κλασική κοινωνιολογία από την αρχή ασχολήθηκε περισσότερο με την κίνηση της συνολικής κοινωνίας παρά με το άτομο. Μ' αυτή την έννοια ακολουθεί άμεσα τη φιλοσοφική παράδοση. Η θεωρία της αριστοτελικής πολιτικής, ότι το όλο προηγείται κατ' ανάγκη του μέρους¹¹, εκφράζεται στη φόρμουλα περί του «πολιτικού ζώου», περί της κοινωνικής ουσίας του ανθρώπου. Μόνο με τη συμβίωσή του με τους άλλους γίνεται ο άνθρωπος άνθρωπος: τόσο με την πλατωνική όσο και με την αριστοτελική σημασία είναι «φυσικό» να υπάρχει μέσα στην κοινότητα της «πόλης» επειδή μόνο σ' αυτήν μπορεί να ολοκληρωθεί η ίδια φύση του¹². Ως μη κοινωνικοποιημένο ον θα μπορούσε να είναι μόνο θηρίο ή Θεός¹³. Για το ον άνθρωπος, η πόλη είναι το *a priori* που του παρέχει τη δυνατότητα να είναι άνθρωπος. Το μοτίβο αυτό επανέρχεται και στον Kant. Αναφερόμενος άρρητα στην αριστοτελική φόρμουλα, ονομάζει τον άνθρωπο «ον προορισμένο για την κοινωνία»¹⁴, στο οποίο αποδίδει την τάση «να κοινωνιοποιείται» επειδή μόνο στην κοινωνία αναπτύσσει τις φυσικές του καταβολές.

Προϋπόθεση γι' αυτό δεν είναι η συμβίωση ως τέτοια, αλλά μόνο η οργανωμένη συμβίωση. «Ο άνθρωπος δεν ορίστηκε να ζει σ' ένα κοπάδι όπως τα κατοικίδια, αλλά ν' ανήκει σ' ένα μέλισσι όπως οι μέλισσες.» Ο Kant υποστηρίζει ότι για τον άνθρωπο υπάρχει η «αναγκαιότητα να είναι μέλος μιας κοινωνίας πολιτών»¹⁵. Ο Hegel, παρά την κριτική που ασκεί στον Kant σε σχέση με άλλα ζητήματα, βρίσκεται σε πλήρη συμφωνία με την έμφαση που δίνεται στο ζήτημα αυτό· μάλιστα ένα από τα ουσιώδη ενδιαφέροντα αυτής της κριτικής έγκειται στο ότι στην ηθική φιλοσοφία του Kant παραμελείται η κοινωνική διαμεσολάβηση υπέρ της αφηρημένης υποκειμενικότητας του ηθικού μεμονωμένου προσώπου. «Η αληθινή αυτονομία... συνίσταται μόνο στην ενότητα και αλληλοδιείσδυση της ατομικότητας και της γενικότητας, ενόσω το γενικό αποκτά μια συγκεκριμένη ύπαρξη μέσω του μεμονωμένου, όπως η υποκειμενικότητα του μεμονωμένου και του επιμέρους βρίσκει την ασάλευτη βάση και το αυθεντικό περιεχόμενο της πραγματικότητάς της στο γενικό.»¹⁶ Όλη η φιλοσοφία του Hegel στρέφει την πολεμική της αιχμή ενάντια στην απογυμνωμένη από κάθε σχέση ατομικότητα που ο ρομαντισμός της εποχής του είχε υψώσει σε ινδάλμα, και η οποία θέλοντας να πραγματοποιήσει το «νόμο της καρδιάς» γίνεται θύμα της «παράνοιας της υποτιθμένης μοναδικότητας»¹⁷. Το δι' εαυτόν-είναι του μεμονωμένου ανθρώπου δεν εμφανίζεται στον Hegel ως μια ανσγκαία στιγμή της κοινωνικής διαδικασίας, αλλ' ως παροδική, καταρχήν υπερδύσιμη. Στον Schlegel το δι' εαυτόν-είναι γίνεται υπόστρωμα (Substrat). Επιζητεί έναν άνθρωπο ο οποίος χωρίς κανέναν κοινωνικό περιορισμό αποκτά την αυτοσυνείδησή του μόνο στον ίδιο τον εαυτό του: ατομικότητα, η οποία δεν προσλαμβάνει τον άλλο μέσω μίμησης και ταύτισης, και η οποία δεν υπόκειται σε κανένα νόμο του γενικού. Η αντίληψη του ώριμου Nietzsche, ίσως χωρίς άμεση πνευματικοϊστορική σύνδεση, είναι αρκετά συγγενής. Στη «Γενεαλογία της Ηθικής» γίνεται λόγος περί ενός «κυρίαρχου ατόμου», «που μοιάζει μόνο στον εαυτό του, απαλλαγμένο και πάλι από την ηθικότητα των ηθών, το αυτόνομο υπερ-

ηθικό άτομο»... περί του «ανθρώπου με την ίδια ανεξάρτητη και διηνεκή βούληση, ο οποίος δύναται να υπόσχεται»¹⁸. Τέλος και στο «Βούληση για Δύναμη» (αναφέρεται, ενν. σ.τ.μ.): «Το άτομο είναι κάτι εντελώς νέο και δημιουργός νέου, κάτι απόλυτο, μ' όλες τις πράξεις εντελώς δικές του. Τις αξίες για τις πράξεις του τις αναζητά εν τέλει στον εαυτό του τον ίδιο, επειδή πρέπει να δώσει εντελώς ατομική σημασία και στις παραδεδομένες λέξεις.»¹⁹

Η κοινωνιολογία τώρα, υπερασπίστηκε την προτεραιότητά της κοινωνίας επί του ατόμου όχι από κάποια προσοδευτική ώθηση, αλλά ως συνέπεια των παλινορθωτικών τάσεων μετά τη Γαλλική Επανάσταση. Ο Auguste Comte για παράδειγμα αντιπαρέθεσε την κοινωνιολογία του στην προγενέστερη «μεταφυσική» φάση της ιστορίας, επειδή σ' αυτή τη φάση το άτομο είχε ξεγερθεί ενάντια στο «θετικό», στην καθεστηκυία τάξη. Αυτό επέφερε «μια βαθιά και ολοένα επεκτεινόμενη, αν και κατά τη φύση της παροδική, αναρχία του όλου διανοητικού συστήματος». Η θετική κοινωνιολογία είναι που θ' απελευθερώσει την κοινωνία βαθμηδόν απ' αυτή τη μοιραία τάση προς τη διάλυση που απειλείται και θα την οδηγήσει κατευθείαν «σε μια νέα οργάνωση, η οποία θα είναι και προσοδευτικότερη και σταθερότερη απ' αυτήν που βασιζόταν στη θεολογική φιλοσοφία»²⁰. Απαιτεί, όπως και το σύνθημα του φασισμού, τα εγωιστικά συμφέροντα να υποτάσσονται στα «κοινωνικά», στο κοινό όφελος²¹, και κατ' αυτό τον τρόπο το άτομο ανάγεται άρρηκτα σε απλό υπόδειγμα του γένους του, που δεν έχει ιδιαίτερη σπουδαιότητα. Όποτε οι κοινωνιολόγοι εξανέστησαν ενάντια στον εγωισμό, θέλησαν στην πραγματικότητα ν' αφαιρέσουν την ευτυχία απ' τους ανθρώπους. Αυτό στον Comte συνδέεται με την πολύ προσοδευτική σύλληψη ότι το άτομο το ίδιο είναι κάτι κοινωνικά παραχθέν, ότι η έννοιά του ξεπήδησε πρόσφατα²².

Για να καταλάβει κανείς ότι στην καντιανή αντίληψη του ατόμου ως κοινωνική κατηγορία δεν πρόκειται περί κοινοτοπίας αλλά περί πολύ ευρείας επίγνωσης, πρέπει να ληφθεί υπόψη σε ποιο βαθμό μια τέτοια θέση απομακρύνεται

από την ακόμα και σήμερα διαδεδομένη άποψη του κοινού που ότι το άτομο είναι εκ φύσεως δεδομένο. Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι κάθε άνθρωπος έρχεται στον κόσμο ως άτομο, ως βιολογική μονάδα, κι ότι η κοινωνική του ύπαρξη σε σχέση μ' αυτό το στοιχειώδες γεγονός είναι δευτερεύον, απλώς παράγωγο. Βέβαια δεν επιτρέπεται να λησμονεί κανείς αυτή τη βιολογική πραγματικότητα. Αυτή είναι που, όχι σε ελάχισονα βαθμό, προφυλάσσει την αληθινή κριτική κοινωνιολογία από τον κίνδυνο να θεοποιήσει την κοινότητα. Αλλά από την άλλη πλευρά η έννοια της βιολογικής εξατομίκευσης είναι τόσο αφηρημένη κι απροσδιόριστη ώστε δεν αρκεί από μόνη της για να δηλώσει επαρκώς το τι είναι στην πραγματικότητα τα άτομα. Θα μπορούσε κανείς, και σωστά, να παραγνωρίσει το ότι ήδη η απλή ύπαρξη του φυσικού ατόμου βιολογικά διαμεσολαβείται μέσω του γένους κι έτσι μέσω της κοινωνίας²³. Αλλά η ειδική σημασία της λέξης «άτομο» δεν είναι καθόλου το βιολογικά ξεχωριστό ον. Το άτομο ξεπηδά, θέτοντας κατά κάποιον τρόπο τον εαυτό του, και υψώνοντας το δι' εαυτόν είναι του, τη μοναδικότητά του, σε πραγματικό του προσορισμό. Στη γλώσσα της φιλοσοφίας, όπως και της καθημερινότητας παλιότερα, υπήρχε η έκφραση «αυτοσυνείδηση». Μόνο εκείνος που διαφοροποιείται απ' τα συμφέροντα και τις επιδιώξεις των άλλων, που γίνεται ουσία (Substanz) για τον εαυτό του και που θέτει ως κανόνα την αυτοσυντήρηση κι ανάπτυξή του είναι άτομο. Έτσι η λέξη «άτομο», ως προσδιορισμός του μεμονωμένου ανθρώπου, δεν απαντάται πριν απ' τον 18ο αι. και το ίδιο το πράγμα δεν είναι προγενέστερο της πρώιμης αναγέννησης· δίκαια λοιπόν αναγνωρίστηκε ως το εκπληκτικά καινούργιο, για παράδειγμα στην ποίηση του Πετράρχη, το ότι εδώ η ατομικότητα ανοίγει για πρώτη φορά τα μάτια της²⁴.

Όμως ακριβώς αυτή η αυτοσυνείδηση του μεμονωμένου ανθρώπου, που αυτή πρώτη τον καθιστά άτομο, είναι μια κοινωνική συνείδηση και αξίζει να τονιστεί ότι είναι ακριβώς η φιλοσοφική αντίληψη της αυτοσυνείδησης που οδηγεί πέρα από το «αφηρημένο», δι' εαυτόν υπάρχον, υποκείμενο

της κοινωνικής διαμεσολάβησης. Βέβαια η αυτοσυνείδηση είναι, σύμφωνα με τον περίφημο ορισμό του Hegel, «η αλήθεια της σιγουριάς για τον εαυτό σου», αλλά επιτυγχάνει την «ικανοποίησή της μόνο σε μια άλλη αυτοσυνείδηση»²⁵. Μόνο στη σχέση της αυτοσυνείδησης προς μια άλλη προκύπτει το άτομο, μια νέα αυτοσυνείδηση ακριβώς όπως και στο γενικό, στην κοινωνία της ενότητας των μονάδων, όπου «το Εγώ είναι το Εμείς και το Εμείς το Εγώ»²⁶. Επίσης η σκέψη ότι το άτομο πραγματώνει τον εαυτό του στο βαθμό που εξωτερικεύεται, δεν παραμένει στον Hegel περιορισμένη στη συνείδηση ως ενατένιση (Kontemplation), αλλά εφαρμόζεται στην εργασία για την ικανοποίηση των βιολογικών αναγκών: «Η εργασία του ατόμου για τις ανάγκες του είναι τόσο μια ικανοποίηση των αναγκών των άλλων όσο και των δικών του, και η ικανοποίηση των δικών του αναγκών επιτυγχάνεται μόνο μέσω της εργασίας των άλλων.»²⁷ Αυτό το εγγεγραμμένο μοτίβο επανέρχεται και στον Marx: «Μόνο μέσα από τη σχέση του προς τον άνθρωπο Παύλο ως όμοιό του, ο άνθρωπος Πέτρος σχετίζεται με τον εαυτό του ως άνθρωπος.»²⁸

Η πίστη στη ριζική ανεξαρτησία του μεμονωμένου απ' το όλο, είναι στην πραγματικότητα μια απλή ψευδαίσθηση (Schein). Η μορφή του ατόμου είναι η μορφή μιας κοινωνίας η οποία διατηρείται στη ζωή με τη διαμεσολάβηση της ελεύθερης αγοράς όπου συναθροίζονται ελεύθερα ανεξάρτητα οικονομικά υποκείμενα²⁹. Μάλιστα, όσο ισχυροποιείται το άτομο τόσο δυναμώνει η κοινωνία, μέσω της σχέσης ανταλλαγής στην οποία διαμορφώνεται το άτομο. Και οι δύο είναι ανταλλάξιμες έννοιες³⁰. Το άτομο με την πιο σαφή σημασία του είναι το αντίθετο του φυσικού όντος, δηλαδή είναι ένα ον πλήρως χειραφετούμενο από τις φυσικές σχέσεις, ένα αποξενωνόμενο ον, ένα ον που εξαοχής είναι συσχετισμένο με την κοινωνία, κι επομένως ένα ον μονήρες. Εάν είναι αλήθεια ότι η αποκαλούμενη «ψυχολογία των μαζών» είναι εξηγήσιμη μέσω διαδικασιών ατομικής ψυχολογίας, τότε αυτός ο ισχυρισμός θά 'πρεπε να συμπληρωθεί απ' τον αντίστροφο, ότι δηλαδή κάθε ατομικότητα οφείλει

περιεχόμενο και σχήμα στην κοινωνία ως δομή με δική της νομοτέλεια. Η αλληλεπίδραση και η ένταση ανάμεσα σε άτομο και κοινωνία υποδεικνύει σε μεγάλο βαθμό τη δυναμική αυτού του όλου εν γένει. Όσο μονόπλευρα κι αν έχει υπερτονίσει η κοινωνιολογία, δυνάμει της θέσης της στον επιστημονικό καταμερισμό της εργασίας, την πρωτοκαθεδρία της κοινωνίας επί του ατόμου³¹, ωστόσο παρέχει μια διόρθωση της αυταπάτης ότι κάθε μεμονωμένος άνθρωπος είναι αυτό που είναι αφ' εαυτού, ένεκα των φυσικών του καταβολών ή ένεκα της ψυχολογίας του. Αυτή η προσφορά πρέπει να λαμβάνεται υπόψη, ειδικά σήμερα που, καθώς η κοινωνία ασκεί υπέρμετρη πίεση στο άτομο και οι ατομικοί τρόποι αντίδρασης είναι περισσότερο περιορισμένοι από πριν, η κοινωνιολογική προσέγγιση συχνά οπισθοχωρεί υπέρ της ψυχολογικής προσέγγισης: όσο λιγότερα άτομα τόσο περισσότερος ατομικισμός.

Θα μπορούσε ν' αντιπαρατεθεί ότι η κοινωνιολογική προσέγγιση τείνει να ισοπεδώσει τον άνθρωπο σε ένα απλό ον ως μέρος του είδους του, έστω και υψηλότερης τάξης, και να τον καταστήσει αδύναμο εκπρόσωπο της κοινωνίας. Αυτό θα πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψη. Η καθαρή έννοια της κοινωνίας είναι τόσο αφηρημένη όσο και η καθαρή έννοια του ατόμου, κι αφηρημένη επίσης είναι και η υποτιθέμενη αιώνια αντίθεση ανάμεσά τους³² όπου δρίσκονται δίκαια και του άδικου των δύο στιγμών· η ουσία, το φαίνεται δεν μπορεί να εντοπισθεί μια και καλή σε γενικεύοντες προσδιορισμούς, αλλά μόνο μέσα από την ανάλυση των συγκεκριμένων κοινωνικών σχέσεων και του συγκεκριμένου σχήματος του ατόμου μέσα σε τέτοιου είδους σχέσεις.

Η πιο σπουδαία συνέπεια της επίγνωσης της αλληλεπίδρασης ατόμου και κοινωνίας — και βέβαια ακριβώς αυτό αποφεύγει η θετικιστική κοινωνιολογία — είναι η σκέψη ότι ο άνθρωπος ως άτομο πραγματώνεται μόνο σε μια δίκαιη, ανθρώπινη κοινωνία. Αυτό είναι ήδη αποτυπωμένο στο πλατωνικό μοτίβο ότι η κοινωνική συνοχή των λειτουργιών είναι ο όρος για την πραγμάτωση της σε κάθε άνθρωπο έμφυτης ιδέας. Μόνο η δίκαιη πολιτεία επιτρέπει στον άν-

θρωπο να πραγματοποιήσει την ιδέα του. Όσο πιο συγκεκριμένη γινόταν αυτή η σκέψη τόσο πιο πολύ γινόταν σκέψη κριτική προς την κοινωνία: ήδη στον Πλάτωνα η θεωρία για μια τέτοιου είδους δικαιοσύνη απαιτεί την κατασκευή της ουτοπίας. Και σ' αυτήν του Thomas Morus, στις αρχές της σύγχρονης εποχής, δηλώνεται σαφέστερα ότι ο σκοπός της οικονομικής σύνταξης ενός κράτους έγκειται στο ότι, «...για όλους τους πολίτες να ελευθερωθεί ο περισσότερος δυνατός ελεύθερος χρόνος από τη δουλεία του σώματος για την ελεύθερη καλλιέργεια πνευματικών αναγκών. Γιατί εκεί... βρίσκεται η πραγματική ευτυχία της ζωής»³³.

Αλλά κι ο Spinoza, που στο σύνολο της σκέψης του κάθε άλλο παρά έτεινε προς την ουτοπία, ακολουθεί παρόμοιες σκέψεις και απαιτεί μια έλλογη οργάνωση του κράτους, προκειμένου ν' αναπτυχθούν οι ατομικές δυνάμεις:

«Όλες οι επιθυμίες μας, στο βαθμό που είναι θεμιτές, μπορούν ν' αναχθούν κατά κύριο λόγο στις ακόλουθες τρεις: να κατανοούμε τα πράγματα με βάση τις πρώτες τους αιτίες, να δαμάζουμε τα πάθη ή να επιτυγχάνουμε την κατασκευή της αρετής, και τέλος να ζούμε με ασφάλεια και σωματική υγεία... Το πιο ασφαλές μέσο, καθώς διδάσκει ο Λόγος κι η εμπειρία, είναι η θεμελίωση μιας κοινωνίας με σαφώς προσδιορισμένους νόμους.»³⁴

Ο Hegel συνοψίζει αυτήν την κοινωνική πρόθεση της δυτικής μεταφυσικής σε μία φράση: «Μόνο στο βαθμό που είναι πολίτης ενός καλού κράτους, το άτομο βρίσκει το δίκαιό του.»³⁵ Έτσι φθάνει σε μια αποφασιστική καμπή: αυτήν ανάμεσα στην επιστημονική κοινωνιολογία, η οποία για κοινωνικούς λόγους απομακρύνεται από μια τέτοια συνέπεια, και σ' αυτή που προχωράει στην πράξη που αλλάζει τα υφιστάμενα.

Σε αντιδιαστολή προς αυτή την ιδέα, που ο Hegel πίστευε ότι είχε πραγματοποιηθεί, το άτομο στην αστική κοινωνία τυραννιέται από αντιθέσεις, όπως αυτή ανάμεσα σε αστική-επιμέρους και σε πολιτική-γενική ύπαρξη, κι αυτή ανάμεσα σε ιδιωτική κι επαγγελματική σφαίρα. Αυτές οι αντιθέσεις εντάθηκαν με την οικονομικοπολιτική ανάπτυξη. Με την

ενθρόνιση της αρχής του ανταγωνισμού από την εποχή της υπέρβασης των συντεχνιακών ορίων κι απ' την αρχή της τεχνικής επανάστασης στη βιομηχανία, η αστική κοινωνία ανέπτυξε μια δυναμική η οποία εξαναγκάζει το οικονομικό υποκείμενο να επιδιώκει τα οικονομικά του συμφέροντα χωρίς αναστολές και χωρίς να νοιάζεται για την ευημερία του συνόλου. Η προτεσταντική ηθική και η αστικοκαπιταλιστική έννοια του καθήκοντος χρησίμευσαν ως ηθικός καταναγκασμός. Το αντιφεουδαρχικό ιδεώδες της αυτονομίας του ατόμου, που ευνοεί τον πολιτικό αυτοπροσδιορισμό του, μεταβλήθηκε στο οικονομικό πλαίσιο σε κείνη την ιδεολογία η οποία χρειαζόταν για τη διατήρηση του καθεστώτος και για αύξηση της απόδοσης. Έτσι για το ολικά εσωτερικευμένο άτομο, η πραγματικότητα γίνεται φαινόμενο και το φαινόμενο πραγματικότητα. Με το να θέτει ως απόλυτη την μεμονωμένη, ανεξάρτητη από την κοινωνία και υπό αίρεση ανεκτή ύπαρξή του, αυτοκαθίσταται ως απόλυτο «κλισέ», το «μοναδικό» του Stirner. Το πνευματικό μέσο της εξατομίκευσης, η τέχνη, η θρησκεία, η επιστήμη, ατροφεί και καταντά ιδιωτική κατοχή μερικών ατόμων, των οποίων η συντήρηση εξασφαλίζεται μερικές μόνο φορές από την κοινωνία. Η κοινωνία η οποία ανέπτυξε το άτομο, αναπτύσσεται με τη σειρά της ενόσω αλλοτριώνει και τσακίζει το άτομο. Αλλά και το άτομο παραγνωρίζει τον κόσμο απ' τον οποίο εξαρτάται μέχρι το εσώτατο είναι του, σαν να ήταν δικός του.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Boethius, *In Porphyrium Commentarium Liber Secundus*, Migne PL 64, 97C-98A.

2. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Ernst Cassirer (εκδ.), τόμ. II, Λειψία 1906, σ. 154 (*Metaphysische Abhandlung*, §14)

3. 'Οπ. π., σ. 436 (*Die Monadologie*, §7).

4. 'Οπ. π., σ. 437 (*Die Monadologie*, §11).

5. 'Οπ. π. (*Die Monadologie*, §9).

6. Leibniz, Επιστολή στον Arnauld, 30 Απριλίου 1687, όπ. π., σ. 223.

7. Ο Hegel προλαβαίνει τις τόσες τάσεις της σύγχρονης ψυχιατρικής, η οποία επιχειρεί να εξηγήσει την ψυχική ασθένεια με βάση την έλλειψη κοινωνικής επαφής, όταν υποστηρίζει ότι το απομονωμένο άτομο πέφτει θύμα παράνοιας (πρόβλ. φερ' ειπείν, Harry Stack Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry*, Ουάσιγκτον 1947), αλλά βλέπει επίσης ότι με την απολυτοποίηση του ατόμου οι αντιδράσεις θα καταλήξουν στο τέλος σ' έναν αγώνα όλων εναντίον όλων χωρίς κανείς να είναι σε θέση να ξεδιπλώσει τη δική του ατομικότητα: «Επειδή στο ότι (η αναστραμμένη τάξη υπό την κυβέρνηση του νόμου της καρδιάς) είναι ο νόμος για όλες τις καρδιές ώστε όλα τα άτομα να είναι αδιαμεσολάβητα από το γενικό, είναι μια πραγματικότητα που είναι τέτοια μόνο για τη δι' εαυτόν υπάρχουσα ατομικότητα, ή την πραγματικότητα της καρδιάς. Η συνείδηση η οποία εγκαθιστά τον νόμο της καρδιάς της, αισθάνεται την αντίθεση των άλλων επειδή αντιφάσκει προς τους εξίσου μεμονωμένους νόμους των καρδιών των άλλων και κάνοντας κάτι τέτοιο εγκαθιστά αυτούς τους νόμους και τους προσδίδει ισχύ και κύρος. Το γενικό, που υπάρχει, είναι επομένως μόνο μια γενική αντίσταση και αγώνας όλων εναντίον όλων, όπου ο καθένας καθιστά ισχυρή και έγκυρη την ατομικότητά του, αλλά ταυτόχρονα δεν το επιτυγχάνει επειδή αντιμετωπίζει την ίδια αντίσταση κι έτσι διαλύεται από τους άλλους. Αυτό που φαίνεται ως δημόσια τάξη είναι λοιπόν γενική εχθρότητα, όπου ο καθένας αρπάζει ό,τι μπορεί, όπου ο καθένας αρπάζει τη δικαιοσύνη για τον άλλο, ο καθένας επιχειρεί να κατοχυρώσει τη δική του, η οποία εξίσου εξαφανίζεται από τους άλλους. Αυτή είναι η πορεία του κόσμου, το φαίνεσθαι ενός μόνιμου δρόμου, μια απλώς υποτιθέμενη γενικότητα, της οποίας το περιεχόμενο είναι το χωρίς ουσία παιχνίδι της κατοχύρωσης των ατομικοτήτων και της διάλυσής τους» Πρόβλ. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, Hermann Glockner (εκδ.), τόμ. 2 (*Phänomenologie des Geistes*), Στουτγάρδη 1927, σσ. 283 επ., ιδιαίτερα σσ. 291 επ.

8. Πρόβλ. Boethius, *Liber de persona et duabus naturis*, κεφ. III.

9. Max Horkheimer, «Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie» στο *Zeitschrift für Sozialforschung*, τόμ. IV, 1935, σ. 3.

10. Ο Marx έδωσε εξαιρετική έμφαση στο ότι οι άνθρωποι χρειάζονται την κοινωνία για την ικανοποίηση των βιοτικών τους αναγκών. Γράφει ήδη στη *Γερμανική Ιδεολογία*: «Η πρώτη προϋπόθεση κάθε ανθρώπινης ιστορίας είναι φυσικά η ύπαρξη ζωντανών ανθρώπινων ατόμων. Το πρώτο γεγονός που πρέπει να διαπιστωθεί είναι λοιπόν η σωματική οργάνωση αυτών των ατόμων και η συνεπαγομένη σχέση τους με την υπόλοιπη φύση. Φυσικά δεν μπορούμε εδώ να εισέλθουμε ούτε στη σωματική υφή των ίδιων των ανθρώπων ούτε επίσης στους φυσικούς όρους που ήδη βρίσκει μπροστά του ο άνθρωπος, δηλαδή στις γεωλογικές, υδρογραφικές, κλιματικές και άλλες σχέσεις. Κάθε ιστοριογραφία πρέπει να ξεκινά απ' αυτά τα φυσικά θεμέλια και απ' την τροποποίησή τους στην ιστορική πορεία μέσα από τις δραστηριότητες του ανθρώπου» Karl Marx – Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, 1845/1846, Marx – Engels Gesamtausgabe, τόμ. 5, Βερολίνο 1952, σ. 10.

11. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Βιβλίο Ι, κεφ. 2, 1253 α.

12. *Όπ. π.*, 1252 β.

13. *Όπ. π.*, 1253α.

14. Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Πρωσοική Ακαδημία Επιστημών (εκδ.), τόμ. VI, *Metaphysik der Sitten*, II, §47, Βερολίνο 1907, σ. 471.

15. Kant, *Schriften*, τόμ. VII, *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*, Βερολίνο 1907, σ. 330.

16. Hegel, *Werke*, τόμ. 12, *Vorlesungen über die Ästhetik*, όπ. π., σ. 247.

17. Έτσι σύμφωνα με τον Friedrich Schlegel: «Ακριδώς η ατομικότητα είναι το πρωτογενές και το αιώνιο στον άνθρωπο... Η μόρφωση και η ανάπτυξη αυτής της ατομικότητας ως ύψιστη κλήση θα ήταν ένας θείκος εγωϊσμός» (*Ideen* Atheneum, τόμ. 3, μέρος 1, Βερολίνο 1900, σ. 15.) «Αυτό συμβαίνει ενόσω κανείς απομακρύνεται από καθετί το "κοινό" (*Gemeinen*)» (όπ.π., σσ 28 επ.) «και κατασκευάζει το κέντρο του για τον εαυτό του μόνο» (όπ.π., σ. 12.) «... όποιος νομοθετεί για τον ίδιο τον εαυτό του, όντως είναι σχετικά ελεύθερος. Κι όντως είναι ο όρος για να πλησιάσει κανείς προς την απόλυτη ελευθερία... Μια κοινωνία σύμφωνη μ' αυτήν την έννοια της ελευθερίας θα είναι αναρχική — θα μπορούσε κανείς να την ονομάσει το βασίλειο του Θεού ή την χρυσή εποχή/αίωνα» (*Neue philosophische Schriften*, Joseph Körner (εκδ.), Φραγκφούρτη 1935, σ. 199).

18. Friedrich Nietzsche, *Werke*, τόμ. VII, *Zur Genealogie der Moral*, Αφορισμός 2, Λειψία 1910, σ. 346.

19. Nietzsche, *Werke*, τόμ. XVI, *Der Wille zur Macht*, Αφορισμός 767, Λειψία 1911, σ. 203.

20. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, όπ. π., σ. 5.

21. «Όποιαδήποτε διανοητική ανάπτυξη προϋποτεθεί για τη μάχη των ανθρώπων, γίνεται πρόδηλο ότι η κοινωνική τάξη (*ordre*) θα παραμείνει πάντοτε και κατ' ανάγκη ασύμβατη προς τη διαρκή ελευθερία κάθε ατόμου χωριστά... συστηματική ανοχή δεν μπορεί να υπάρξει κι ούτε υπήρξε ποτέ στην πραγματικότητα.» Comte, όπ.π., σ. 31.

22. Ο Comte κάνει λόγο για «κοινωνιοποιούσα ορμή του ανθρώπινου γένους δυνάμει μιας ενστικτώδους κλίσης προς την κοινοτική ζωή, εντελώς ανεξάρτητης από κάθε προσωπικό υπολογισμό και συχνά σε αντίθεση προς τα πλέον ισχυρά ατομικά συμφέροντα» (όπ. π., σ. 385). Κι αντίστροφα, ο Comte διαπιστώνει μια επιρροή του ανθρώπου επί της κοινωνίας και περιγράφει ως ένα απ' τα καθήκοντά του «να δείξει την αναγκαία επιρροή των σπουδαιότερων γενικών γνωρισμάτων της φύσης μας στο σχηματισμό του θεμελιακού χαρακτήρα της ανθρώπινης κοινωνίας, χαρακτήρα που της αρμόζει και τον οποίο κανένα είδος ανάπτυξης δεν μπορεί ποτέ ν' αλλάξει» (όπ.π., σ. 286).

23. Η σύγχρονη ψυχολογία, ανθρωπολογία, και βιολογία έχει δείξει με βάση τη διαδικασία ψυχοσωματικής ανάπτυξης του παιδιού ότι η «εξημέρωση» (Domestikation) του ανθρώπου ανήκει στις αναντίρροπτες προϋποθέσεις υπάρξεώς του: «Για την κοινωνιοψυχολογία πρέπει αρχικά να λαμβάνεται υπόψη ότι κατά την εξημέρωση λαμβάνουν χώρα βασικές βιολογικές λειτουργίες εντελώς "ιδιωτικού" χαρακτήρα, που υποτάσσουν έναν άνθρωπο από την πρώτη μέρα της ζωής του σε μια ρύθμιση και μορφοποίηση που δεν καθορίζεται από νόμους της δικής του ζωής, ούτε από πραγματικές συνθήκες, ούτε επίσης μόνο από ατομικά ιδιαίτερα γνωρίσματα, προθέσεις και διαθέσεις των γονέων, αλλά καθορίζεται ταυτόχρονα κι αποτελεσματικά στο προ-δομένο, εξαντικειμενικοποιημένο πλαίσιο συστημάτων συμπεριφοράς και στάσεων πρωτογενών αλλά και πολιτικών δομών.» (Walter Beck, *Grundrüge der Sozialpsychologie*, Μόναχο 1953, σ. 20.) Ιδιαίτερα ο Adolf Portmann έχει τονίσει στο *Biologische Fragmente zur Lehre des Menschen* (Βασιλεία 1944) ότι ο άνθρωπος διαφέρει ουσιαστικά από τα ζώα στο βαθμό που η σωματική του ύπαρξη προϋποθέτει κοινωνία.

24. Ο όρος «ατομικισμός» εισήχθη απ' τους οπαδούς του St. Simon για να περιγραφεί η ανταγωνιστική οικονομία σ' αντιδιαστολή προς το «σοσιαλισμό». Στον ίδιο τον ατομικισμό ως διεξοδική θεωρία ανήκει η φιλελεύθερη θέση ότι το άτομο, με το να επιδιώκει τα δικά του συμφέροντα, εξυπηρετεί ταυτόχρονα και το συνολικό συμφέρον. Ο Alexander Rüstow έγραψε την ιστορία αυτών των θεωριών απ' αυτή τη σκοπιά, κι επεξεργάστηκε προπάντων τη σχέση της προς τη στωϊκή φιλοσοφία. (Πρβλ. Alexander Rüstow, *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtlicher Problem*, Κω/πολη 1945.) Παραθέτει δε μερικές χαρακτηριστικές προτάσεις αυτού του «ατομικισμού»: «Ενώ ο άνθρωπος φαντάζεται ότι επιδιώκει μόνο το δικό του πλεονέκτημα, γίνεται το εργαλείο στα χέρια μιας υψηλότερης δύναμης κι εργάζεται, συχνά χωρίς να το συνειδητοποιεί ο ίδιος, για το μεγάλο και περίτεχνο οικοδόμημα του κράτους και της αστικής κοινωνίας. (Johann Heinrick von Thüne όπ. π., στο Rüstow σ. 30.) «... (ο δημιουργός) με τους νόμους που διέπουν τη δύναμη για απόλαυση προδιαγράφει για τον άνθρωπο αιώνιο κι αμετάβλητο το δρόμο της συμβίωσής του με τους άλλους. Μ' αυτούς τους νόμους πετυχαίνει ώστε, στο βαθμό που οι άνθρωποι κατανοούν τους νόμους αυτής της δύναμης, κάθε άτομο χωριστά, για χάρη της δικής του ευημερίας, πρέπει να θέτει τις δυνάμεις του στην υπηρεσία του ... ώστε να αποσκοπεί

στην απαίτηση της ευημερίας του συνόλου. Αυτή είναι λοιπόν η δύναμη που συνέχει την ανθρώπινη κοινωνία· αυτή είναι ο δεσμός που αγκαλιάζει όλους τους ανθρώπους και τους αναγκάζει να προάγουν με την μεταξύ τους ανταλλαγή την ευημερία των συνανθρώπων τους ταυτόχρονα με τη δική τους ευημερία.» (Hermann Heinrich Gossen, όπ. π., στο Rüstow, σ. 35.)

25. Hegel, Werke, τόμ. 2, *Phänomenologie des Geistes*, όπ. π., σ. 146.

26. Όπ. π., σ. 147. Πρβλ. επίσης, Hegel, Werke, τόμ. 7, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, όπ. π., §182, παραρτήματα στις §182 και 184.

27. Hegel, Werke, τόμ. 2, *Phänomenologie des Geistes*, όπ. π., σ. 274. Πρβλ. επίσης, Karl Marx, *Das Kapital*, τόμ. 1, Βερολίνο 1951, σ. 113.

28. Marx όπ. π., σ. 57, υποσημείωση 18.

29. Πρβλ. ως προς αυτό τον Simmel: «Ο ανταγωνισμός σε ευθέως ανάλογη σχέση προς αυτούς που συμμετέχουν σ' αυτόν αυξάνει την ειδικευση του ατόμου» (Georg Simmel, *Soziologie*, 2η έκδοση, Μόναχο-Λειψία 1922, σ. 528). Πολύ πιο πριν ο Hegel είχε συνδέσει την ανάπτυξη του δι' εαυτό υπάρχοντος ατόμου με τον ανταγωνισμό. Διακρίνει ανάμεσα στον πραγματικά ελεύθερο άνθρωπο και σ' αυτόν που θεωρεί τον εαυτό του ελεύθερο: ανάμεσα στην προσωπικότητα, στον θεμελιώδη προσδιορισμό του δικαίου, η οποία υπάρχει μέσω της ιδιοκτησίας, και στην ατομικότητα του φορέα του ζωντανού πνεύματος (πρβλ. Hegel, Werke, τόμ. 11, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, όπ. π., σ. 362).

30. Πρβλ. Simmel, όπ. π., σ. 525 και σσ. 530: «Η ατομική ιδιαιτερότητα της προσωπικότητας και οι κοινωνικές επιρροές, συμφέροντα, σχέσεις, μέσω των οποίων η πρώτη συνδέεται με τον περιβάλλοντα κύκλο της, φέρνουν στην επιφάνεια στην πορεία της αμοιβαίας τους εξέλιξης μια σχέση η οποία εμφανίζεται ως τυπική μορφή στα πιο διαφορετικά χρόνια και τμήματα της κοινωνικής πραγματικότητας: αυτή η ατομικότητα του Είναι και του δραυξάνει εν γένει κατά το μέτρο που το άτομο επεκτείνει τον κοινωνικό κύκλο που το περιβάλλει ...η διαφοροποίηση και η εξατομίκευση χαλαρώνουν το δεσμό μ' εκείνη που δρίσκει πιο κοντά προκειμένου να πλέξει έναν νέο — πραγματικό και ιδεατό — μ' εκείνη που δρίσκεται μακρότερα.» Ο Simmel πιστεύει σ' έναν τέτοιου είδους νόμο — σε έναν «φαινομενολογικό τύπο» — σύμφωνα με τον οποίο τα μέλη μιας κοινωνίας τόσο περισσότερα διαφοροποιούνται όσο ευρύτερη γίνεται η κοινωνία κι όσο λιγότερο διαφορετική είναι από άλλες κοινωνίες. Αντίστροφα, τα μέλη μιας κοινωνίας είναι τόσο περισσότερο ομοιογενή όσο μικρότερη είναι η κοινωνία κι όσο λιγότερο διαφορετική από άλλες κοινωνίες: «... ότι, υπό την υπόθεση *ceteris paribus*, σε κάθε άνθρωπο υφίσταται μια αμετάβλητη αναλογία ανάμεσα στο ατομικό και το κοινωνικό, η οποία μεταβάλλεται μόνο κατά τη μορφή: μάλιστα, όσο πιο στενός ο κύκλος προς τον οποίο αφιερωνόμαστε τόσο λιγότερη ελευθερία για την ατομικότητα έχουμε· σε συμψηφισμό όμως ο ίδιος ο κύκλος είναι κάτι ατομικό, κι επειδή είναι μικρός οριοθετείται πιο έντονα απ' ό,τι συνήθως. Κι αντίστοιχα: εάν ο κύκλος στον οποίο ενεργοποιούμεθα και στον οποίον κυρώνουμε τα συμφέροντά μας, επεκτείνεται, τότε υπάρχει μεγαλύτερος χώρος για την ανάπτυξη της ατομικότητάς μας· αλλ' ως μέρη αυτού του όλου»

είμαστε λιγότερο ιδιαίτεροι κι αυτό το τελευταίο ως κοινωνική ομάδα είναι λιγότερο ατομικό. Επίσης δεν είναι μόνο το σχετικά μικρό μέγεθος και η στενότητα της κοινότητας αλλ' επίσης, ή προπάντων, η ατομιστική της υφή, στην οποία αντιστοιχεί η ισοπέδωση των ατόμων της. 'Η, σχηματοποιώντας διά βραχέων: τα στοιχεία του διαφοροποιημένου κύκλου είναι αδιαφοροποίητα κι εκείνα του αδιαφοροποίητου κύκλου είναι διαφοροποιημένα.» ('Οπ. π., σσ 531 επ.)

31. Η πρωτοκαθεδρία της κοινωνίας έναντι του ατόμου μπορεί να δρεθεί στην ακραία πρόταση του Vierkandt: «Συνολικά δομημένο ονομάζουμε ένα σχηματισμό, όταν κάθε συμβάν σ' ένα μέρος του καθορίζεται από το όλο ή τουλάχιστον συγκαθορίζεται... ο μεμονωμένος άνθρωπος ευρίσκεται σε σχέση αλληλεπίδρασης που τον ξεπερνάει και που κατά κάποιο τρόπο δεν του επιτρέπει να είναι ανεξάρτητος, και που υπάρχουν χωρίς τη βούληση και τη γνώση του, και που με τη σειρά τους τον καθορίζουν ή τουλάχιστον τον επηρεάζουν» (Alfred Vierkand, *Kleine Gesellschaftslehre*, Στουτγάρδη 1949, σσ. 3 επ.) Ο Vierkandt πράγματι θέτει την κοινωνία απόλυτα: «Η ηθική των ομάδων έχει ως σκοπό την ευημερία της ομάδας κι όχι αυτήν του ατόμου» κι έτσι απαιτεί «την αλληλέγγυα υπευθυνότητα των μελών της ομάδας για την πράξη του κάθε ατόμου χωριστά» (Vierkandt, *Kleine Gesellschaftslehre*, Στουτγάρδη 1928, σσ. 422 επ.). Για την κριτική αυτού του υπερτονισμού της κοινωνίας και της υποδόθμισης του μεμονωμένου ατόμου πρβλ. Horkheimer, «Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie» στο *Zeitschrift für Sozialforschung*, τόμ. III, 1934, σσ. 1 επ και ιδιαίτερα 34 επ.

32. Πρβλ. Siegfried Landshut, *Kritik der Soziologie*, Μόναχο 1929, σσ. 16 επ. Για τον αφηρημένο χαρακτήρα της κατηγορίας του ατόμου πρβλ. Horkheimer στη γενική εισαγωγή στο *Autorität und Familie*, Παρίσι 1936, σσ. 30 επ. και Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, τόμ. 1, Λειψία-Βερολίνο 1922, σσ. 91 επ. Για μερικά προβλήματα που αφορούν την αντίθεση «άτομο και κοινωνία» πρβλ. Horkheimer, «Zum Rationalismussweis in der gegenwärtigen Philosophie», *όπ. π.*, σσ. 33 επ. Για τη σχέση του μεμονωμένου ατόμου προς την κοινωνία πρβλ. επίσης, Simmel, *όπ. π.*, σ. 535: «Τώρα όμως ο άνθρωπος δεν είναι απλώς συλλογικό ον ούτε απλώς ατομικό ον· πρόκειται λοιπόν εδώ φυσικά μόνο για ζήτημα ποσοστού και για ζήτημα που αφορά μεμονωμένες πλευρές και προσδιορισμούς της ύπαρξης με βάση τις οποίες γίνεται εμφανής η ανάπτυξη της πρωτοκαθεδρίας του ενός ή του άλλου... Ο μεμονωμένος άνθρωπος δεν μπορεί να γλιτώσει από το όλο· μόνο παραδίδει ένα μέρος του απόλυτου Εγώ του σε καναδυό άλλους, συμμάχους μαζί του, μπορεί να διαιρέσει το αισθημα της ατομικότητας και μάλιστα χωρίς να κλείνεται υπερβολικά στον εαυτό του χωρίς πίκρα κι εκκεντρικότητα. Επίσης διερευνήσης την προσωπικότητά του και τα συμφέρόντά του σε μια σειρά άλλων προσώπων προς το υπόλοιπο όλο ας πούμε σ' ένα μεγαλύτερο δαθμό».

33. Thomas More, *Utopia*, Βιβλίο 2, κεφ. 4

34. Baruch Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, 4η έκδοση, σύμφωνα

με τη γερμανική μετάφραση του C. Gebhardt, Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη, τόμ. 93, Λειψία, 1992 σσ. 61 επ.

35. Hegel, *Werke*, τόμ. 7, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, όπ. π., παράρτημα στην §153.



IV. ΟΜΑΔΑ

Η ένταση μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, η αντιπαράθεση του γενικού και του επιμέρους, εξυπονοεί κατ' ανάγκη ότι το άτομο δεν υπάγεται άμεσα στην κοινωνική ολότητα, αλλ' ότι σ' αυτή τη διαδικασία υφίστανται ενδιάμεσες βαθμίδες. Αυτές οι ενδιάμεσες βαθμίδες περιγράφονται στην κοινωνιολογία απ' το τέλος του 19ου αι., ειδικά απ' τον Durkheim και μετά, με την καθιερωμένη πια έννοια της ομάδας¹. Αυτή η έννοια δέβαια, τόσο στην κοινωνιολογία όσο και στην καθημερινή ομιλία, απ' όπου την έχει δανειστεί ο κοινωνιολόγος, έχει μια πολύ λίγο προσδιορισμένη σημασία. Ο όρος ομάδα είναι όμοιος με ό,τι η λογική της γλώσσας (Sprachlogik) ονομάζει «περιστασιακές εκφράσεις» — είναι κατά κάποιο τρόπο μια κενή θέση, η οποία πληρούται από ποι-κίλες ερμηνείες ανάλογα με τις περιστάσεις. Είναι δυνατό, χωρίς να παραδιαστεί η σημασία της λέξης, ως ομάδα να γίνει κατανοητή είτε μια κοινότητα συμφερόντων είτε μια τυχαία συνάθροιση ατόμων, επίσης είτε μια ενιαία στο χώρο και το χρόνο είτε μια διασπασμένη κοινότητα, καθώς επίσης μια κοινότητα με αυτοσυνείδηση είτε μία την οποία συνέχουν εν γένει μόνο κάποια αντικειμενικά γνωρίσματα. Δυσκολίες προβάλλουν στο βαθμό που η επιστήμη αντιστοιχεί μία λέξη σε μονοσήμαντα γεγονότα, μια λέξη που δεν έχει καθαυτή μονοσημαντότητα. Ωστόσο δεν έλειψαν προσπάθειες να γίνει η έννοια της ομάδας, η οποία είναι χρήσιμη, πιο εύχρηστη με τη διατύπωση ορισμένων θεμελιακών

κριτηρίων, προκειμένου φερ' ειπείν να εξαχθεί ένας ταυτόσημος πυρήνας, ο οποίος βέβαια μερικές φορές καταλήγει να είναι τυπικός. Έτσι, αναφέρει ο Oppenheimer:

«Μια ομάδα είναι... κάποιος (μικρότερος ή μεγαλύτερος, εφήμερος, διαρκής, οργανωμένος ή χαλαρός) κύκλος προσώπων, τα οποία, λόγω όμοιας επίδρασης ή ένεκα κοινής συνειδησιακής κατάστασης, πράττουν όμοια και ταυτόχρονα.»²

Κατά παρόμοιο τρόπο, αλλά με στενότερη έννοια, γράφει ο Geiger:

«Ένας αριθμός ανθρώπων αποτελεί μια ομάδα όταν αυτοί είναι συνδεδεμένοι με τέτοιο τρόπο ώστε κάθε άτομο χωριστά αισθάνεται μέρος του κοινού "Εμείς".»³

Αυτό το «Εμείς» γίνεται κατανοητό απ' τον Geiger μονάχα ως συλλογική συνείδηση, ως κάτι υποκειμενικό, χωρίς να αναφέρονται οι αντικειμενικοί δεσμοί, ενώ η συνείδηση του «Εμείς» μπορεί να λείπει εντελώς σε περιπτώσεις όπου η επιστημονική γλώσσα έχει λόγους να υιοθετεί την έννοια της ομάδας, όπως σε πολλές χώρες συμβαίνει με την έννοια των εργαζομένων (Arbeitschaft).

Επίσης η έννοια της ομάδας παραμένει ασαφής εκεί όπου ορίζεται με βάση τους αλληλοσυσχετισμούς που υπάρχουν ανάμεσα στα μέλη της. Για παράδειγμα με τον όρο ομάδα ο Mac Iver κατανοεί *«κάθε ένωση κοινωνικών όντων τα οποία συνάπτουν κοινωνικές σχέσεις μεταξύ τους»⁴*. Αλλά ο όρος «σχέση» μπορεί να σημαίνει οτιδήποτε. Η τυπική έννοια της ομάδας όμως περιέχει κάποιες περισσότερο αντικειμενικές στιγμές στο παράδειγμα που παίζει κάποιο ρόλο στην, με πολλούς τρόπους, «συμπεριφοριστικά» τονισμένη αμερικανική κοινωνιολογία. Για παράδειγμα λέει ο Bogardus:

«Μια κοινωνική ομάδα... είναι ένας αριθμός προσώπων τα οποία έχουν κοινά συμφέροντα, αλληλοϋποκινούνται, έχουν κοινή πίστη στην ομάδα, και συμμετέχουν σε κοινές δραστηριότητες. Μπορεί ο αριθμός να κυμαίνεται από μια μικρή οικογενειακή ομάδα αποτελούμενη από τους γονείς

κι ένα παιδί... μέχρι μια εθνική ομάδα εκατομμυρίων ατόμων.»⁵

Σ' αυτή την έννοια της ομάδας, που περιλαμβάνει κοινωνικά μορφώματα κάθε είδους, αντιπαρά τίθενται οι προσπάθειες, που έχουν γίνει προπάντων στη Γερμανία, να περιορίσουν την έννοια της ομάδας σε μια ειδική κατηγορία κοινωνικού μορφώματος. Εδώ αρκεί η αναφορά στον Leopold von Wiese⁶. Διαιρεί όλα τα κοινωνικά μορφώματα σύμφωνα με το σε ποια απόσταση βρίσκονται από τους μεμονωμένους ανθρώπους. Έτσι διακρίνει μάζες, ομάδες και «αφηρημένες συλλογικότητες ή σωματώσεις»:

«Στην περίπτωση των μαζών... οι κοινωνικές διαδικασίες που επενεργούν εδώ συλλαμβάνονται κατά τέτοιο τρόπο, ώστε οι σχέσεις των μεμονωμένων ανθρώπων που έχουν ενσωματωθεί στη μάζα να επηρεάζουν άμεσα την πράξη της μάζας. Οι μάζες είναι πολύ κοντά στην ιδιομορφία, κυρίως στις επιθυμίες, των ανθρώπων. Τα μορφώματα δεύτερου επιπέδου, οι ομάδες, είναι πιο μακριά απ' το αμοιβαίο παιχνίδι των ατομικών σχέσεων, έτσι ώστε να έχουν μια οργάνωση που προδιαγράφει τη δράση του ατόμου. Τα μορφώματα του πιο υψηλού επιπέδου κοινωνικοποίησης, οι αφηρημένες συλλογικότητες ή οι σωματώσεις, στηρίζονται σε μια ιδεολογία που υποστηρίζουν οι άνθρωποι, η οποία σχηματοποιεί τη συλλογικότητα με τρόπο απρόσωπο και τις απομακρύνει όσο το δυνατόν περισσότερο από τους εμπειρικά μεμονωμένους ανθρώπους. Νοούνται και γίνονται αισθητά ως φορείς διαρκών αξιών που δεν συνδέονται με την πορεία της ζωής των μεμονωμένων ανθρώπων.»⁷

Ο Wiese περιγράφει τον «ιδεότυπο της ομάδας» με τ' ακόλουθα χαρακτηριστικά: «1. Σχετική διάρκεια και σχετική συνέχεια. 2. Οργάνωση που στηρίζεται στον επιμερισμό των λειτουργιών στα μέλη της. 3. Παραστάσεις για την ομάδα από τα μέλη της. 4. Γένεση παραδόσεων και συνθηθειών σε περίπτωση μεγαλύτερης διάρκειας. 5. Αμοιβαίες σχέσεις με άλλα μορφώματα. 6. Το μέτρο της κατεύθυνσης (προπάντων στην περίπτωση πιο αντικειμενικών και πιο μεγάλων ομάδων).»⁸

Μεγάλη έμφαση δίνει επίσης στη διάκριση μεταξύ ομάδας και συλλογικότητας. Επιχειρεί προσέτι να συλλάβει μορφές μετάβασης ως τέτοιες και να τις εντοπίσει σ' ένα εννοιακό σχήμα:

«Από την παράδοση και τις κοινές παραστάσεις για την ουσία της ομάδας αναπτύσσεται δίπλα απ' τις (κατά πλειοψηφία ορθολογικές) θεωρήσεις που εξυπηρετούν τους σκοπούς της ομάδας, ένα ηθικό ομαδικό πνεύμα που δίνει ιδιαίτερο περιεχόμενο στις κοινές δυνάμεις της ομάδας, οι οποίες πρέπει κατόπιν να γίνουν αντιληπτές με ηθικό τρόπο. Μ' αυτό τον τρόπο όμως προετοιμάζεται ήδη η αφηρημένη συλλογικότητα μέσα στην ομάδα.»⁹

Το πλεονέκτημα αυτού του ορισμού για το σχηματισμό μιας σταθερής ονοματολογίας είναι προφανές· όμως είναι εξίσου προφανές, επίσης, ότι ούτε το πράγμα ούτε και το νόημα της γλώσσας απαιτεί ένα τέτοιου είδους μόρφωμα ν' αποκαλείται ομάδα κι όχι κάποιοι άνθρωποι οι οποίοι τυχαία και για μια βραχεία περίοδο — σ' ένα θαλάσσιο ταξίδι, σε μια κουβέντα — βρίσκονται μαζί και μ' αυτή την ευκαιρία ολοκληρώνονται ως κάποιο βαθμό. Η «εφήμερη» ομάδα μπορεί όμως, για την κοινωνία και για την έρευνά της, ιδιαίτερα για αυτή της ανθρώπινης ατμόσφαιρας, της κοινής γνώμης και του πολιτισμικού επιπέδου, μπορεί λοιπόν να είναι σπουδαιότερη από μια σταθερή ομάδα, όπως για παράδειγμα μια φιλανθρωπική ένωση¹⁰.

Προς αποφυγή των δυσκολιών που επισημάνθηκαν, πολλές φορές κάποιοι καταφεύγουν στην περιγραφή συγκεκριμένων μορφών πολύσχημων κοινωνικών συνδέσμων από ανθρώπους προσθέτοντας τη λέξη ομάδα. Έτσι γίνεται λόγος όχι μόνο για παροδικές, εφήμερες και διαρκείς ομάδες, αλλ' επίσης για ανοιχτές και αποκλειστικές, οργανωμένες και μη, εκούσιες και αναγκαστικές, ψυχολογικές και θεσμικές ομάδες¹¹.

Ιδιαίτερη σημασία έχει αποκτήσει η αποκαλούμενη μικρή ομάδα: σύνδεσμοι προσώπων οι οποίοι είναι τόσο μικροί, «ώστε κάθε πρόσωπο μπορεί να συνδεθεί με κάθε άλλο,

...άμεσα και προσωπικά και χωρίς τη διαμεσολάβηση κάποιου άλλου»¹².

Στη Γερμανία, ακολουθώντας την παράδοση του Herbert Spencer, για πρώτη φορά ο Gumpłowicz θέτει στο επίκεντρο της έρευνας αυτού του είδους την ομάδα. Την προσδιορίζει ως «το πρωταρχικό στοιχείο κάθε κοινωνικής εξέλιξης» κι ως «τον πλέον στοιχειώδη παράγοντα της φυσικής διαδικασίας της ιστορίας»¹³.

«Οι πρώτες εποπτείες του παιδιού εγγράφονται απ' το πρώτο περιβάλλον. Ήδη ο τρόπος συμπεριφοράς των ανθρώπων που το φροντίζουν, του διαμορφώνουν τις πρώτες ηθικές έννοιες κι εποπτείες. Και μετά, τα πρώτα μαθήματα που διδάσκεται! Έπαινος και ψόγος, αμοιβή και τιμωρία, ελπίδες που το ενθαρρύνουν, φόβος και τρόμος που το υποτάσσουν! Όλα αυτά είναι συνιστώσες απ' τις οποίες σχηματίζονται οι πρώτες του εποπτείες, το πνεύμα του. Πριν ακόμα γίνει αντιληπτό, ο μικρός κοσμοπολίτης δρίσκεται εκεί ως αντίτυπο της πνευματικής σύστασης της "οικογένειάς του", με την ευρεία έννοια που ο όρος "οικογένεια" χρησιμοποιείται στη λατινική γλώσσα των Ρωμαίων. Η μορφή του παιδικού πνεύματος αντιστοιχεί επακριβώς στο πολύπλευρο πρότυπο σύμφωνα με το οποίο έχει πλασθεί και φέρει πλήρως τη σφραγίδα που του έχει αποτυπωθεί απ' όλες τις πλευρές. Έτσι εξοπλισμένο, το νεαρό άτομο αντιμετωπίζει τον "κόσμο" στο σχήμα ενός κοπαδιού από συμπαίκτες και συντρόφους, οι περισσότεροι απ' τους οποίους εκπροσωπούν μορφώματα από ομογενή πρότυπα. Οι εποπτείες τους είναι συνολικά οι ίδιες. Έχουν αποτυπωθεί με τον ίδιο θαυμασμό για ορισμένες κατηγορίες πραγμάτων και προσώπων· απέναντι σε άλλα πράγματα και πρόσωπα πληρούνται ακούσια με το ίδιο μίσος κι αποστροφή, με τα οποία κάποιος υποκινεί τον ίδιο τον εαυτό του· μάλιστα μέχρι στην αίσθηση του γούστου για φαγητό και ποτό όλοι έχουν την ίδια κατεύθυνση κι εκπαίδευση — ρολόγια που λειτουργούν έτσι όπως τα έχουν ρυθμίσει και κουρδίσει... το καθετί ζει μέσα του ως σκέψη, για την οποία το πλήθος φαντάζεται ότι το άτομο σκέπτεται ελεύθερα· το καθετί ζει

στο θυμικό του ως αίσθημα, που το πλήθος φαντάζεται ότι το άτομο αισθάνεται, δίκαια ή άδικα, ως αρετή του ή ως ενοχή του...»¹⁴

Παρόμοια ο Cooley τονίζει τη σημασία μικρών ανθρώπινων ομάδων όπως οικογένεια, ομάδες παικτών κι ομάδες γειτόνων· τέτοια είδη μορφωμάτων τα ονομάζει, μ' έναν δημοφιλή όρο, πρωτογενείς ομάδες (primary groups) επειδή είναι τέτοια για την ανάπτυξη της προσωπικότητας και για τη διατήρηση κοινωνικών παραστάσεων και ιδανικών, σε σύγκριση με τις δευτερογενείς ομάδες (secondary groups) στις οποίες συγκαταλέγονται ομαδώσεις όπως το κράτος, το κόμμα, η τάξη κ.ο.κ.

«Με τον όρο πρωτογενείς ομάδες εννοώ εκείνες που χαρακτηρίζονται από προσωπική, άμεση συνένωση και συνεργασία... Πρακτικά αυτές είναι καθολικές (universal), απαντώνται σε κάθε εποχή και σε κάθε στάδιο ανάπτυξης και συνιστούν την κύρια βάση αυτού που είναι καθολικό στην ανθρώπινη φύση και στ' ανθρώπινα ιδεώδη... Μια τέτοια ένωση είναι σαφώς το λίκνο της ανθρώπινης φύσης στον κόσμο που μας περιβάλλει, και δεν υπάρχει προφανής λόγος να υποθέσουμε ότι το πράγμα ήταν κάπου ή κάποτε διαφορετικό.»¹⁵

Η σύγχρονη κοινωνιολογία δίνει ιδιαίτερη σημασία στις μικρές ομάδες. Έτσι η εμπειρική έρευνα σε υπάρχουσες ή πειραματικά συστημένες μικρές ομάδες προσανατολίζεται στη γνώση εσωτερικών στις ομάδες κοινωνιοψυχολογικών μηχανισμών διαμεσολάβησης, με βάση την επίδραση των οποίων εξηγείται η ψυχική εξάρτηση και ομοιομορφία των μελών υπαρκτών μικρών ομάδων. Από την άλλη πλευρά, η αμοιβαία σχέση μεταξύ τέτοιων ομάδων και του κοινωνικού τους περιβάλλοντος, η οποία σε μεγάλο βαθμό καθορίζει το ειδικό περιεχόμενο των διαμεσολαβημένων από την ομάδα εποπτειών, στάσεων, κανόνων κ.λπ., παραμελείται σχεδόν τελείως¹⁶.

Το ενδιαφέρον για τέτοιου είδους μελέτες είναι καταρχήν πρακτικό: είναι γνωστό ότι, από τον καιρό της περίφημης Μελέτης Βιομηχανικής Κοινωνιολογίας στα έργα του Haw-

thorne¹⁷ η μορφή των σχέσεων σε μικρές άτυπες ομάδες¹⁸ είναι σημαντική για την ομαδική εργασία (teamwork) και για την παραγωγικότητα της εργασίας. Ταυτόχρονα όμως υπεισέρχεται και η μεθοδολογική διάσταση, ότι δηλαδή είναι δυνατό να συστηθούν μικρές ομάδες υπό προορισμένες πειραματικές συνθήκες, κι έτσι η μελέτη των ομάδων να πλησιάσει την ακρίβεια του πειράματος στις φυσικές επιστήμες¹⁹.

Δεν έλειψαν επίσης οι προσπάθειες στην κοινωνιολογία να θεωρηθεί η μελέτη των ομάδων ως το σπουδαιότερο και μοναδικό πεδίο εργασίας της κοινωνιολογίας. Έτσι ο Durkheim, παρά την κλίση του να δώσει την πρωτοκαθεδρία στο συλλογικό έναντι του ατόμου, αρνήθηκε τον ιστορικό συνιδεοκρατισμό κι έδωσε όλη την έμφαση στους συγκεκριμένους, μεμονωμένους συνδέσμους, στις ομάδες, στους «κοινωνικούς τύπους». Κάθε ολική έννοια της ανάπτυξης της ανθρωπότητας αποκλείεται και οι ομάδες ανέρχονται στη θέση του αντικειμένου της κοινωνιολογίας, σε ρητά εκφρασμένη πολεμική ενάντια στα υπόλοιπα πεδία της ιστοριοφιλοσοφικής θεώρησης που υπάρχουν στο θετικισμό του Comte. Για τον Durkheim, ο σύμφωνος με τη θεωρία του Comte νόμος των τριών σταδίων της εξέλιξης είναι «μια εντελώς υποκειμενική αντίληψη. Διότι στην πραγματικότητα δεν υπάρχει τέτοια εξέλιξη της ανθρωπότητας. Αυτό που υπάρχει και που είναι αποκλειστικά δεδομένο για την παρατήρηση είναι μόνο οι επιμέρους κοινότητες, οι οποίες γεννιώνται ανεξάρτητα η μία απ' την άλλη, εξελίσσονται και παρακμάζουν»²⁰. Ο Durkheim πιστεύει ότι με την έννοια του κοινωνικού τύπου παραμερίζεται η άγνοια απόκλιση ανάμεσα στον ιστορικό νομιναλισμό και σ' έναν εννοιακό ρεαλισμό, για τον οποίο θεωρεί ένοχη τη φιλοσοφία στη σχέση της με τη συγκεκριμένη κοινωνία.

Και στην αμερικανική κοινωνιολογία έγινε επανειλημμένα προσπάθεια να οριοθετηθεί έτσι η κοινωνιολογία στη μελέτη κοινωνικών ομάδων. Έτσι, αναφέρεται απ' τον Bogardus: «Η κοινωνιολογία μπορεί να οριστεί ως η επιστήμη του πώς κοινωνικές ομάδες επιδρούν στην εξέλιξη και την ωρί-

μανση προσωπικοτήτων μέσω των αλληλεπιδράσεων των μελών τους²¹.

Τέτοιου είδους αντιλήψεις περί κοινωνιολογίας αποκλείουν την έννοια της κοινωνίας ως κενή και μη λειτουργική· γι' αυτές, η κοινωνική ολότητα παριστά, το πολύ, το σύνολο των διαπιστώσιμων ομάδων. Η κοινωνία παρίσταται όπως ένας χάρτης στη σχέση του με τις χώρες που παριστάνει· η δομή της οφείλει να εξαρτάται από τις ομάδες που περιλαμβάνει, ενώ το ζήτημα της εξάρτησης αυτών των ομάδων από την κοινωνική δομή, καθώς και το ζήτημα των νόμων της, δεν τίθεται. Η έρευνα της σχέσης ατόμου και κοινωνίας, στην οποία ομάδες κάθε είδους εκπληρώνουν διάφορες διαμεσολαθητικές λειτουργίες, ανάγεται στη μελέτη της εξάρτησης ατόμων και ομάδων.

Εδώ αποφασιστικό ρόλο παίζει το «ποια πραγματικότητα» αποδίδεται στις ομάδες: το εάν δηλαδή προσδίδεται μόνο στο άτομο πραγματική ύπαρξη, κι επομένως οι ομάδες θεωρούνται *αθροίσματα ατόμων*, ή το εάν οι ομάδες θεωρούνται *πραγματικές πριν και ανώτερες* απ' τα άτομα. Η εικόνα της ομάδας ως οντότητας, η οποία κατά το νόημα και τη γένεσή της είναι προηγούμενη και ανεξάρτητη απ' τα μέλη της, ισχύει ιδιαίτερα στους ρομαντικούς και οργανικιστές κοινωνιολόγους όπως οι Gumpłowicz και Ratzenhofer, στην παλιότερη γενιά, και όπως οι Othmar Spann, Alfred Vierkandt και Karl Dunkmann στη νεότερη γενιά²².

Στην πιο καθαρή της μορφή η θεωρία της ομάδας ως ιδιαίτερης οντότητας εμφανίζεται ίσως στον Vierkandt:

«Οι ομάδες είναι μονάδες της συλλογικής ζωής, οι οποίες υπάρχουν και διατηρούνται πέρα απ' το πηγαινέλα των μεμονωμένων ανθρώπων. Αυτό που διατηρείται είναι η μορφή τους, η τάξη τους, η δομή τους, αλλά επίσης και η ώθησή τους για ζωή, οι στόχοι τους, τα καθήκοντα και οι επιτεύξεις τους. Ως προς τους ανθρώπους έχουν μια ορισμένη ανεξαρτησία, διαμορφώνουν αυτούς τους ανθρώπους και τους υπαγάγουν στη τάξη τους.»²³

Ο Vierkandt κάνει λόγο περί «ίδιας ζωής των ομάδων». Πιστεύει, «ότι οι ομάδες όπως και οι άνθρωποι χαρακτηρί-

ζονται από μια ενοποιημένη και σκόπιμη συμπεριφορά, η οποία ανταποκρίνεται σε ερεθισμούς που παρουσιάζονται απέναντι σε αιτήματα που αναφύονται σε τάσεις κ.λπ., εν ολίγοις έχουν ενοποιημένη κι αυτοκαθοριζόμενη ζωή, με το νόημα μιας ατομικότητας»²⁴.

Ομάδα θεωρείται ότι είναι: «αυτή η μορφή ανθρωπίνης κοινωνικότητας... στην οποία η κοινωνική φύση του ανθρώπου βρίσκει την πιο καθαρή της έκφραση (και η οποία επιδιώνει σε κάθε ιστορική μεταβολή). Διακρίνεται από άλλες μορφές σταθερής κοινωνικής ένωσης από δύο ιδιότητες: πρώτον από μια ίδια ζωή του όλου, δηλαδή από μια ζωή σχετικά ανεξάρτητη απ' τις μεταβολές των ατόμων σε σχέση με την προσωπική ζωή των μελών της (π.χ. ίδια ζωή του κράτους σε σχέση με τον κάθε πολίτη του κράτους χωριστά) και δεύτερον από μια εσωτερική ενότητα, δηλαδή μια ενότητα η οποία ως τέτοια διώνεται ή είναι δυνατό να διωθεί από τα μέλη»²⁵.

Ενώ ο Vierkandt δεν προσδίδει σ' αυτή την έννοια της ομάδας κάποια ανώτερη ισχύ απ' ό,τι θ' απέδιδε σε μια ευρετική έννοια, όπως αυτή του θεμπεριανού ιδεότυπου, υπάρχει, ωστόσο, στο πλαίσιο μιας τέτοιας μεθοδολογικής επιφύλαξης, η αναντίρρητη τάση να υποστασιοποιηθεί η ομάδα:

«Η ομάδα είναι... μια έσχατη μονάδα· και η έννοια της ομάδας είναι αντίστοιχα μια έννοια μη περαιτέρω αναγώγιμη, δηλαδή μια κοινωνική κατηγορία· και η αντίληψη της κοινωνικής πραγματικότητας μέσω αυτής της κατηγορίας είναι ένα έσχατο μη περαιτέρω αναγώγιμο γεγονός, συνεπώς ένα πρωταρχικό φαινόμενο το οποίο θεμελιώνεται σε μια αντίστοιχη διάθεση του ανθρώπου.»²⁶

Οι οργανιστικιστές κοινωνιολόγοι χρησιμοποιούν την έκφραση «ομάδα» για τις συλλογικότητες εκείνες στις οποίες προσδίδουν ανεξαρτησία από τα μέλη τους, με την έννοια της θεωρίας ότι το όλο είναι περισσότερο του αθροίσματος των μερών του. Η ισχύς αυτής της θέσης στο πεδίο της κοινωνίας δεν χρειάζεται ν' αμφισβητηθεί, στο βαθμό που η συνολική βιοτική διαδικασία ολοκληρώνεται πάνω

απ' τα κεφάλια των ατόμων, αλλ' επίσης και διαπερνώντας τα — οπότε δέδαια η σημασία της ολότητας έχει μεταβληθεί αποφασιστικά σε σύγκριση με την πρωταρχική σημασία της που υπάρχει στην ψυχολογία της πρόσληψης — ωστόσο δεν είναι δυνατό ν' αγνοήσει κανείς ότι μια τέτοια ρεαλιστική κατά την έννοια αντίληψη αρνείται δυνάμει την αλληλεπίδραση γενικού και ιδιαίτερου στην κοινωνία, και συχνά μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να δικαιολογήσει, μέσω υποτιθέμενα κοινωνιολογικού χαρακτήρα νόμων, την ετερόνομη υποταγή των ατόμων σε κρατικά και σωματειακά μορφώματα. Και στον ίδιο το θετικιστή Durkheim τέτοιες προθέσεις δεν ήταν ξένες· όχι μόνο είχε δει στην πραγματική επικυριαρχία του συλλογικού επί του μεμονωμένου την απαρχή της ηθικής, αλλά κι ο ίδιος την έστρεψε προς το ηθικο-κανονιστικό. Κι αυτό παρότι η θεωρία του περί ομάδας δεν ήταν απλώς και μόνο καθολικού χαρακτήρα — όχι άδικα έγινε λόγος για «μηχανιστική επανερμηνεία της σκέψης περί ολότητας στον Durkheim»²⁷.

Εάν κατά τη δεκαετία του 1920 η συζήτηση σχετικά με την πραγματική ύπαρξη της ομάδας έλαβε χώρα σχεδόν αποκλειστικά από την άποψη της αντίθεσης της «ατομιστικής» προς τη «καθολική» αντίληψη²⁸ σχετικά με την ουσία της σχέσης ατόμων και ομάδας, από τότε — ειδικά υπό την επιρροή της περισσότερο αναπτυγμένης ψυχολογίας της Gestalt — επικρατεί ολοένα και περισσότερο η αντίληψη ότι αυτή η σχέση είναι λειτουργικά αμοιβαία. Αυτή η άποψη αντιπροσωπεύεται κυρίως από τη θεωρία της *δυναμικής των ομάδων*²⁹ που ασκεί τόση επιρροή στις Η.Π.Α.

Οι οπαδοί αυτής της θεωρίας τονίζουν όχι μόνο την αλληλεπίδραση (interaction) μεταξύ ομάδας και ατόμου, αλλά πέρα απ' αυτό κι ότι η ομάδα καθαντή, όπως και η υφή των μελών της, τροποποιούνται δυνάμει της αλληλεπίδρασης και των δύο στιγμών. Η μεγάλη επιρροή του Kurt Lewin, του οποίου το ξεκίνημα συνδέεται με τη θεωρία της Gestalt, στηρίζεται ειδικότερα σ' αυτή τη «θεωρία του πεδίου». Οι φράσεις που ακολουθούν μπορούν να θεωρηθούν αντιπροσωπευτικές της βασικής του θέσης:

«Το όλο δεν είναι “περισσότερο” απ’ το άθροισμα των μερών του, αλλά έχει διαφορετικές ιδιότητες. Η φράση θά ‘πρεπε να είναι: “Το όλο είναι διαφορετικό απ’ το άθροισμα των μερών του”... Η σύλληψη μιας ομάδας ως δυναμικού όλου θά ‘πρεπε να συμπεριλαμβάνει έναν ορισμό της ομάδας βασισμένον στην αλληλεξάρτηση των μελών (ή μάλλον των υπο-μερών της ομάδας). Συχνά, για παράδειγμα, μια ομάδα ορίζεται ως συντεθειμένη από έναν αριθμό από πρόσωπα που έχουν κάποια ομοιότητα ως προς τη στάση τους. Νομίζω ότι θά ‘πρεπε να γίνει αντιληπτό ότι ένας τέτοιου είδους ορισμός είναι θεμελιωδώς διαφορετικός από έναν ορισμό της ομάδας βασισμένον στην αλληλεξάρτηση των μελών της. Είναι πολύ πιθανό ένας αριθμός από πρόσωπα να έχει ορισμένες ομοιότητες — για παράδειγμα ως προς το φύλο, τη φυλή, την οικονομική θέση, τη στάση απέναντι στα πράγματα — χωρίς να συνιστούν ομάδα, με την έννοια ότι είναι αλληλεξαρτημένα μέρη ενός κοινωνικού όλου. Από την άλλη μεριά, μια ομάδα δεν χρειάζεται ν’ αποτελείται από μέλη που έχουν μεγάλη ομοιότητα. Στην πραγματικότητα αυτό που ισχύει για τις κοινωνικές ομάδες, όπως και για τις ολότητες σε κάθε πεδίο, είναι ότι ένα όλο με πολύ υψηλό βαθμό ενότητας είναι πιθανό να περιέχει πολύ ανόμοια μέρη... Το είδος της αλληλεξάρτησης (αυτό δηλαδή που συνέχει την ομάδα) είναι εξίσου σπουδαίο χαρακτηριστικό της ομάδας όπως κι ο βαθμός αλληλεξάρτησης και η δομή της ομάδας.»³⁰

Μολονότι η δυναμική προσέγγιση οφείλει να ισχύει για ομάδες ανεξάρτητα απ’ το μέγεθός τους, εφόσον εκπληρώνεται η συνθήκη της αμοιβαίας εξάρτησης του όλου με τα μέρη και των μελών μεταξύ τους, ωστόσο στις περισσότερες εργασίες αυτού του είδους προβάλλουν στο προσκήνιο οι μικρές ομάδες: σε τέτοιες ομάδες η αμοιβαία σχέση είναι δυνατό να παρατηρηθεί, εμπειρικά, ευκολότερα. Η σκοπιά της απλότητας προσδιορίζει επίσης τις εργασίες του Homans, όπου υπερισχύει το ενδιαφέρον για κοινωνιολογική σύγκριση. Το δραν των ατόμων μέσα στην ομάδα, τα συναισθήματα του ενός για τους άλλους, και οι δυναμικές αλλη-

λεπιδράσεις (interactions) ξεδιπλώνονται, σύμφωνα με τον Homans, σε δύο «συστήματα»: σ' ένα εξωτερικό, το οποίο συγκροτείται μέσα από τη σχέση της ομάδας και των μελών της με τον κοινωνικό περίγυρο (για παράδειγμα η ομάδα εργατών που συγκροτείται μέσα από την ένταξη και υποταγή στη διαδικασία παραγωγής, τις μηχανές, τον τρόπο αμοιβής, τους προϊστάμενους κ.λπ.) και σ' ένα εσωτερικό, το οποίο αναπτύσσεται πέρα απ' αυτή την εξωτερική σχέση, με βάση τη συμβίωση των μελών της ομάδας (οι αποκαλούμενες άτυπες σχέσεις στην ομάδα εργατών, όπως οι φιλίες). Στη σχέση αυτών των δύο συστημάτων βασίζεται η κοινωνιολογία της ανθρώπινης ομάδας του Homans³¹. Επιχειρεί ν' αναγάγει την αλληλεξάρτηση στο εσωτερικό της ομάδας σε όσο το δυνατό πιο απλούς θεμελιώδεις τύπους. Έτσι, μεταξύ άλλων, διατυπώνει δύο υποθέσεις:

«Εάν οι αλληλεπιδράσεις μεταξύ των μελών είναι συχνές στο εξωτερικό σύστημα, τότε θ' αναπτυχθούν μεταξύ τους αισθήματα οικειότητας, τα οποία με τη σειρά τους θα οδηγήσουν σε στενότερη επαφή, πέρα απ' αυτή που είναι αναγκαία για τη συνεργασία στο εξωτερικό σύστημα.»³²

«Μια μείωση στη συχνότητα της επαφής ανάμεσα στα μέλη μιας ομάδας και στους απ' έξω, που συνοδεύεται από μια αύξηση στην ένταση του αρνητικού συναισθήματος προς τους απ' έξω, θ' αυξήσει τη συχνότητα της επαφής και την ένταση των θετικών συναισθημάτων ανάμεσα στα μέλη της ομάδας, κι αντίστροφα.»³³

Ο Homans υποδεικνύει ωστόσο ότι αυτές οι δύο υποθέσεις θα πρέπει να γίνουν πιο συγκεκριμένες προκειμένου ν' ανταποκριθούν στις διαφορές των πολιτισμικών και κοινωνικών συνθηκών υπό τις οποίες ζουν οι ομάδες. Έτσι, για παράδειγμα, συχνότερες αλληλεπιδράσεις δεν ενισχύουν τις συμπάθειες ανάμεσα στα μέλη της ομάδας, εφόσον στις σχέσεις αυτές υπεισέρχεται ανταρχική εξουσία. Καταναγκαστικές επαφές μπορούν, αντίθετα, να παράγουν ανταγωνισμούς. Οι τυπικές υποθέσεις που τίθενται, υπόκεινται σε διόρθωση μέσω της κοινωνικής συγκεκριμενοποίησης. Ωστόσο στον Homans καθίσταται πρόδηλος ο κίνδυνος να

υπερτονιστούν οι τυπικές ομοιότητες πολύ διαφορετικών στην πραγματικότητα ομάδων και να παραμεληθούν οι αποφασιστικές διαφορές που υφίστανται ανάμεσά τους — όπως για παράδειγμα διαφορές ως προς τη δύναμη.

Εάν θέλουμε ν' αποδώσουμε ορθά τον διαμεσολαθητικό χαρακτήρα των κοινωνικών μορφωμάτων που περιέχονται στην έκφραση ομάδα, τότε δεν μπορούμε να ξεκινάμε από μια έννοια της ομάδας που είναι μια για πάντα μονοσήμαντα καθορισμένη».

Η προτεραιότητα που δίνεται στις αποκαλούμενες μικρές ομάδες δικαιολογείται από την ειδική κοινωνιοψυχολογική τους λειτουργία: η άμεση επαφή των ανθρώπων που ανήκουν σε αυτές τις ομάδες καθιστά δυνατή ταυτόχρονα την ταύτισή τους με ιδίους όμασι πραγματικά γνωσμένους άλλους, και με την ίδια την ομάδα. Σε μικρές ομάδες το άτομο μπορεί να έχει την εμπειρία του εαυτού του ως επιμέρους, το οποίο ταυτόχρονα συνδέεται αναντίρρητα με άλλα άτομα. Ζωντανές αντιλήψεις για τους ανθρώπους και για τις σχέσεις τους όχι μόνο αποκτώνται πρωταρχικά σε ομάδες αυτού του τύπου — στην παιδική ηλικία — αλλ' επίσης επαληθεύονται στη ζωή των ενήλικων και αναπτύσσονται περαιτέρω. Για κάθε είδους ανθρώπινη οντότητα, η οικεία εγγύτητα προς τους ανθρώπους και έτσι το να ανήκουν σε ομάδες, οι οποίες καθιστούν δυνατή την άμεση ανθρώπινη επαφή, αποτελεί αυτονόητη προϋπόθεση.

Εάν σε ομάδες τέτοιου τύπου, ο άνθρωπος τείνει να έχει την εμπειρία του εαυτού του ως ατόμου, τότε η ανωνυμία της συνολικής κοινωνίας συγκεκριμενοποιείται γι' αυτόν ουσιαστικά σε ομάδες εντελώς διαφορετικού είδους: σε προσδιορισμένες από ορθολογισμό ως προς το σκοπό και πολλαπλώς ετερόνομες. Ενώ στην περίπτωση των ενήλικων αυτές οι ομάδες είναι σπουδαιότερες για την αναπαραγωγή της ζωής απ' ό,τι οι ομάδες οικείων, το στοιχείο του να είσαι ξένος είναι διαρκώς παρόν σ' αυτές. Μπορεί να υποτεθεί ότι σε κοινωνικά φαινόμενα όπως ο σωθινισμός υπάρχει, στη μεγάλη ομάδα, μια αντίδραση σ' αυτό το συναίσθημα της αποξένωσης: το άτομο αυτοδοθείται με μια υπερ-

ταύτιση, δυνάμει της οποίας φαντάζεται ότι αποκτά ένα μέρος στη δύναμη και στο μεγαλείο των γιγαντιαίων συλλογικοτήτων. Το ότι ανήκει σε ομάδες όπως το συνδικάτο, το πολιτικό κόμμα, την ένωση οικονομικών συμφερόντων και σε παρόμοιους σχηματισμούς, διαμεσολαβεί εμπειρίες οι οποίες ουσιαστικά αντιφάσκουν με εκείνες της σχετικά μεγάλης θαλπωρής στη μικρή οικογενειακή ομάδα της πρώιμης παιδικής ηλικίας. Ο σκόπιμος (λειτουργικός) χαρακτήρας κυριαρχεί· επίσης η φαινομενική αμεσότητα δίδεται ως διαμεσολαβημένη. Στην ορθολογική ως προς το σκοπό ομάδα συχνά επιβάλλεται αναγκαστικά η προσαρμογή, χωρίς το άτομο να εισπράττει συναισθηματικά όσα δίνει. Ο δεσμός στη βάση καθαρών συμφερόντων παραμένει προδιαγραφή για καθετί και χρωματίζει κάθε αίσθημα. Στις άτυπες ομάδες, είτε διαμορφώνονται αυθόρμητα είτε κατευθυνόμενα, ο συνάγόμενος δευτερογενής τους χαρακτήρας είναι πάντοτε παρατηρήσιμος: πρότυπο για κάτι τέτοιο είναι ο τεχνητός και συνάμα υπέρμετρος χαρακτήρας συλλογικών εκδρομών του προσωπικού εταιρειών.

Η ίδια η σχέση ανάμεσα σε άτομο και κοινωνία υπόκειται στην κοινωνική δυναμική. Μεταβάλλεται ιστορικά και συχνά ανευρίσκονται στην ίδια ιστορική εποχή δομές που υπάρχουν πλάι πλάι, και οι οποίες κατά το νόημά τους είναι «ασύγχρονες». Ακόμα και η ίδια η σύλληψη της τροποποίησης της σχέσης ανάμεσα σε άτομο και κοινωνία, μέσα από τη διαμεσολάβηση ορισμένων τύπων ομάδας, γίνεται άγονη εάν η κοινωνιολογία παραμένει στο επίπεδο της απλής παρατήρησης των ομοιομορφιών και των διαφορών ανάμεσα σε τέτοιους τύπους ομάδων. Δεν μπορεί ν' αρνηθεί κανείς ότι στη διάρκεια της ιστορίας έχουν διατηρηθεί ορισμένες δομές αυτού που οι κοινωνιολόγοι αποκαλούν «διανθρωπίνες σχέσεις». Ωστόσο, αυτές οι σταθερές, στις οποίες επιμένει η τυπική κοινωνιολογία, φέρουν όλες λιγότερο το χαρακτήρα υψηλών προσδιορισμών που είναι ριζωμένοι στον άνθρωπο ή στην ύπαρξη ως ύπαρξη, απ' ότι μάλλον είναι μαρτυρίες της πίεσης και της ανελευθερίας, υπό τις οποίες βρίσκεται καθετί το ανθρώπινο μέχρι σήμερα. Όχι άδικα

ο Georg Simmel, όχι μόνο φιλόσοφος αλλ' ένας από τους πιο σημαντικούς κοινωνιολόγους της προηγούμενης γενιάς, απόρησε κάποτε για το πόσο λίγο παρατηρεί κανείς τα δεινά της ανθρωπότητας στις φιλοσοφικές θεωρήσεις. Σε κάθε περίπτωση οι αποκαλούμενες σταθερές προσλαμβάνουν εντελώς διαφορετική σημασία και λειτουργία ανάλογα με τον ιστορικό συσχετισμό στον οποίο εμφανίζονται. Παραμορφώνονται στο βαθμό που απομονώνονται απ' το πλαίσió τους και τίθενται ως απόλυτες. Για παράδειγμα, το ποιες λειτουργίες εκπληρώνει η οικογένεια και το με ποιο τρόπο τις εκπληρώνει εξαρτάται ουσιωδώς απ' τον ιστορικό συσχετισμό στον οποίο είναι εντοπισμένη. Δεν είναι μια πρωταρχική, αιώνια κατηγορία, αλλ' είναι η ίδια προϊόν της κοινωνίας. Έτσι, όπως έχει συχνά παρατηρηθεί και επισημανθεί σε κάποιο άλλο κεφάλαιο³⁴, η ικανότητα της σύγχρονης οικογένειας ν' αναπτύσσει αυτόνομα το άτομο έχει οπισθοχωρήσει μπροστά στην αστική οικογένεια, και ο χαρακτήρας των εμπειριών που μεταφέρει από γενιά σε γενιά έχει αλλάξει αποφασιστικά. Το ίδιο αλλάζει στην πορεία της ιστορίας και η δομή τέτοιων μορφωμάτων, εντός των οποίων το άτομο ολοκληρώνεται μέσω της ένταξης και της ατομικής παραίτησης.

Πρέπει κανείς να ξεκινά απ' το ότι με την αυξανόμενη τάση της συνολικής κοινωνίας για «κοινωνιοποίηση», για σχεδιάζουσα καταγραφή εκ των άνω, για ολοκλήρωση σε άμετρα ευρείς οικονομικές και πολιτικές μορφές οργάνωσης, το βάρος όλων εκείνων που συμπεριλαμβάνονται στην έννοια του Cooley περί πρωτογενούς ομάδας, περί φυσικότροπης ένωσης, έχει μειωθεί. Στο βαθμό που κοινωνικές λειτουργίες διαμεσολάβησης, όπως εκείνη μιας σχετικά αυτόνομης σφαίρας εμπορίου κι επικοινωνίας στην όψιμη βιομηχανική περίοδο, χάνουν τη σημασία τους, στον ίδιο βαθμό συμβαίνει το ίδιο και για τις ιστορικά δεδομένες, μη κατευθυνόμενες και μη ορθολογικά διοικούμενες ομάδες. Γίνεται άμεσα αντιληπτό ότι, για παράδειγμα, μια κοινότητα χωρικών, στην εποχή της αναπτυγμένης και σε μεγάλο βαθμό χειραφετημένης από τον σιδηρόδρομο συγκοινωνίας, δεν

είναι πια μια ήσυχη, κλειστή ομάδα με το ίδιο νόημα όπως σε προηγούμενες εποχές, όταν η μοίρα του ανθρώπου αποφασιζόταν σε μεγάλο βαθμό απ' το σε ποιο χωριό έχει γεννηθεί. Η κινητικότητα και μόνο επιδρά ενάντια στην ιδιαιτερότητα της πρωτογενούς ομάδας, και βέβαια πολύ περισσότερο η δομή μιας πλήρως καπιταλιστικής οικονομίας, όπου κάθε άτομο χωριστά τείνει ν' αναζητά τη δουλειά του εκεί όπου εξασφαλίζει μεγαλύτερα υλικά πλεονεκτήματα κι εκεί όπου οι διοικήσεις των οικονομικών οργανώσεων προβαίνουν σε τέτοιες διευθετήσεις ώστε ουσιαστικά να εξαρθρώνεται απ' το σε ποια κοινωνική σχέση, κι απ' το σε ποια ομάδα, βρίσκονται οι άνθρωποι. Οι επανεγκαταστάσεις και οι μεταναστεύσεις ολόκληρων πληθυσμών αλλά και τμημάτων πληθυσμού που παρατηρούνται σ' όλα τα μέρη της γης και στα πιο διαφορετικά πολιτικά συστήματα, είναι το πιο ακραίο σύμβολο αυτής της λειτουργικής μεταβολής των ομάδων ως μιας διαμεσολαβούσας βαθμίδας: το άτομο (individualum) περιλαμβάνεται από τη μεγάλη ενότητα ως άτομο (Atom).

Ωστόσο οι αντίθετες τάσεις που παρουσιάζονται δεν είναι δυνατό ούτε επιτρεπτό να εξηγούνται απλώς στη βάση της δύναμης αντίστασης της ομάδας παλιού τύπου. Με τη σειρά τους αυτές ουσιαστικά αντεπιδρούν λόγω της τάσης για διάλυση των παραδοσιακών ομάδων. Μερικές από τις νεοεμφανιζόμενες μπορούν να ονομαστούν συνθετικές: είναι οι ίδιες σχεδιασμένες εκ των άνω, σαν μαξιλάρια ανάμεσα στην ανώνυμη συλλογικότητα και στα άτομα. Εδώ ανήκουν τέτοιοι τύποι όπως οι εργοστασιακοί σύλλογοι. Προσέτι, η τεχνική και η επικοινωνία παράγουν πολλαπλώς νέες άτυπες ομάδες, από τις μικρές ομάδες εργασίας που διαμορφώνονται από την εργασιακή διαδικασία ή από τις απαιτήσεις της σύγχρονης πολεμικής τέχνης, μέχρι τις ομάδες ταξιδιωτών των λεωφορείων που επεκτείνονται σ' όλη την Ευρώπη. Τελικά δημιουργούν ως αυθόρμητη, ασυνείδητη και συχνά καταστροφική διαμαρτυρία ενάντια στην πίεση και στην ψυχρότητα της μαζικής κοινωνίας, νέες μορφές μικρών ομάδων εκ των κάτω. Υπόσχονται στο άτομο

συλλογική κάλυψη, στενή συνοχή και σχήματα ταύτισης. Ως παραδείγματα αυτού του τύπου ομάδας μπορούν ν' αναφερθούν οι, όχι μόνο αμερικανικές, «συμμορίες νέων» (juvenile gangs). Όλα αυτά τα μορφώματα ομάδων ωστόσο έχουν την ιδιαίτερη αξία τους μόνο στη συνολική διαδικασία της προοδευτικής ισοπέδωσης των ποιοτικών διαφοροποιήσεων ανάμεσα στις ομάδες στο εσωτερικό της σύγχρονης κοινωνίας. Ως διαμεσολαβούσα βαθμίδα ανάμεσα στην ολότητα και το μεμονωμένο άτομο, οι ομάδες καθορίζονται όλο και περισσότερο από τη δομή της σημερινής κοινωνίας και μάλιστα όσο περισσότερο η ιδεολογία επιμένει στην ιδιαιτερότητα της ομάδας. Βέβαια η ομάδα συνεχίζει τη διαμεσολαβητική της λειτουργία και χωρίς αυτή τη λειτουργία θα ήταν δύσκολο να φανταστούμε την κοινωνία· αλλά αυτή η διαμεσολαβητική λειτουργία σήμερα εξαρτάται περισσότερο απ' το κοινωνικό όλο, απ' το οποίο πιθανόν εξαρτιόταν μυστικά από πάντα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η θεωρητική αντίληψη της ομάδας ως μορφής μετάβασης ανάμεσα στο άτομο και στη συνολική κοινωνία απαντάται για πρώτη φορά στον Simmel: «Όπως στο εσωτερικό της κοινωνικής ανάπτυξης η στενότερη "κοινωνικοποιημένη" ομάδα βρίσκει το εσωτερικό της, τόσο ιστορικό κι εναλλασσόμενο όσο ταυτόχρονα αντίστοιχο, στο ότι διευρύνεται σε μεγαλύτερη ομάδα και γίνεται ένα ειδικό μεμονωμένο στοιχείο της κοινωνίας — έτσι από τη σκοπιά που υιοθετούμε εδώ, η κοινωνία εν γένει εμφανίζεται ως ειδική μορφή συνάθροισης, πέραν της οποίας, και υποτάσσοντας τα περιεχόμενά της σε άλλης μορφής παρατήρηση κι αξιολόγηση, βρίσκεται η ιδέα της ανθρωπότητας κι αυτή του ατόμου»· Georg Simmel, *Soziologie*, 2η έκδοση, Μόναχο-Λειψία 1922, σ. 573. Παρόμοια για τον Wiese οι ομάδες είναι «τα ενδιάμεσα μεταξύ ανθρώπου και συλλογικότητας»· Leopold von Wiese, *System der Allgemeinen Soziologie*, Μόναχο-Λειψία 1933, σ. 454.

2. Franz Oppenheimer, *System der Soziologie*, τόμ. Ι, ημίτομος 2, *Der soziale Prozeß*, 1923, σ. 462.

3. Theodor Geiger, *Sociologi*, Κοπεγχάγη 1939, σ. 76.

4. Robert Mc Iver – Charles H. Page, *Society*, Νέα Υόρκη 1940, σ. 4.

5. Emery Stephen Bogardus, *Sociology*, Νέα Υόρκη 1950, σ.4.

6. Πρβλ. ιδιαίτερα, Wiese, *όπ.π.*, σ. 385.

7. *Όπ. π.*, σ. 386, πρβλ επίσης σ. 313. Παρόμοια ο Hofstätter τοποθετεί την ομάδα ανάμεσα στη μάζα και στη γραφειοκρατία ως τον ακραίο εκπρόσωπο των δύο χαρακτηριστικών των ομάδων, δηλαδή της «πυκνότητας της εσωτερικής επαφής» και της «εξειδίκευσης των ρόλων»· Peter R. Hofstätter, *Einführung in die Sozialpsychologie*, Στουτγάρδη-Βιέννη 1954, σ. 373.

8. Wiese, *όπ. π.*, σ. 449.

9. *Όπ. π.*, σ. 450.

10. Ο von Wiese ρητά αποκλείει αυτά τα βραχύβια μορφώματα απ' την έννοιά του περί ομάδας. Πρβλ. *όπ. π.*, σσ. 398 και 451 επ. Νεότερες έρευνες έχουν δείξει ότι η ολοκλήρωση της ομάδας μπορεί να συντελεστεί σε πολύ σύντομο χρονικό διάστημα· πρβλ. για παράδειγμα, Muzafer Sherif, «A Preliminary Experimental Study of Intergroup Relations» στο John H. Rohzer – Muzafer Sherif, *Social Psychology at the Crossroad*, Νέα Υόρκη 1951. Αυτό επαληθεύτηκε, στη βάση εντελώς διαφορετικών προϋποθέσεων, από τη μελέτη των ομάδων του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας. Πρβλ. «Gruppenexperiment/Ein Studienbericht» στο *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, τόμ. 2, κεφ. 6, (επιμ.) Friedrich Pollock, Φραγκφούρτη 1955, σσ. 492 επ.

11. Πρβλ. W. F. Ogburn – M. F. Nimkoff, *Sociology*, Βοστώνη-Νέα Υόρκη 1946, σ. 250.

12. George C. Homans, *The Human Group*, Νέα Υόρκη 1950, σ. 2.
13. Ludwig Gumpłowicz, *Soziologie und Politik, Ausgewählte Werke*, τόμ. 4, (επιμ.) G. Salomon, Ινσμπρουγκ 1928, σ. 218.

14. Gumpłowicz, *Grundriß der Soziologie, Werke*, τόμ. 2, Ινσμπρουγκ 1926, σσ. 173 επ.

15. C. H. Cooley, *Social Organization*, Νέα Υόρκη 1909, σσ. 23 επ., όπως παρατίθενται στο Ogburn – Nimkoff, *όπ. π.*, σσ. 256 επ.

16. Διεξοδικές παρουσιάσεις τής (με κοινωνιοψυχολογικό προσανατολισμό) «έρευνας μικρών ομάδων» δρίσκονται στο Dorvin Cartwright – Alvin Zander, «Group Dynamics Research and Theory of Small Groups» στο *American Sociological Review*, τόμ. 19, 1954, Research Center for Group Dynamics του Μίτσιγκαν και Tavistock Institute for Human Relations του Λονδίνου· είναι αφιερωμένο σχεδόν αποκλειστικά στη δημοσίευση αποτελεσμάτων τέτοιων ερευνών σχετικών με τις ομάδες και σε συναφείς μεθοδολογικού χαρακτήρα μελέτες. Στις κυριότερες κοινωνιολογικά προσανατολισμένες θεωρητικές κι εμπειρικές μελέτες για μικρές ομάδες ανήκουν οι εργασίες: F. M. Thrasher, *The Group*, Σικάγο 1927. W.F. Whyte, *Street Corner Society*, Σικάγο 1943. Homans, *όπ.π.* — Για τη διαρκώς αυξανόμενη σπουδαιότητα που έχουν αποκτήσει οι μικρές ομάδες ως κοινωνιοψυχολογικό ή κοινωνιολογικό αντικείμενο μελέτης απ' την αρχή του αιώνα αρκεί η μαρτυρία του Strodbeck ότι η παραγωγή εργασιών σχετικών με μικρές ομάδες έχει αυξηθεί από ένα τίτλο ανά δεκαετία στις αρχές του αιώνα σε τρεις τίτλους ανά εβδομάδα σήμερα· *πρβλ.* Strodbeck, *όπ. π.*, σ. 651.

17. F. S. Roethlisberger — William S. Dickson, *Management and the Worker*, Καίμπριτζ, Μασ. 1939.

18. Μια επισκόπηση των πιο σπουδαίων αμερικανικών μελετών για τις άτυπες ομάδες εργασίας, των αποτελεσμάτων και μεθόδων τους υπάρχει στο Hans Stin, *Die informelle Arbeitsgruppe*, Ντόρτμουντ 1952, *πρβλ.* επίσης του ίδιου, «Die Kleine Gruppe in der deutschen Soziologie» στο *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, τόμ. 7, 1954/55, σσ. 532 επ.

19. «Οι εμπειρικοί ερευνητές έχουν διαλέξει τις μικρές ομάδες ως αντικείμενο έρευνας, διότι ενδιαφέρονται για κοινωνικά συστήματα κι ωστόσο προτιμούσαν τη δυνατότητα να τα ελέγχουν σε κάποια όρια» G.C. Homans — Henry W. Riechen, «Psychological Aspects of Social Structure» στο *Handbook of Social Psychology* G. Murphy (εκδ.), Καίμπριτζ, Μασ. 1954, σ. 787. Βλ. επίσης, L. Festinger, «Laboratory Experiments» στο L. Festinger – D. Katz (εκδ.), *Research Methods in the Behavioral Sciences*, Νέα Υόρκη 1953, σσ. 136 επ.

20. Emile Durkheim. *Les règles de la méthode sociologique*, 11η έκδοση, Παρίσι 1950, σ. 20.

21. Bogardus, *όπ. π.*, σ. 3.

22. Μια σύγχρονη προσπάθεια να υποστηριχτεί εμπειρικά η οργανισμική έννοια της ομάδας μέσα από πειράματα και ανάλυση παραγόντων των «ιδιοτήτων της ομάδας» είναι και οι εργασίες του R. B. Cattell, «New Concepts

for Measuring Leadership in Terms of Group Syntality» στο Carwright και Zander, όπ. π.

23. Alfred Vierkandt, *Kleine Gesellschaftslehre*, Στουτγάρδη 1949, σ. 6.

24. Όπ. π., σ. 51.

25. Vierkandt, «Ομάδα» στο *Handwörterbuch der Soziologie*, (επιμ.) Vierkandt, Στουτγάρδη 1931, σ. 239.

26. Όπ. π., σ. 241. Για την κριτική σ' αυτή την αντίληψη πρβλ. ιδιαίτερα Floyd Henry Allport, *Institutional Behavior*, Τσάπελ Χιλλ 1933, σσ. 13 και 96: «Όταν οι κοινωνικοί ερευνητές... προσπαθούν να ορίσουν αυτές τις οργανώσεις ως ανεξάρτητες πραγματικότητες, δηλαδή επί τη βάση όρων διαφορετικών από τους στόχους των ατόμων, τότε φλναρούν... Ωστόσο, αυτή η ομάδα ως κάτι υπεράνω των ατόμων αποτελεί αντικείμενο καθαρής μεταφυσικής ενατένισης.» Πρβλ. επίσης, Siegfried Landshut, *Kritik der Soziologie*, Μοναχο 1929, σσ. 11 επ.

27. George M. Marica, *Emile Durkheim Soziologie und Soziologismus*, Ιένα 1932, σ. 10.

28. Πρβλ. π.χ., Geiger, «Gesellschaft» στο *Handwörterbuch der Soziologie*, όπ. π., σσ. 207 επ.

29. Πρβλ. Cartwright – Zander, όπ.π.

30. Kurt Lewin, *Field Theory in Social Science*, Νέα Υόρκη 1951, σσ. 146, επ. Πρβλ. επίσης του ίδιου, *Resolving Social Conflicts*, Νέα Υόρκη 1948.

31. Homans, όπ.π., σσ. 81 επ.

32. Όπ.π., σ. 112.

33. Όπ. π., σ. 113.

34. Βλέπε παρακάτω, κεφάλαιο IX, «Οικογένεια».

V. MAZA

Κατά τη συζήτηση για την έννοια της «ομάδας» στην τυπική κοινωνιολογία έγινε αναφορά σε μια αντίληψη που μάλλον εκπλήσσει¹, ότι σε σχέση με το άτομο η μάζα ήταν η περισσότερο άμεση, οιονεί πρωταρχική ένωση της κοινωνίας, ενώ συνήθως σήμερα η μάζα γίνεται αντιληπτή σαν ένα ειδικά σύγχρονο φαινόμενο της μεγαλούπολης και συνδέεται με την εξατομίκευση. Μ' αυτήν τη σημασία, η έννοια της μάζας έχει χρησιμοποιηθεί τώρα τελευταία σαν το κλειδί για την κατανόηση της σύγχρονης εποχής. Ειδικότερα, σύμφωνα με το διαδεδомένο βιβλίο του Ortega y Gasset, έχει καθιερωθεί η έκφραση «η εξέγερση των μαζών» για τα ολοκληρωτικά κινήματα. Θέσεις σαν αυτές του Ortega y Gasset οφείλουν τη δημοτικότητά τους στην εχθρότητα έναντι των μαζών. Είναι κάτι σαν το φανταστικό ανέκδοτο που παραθέτει ο Alexander Mischerlich: *«Μαζική πολιτική συγκέντρωση, το στάδιο γεμάτο μέχρι και την τελευταία θέση, ένα πραγματικό χαλί από ανθρώπους και πρόσωπα στις αμφιθεατρικές κερκίδες· ο ρήτορας σε πλήρη έξαρση. Λέγει: "αυτό που φταίει για όλα είναι η μαζοποίηση". Θυελλώδη χειροκροτήματα»*².

Ενόψει της παράδοξης λειτουργίας της έννοιας της μάζας, η κοινωνιολογία πολύ δύσκολα θ' αποφύγει την υποχρέωση ν' απαντήσει σ' αυτήν και να τη συζητήσει. Ταυτόχρονα πρέπει να ληφθεί υπόψη η αντίφαση, ότι από τη μια μεριά οι μάζες εκδηλώνουν τις ιδιότητες του συγκερασμού

της χωρίς αναλογισμό συνεύρεσης, ιδιότητες που τονίζονται στον ορισμό του Von Wiese, αλλά από την άλλη, μ' απλά λόγια, συνίστανται ακριβώς από ανθρώπους που είτε δεν γνωρίζει ο ένας τον άλλο καθόλου είτε μόνο επιφανειακά. Ήδη ο μεγάλος αριθμός που συνήθως συσχετίζεται με την έννοια της μάζας φαίνεται να εμποδίζει εκείνους που σχηματίζουν τη μάζα να αισθάνονται τόσο κοντά ο ένας στον άλλο, όσο θα μπορούσε να προσδοκά κάποιος από τον ορισμό του Von Wiese. Κατά τα άλλα, σπάνια κάποιος επιθυμεί να είναι μέρος της μάζας· η μάζα είναι πάντοτε οι άλλοι.

Στην επίλυση ζητημάτων αυτού του είδους, έχει συμβάλει ουσιαστικά η ψυχολογία. Αυτό δεν αποτελεί έκπληξη. Ο ειδικός χώρος της ψυχολογίας είναι οι ανορθολογικοί τρόποι συμπεριφοράς. Όμως παντού, όπου κάποιος ασχολείται με την ειδική συμπεριφορά των μαζών, έρχεται αντιμέτωπος κανείς με μια ανορθολογική στιγμή, από τον πανικό στο θέατρο μέχρι τις υποτιθέμενες εξεγέρσεις του λαού, στις οποίες οι οπαδοί υπερασπίζονται μ' ενθουσιασμό συμφέροντα που συχνά έρχονται σε καταφανή σύγκρουση με τη λογική τους και την αυτοσυντήρησή τους.

Οι ανορθολογικές στιγμές αυτού του τύπου μαζικής συμπεριφοράς έχουν περιγραφεί εδώ κι αρκετό καιρό, ιδιαίτερα στην «Ψυχολογία των μαζών» του Gustave Le Bon³. Αλλά ακόμη και σ' αυτό το περίφημο έργο του, το οποίο σηματοδεύει το ξεκίνημα της σύγχρονης «ψυχολογίας των μαζών», η παρατηρούμενη ανορθολογικότητα δείχνει να ενώνεται με την ανορθολογικότητα του παρατηρητή, κι ακόμη μεταγενέστερες μαρτυρίες δεν είναι εντελώς απελευθερωμένες απ' αυτό, ειδικά όταν αποτελούν μια καταδίκη των μαζών. Ο Le Bon θέτει στον εαυτό του το καθήκον να ερευνήσει την «ψυχή της μάζας» με τον τρόπο του Comte, «όπως ο φυσιοδίφης»⁴. Προσφέρει ένα είδος περιγραφικής φαινομενολογίας των μαζών. Η «μάζα». Αυτό που είναι εν πρώτοις εντυπωσιακό είναι η ομοιομορφία των ανθρώπων μέσα στη μάζα:

«Οποιαδήποτε κι αν είναι τα άτομα που τη συνθέτουν, οσοδήποτε κι αν μοιάζει ή όχι ο τρόπος ζωής τους, τα επαγ-

γέλματά τους, ο χαρακτήρας τους, η νοημοσύνη τους, το γεγονός ότι έχουν μεταμορφωθεί σε μάζα τους καθιστά κατόχους ενός είδους συλλογικού πνεύματος που τους κάνει να αισθάνονται, να σκέφτονται και να ενεργούν με τρόπο τελείως διαφορετικό απ' αυτόν με τον οποίο κάθε άτομο ξεχωριστά θα αισθανόταν, θα σκεφτόταν και θα έπραττε»⁵.

Η εμφάνιση αυτής της «ψυχικής ενότητας των μαζών» δεν καθορίζεται ούτε από τον αριθμό των ανθρώπων που συνθέτουν τη μάζα ούτε από το πόσο κοντά βρίσκεται ο ένας στον άλλο, αλλά από μεταβολές που λαμβάνουν χώρα στα ίδια τα υποκείμενα. Στη μάζα η ικανότητα προς κατανόηση αμβλύνεται καθώς οι άνθρωποι απελευθερώνουν πλήρως τις πρωταρχικές ενστικτώδεις ορμές τους:

*«Το μεμονωμένο άτομο θα ικανοποιούσε αυτά τα ένστικτα μόνο με κινδύνους, ενώ η απορρόφησή του από μια ανεύθυνη μάζα, που του εξασφαλίζει ατιμωρησία, του παρέχει πλήρη ελευθερία να ικανοποιήσει αυτά τα ένστικτα.»*⁶

Το άτομο οπισθοδρομεί σ' ένα προηγούμενο στάδιο εξέλιξης: εξομοιώνεται μ' έναν πρωτόγονο ή μ' ένα παιδί. Οι μάζες είναι εύκολο να επηρεαστούν, αλλά όχι τόσο μέσω έλλογων επιχειρημάτων όσο μέσω του γοήτρου του ηγέτη, τον οποίο μιμούνται. Μόνο απλοϊκά αισθήματα λειτουργούν εκεί, αισθήματα που σύμφωνα με το κριτήριο της σύγχρονης πραγματικότητας είναι «υπερβολικά». Ουσιώδες για τις μάζες δεν είναι η ελευθερία αλλά η υποταγή· επομένως κατά βάση δεν είναι επαναστατικές, αλλά αντιδραστικές, ακόμη κι όταν ακολουθούν επαναστατικά συνθήματα:

«Ωστόσο το να πιστεύει κανείς στην πρωτοκαθεδρία των επαναστατικών ενστίκτων της μάζας, θα ισοδυναμούσε με πλήρη παρανόηση της ψυχολογίας της μάζας. Αυτό που μας εξαπατά στο παραπάνω σημείο είναι απλώς η άσκηση βίας. Η τάση της για ανταρσία και οι καταστροφικές της εκρήξεις είναι πάντοτε πολύ εφήμερες. Οι μάζες κατευθύνονται σε τόσο μεγάλο βαθμό από το υποσυνείδητο και είναι επομένως τόσο εκτεθειμένες στην επίδραση της αρχαϊκής κληρονομιάς, που δεν μπορεί παρά να είναι άκρως συντηρητικές. Εγκαταλειμμένη στον εαυτό της, η μάζα σύντομα κουράζε-

ται από τις αναταραχές και ενστικτωδώς στρέφεται στην υποταγή... Είναι δύσκολο να καταλάβει κανείς την ιστορία και ιδιαίτερα την ιστορία των επαναστάσεων εάν δεν λάβει επαρκώς υπόψη του τα βαθιά συντηρητικά ένστικτα των μαζών. Επιθυμούν, πράγματι, την αλλαγή των ονομάτων που έχουν οι θεσμοί της και επίσης να πραγματοποιούν κατά καιρούς δίαιες επαναστάσεις προκειμένου να επιτύχουν αυτές τις αλλαγές, αλλά ο πυρήνας αυτών των θεσμών είναι τόσο πολύ η έκφραση των κληρονομικών αναγκών της φυλής, που δεν μπορεί παρά να επανέρχονται πάντοτε. Η ακατάπαυστη μεταβλητικότητα των μαζών αφορά μόνο εντελώς επιφανειακά πράγματα. Στην πραγματικότητα έχουν όπως όλες οι πρωτόγονες υπάρξεις, πρωταρχικά, συντηρητικά ένστικτα. Ο φετιχιστικός σεβασμός τους για την παράδοση είναι απόλυτος, η ασυνείδητη αποστροφή τους για κάθε καινοτομία ικανή ν' αλλάξει τους πραγματικούς όρους της ύπαρξής τους είναι πολύ βαθιά ριζωμένη.»⁷

Σύμφωνα με τον Le Bon, μέσα στη μάζα ο άνθρωπος προσλαμβάνει τα ακόλουθα βασικά χαρακτηριστικά:

«Εξαφάνιση της συνειδητής προσωπικότητας και κυριαρχία της ασυνειδητής, προσανατολισμός των αισθημάτων και των σκέψεων στην ίδια κατεύθυνση μέσω της υποβολής και μετάδοσης, άμεση τάση για πραγματοποίηση αυτών των ιδεών. Το άτομο δεν είναι πια ο εαυτός του· έχει γίνει ένα άβουλο αυτόματο.»⁸

Μετά τις εμπειρίες των τελευταίων δεκαετιών θα πρέπει να παραδεχθούμε ότι οι ισχυρισμοί του Le Bon έχουν επιβεβαιωθεί σε εκπληκτικά μεγάλο βαθμό, τουλάχιστο επιφανειακά, ακόμη και στις συνθήκες του σύγχρονου τεχνολογικού πολιτισμού, στον οποίο θα προσδοκούσε κανείς ότι θα είχε να κάνει με περισσότερο πεφωτισμένες μάζες. Ωστόσο, η προσπάθειά του να εξηγήσει τα μαζικά φαινόμενα παραμένει ανεπαρκής. Υποστασιοποιεί κάτι σαν ψυχή της μάζας καθαυτή, η οποία έχει τον πυρήνα της στην ψυχή της φυλής η οποία θεωρείται ως βιολογική σταθερά στην κληρονομιά ενός λαού. Η φαινομενικά σύμφωνη με τις φυσικές επιστήμες στεγνή περιγραφή των μαζών αναμειγνύεται στον Le

Βον και σε πολλούς από τους οπαδούς του με μια μεταφυσική της ιστορίας, η οποία πολιτικά θυμίζει την κριτική της παλινόρθωσης στη Γαλλική Επανάσταση. Μ' αυτό το πνεύμα, ο Le Bon ταυτίζει απολύτως τη μάζα με το σύγχρονο προλεταριάτο και το σοσιαλιστικό κίνημα⁹. Αν και αντιλαμβάνεται και αναγνωρίζει επιτεύγματα, όπως αυτό της δημιουργίας της γλώσσας, ως «μόρφωμα της ασυνείδητης ψυχής της μάζας»¹⁰ και επισημαίνει περιστασιακά την «ηθικοποίηση του ατόμου από τη μάζα»¹¹, η κύρια έμφαση της εκτίμησής του είναι εντελώς αρνητική: σύμφωνα μ' αυτόν, η μάζα είναι καταρχήν εχθρική στην κουλτούρα. Η ψυχή της μάζας γίνεται ο κακός ανταγωνιστής της δημιουργούσας την κουλτούρα ψυχής της φυλής, η οποία εντούτοις ταυτόχρονα σχηματίζει τον ασυνείδητο πυρήνα της ψυχής της μάζας, χωρίς ο Le Bon ν' ανησυχεί γι' αυτήν την αντίφαση. Η εμφάνιση των μαζών φέρεται ν' ανήκει στην τελική φάση της ζωής των ανθρώπων και των πολιτισμών και να προετοιμάζει την παρακμή τους.

«Η ιστορία μας διδάσκει ότι από τη στιγμή που οι ηθικές δυνάμεις στις οποίες έχει στηριχθεί ένας πολιτισμός χάσουν την κυριαρχία τους, επέρχεται η τελική της διάλυση εξαιτίας εκείνων των ασυνείδητων και κτηνωδών μαζών, γνωστών, όχι άδικα, ως βαρβάρων. Μέχρι τώρα τους πολιτισμούς τους έχει δημιουργήσει και διευθύνει μόνο μια μικρή πνευματική αριστοκρατία, ποτέ οι μάζες. Οι μάζες έχουν δύναμη μόνο για καταστροφή. Η κυριαρχία τους σημαίνει πάντοτε μια φάση της βαρβαρότητας. Ένας πολιτισμός συνεπάγεται σταθερούς κανόνες, πειθαρχία, πέρασμα από το ενστικτώδες στο έλλογο, πρόνοια για το μέλλον, υψηλό βαθμό κουλτούρας — συνθήκες δηλαδή που οι μάζες δεν μπορούν από μόνες τους να πραγματοποιήσουν. Δυνάμει της καθαρά καταστροφικής τους δύναμης, οι μάζες δρουν σαν εκείνα τα μικρόβια τα οποία επιταχύνουν τη διάλυση των εξασθενημένων ή νεκρών σωμάτων. Όταν το οικοδόμημα ενός πολιτισμού είναι σαπισμένο, οι μάζες είναι πάντα αυτές που επιφέρουν την κατάρρευσή του. Εδώ εμφανίζεται η κύρια λειτουργία τους, κι έτσι η φιλοσοφία του

πλήθους εμφανίζεται για μια στιγμή ως η μόνη φιλοσοφία της ιστορίας.»¹²

Αυτή η τάση, στην οποία ο Le Bon οφείλει την επιρροή του, δυσφημίζει και την αλήθεια των παρατηρήσεών του. Η αντίληψη για την πρωτόγονη φύση των μαζών και την έμφυτη αντιπαλότητά τους στο Λόγο, μεταμορφώνεται σε μια ψυχολογία με αντικείμενο τις μάζες που είναι εχθρική στο Λόγο¹³.

Κάθε αντίρρηση και ορθολογικό επιχείρημα «πρακτικά αποδυναμώνεται πλήρως, εάν αναλογιστεί κανείς την ακατανίκητη δύναμη των ιδεών που έγιναν δόγματα. Το δόγμα της κυριαρχίας των μαζών είναι τόσο λίγο άξιο για υπεράσπιση από φιλοσοφική άποψη όσο και τα θρησκευτικά δόγματα του μεσαίωνα, αυτή τη στιγμή όμως κυριαρχεί απόλυτα... Μια συζήτηση ενάντια στις πεποιθήσεις των μαζών είναι δυνατή όσο και μια συζήτηση ενάντια σ' έναν κυκλώνα.»¹⁴

Αυτό δεν απέχει πολύ από τον κοινωνιολογικό σχετικισμό του Pareto. Η ψυχολογία των μαζών καθαυτή γίνεται αρχή πίστης για τον ψυχολόγο της μάζας, ο οποίος δέδαια γνωρίζει ότι «οι μάζες μοιάζουν λίγο με τη Σφίγγα του αρχαίου μύθου: πρέπει να λυθεί το πρόβλημα που μας προσφέρει αυτή η ψυχολογία, ή είμαστε έτοιμοι να μας καταβροχθίσει»¹⁵, ταυτόχρονα όμως προειδοποιεί ότι πρέπει να είμαστε ευχαριστημένοι «ζώντας χωρίς μεγάλη έγνοια για το αύριο που δεν μπορούμε να ελέγξουμε»¹⁶ και να ελπίζουμε «ότι εν πάση περιπτώσει δεν θα μας κυδερονούν σε τόσο μεγάλο βαθμό (οι μάζες)»¹⁷.

Σύμφωνα μ' αυτό το σχήμα, οι ψυχολογίες της μάζας συχνά ξαγγραφίζουν το διάβολο στον τοίχο, με σκοπό να παραδοθούν πρόθυμα στα τεχνάσματά του. Επικυρώνουν τη δήλωση ανικανότητας του ατόμου μπροστά στη μάζα. Ως εκ τούτου εγκαταλείπουν εκείνη την παράδοση της ιστορίας του πνεύματος που εκτείνεται από τον «Πολιτικό» του Πλάτωνα και από τον Bacon φθάνει μέχρι τον Nietzsche, στην οποία παράδοση, μολονότι οι μάζες, το πλήθος, ο λαός, εθεωρούντο εχθροί της αλήθειας, το άτομο θεωρείται

εφοδιασμένο με δύναμη και ικανότητα ν' αποδράσει από τα συλλογικά είδωλα. Το έλλογο άτομο δεν βρίσκεται πια αντιμέτωπο με τις μάζες αλλά οι τελευταίες, ως αρνητική συλλογική οντότητα, αντιδιαστέλλονται με μία υπερσυλλογικότητα προικισμένη με καθετί θετικό. Τέτοιοι Δρ. Τζέκυλ και κύριοι Χάνντ, κατασκευασμένοι με τα μέτρα της ψυχολογίας των μαζών, είναι η ψυχή της φυλής και η ψυχή των τάξεων (Le Bon), η οργανωμένη και η ανοργανωτη μάζα (Mc Dougall), η ομάδα και η μάζα (Geiger), οι μάζες και το κοινό (Allport και Lippman). Ακριδώς εκείνη η ψυχολογία της μάζας, η οποία θέτει a priori την κακοτροπία της μάζας και ταυτόχρονα καλεί την κυριαρχία που θα την κρατήσει υπό έλεγχο, γίνεται η ίδια μέσο αποπλάνησης. Εξού και οι ρητορείες του για τις μάζες και τον επηρεασμό τους μοιάζουν σαν φτηνό αντίτυπο του Le Bon¹⁸. Κοινοτοπίες της ψυχολογίας των μαζών συγκαλύπτουν τη δημαγωγική χειραγώγηση των μαζών, την οποία άλλωστε εξυπηρετούν.

Μόνο η μοντέρνα ψυχολογία του δάθους απάλλαξε εντελώς τα πορίσματα της ψυχολογίας της μάζας του Le Bon από την πολιτική τους αμφισημία. Αμέσως μετά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο, το 1921, ο Freud δημοσίευσε το σημαντικό του έργο — το οποίο έχει αφετηρία τον Le Bon — «Massenpsychologie und Ich-Analyse»¹⁹. Καθόλου γνωστό όσο θα έπρεπε να είναι²⁰. Ο Freud θέτει το ερώτημα πώς το άτομο, που όταν είναι μόνο του συμπεριφέρεται τόσο διαφορετικά απ' ό,τι όταν ενεργεί υπό τον καταναγκασμό μαζικής κατάστασης, εισέρχεται σ' αυτή την κατάσταση ψυχολογικά. Θεωρεί γι' αυτό υπεύθυνες τις συνθήκες που επιτρέπουν το άτομο σε κατάσταση μάζας «να απαλάσσεται από την καταπίεση των ασυνείδητων ορμέφυτών του»²¹. Συγκρίνει αυτές τις συνθήκες μ' εκείνες της νευρώσεως²². Δεν σταματά, όπως έκαναν όλοι οι ψυχολόγοι πριν απ' αυτόν, στην εξήγηση μέσω της υποβολής αλλά ψάχνει να ερμηνεύσει με τη σειρά του αυτές τις συνθήκες από την άποψη της πηγής της λίμπιντο. Όταν κάποιος υποτάσσεται στην υποβολή ακολουθεί μια ασυνείδητη, απαρνητική της πρωταρχικής της ουσίας, μετάθεση των ερωτικών εξαρτήσεών του.

Το μοντέλο της είναι η ταύτιση με τον πατέρα, η οποία μεταδιδάσκεται σε πραγματικούς ή φανταστικούς ηγέτες. Ο Freud δείχνει την ύπαρξη τέτοιων ταυτίσεων σ' ό,τι ονομάζει καλώς οργανωμένες, διαρκείς και τεχνητές μάζες «την εκκλησία και το στρατό». Σ' αυτές «επιβάλεται κάποια εξωτερική δύναμη για να τις προστατεύσει από τη διάλυση και για να εμποδίσει τις αλλαγές στη δομή τους»²³. Αυτή η ώθηση παράγεται από την ψευδαίσθηση²⁴ ενός ανώτατου ηγέτη ή μιας αυθεντικής, συχνά αρνητικής, ιδέας μπροστά στην οποία καθένας εξομοιώνεται. Κατ' αυτό τον τρόπο «κάθε άτομο συνδέεται αφενός με τον ηγέτη (Χριστός, στρατηγός), αφετέρου με τα άλλα άτομα στη μάζα, μέσω λιμπιντικών δεσμών»²⁵. Αυτή η ταύτιση έχει αποτέλεσμα έναν αγώνα «για να διαμορφωθεί το Εγώ τού κάθε προσώπου σύμφωνα με τα πρότυπα εκείνου που έχει θεωρηθεί ως πρότυπο μοντέλο (vorbild)»²⁶. Συγχρόνως σ' αυτούς τους ηγέτες επαναπροβάλλεται το ίδιο μη επιτευγμένο ιδεώδες Εγώ. Ο κινητήρας αυτής της ψυχοδυναμικής διαδικασίας είναι «οι σεξουαλικές προσπάθειες εμποδισμένες από το σκοπό τους»²⁷ που δεν ικανοποιούνται άμεσα. Συχνά παίρνουν τη μορφή της επιθυμίας να γίνουν μέλη μιας μεγάλης μάζας. Άρα, μάζα είναι «πολλά όμοια ταυτιζόμενα μεταξύ τους άτομα κι ένα μοναδικό άτομο ανώτερο απ' όλα τα άλλα... ένας αριθμός από άτομα που έχουν υποκαταστήσει το ιδεώδες Εγώ τους μ' ένα και το αυτό αντικείμενο, και έχουν συνεπώς ταυτιστεί μεταξύ τους ως προς το Εγώ τους»²⁸. Η μάζα και ο ηγέτης συνυπάρχουν. Σ' αυτό το σημείο ο Freud επιστρέφει στη θεωρία του για την πρωτογενή ορδή. Μέσα απ' αυτή τη ψυχολογική ταύτιση, ωστόσο, δεν εξαλείφεται το Εγώ. Η μάζα δεν έχει την ικανότητα να το απορροφήσει εντελώς.

«Κάθε άτομο αποτελεί ένα συστατικό μέρος των πολυαριθμων μαζών, είναι πολλαπλώς αποδεδειγμένο μέσα από ταύτιση και έχει δομήσει το ιδεώδες Εγώ σύμφωνα με τα πιο διαφορετικά πρότυπα. Έτσι, κάθε άτομο κατέχει ένα μερίδιο στις πολυάριθμες ψυχές της ομάδας, εκείνες της φυλής του, της τάξης του, της θρησκευτικής κοινότητας, της

υπηκοότητας κ.ο.κ. και μπορεί να υψωθεί πάνω απ' αυτές μέχρι του σημείου που θ' αποκτήσει ένα μέρος ανεξαρτησίας και πρωτοτυπίας.»²⁹

Σύμφωνα με τον Freud, ο μηχανισμός της ταύτισης παίζει αποφασιστικό ρόλο στην κοινωνιοποίηση, την κουλτούρα και τον πολιτισμό, τις οποίες ο ίδιος ο Freud απαξιώνει να διακρίνει. Η «εξιδανίκευση της σεξουαλικής δραστηριότητας» ξεκινά με την ταύτιση³⁰, μέσα απ' αυτήν παράγεται «κοινωνικό αίσθημα». Απ' αυτήν την άποψη ο Freud βλέπει τη μάζα θετικά. Αποδίδει σ' αυτήν τη μεταστροφή από τον εγωισμό στον αλτρουισμό³¹, που προϊόντα της είναι η γλώσσα και η ηθική και μόνο αυτή κάνει δυνατές τις πνευματικές δημιουργίες. Ο Freud αφήνει ανοιχτό το ζήτημα «του κατά πόσο ο μεμονωμένος στοχαστής και συγγραφέας παρακινείται από τη μάζα μέσα στην οποία ζει, αν είναι περισσότερο από εκτελεστής μιας ψυχικής εργασίας στην οποία ταυτόχρονα είχαν συμμετοχή και άλλοι»³². Αυτό που σε γενικές γραμμές έχει θεωρηθεί το καταστρεπτικό στοιχείο της μάζας, ο Freud το εξηγεί ακριδώς με την παύση του σχηματισμού των μαζών, με την ταύτιση: με το ξαφνικό τέλος της ταύτισης οι επιθετικές παρορμήσεις απελευθερώνονται πάλι³³.

Όσον αφορά τις θετικές απόψεις για τη μάζα και το σχηματισμό των μαζών, ο Freud ακολουθεί μια παράδοση που εκτείνεται από τον Αριστοτέλη μέχρι τον Marx³⁴. Εντούτοις με κανένα τρόπο δεν αντικαθιστά την ψυχή της μάζας με κάποιο άλλο εξωραϊσμένο υπόστρωμα που υφίσταται και δρα καθαυτό³⁵. Ο Freud διατυπώνει τη γένεση της κλίσης για ταύτιση με τη μάζα, και κατ' αυτό τον τρόπο τη γένεση των ιδιοτήτων της μαζικής ψυχολογίας, στο άτομο και στη σχέση του με την οικογένεια. Τα μαζικά φαινόμενα δεν ανακύπτουν εξαιτίας αινιγματικών ιδιοτήτων της ίδιας της μάζας αλλά εξαιτίας ψυχολογικών διαδικασιών οι οποίες διενεργούνται μέσα σε κάθε άτομο που αποτελεί μέρος της μάζας. Η μάζα δεν είναι κάτι πρωτογενές αλλά ένα δευτερογενές φαινόμενο. Οι άνθρωποι δεν γίνονται μάζα λόγω του πλήθους τους αλλά λόγω των κοινωνικών συνθηκών. Η

ταύτιση με τον ηγέτη ή με τα σύμβολα και με την ορδή των εξίσου εξαρτώμενων συνανθρώπων είναι μέρος αυτών των κοινωνικών συνθηκών όσο και η αυταρχική συμπεριφορά του ηγέτη και άλλων πατρικών μορφών.

Οι κοινωνιολογικές συνέπειες της φροϋδικής θεωρίας, που παίρνει πολύ πιο σοβαρά απ' οποιαδήποτε άλλη τον όρο «μαζική υποβολή», είναι μεγάλες. Ασχολούνται με την αλληλόδραση μεταξύ μάζας και κυριαρχίας. Ο Freud δείχνει με λεπτομερή επεξεργασία μέσα από ποιους περίπλοκους μηχανισμούς προκύπτει ο αποκαλούμενος μαζοχισμός των μαζών, η προθυμία τους να υποτάσσονται στον ισχυρότερο, η χαρά τους να είναι οπαδοί, το μίσος τους για τις ομάδες των ξένων. Τη φρίκη στην οποία υπόκειται ο κόσμος σήμερα δεν την παράγουν οι μάζες αλλά όλα εκείνα και όλοι εκείνοι που τις χρησιμοποιούν αφού πρώτα τις κανουν μάζες. Ο Le Bon είχε διατυπώσει αυτή τη σχέση με τον δικό του τρόπο: «Κυριαρχία των μαζών σημαίνει κυριαρχία της επιτροπής, δηλαδή του ηγέτη.»³⁶ Ο Tshakhotine, ένας από τους εκπροσώπους της ψυχολογίας των αντανakλαστικών, έχει ονομάσει, όχι χωρίς λόγο, τους ηγέτες που παράγουν τις μάζες και τις χρησιμοποιούν δόλια, «μηχανικούς της ψυχής» (*ingénieurs d' âme*).

«Είναι πράγματι αλήθεια ότι μια μάζα μπορεί να παρassυρθεί μέχρι τον παροξυσμό, μέχρι την έκρηξη· είναι αλήθεια ότι είναι ικανές τόσο και για τη χειρότερη δειλία όσο και για τα υψηλότερα κατορθώματα. Όμως αυτό που είναι χαρακτηριστικό είναι ότι ενεργούν μόνο όταν βρίσκονται υπό καθοδήγηση, όταν υπάρχουν πρωταγωνιστές οι οποίοι διευθύνουν τις αντιδράσεις τους, οι μηχανικοί της ψυχής... Οι μάζες γίνονται πειθήνια όργανα στα χέρια σφετεριστών, δικτατόρων. Από μια μεριά οι δικτάτορες χρησιμοποιούν, λίγο ή πολύ διαισθητικά, τις γνώσεις των ψυχολογικών νόμων, ενώ από την άλλη έχουν στη διάθεσή τους τα φοβερά τεχνικά μέσα που τους παρέχει το σύγχρονο κράτος. Κανένας ηθικός δισταγμός δεν καθορίζει τις κινήσεις τους και γι' αυτό ασκούν επιρροή στην ολότητα των ατόμων, η οποία συνιστά ένα λαό, την οποία χαρακτηρίζουμε ψυχικό δια-

σμό. Είναι φυσικό ότι από καιρού εις καιρόν πρέπει να καταφεύγουν σε ταραχώδεις διαδηλώσεις τις οποίες εκμεταλλεύονται και απελευθερώνουν τις δυνάμεις που είναι έμφυτες στις μάζες.»³⁷

Σήμερα γίνεται συχνά λόγος, και όχι αδικαιολόγητα, για τεχνική κυριαρχίας πάνω στις μάζες. Ωστόσο πρέπει να είμαστε προσεκτικοί με την αντίληψη ότι οι δημαγωγοί είναι τρίτοι, που κυριαρχούν των φιλήσυχων και νομοταγών συνανθρώπων τους περιστασιακά ή μέσω χειραγώγησης με τεχνικά μέσα, κάτι σαν ληστές που επιτίθενται στην άμαξα της προόδου³⁸. Δεν είναι ποτέ οι μοναχικοί τυμπανιστές όπως συχνά προσποιούνται ότι είναι, ούτε είναι απλώς αγύρτες ή ψυχοπαθείς που υπερβαίνουν τα όρια της έννομης κοινωνίας, αλλά εκφραστές κοινωνικής δύναμης, ισχυρών συμφερόντων τα οποία με τη βοήθεια των μαζών έρχονται σε αντίθεση προς τις μάζες. Η αποτυχία ή η επιτυχία των δημαγωγών δεν εξαρτάται μόνο από τεχνικές κυριαρχίας επί της μάζας, αλλά από το αν είναι ικανοί να ενσωματώνουν τις μάζες στους σκοπούς των ισχυρότερων³⁹. Καλλιεργούν πάντα ένα ήδη έτοιμο έδαφος. Γι' αυτό δεν υπάρχει απόλυτα αξιόπιστη μέθοδος για τη διαφθορά των μαζών· οι μέθοδοι ανάλογα με την προθυμία τους να διαφθαρούν. Συχνά ακούμε ότι τα σύγχρονα μέσα επικοινωνίας, κινηματογράφος, ραδιόφωνο ή τηλεόραση, εξασφαλίζουν στον καθένα ο οποίος τα έχει στη διάθεσή του την κυριαρχία πάνω στις μάζες μέσα από τεχνικές χειραγωγήσεις. Αλλά δεν είναι αυτά καθαυτά τα μέσα που συνιστούν τον κοινωνικό κίνδυνο. Μόνο ο κομπορμισμός τους αναπαράγει και επεκτείνει μια προϋπάρχουσα προθυμία να υιοθετηθεί η ιδεολογία την οποία προσφέρουν τα μαζικά μέσα τόσο στα συνειδητά όσο και στα ασυνειδητά θύματά τους. Πολύ πρόσφατες κοινωνιολογικές έρευνες, που χρησιμοποιούν την ψυχολογία του δάθους για την ανάλυση των μαζικών μέσων, έχουν δώσει έμφαση στη συσχέτιση ετοιμότητας, ερεθίσματος και απάντησης⁴⁰. «Ο δημαγωγός παίζει στο πεδίο των ψυχολογικών προδιαθέσεων με ψυχολογικά όπλα· οι προδιαθέσεις καθαυτές και οι σκοποί τους οποίους επι-

διώκει είναι προσδιορισμένοι κοινωνικά.»⁴¹

Η μάζα παράγεται κοινωνικά — δεν είναι αμετάβλητη κατά τη φύση της, δεν είναι μια κοινότητα θεμελιακά κοινωνική στο άτομο, αλλά μόνο μια κοινότητα συγκροτημένη μέσα από ορθολογική χρησιμοποίηση ανορθολογικών ψυχολογικών παραγόντων· παρέχει στους ανθρώπους την ψευδαίσθηση της εγγύτητας και του δεσμού. Αλλά μια τέτοια ακριβώς ψευδαίσθηση προϋποθέτει την εξατομίκευση, την αλλοτρίωση και την αδυναμία των ατόμων. Η αντικειμενική αδυναμία του καθενός — ο ψυχχαναλυτής Nunberg έχει πλάσει γι' αυτή τον όρο «αδυναμία του Εγώ»⁴² — στη σύγχρονη κοινωνία προδιαθέτει τον καθένα για μια υποκειμενική αδυναμία, για τη συνθηκολόγηση μέσω της υποταγής στη μάζα. Η ταύτιση είτε με τη συλλογικότητα είτε με την υπερισχύουσα φιγούρα του ηγέτη, παρέχει στο άτομο ένα ψυχολογικό υποκατάστατο για όλα αυτά που του αποστερεί η πραγματικότητα.

Νά γιατί είναι τύφλωση να μέμφεται κάποιος τις υποτιθέμενα τυφλές μάζες ή να αντιτάσσει στο πλάσμα της καταστροφικής τους κυριαρχίας την καλλιέργεια της αποκαλούμενης προσωπικότητας, η οποία διαψεύδει την ίδια την έννοιά της. Ωστόσο, καθένας θα μπορούσε πολύ καλά να ξεκαθαρίσει ο ίδιος τι είναι αυτό που τον προσελκύει στη μάζα και μέσα απ' αυτή τη συνείδηση να αντιπαλέψει την έλξη της μαζικής συμπεριφοράς. Σ' αυτό, η προοδευτική κοινωνιολογική και κοινωνιοψυχολογική γνώση είναι σε θέση να συνεισφέρει ουσιωδώς. Μπορεί να διεισδύει στις επικρατέστερες ιδεολογικές αυταπάτες σχετικά με τον αναπόφευκτο χαρακτήρα της μαζικής ύπαρξης και να βοηθήσει τους ανθρώπους ν' απαλλαγούν από τη γοητεία, η οποία έχει αυτή τη δαιμονική ισχύ να τους κυριεύει μόνο όσο οι ίδιοι οι άνθρωποι την πιστεύουν.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. κεφάλαιο, IV, «Η ομάδα», παραπάνω.
2. Alexander Mitscherlich, «Massenpsychologie ohne Ressentiment» στο *Die neue Rundschau*, τόμ. 64, 1953, σ. 56.
3. Gustave Le Bon, *Psychologie der Massen*, μετάφραση από τον Rudolf Eisler, 3η έκδοση, Λειψία 1919.
4. Όπ. π., σ. 11.
5. Όπ. π., σ. 12.
6. Όπ. π., σ. 36.
7. Όπ. π., σσ. 34 επ.
8. Όπ. π., σ. 16.
9. Βλ. όπ. π., σσ. 2 επ., 69, 85, 114. Η ισοδυναμία μεταξύ της μάζας και του προλεταριάτου διατηρήθηκε από εκείνους που εμφανίστηκαν μετά τον Le Bon· κι εκτός από τους αστούς κοινωνιολόγους όπως ο Theodor Geiger (*Die Masse und Ihre Aktion/Ein Beitrag zur Soziologie der Revolution*, Στουτγάρδη 1926) διατηρήθηκε επίσης στις μαρξιστικές συζητήσεις.
10. Le Bon, όπ. π., σ. VIII.
11. Όπ. π., σσ. 36 επ.
12. Όπ. π., σ. 5.
13. Ο Kurt Baschwitz (*Du und die Masse*, 2η έκδοση, Λάιντεν 1951) δίνει ιδιαίτερη έμφαση σ' αυτή τη δυνατότητα και ταυτόχρονα αναλύει τις τρέχουσες πλάνες των ψυχολόγων της μάζας. Η κριτική του κορυφώνεται στη φράση: «Η ψυχολογία της μάζας οδηγεί στην αυτογνωσία και όχι στην αυτοϋπερδωση του ατόμου.»
14. Le Bon, όπ. π., σ. 132.
15. Όπ. π., σ. 70.
16. Όπ. π., σ. 146, υποσημείωση· βλ. επίσης σ. 149.
17. Όπ. π., σ. 6· βλ. επίσης σ. VI.
18. Ο Adolf Hitler στο *Mein Kampf* (24η έκδοση, Μόναχο 1933) δίνει μια εκτεταμένη σύνοψη των απόψεών του για στους τρόπους επιρροής των μαζών, η οποία δείχνει καλύτερα απ' οτιδήποτε άλλο, πώς η ψευτοεπιστημονική ψυχολογία της μάζας συνδέεται με την ολοκληρωτική κυριαρχία: με την περιφρόνησή της για τον άνθρωπο. «Η μεγάλη μάζα ενός λαού δεν συντίθεται από διπλωμάτες ή ακόμη από νομοδιδάσκαλους, ούτε από απολύτως λογικά άτομα που είναι ικανά να εκφέρουν κάποια κρίση, αλλά από ανθρώπινες υπάρξεις που είναι τόσο αναποφάσιστες όσο και επιρρεπείς στην αμφιβολία και την αβεβαιότητα... Ο λαός στη συντριπτική του πλειοψηφία είναι τόσο εκφυλισμένος στη φύση του και τη στάση του, ώστε οι δραστηριότητες και οι σκέψεις του να παρακινούνται λιγότερο από σοβαρές αντιλήψεις και περισσότερο από αισθήματα και συναισθήματα.» (σσ. 200 επ.)

«Σε ποιον πρέπει ν' απευθύνεται η προπαγάνδα; Στους επιστήμονες και διανοούμενους ή στη λιγότερο μορφωμένη μάζα.» (σ. 196.) «Όλη η προπαγάνδα πρέπει να είναι δημοφιλής και πρέπει να προσαρμόζει το πνευματικό της επίπεδο σύμφωνα με την αντίληψη του πλέον ανόητου από εκείνους στους οποίους προτίθεται να απευθυνθεί. Επομένως το πνευματικό της επίπεδο θα πρέπει να είναι τόσο χαμηλότερο όσο ευρύτερη είναι η μάζα των ανθρώπων. Ωστόσο αν πρόκειται... να συμπεριλάβει έναν ολόκληρο λαό στο πεδίο της δράσης της, η προειδοποίηση για αποφυγή τόσο υψηλών πνευματικών προϋποθέσεων δεν μπορεί να είναι αρκετή.» (σ. 197.) «Το καθήκον της προπαγάνδας είναι, για παράδειγμα, όχι να εκτιμά τα διαφορετικά δίκαια, αλλά αντίθετα να τονίζει αποκλειστικά το ένα δίκαιο, το οποίο αντιπροσωπεύει. Δεν οφείλει αντικειμενικά ν' αναζητά την αλήθεια, στο βαθμό που αυτό είναι αρκετό στους άλλους, για να μπορέσει να την παρουσιάσει έπειτα στις μάζες με θεωρητική τιμιότητα, αλλά μάλλον πρέπει να προσφέρει αδιάκοπα τη δική της αλήθεια.» (σ. 200.) Τον τρόπο με τον οποίο Hitler εφάρμοσε αυτές τις αντιλήψεις στην πράξη τον έχει δείξει μια ολόκληρη σειρά συγχρόνων ερευνών για τις μεθόδους προπαγάνδας, ειδικά οι εργασίες του Walter Hagemann, για παράδειγμα, *Der Mythos der Masse*, Χαϊδελβέργη 1951.

19. Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, *Gesammelte Werke*, τόμ. XIII, Λονδίνο 1940-1952, σσ. 71 επ. Ο Freud τονίζει το γεγονός ότι ο Le Bon συλλαμβάνει το ασυνείδητο μόνο ως στοιχείο της ψυχής της φυλής. Στον Freud, σ' αυτή την «αρχαϊκή κληρονομιά», προσιτίθεται το «καταπιεσμένο ασυνείδητο», το οποίο λείπει ακόμη στον Le Bon.

20. Χαρακτηριστική, για παράδειγμα, είναι η δήλωση του Othman Spann, ο οποίος μιλά για κομψευόμενη παρείσφρηση» της λανθάνουσας φροϋδικής θεωρίας στην κοινωνιολογία (Spann, «Soziologie» στο *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, τόμ. 7, Ιένα 1926, σ. 653).

21. Freud, *όπ. π.*, σ. 79.

22. Βλέπε *ό. π.*, σ. 84, ιδιαίτερα υποσημείωση 1· πάντως ο Freud αρνείται να καταστήσει τη νεύρωση υπεύθυνη για τα μαζικά φαινόμενα. Αντίθετα επιμένει ότι «η νεύρωση μπορεί να κάνει τα θύματά της μη κοινωνικά και να τα μετακινήσει από τις συνήθειες μαζικές μορφές». (σ. 159.) Ούτε μπορεί κανείς να μιλά, με την φροϋδική έννοια, για «κοινωνικές νευρώσεις», όπως έκανε πρόσφατα ο Arthur Koestler, προσπαθώντας να εξηγήσει τον ολοκληρωτισμό («Politische Neurosen» στο *Der Monat*, τόμ. 6, 1953/54, σσ. 227 επ.). Ο Freud ο ίδιος λέει καθαρά: «Στις ατομικές νευρώσεις, έχουμε ως σημείο εκκίνησης την αντιδιαστολή κατά την οποία ο ασθενής αποσπάται από το θεωρούμενο "φυσιολογικό" περιβάλλον του. Για τη μάζα της οποίας όλα τα μέλη επηρεάζονται από μία και την ίδια διαταραχή δεν μπορεί να υπάρξει ένα τέτοιο φόντο.» (*Werke*, τόμ. XIV, *Das Unbehagen in der Kultur*, *όπ. π.*, σ. 505.)

23. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, *όπ. π.*, σ. 101.

24. *Όπ. π.*, σ. 102.

25. *Όπ. π.*, σ. 104.

26. Όπ. π., σ. 116.
27. Όπ. π., σ. 127.
28. Όπ. π., σσ. 135 και 128.
29. Όπ. π., σ. 144.
30. Όπ. π., σ. 155.
31. Όπ. π., σ. 112.

32. Όπ. π., σ. 89. Ο Hegel ονόμασε μείζονα «κοσμοϊστορικά άτομα» εκείνα που «διαχειρίζονται τις υποθέσεις του παγκόσμιου πνεύματος»: «το περαιτέρω προβαίνον πνεύμα δεν είναι η εσωτερική ψυχή όλων των ατόμων αλλά η χωρίς συνείδηση εσωτερικότητα η οποία συνειδητοποιεί τους μεγάλους άντρες. Επομένως οι άλλοι ακολουθούν αυτούς τους ηγέτες των ψυχών, επειδή αισθάνονται την ακατανίκητη ισχύ του δικού τους εσωτερικού πνεύματος, η οποία στέκεται ενώπιόν τους». (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, (επιμ.) Hermann Glockner, τόμ. 11, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Στουτγκάρδη 1928, σ. 60 επ.)

33. Εδώ είναι σημαντική η ανάλυση του Freud για τον πανικό, καθώς μπορεί να εκληφθεί σαν ένα παράδειγμα για τα μαζικά φαινόμενα: «Έναν υπαινιγμό προς το ίδιο αποτέλεσμα, ότι δηλαδή η ουσία της μάζας βρίσκεται στους δεσμούς της λίμπιντο που υπάρχουν σ' αυτήν, υπάρχει επίσης στο φαινόμενο του πανικού το οποίο μπορούμε να μελετήσουμε καλύτερα στις στρατιωτικές μάζες. Ο πανικός εμφανίζεται όταν μια ομάδα αυτού του είδους αποσυντίθεται. Τα χαρακτηριστικά του είναι ότι καμία από τις διαταγές των ανωτέρων δεν εισακούεται πια και ότι κάθε άτομο ενδιαφέρεται μόνο για τα δικά του πράγματα χωρίς να λαμβάνει καθόλου υπόψη του τους άλλους. Οι αμοιβαίοι δεσμοί έχουν παύσει να υπάρχουν κι ένα τεράστιο και χωρίς αίσθηση άγχος/φόβος απελευθερώνεται. Σ' αυτό το σημείο, πάλι είναι φυσικό να φέρει κάποιος την αντίρρηση ότι μάλλον πρόκειται για το αντίστροφο, ενόσω το άγχος/φόβος έχει μεγαλώσει τόσο πολύ ώστε να μπορεί να παραδέψει όλους τους δεσμούς και όλα τα αισθήματα που λαμβάνουν υπόψη τους άλλους... Παρ' όλα αυτά, αυτή η λογική μέθοδος εξήγησης είναι εδώ εντελώς ανεπαρκής. Το σημαντικό ερώτημα είναι γιατί το άγχος/φόβος έχει πάρει τόσο μεγάλες διαστάσεις. Δεν μπορεί να είναι υπεύθυνος ο μεγάλος κίνδυνος, επειδή ο ίδιος στρατός που τώρα βυθίζεται στον πανικό, ενδεχόμενα να έχει αντιμετωπίσει με απόλυτη επιτυχία νωρίτερα έναν το ίδιο μεγάλο ή ακόμη μεγαλύτερο κίνδυνο, κι ακριβώς ουσία του πανικού είναι ότι δεν έχει καμία σχέση με τον κίνδυνο που απειλεί και συχνά ξεσπά στις πιο ασήμαντες περιπτώσεις.

Εάν ένα άτομο μέσα στο άγχος/φόβο του πανικού αρχίζει να νοιάζεται μόνο για λογαριασμό του, μ' αυτή του τη συμπεριφορά γίνεται μάρτυρας του γεγονότος ότι οι συναισθηματικοί δεσμοί, που μέχρι εδώ το έχουν κάνει να βλέπει τον κίνδυνο πολύ μικρό, έχουν παύσει να υπάρχουν. Τώρα που είναι μόνος του απέναντι στον κίνδυνο σίγουρα θα σκέφτεται ότι είναι μεγαλύτερος. Άρα γεγονός είναι ότι το άγχος/φόβος του πανικού προϋποθέτει χαλάρωση της λιμπιντικής δομής της μάζας κι αντιδρά σ' αυτό με δικαιολογημένο τρόπο, και όχι αντίστροφα, ότι δηλαδή οι λιμπιντικοί δεσμοί της μάζας κατα-

στρέφονται εξαιτίας του φόβου μπροστά στον κίνδυνο... Δεν είναι δυνατόν να αμφιβάλλουμε ότι ο πανικός σημαίνει την αποσύνθεση της μάζας· συνεπάγεται την παύση όλων των αισθημάτων που σ' άλλες περιπτώσεις τα μέλη της ομάδας επιδεικνύουν το ένα στο άλλο... η απώλεια του αρχηγού κατά κάποια έννοια, η γένεση της δυσπιστίας προς αυτόν, επιφέρει το ξέσπασμα του πανικού, ακόμη κι αν ο κίνδυνος παραμένει ο ίδιος· οι αμοιβαίοι δεσμοί μεταξύ των μελών της μάζας εξαφανίζονται, κατά κανόνα, μαζί με το δεσμό τους με τον ηγέτη τους. Η μάζα εξανεμίζεται όπως ένα μπολωνέζικο παγούρι που τού 'χουμε κόψει το πάνω μέρος.» (Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, όπ. π., σσ. 104 επ.)

34. Ενάντια στην παράδοση της εχθρότητας για τις μάζες έχει προβληθεί επανειλημμένα το γεγονός ότι η κουλτούρα και η κοινωνιοποίηση εν γένει ήταν πάντοτε η ασχολία των πολλών. Αυτό ήδη εκφράζεται στο πολύ γνωστό επιχείρημα του Αριστοτέλη ενάντια στον Πλάτωνα: «Επειδή οι πολλοί, από τους οποίους ο καθένας χωριστά δεν είναι παρά ένας συνηθισμένος άνθρωπος, όταν συναντώνται μεταξύ τους μπορούν να είναι καλύτεροι από τους άριστους, όχι ως άτομα αλλά ως σύνολο, ακριδώς όπως ένα συμπόσιο στο οποίο συνεισφέρουν πολλοί είναι καλύτερο από ένα γεύμα εφοδιασμένο από ένα μόνο πουγγί. Επειδή κάθε άτομο μεταξύ των πολλών έχει ένα μερίδιο αρετής και φρόνησης και όταν βρεθούν όλοι μαζί γίνονται κατά κάποιο τρόπο ένας άνθρωπος, ο οποίος έχει πολλά πόδια, χέρια και αισθήσεις: το ίδιο συμβαίνει και με τα ήθη και τη νόηση.» (Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1281b.)

Μ' αυτό είναι, για παράδειγμα, σύμφωνος και ο Machiavelli: «Κατάληγω μετά απ' όλα αυτά σ' ένα συμπέρασμα αντίθετο στην κοινή γνώμη, η οποία ισχυρίζεται ότι οι μάζες, όταν δρiscονται στην εξουσία, είναι ασταθείς, άστατες και αγνώμονες, και δεβαιώνω ότι στις μάζες αυτά τα λάθη δεν είναι κατά κανένα τρόπο διαφορετικά απ' εκείνα που δρiscουμε σ' ορισμένους ηγεμόνες. Ενώ στο ζήτημα της φρόνησης και της σταθερότητας ισχυρίζομαι ότι οι μάζες είναι πιο φρόνιμες, πιο σταθερές και με πιο ορθή κρίση απ' ό,τι ένας ηγεμόνας... Η κοινή γνώμη είναι αξιοσημείωτα ακριδής στα προγνωστικά της, τόσο πολύ μάλιστα ώστε να φαίνεται σαν να είναι σε θέση, δύναμι μιας κρυφής δύναμης, να προβλέπει το καλό και το κακό γι' αυτήν.» (Niccolo Machiavelli, *Discorsi*, βιβλίο Ι, κεφ. 58, μετάφραση Öppel-Bronikoniski, Βερολίνο 1922, σσ. 116 επ.) Ο Marx ιδιαίτερα στο κεφάλαιο «Συνεργασία» του βασικού του έργου παρουσίασε τη συνεργασία των πολλών ως όρο της οικονομίας και της κουλτούρας και περιέγραψε την «παραγωγική δύναμη των μαζών»: «... το συνολικό άθροισμα των μηχανικών δυνάμεων που χρησιμοποιούνται από μεμονωμένους εργάτες διαφέρει από την κοινωνική δύναμη που αναπτύσσεται όταν πολλά χέρια ταυτόχρονα παίρνουν μέρος σε μία κι αδιαίρετη λειτουργία, όπως όταν υψώνουν ένα μεγάλο βάρος, γυρίζουν ένα στρόφαλο ή μετακινούν ένα εμπόδιο. Σε τέτοιες περιπτώσεις το αποτέλεσμα της συνδυασμένης εργασίας είτε δεν μπορούσε να παραχθεί καθόλου από τη μεμονωμένη ατομική εργασία είτε μπορούσε να παραχθεί σε μεγαλύτερο χρονικό διάστημα ή μικρή – υποτυπώδη κλίμακα. Δεν πρόκειται εδώ μόνο για την αύξηση της παραγωγικής δύναμης, η οποία είναι καθατή και δι' εαυτή

δύναμη των μαζών.» (Karl Marx, *Das Kapital*, τόμ. 1, Βερολίνο 1951, σ. 341.)

35. Τέτοιες προϋποθέσεις δεν έχουν καθόλου εξαφανιστεί από την κοινωνική ψυχολογία, παρά την κριτική του Freud σε υποστασιοποιήσεις όπως το ένστικτο της αγέλης του Trotter ή «η ψυχή της μάζας» του Le Bon και παρά την ένταση του Freud «ότι το κοινωνικό ένστικτο δεν μπορεί να είναι πρωτόγονο ένστικτο κι ατεμάχιστο κι ότι είναι δυνατό ν' ανακαλύψουμε τις απαρχές της εξέλιξής του σ' ένα στενό κύκλο, όπως αυτός της οικογένειας». (Freud, *Massenpsychologie und ich-Analyse*, όπ. π., σ. 74.) Ο Carl Gustaw Jung προπάντων, έχει μέχρι ενός σημείου αποδώσει τα μαζικά φαινόμενα κατευθειάν στην επιρροή 11 αυτόνομων ψυχικών δυνάμεων, των αποκαλούμενων αρχέτυπων. Και η υπόθεση της κληρονομικής δάσης για τέτοιου είδους υποτιθέμενα πρωταρχικά φαινόμενα του ψυχικού, απαντούνται επίσης στο έργο του: τα αρχέτυπα είναι «τα ίχνη όλης της ανθρώπινης εμπειρίας μέχρι τις πιο σκοτεινές απαρχές της» (Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart*, Ζυρίχη 1931, σ. 173), πρόκειται δηλαδή για «κληρονομημένα μονοπάτια» (*Das Ich und das Unbewusste*, 3η έκδοση, Ζυρίχη 1983, σ. 30), είναι κληρονομημένα μαζί με τη δομή του εγκεφάλου και μάλιστα είναι η ψυχική όψη αυτής της δομής (*Seelenprobleme der Gegenwart*, σ. 179).

Σύμφωνα με τον Jung «τα ίχνη κάθε υπερισχύουσας, γεμάτης από αισθήματα και εικόνες εμπειρίας των προγόνων» έχουν ανυψώσει ορισμένα αρχέτυπα «σε ασυνείδητη αναγνώριση ισχυρών ψυχικών δυνάμεων στις ύστατες μορφοποιημένες και ρυθμιστικές αρχές της θεοσκευτικής αλλά και της πολιτικής ζωής (όπ. π., σ. 172). Κατά τη γένεση του Γ' Ράιχ ο Jung εξήγησε τον εθνικοσοσιαλισμό με δάση την ενεργοποίηση ενός αρχέτυπου του Wotan: «Εάν προς στιγμή μπορούσαμε να ξεχάσουμε ότι δρισκόμαστε στο σωτήριο έτος 1936 και σύμφωνα μ' αυτή την ημερομηνία πιστέψουμε ότι μπορούμε να εξηγήσουμε έλλογα τον κόσμο, εφόσον η δάση της εξήγησής μας συνίσταται από τον οικονομικό, πολιτικό και τον ψυχολογικό παράγοντα... τότε ίσως το Wotan δεν θά 'πρεπε να θεωρείται κακή αιτιακή υπόθεση. Ποτέ δεν θα τολμούσα να προβάλω τον αιρετικό ισχυρισμό ότι το παλιό Wotan με τον ανεξιχνίαστο και αιώνια ανεξάντλητο χαρακτήρα του εξηγεί πολλά περισσότερα για τον εθνικισμό απ' ό τι όλοι έλλογοι παράγοντες μαζί.» (*Aufsätze zur Zeitgeschichte* Ζυρίχη 1946, σσ. 10 επ.)» Το Wotan, έχει τη δικιά του διολογία, ανεξάρτητη από την ουσία των μεμονωμένων ανθρώπων οι οποίοι μόνο στοχαστικά κυριεύονται από την ακατανίκητη επιρροή αυτής της ασυνείδητης αιτίας.» (όπ. π., σ. 15)

Η ψυχολογία της Gestalt επίσης, μερικές φορές καταλήγει στην υπόθεση μιας υπερπροσωπικής οντότητας που γίνεται μέχρι ενός σημείου αντιληπτή ως αυτόνομη, η οποία βέβαια δεν καθορίζει συλλογικές διαδικασίες, εντούτοις όμως προσφέρει μία ακόμη αναλογική εικόνα προσαρμοσμένη στις περιγραφές τους. Γυ' αυτό ο David Katz γράφει: «Από τη σκοπιά της ψυχολογίας της Gestalt μου φαίνεται δικαιολογημένο να μιλώ για μαζικά φαινόμενα και ομαδική συμπεριφορά σαν να είχαμε να κάνουμε με εκδηλώσεις μιας τέτοιου είδους μαζικής ή ομαδικής ψυχικής ενότητας.» (*Handbuch der Psychologie*, (επιμ.) David Katz, Βασιλεία 1951, σ. 335.)

36. Le Bon, όπ. π., σ. 131, υποσημείωση.

37. Serge Tchakhotine, *Le viol de la foule par la propagande politique*, Παρίσι 1918, παρατίθεται στα γερμανικά από τον Paul Reivald, *Vom Geist der Massen/Handbuch der Massenpsychologie*, Ζυρίχη 1948, σσ. 107 και 104.

38. Αυτή η αντίληψη έχει παρουσιαστεί σ' έρευνες για την τεχνική χειραγώγηση των μαζών. Εκφράζεται ιδιαίτερα καθαρά στον Baschwitz, όπ. π., σσ. 188 επ.

39. Βλέπε Max Horkheimer, «Egoismus und Freiheitsbewegung» στο *Zeitschrift für Sozialforschung*, τόμ. V, 1936, σσ. 161 επ.

40. Βλέπε Leo Loventhall — Norbert Guterman, «Prophets of Deceit/ Study of the Techniques of the American Agitator», *Studies in Prejudice*, τόμ. 5.

41. Μετάφραση από Lowenthall — Guterman, όπ. π., σ. XI.

42. Βλέπε Hermann Nunberg, *Allgemeine Neurosenlehre auf psychoanalytischer Grundlage*, Βέρνη-Βερολίνο 1932.

VI. ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ

Η πολεμική τάση εναντίον της μάζας που εδώ αντιμετωπίστηκε κριτικά μ' ορισμένα πορίσματα της ψυχολογίας του δάθους, ανήκει σ' ένα πιο γενικό κοινωνιολογικό πλαίσιο. Μολονότι τα μαζικά φαινόμενα δεν είναι δέδαια κάτι καινούργιο, η έννοια της μάζας ωστόσο σχετίζεται ουσιωδώς με τον σύγχρονο τεχνολογικό πολιτισμό. Τα πρώτα στοιχεία μιας αρνητικής εκτίμησης του πολιτιστικού παράγοντα μπορούμε πάντως να τα διακρίνουμε ήδη στη στωική φιλοσοφία της κουλτούρας, ειδικά στον Ποσειδώνιο. Σύμφωνα μ' αυτόν, στην υλική ανάπτυξη, στην ανύψωση του βιοτικού επιπέδου με τη μίμηση της φύσης, αντιστοιχεί μια ηθική παρακμή. Ο αυθεντικός «χρυσούς αιών» εκφυλίζεται. Μετά από μια πρωτογενή, χωρίς νόμους και δία, ιδεώδη κατάσταση, έγιναν αναγκαίοι οι νόμοι και οι κοινωνικοί θεσμοί. Από τον Κικέρωνα ακόμη χωρίζονται οι σφαίρες της εξωτερικής τεχνικής και της καθαρής θεωρίας, με την τελευταία να εσωτερικοποιείται και να ουδετεροποιείται ως «καλλιέργεια της ψυχής» (*cultura animi*)¹. Αυτός ο χωρισμός υλικών και ηθικών χώρων μπορεί να θεωρηθεί ένας πρώιμος τύπος του εννοιολογικού δυισμού κουλτούρας και πολιτισμού. Η «κουλτούρα» διατηρεί πάντα τη χροιά της «πνευματικής κουλτούρας»².

Ομολογουμένως, ενόψει του παραπάνω, ο πολιτισμός, δεν καθορίζει την υλική κουλτούρα αποκλειστικά, αλλά τον περίγυρο όλης της ανθρωπότητας, όπως για παράδειγμα

στο «Περί μοναρχίας» του Δάντη γίνεται λόγος για ανθρωπινό πολιτισμό (*humana civitas*)³. Ακόμη και το πρώιμο έργο του «Συμβίωση» (*Il convivio*) περιέχει το απόσπασμα: «Οι ρίζες της αυτοκρατορικής μεγαλειότητας βρίσκονται αληθινά στα απαραίτητα εφόδια του ανθρωπίνου πολιτισμού, που είναι επιταγμένος για ένα σκοπό, δηλαδή την ευτυχισμένη ζωή.»⁴

Συγκρινόμενη με το αρχαίο λατινικό της νόημα, η έννοια «πολιτισμός», (*civilis*) έχει εδώ διευρυνθεί. Η πρώτη αναφερόταν στο πολιτικό εν γένει, σ' αντιδιαστολή με το στρατιωτικό· τώρα ο πολιτισμός ανήκει στους ανθρώπους και υπηρετεί την ευδαιμονία τους.

Η έκφραση «πολιτισμός» στη σύγχρονη έννοιά της χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά στην Αγγλία. Εκεί τον 18 αι. χρησιμοποιείται ευρέως και σε αντιδιαστολή με την αυλική φεουδαλική κουλτούρα. Έτσι, για παράδειγμα, ο J. Boswell γράφει για τον Samuel Johnson:

«Τη Δευτέρα, 23 Μαρτίου 1772, τον δρῆκα απασχολημένο να προετοιμάζει την τέταρτη έκδοση του λεξικού του... Δεν δεχόταν τον όρο *civilization* αλλά μόνο τον όρο *civility*. Με τον οφειλόμενο σεβασμό προς αυτόν, σκέφτηκα ότι ο όρος *civilization*, που προέρχεται από το *civilire* (εκπολιτίζω) σ' αντιδιαστολή με τον όρο βαρβαρότητα (*barbarity*), είναι καλύτερος από τον όρο *civility*. Επειδή είναι καλύτερο να έχουμε έναν ευδιάκριτο όρο για κάθε σημασία παρά μια λέξη με δύο σημασίες, όπως συμβαίνει με τον όρο *civility*, με τον τρόπο που τον χρησιμοποιούσε αυτός.»⁵

Στη Γαλλία ο όρος «πολιτισμός» (*civilisation*) χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από τον Turgot· στο χώρο της γερμανικής γλώσσας ο όρος πήρε την πληρέστερή του σημασία τον 19 αι. Έκτοτε ο σύγχρονος πολιτισμός έχει συνδεθεί πρώτα με την εξαιρετική ανάπτυξη του πληθυσμού από την εποχή της διομηχανικής επανάστασης στις αρχές του 19 αι. και την ανάπτυξη των πόλεων που συνδέθηκε μ' αυτήν. Κατόπιν, με την διάλυση της παραδοσιακής τάξης της κοινωνίας από το Λόγο (*Ratio*)⁶. Λέγεται ότι τώρα επικρατεί μια κατάσταση που είναι ταυτόχρονα υπερβολικά οργανωμένη

και χαοτικά διαμελισμένη. Μέγα πλήθος ανθρώπων είναι εξατομικευμένο, στερημένο εσωτερικής συνοχής, επιδερμικό και χωρίς ψυχή, καθένας νοιάζεται μόνο για το δικό του πλεονέκτημα και την ίδια στιγμή, με σκοτεινό τρόπο, έχει επίγνωση της δύναμης του όχλου, υπάρχει με την έννοια που έχει ο «τύπος του σύγχρονου ανθρώπου των σπηλαίων» στον Spengler⁷.

Σ' αυτή την αρνητική κατασκευή του αντιπαρατίθεται η κουλτούρα, ακριδώς όπως ένα παιδί μπορεί εμπειρικά να διακρίνει ανάμεσα σ' ένα δρόμο που είναι γεμάτος από διαφημίσεις και σε μια «παρθένα» μεσαιωνική πόλη. Με διασύνη οι σημερινές συμφορές ανάγονται σαν από αισθητική άποψη σ' ένα λίγο ως πολύ με ασάφεια παρουσιασμένο φαινόμενο του πολιτισμού — με τη μεγαλύτερη δημοφιλή επίδραση, εδώ και τριάντα χρόνια, το έργο του Spengler, στο οποίο η «όψιμη περίοδος» των μεγάλων πολιτισμών που σύρονται προς τη διάλυση απεικονίζεται σαν μια περίοδος αναπόφευκτης παρακμής και πτώσης, με ευρεία χρήση των αναλογιών μεταξύ των φαινομένων της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και εκείνων του 19ου και 20ού αι.

Η εχθρότητα ενάντια στον πολιτισμό σήμερα είναι άρρηκτα δεμένη με έναν τέτοιο ιστορικό πεσιμισμό. Όσον αφορά αυτό, δεν έχει επέλθει αισθητή αλλαγή της δημόσιας συνείδησης. Εξήντα μόλις χρόνια πριν, τότε που επιθέσεις εναντίον του πολιτισμού ήταν ήδη καθημερινό γεγονός, θεωρούνταν ως η πρώιμη μάλλον παρά η τελική φάση. Μια δημοφιλής πηγή όπως το *Konversationslexikon* (γερμανικό λεξικό) του Meyer, γράφει: «Ο πολιτισμός είναι ένα στάδιο από το οποίο πρέπει να περάσει ένας βαρβαρικός λαός προκειμένου να φτάσει σε υψηλότερη κουλτούρα και διομηχανία, τέχνη, επιστήμη, ηθικότητα». Απ' αυτό βλέπουμε πόσο η αξιολόγηση κοινωνικών εννοιών εξαρτάται από την κοινωνική θέση στην οποία γίνεται η κρίση.

Στον πολιτισμό συνήθως αντιτίθεται η κουλτούρα ως πλήρης νοήματος και μορφής ανθρώπινη συμβίωση⁸. Αυτή η αντίθεση ανάγεται σε χρόνους που εντάσσονται ακόμη στα συνηθισμένα κλισέ περί κουλτούρας, στην εποχή του

ροκοκό, της οποίας τους πύργους επικαλούνται οι επιθυμίες των τελευταίων ρομαντικών σ' εμφανή αντίθεση με τον κόσμο των εργατικών πολυκατοικιών, των αυτοκινήτων και των ηλεκτροφωτισμένων δρόμων. Από τότε που ο Jean-Jacques Rousseau αποκατέστησε τη φύση ως κριτική βαθμίδα, όχι μονάχα ενάντια στην αδικία αλλά και ενάντια στον υποτιθέμενο τεχνητό χαρακτήρα της ζωής στον γαλλικό απολυταρχισμό, ενάντια σ' αυτήν τη χωρίς νόημα αλλοτριωμένη ύπαρξη⁹, η συνείδηση αυτής της αντίθεσης γενικεύθηκε. Μπορεί να προκαλέσει έκπληξη το ότι αυτή την επιφύλαξη για τον πολιτισμό τη συναντά κανείς στον Kant, ο οποίος κάθε άλλο παρά ανορθολογιστής ήταν και ο οποίος γνώριζε πόσο βαθιά επηρεασμένος ήταν από τον Rousseau. Γι' αυτό στο «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρόθεση κοσμοπολιτική» λέει:

«Είμαστε σε μεγάλο βαθμό καλλιεργημένοι από την τέχνη και την επιστήμη, είμαστε κατά κόρον πολιτισμένοι σ' όλα τα είδη της κοινωνικής ευγένειας και ευπρέπειας, αλλά υπολειπόμαστε ακόμη πολύ από το να θεωρούμε τον εαυτό μας πραγματικά ηθικοποιημένο. Γιατί η ιδέα της ηθικότητας ανήκει στην κουλτούρα· εντούτοις, η χρήση αυτής της ιδέας, χρήση που υπολογίζει μόνο ό,τι φαίνεται ηθικό στη φιλοτιμία και την εξωτερική ευπρέπεια, συνιστά απλώς τον εκπολιτισμό.»¹⁰

Αυτό ακούγεται ρουσωικό αλλά επίσης αρκετά αβλαβώς ταξινομητικό. Πάντως οι φαινομενικά ψυχρές και ψιλόλογες διατυπώσεις του Kant περιέχουν, τις περισσότερες φορές, περισσότερη κοινωνική αληθεια απ' ό,τι οι όψιμες, δημοφιλείς πλέον, καταγγελίες ενάντια στον πολιτισμό¹¹, των οποίων το άκρο ίσως υπάρχει στο ποίημα Porta Nigra από τη συλλογή «Έβδομο Δαχτυλίδι» (Siebente Ring) του Stephen George, όπου ένας αναστημένος στο σύγχρονο Τρίερ ρωμαίος νεαρός δούλος εραστής γίνεται κριτής της σύγχρονης εποχής. Ο Kant, και μόνο μέσω της γλωσσικής μορφής του συντονισμού, δεν τοποθετεί τις έννοιες της κουλτούρας και του πολιτισμού σ' απλή χρονολογική σειρά ούτε σε απλή ασυμβατότητα μεταξύ τους, αλλά τις χαρακτηρίζει στοιχεία

της προοδευτικής κοινωνιοποίησης, στοιχεία τα οποία αν κι είναι αντιφατικά, συνυπάρχουν. Γνωρίζει ότι δεν μπορούμε να έχουμε το ένα χωρίς το άλλο· ότι η εσωτερική ανέλιξη του ανθρώπου και ο σχηματισμός του εξωτερικού του κόσμου εξαρτώνται και από τα δύο, και ότι θα ήταν ψευδαίσθηση να θέλουμε ν' αποκαταστήσουμε ένα εσωτερικό βασίλειο το οποίο συνάμα δεν θα επαληθεύεται στο σχηματισμό του πραγματικού¹². Τέτοια μορφώματα του παρελθόντος τα οποία συνοψίζονται στο όνομα κουλτούρα — κι όσο γοητευτικό κι αν είναι να θεωρούμε το καθετί που δεν σχετίζεται άμεσα με τη δραστηριότητα για την αυτοσυντήρηση κουλτούρα, κι ακόμα και στον 19ο αι. που για πολύ καιρό είχε δυσφημιστεί ως πολιτισμός — κάθε περίοδος κουλτούρας είναι τέτοια όχι μονάχα ως απλή έκφραση της καθαρής εσωτερικής ουσίας του ανθρώπου, αλλά έχει γίνει τέτοια μέσα στην πραγματική ζωή της κοινωνίας· και η χριστιανική και η ρωμαϊκή και η ελληνική κουλτούρα είχαν την απολύτως πολιτιστική τους διάσταση. Μόνο μια συνείδηση η οποία αμφιδάλλει ότι μπορεί να σχηματίσει τον ανθρώπινο κόσμο με ελευθερία και συνείδηση και η οποία κατά συνέπεια περιγράφει αυτόν τον κόσμο με όρους αναλογίας προς την ακμή και παρακμή των φυτών — όπως κάνει ο Spengler¹³ — θα καταλήξει στο να χωρίσει αυστηρά την κουλτούρα, ως ψυχικό μόρφωμα, από την εξωτερικότητα του πολιτισμού, θα καταλήξει ν' αντιπαραθέσει τον πολιτισμό στην κουλτούρα και να απολυτοποιήσει την τελευταία — κάνοντάς το αυτό ανοίγει αρκετά συχνά την πύλη στον πραγματικό εχθρό, τη βαρβαρότητα. Όποιος σήμερα εξυμνεί την κουλτούρα σε βάρος του πολιτισμού, αυτός ασχολείται περισσότερο με τη διατήρηση της κουλτούρας παρά με την ανθρωπότητα. Τα ερειπωμένα αετώματα των αρχαίων πόλεων που εκτίθενται στα μουσεία ή τα αναστηλωμένα σπίτια μπαρόκ, για χάρη των ξένων περιηγητών, είναι προσαρμοσμένα στην επιχείρηση των περιηγήσεων (σε ρομαντικούς δρόμους) και προσαρμοσμένα επομένως σ' έναν τέτοιο πολιτισμό τον οποίο θέλουν να καταγγείλουν.

Αντιμέτωποι μ' όλα αυτά, αποκτάμε μια αίσθηση ελευθε-

ρίας όταν ένας σύγχρονος στοχαστής, που δεν μπορεί να κατηγορηθεί ούτε για αισιοδοξία, όσον αφορά την πρόοδο, ούτε για επιφανειακότητα, αντιτίθεται στο διαχωρισμό των εννοιών. Σ' ένα από τα τελευταία έργα του Freud βρίσκουμε τις παράκάτω φράσεις:

«Η ανθρώπινη κουλτούρα, εννοώ το καθετί κατά το οποίο η ανθρώπινη ζωή έχει ξεπεράσει τις ζωώδεις συνθήκες της και διαφέρει από τη ζωή των κτηνών — και αποστρέφεται το διαχωρισμό κουλτούρας και πολιτισμού — παρουσιάζει όπως ξέρουμε δύο όψεις στον παρατηρητή. Από τη μια περιλαμβάνει όλη τη γνώση και τις ικανότητες που έχουν αποκτήσει οι άνθρωποι για να κυριεύσουν τις δυνάμεις της φύσης και ν' αποσπάσουν τα αγαθά της για την ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών, και από την άλλη περιλαμβάνει όλους τους αναγκαίους θεσμούς με σκοπό να ρυθμίσει τις σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους και ιδιαίτερα τη διανομή των διαθέσιμων αγαθών. Οι δύο αυτές τάσεις της κουλτούρας δεν είναι ανεξάρτητες η μία από την άλλη, πρώτο, επειδή οι αμοιβαίες σχέσεις των ανθρώπων επηρεάζονται σε βάθος από το ποσό της ικανοποίησης των ενστίκτων που κάνει δυνατά τα διαθέσιμα αγαθά. Δεύτερο, επειδή ο μεμονωμένος άνθρωπος μπορεί ο ίδιος να λειτουργεί ως αγαθό σε σχέση με έναν άλλο, στο βαθμό που το άλλο πρόσωπο κάνει χρήση της εργασιακής του δύναμης ή τον διαλέγει για σεξουαλικό αντικείμενο· και τρίτο, ακόμη περισσότερο, επειδή κάθε άτομο είναι κατ' ουσίαν ένας εχθρός της κουλτούρας παρόλο που αυτή υποτίθεται ότι είναι ένα γενικό ανθρώπινο συμφέρον.»¹⁴

Τώρα δεν μπορεί κανείς ν' αρνηθεί ότι οι δύο έννοιες, που ο Διαφωτισμός από τον Kant μέχρι τον Freud έχει με τόση έμφαση συσχετίσει, τείνουν, στην πραγματικότητα, να διαχωρίζονται όλο και πιο πολύ. Αν και βέβαια δεν είναι πρόσφορο να επικαλούμαστε την κουλτούρα ενάντια στον πολιτισμό. Η ίδια η χειρονομία της επίκλησης, η εξύμνηση της κουλτούρας σε βάρος της μαζικής κοινωνίας, η επιμελημένη κατανάλωση των αγαθών της κουλτούρας ως επιβεβαίωση ότι κάποιος εξυψώνει τα εσωτερικά πνευματικά του

εφόδια, όλα αυτά είναι αδιαχώριστα από τον παρακμιακό χαρακτήρα του πολιτισμού. Η επίκληση της κουλτούρας είναι αδύναμη. Ωστόσο είναι πλέον αναντίρρητο ότι η εκπολιτίζουσα δραστηριότητα, ως κουλτούρα των απλών και συχνά περιττών μέσων, έχει σήμερα καταστεί σε μεγάλο βαθμό αυθύπαρκτη και ότι οι άνθρωποι σήμερα δεν έχουν την παραμικρή δύναμη πάνω σ' αυτή, αλλά αντ' αυτού έχουν γίνει λειτουργικά στοιχεία του μηχανισμού τους και κατ' ανάγκη καταναλωτές όλων όσων αυτή παράγει. Αλλά η σκέψη δεν πρέπει να είναι ικανοποιημένη μ' αυτά. Εκείνες οι όψεις του πολιτισμού που μας κάνουν σήμερα να υποφέρουμε ήταν ήδη έμφυτες στις κουλτούρες που τόσο πολύ έχουν εκθειαστεί. Αυτός που δεν επιθυμεί ν' αρνείται την ευτυχία, πρέπει να εξετάζει προσεκτικά αν η ζωή των δούλων που δημιούργησαν τα αριστουργήματα της τόσο πολύ δοξασμένης αρχαίας αιγυπτιακής κουλτούρας, ή ακόμα αν η ζωή των μεσαιωνικών μαζών που χωρίς τη μίξερη ύπαρξή τους δεν θα μπορούσαν να χτιστούν οι γοτθικοί καθεδρικοί ναοί, δεν ήταν πράγματι χειρότερη από τα θύματα του κινηματογράφου και της τηλεόρασης, αν και φυσικά αυτό δεν είναι λόγος για να εξυμνούμε τα τελευταία.

Η χαοτική και τρομερή όψη του σύγχρονου τεχνολογικού πολιτισμού δεν έλκει την καταγωγή της ούτε από την έννοια του πολιτισμού ούτε από την τεχνολογία καθαυτή, αλλά η τεχνική στη σύγχρονη κοινωνία έχει αποκτήσει μια ειδική δομή και θέση εντελώς άσχετη με τις ανάγκες των ανθρώπων. Δεν είναι ο εξορθολογισμός του κόσμου που φταίει για το κακό αλλά η ανορθολογικότητα του εξορθολογισμού. Τα αγαθά που προκαλούν την αποστροφή από το πολιτιστικό είναι είτε μέσα καταστροφής είτε αποτέλεσμα μιας υπερπαραγωγής η οποία παγιδεύει τους ανθρώπους μέσω του μηχανισμού της διαφήμισης, ενός μηχανισμού που όσο εξευγενίζεται τόσο πιο άχρηστος γίνεται. Μ' ένα αυτοκίνητο μπορεί κάποιος να δραπετεύσει απ' όλα όσα απεχθάνεται — ο Karl Krauss είπε ότι χρησιμοποιούσε τ' αυτοκίνητό του για να μπορεί πότε πότε ν' ακούει το αηδόνι. Ωστόσο τα τερατώδη αμαξώματα που αλλάζουν σε τακτά διαστήμα-

τα το χρώμα τους απλώς και μόνο γιατί αυτό είναι υποχρεωτικό, περιέχουν κάτι κακόδουλο. Η οικονομική παραφροσύνη η οποία είναι συνυφασμένη με την τεχνολογία, και όχι η τεχνολογική πρόοδος καθαυτή, είναι που απειλεί το πνεύμα και μάλιστα στις μέρες μας και την υλική επιδίωξη της ανθρωπότητας. Στο μεταξύ, σίγουρα οι άνθρωποι έχουν αφομοιωθεί σε τέτοιο βαθμό μέσα στη διαδικασία της παραγωγής αγαθών και έχουν διαμορφωθεί απ' αυτή τη διαδικασία, ώστε μέχρι ενός σημείου είναι δύσκολο να ξεχωρίσεις την τεχνολογική πρόοδο όχι από τον πολιτισμό αλλά από την αυξανόμενη αποδράκωση. Η τεχνολογία δεν κατέχει μόνο το σώμα των ανθρώπων αλλά και το πνεύμα. Υπάρχει ένα τεχνολογικό πέπλο, έτσι όπως κάποιοι περιστασιακά στην οικονομική θεωρία μιλάνε για «πέπλο του χρήματος». Το όνειρο των πολιτισμένων ανθρώπων είναι τόσο λίγο το όνειρο ενός κόσμου που έχει σωθεί, όσο λίγο είναι και εκείνο της νήσου όπου τα ψημένα περιστέρια πετάνε κατευθείαν στο στόμα του καθένα. Είναι το όνειρο του αμέσως καλύτερου μοντέλου αυτοκινήτου ή του αμέσως καλύτερου εμπορεύματος. Ενώπια σε μια τέτοια παράλογα αναστραμμένη ιεραρχία των σκοπών απ' την οποία κανείς δεν μπορεί ν' αποδράσει εξολοκλήρου, η επιστροφή στην κουλτούρα που θα παρέμενε χίμαιρα είναι ανώφελη· μόνο η προσπάθεια να οδηγήσουμε τον πολιτισμό πιο μακριά, έως ότου υπερβεί τον εαυτό του, είναι θετική. Όταν κάποτε ο πολιτισμός θα εξαπλωθεί και θα απελευθερωθεί ο ίδιος σε βαθμό που να μην υπάρχει πια πείνα σ' αυτή τη γη, τότε αυτό που μάταια έχει υποσχεθεί όλη η κουλτούρα, θα εκπληρωθεί από τον πολιτισμό.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Cicero, *Tusculanae Disputationes*, II, 13. Για τη στωϊκή φιλοσοφία της κουλτούρας βλ., όπ. π., I, 62 επ., και Seneca, *Ad Lucilium Epistularum Moralium Quae Supersunt*, επιστ. 90.

2. Βλ. για παράδειγμα, Johann Gottfried von Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschicthe der Menschheit, Sämtliche Werke*, (επιμ.) Bernard Suphan, τόμοι 14, Βιβλία 15, III, 2-3, Βερολίνο 1909, σ. 228: «Η μέχρι τώρα πορεία μέσα από τη θεώρηση ορισμένων λαών έχει δείξει πόσο διαφορετικός ανάλογα με το χρόνο, τον τόπο και τις περιστάσεις, ήταν ο σκοπός στον οποίο κατευθύναν τις προσπάθειές τους. Στους Κινέζους αυτός ήταν ένα εκλεπτυσμένο πολιτικό ήθος· στους Ινδούς ένα είδος αγνότητας του αναχωρητή, αδρανούς εργατικότητας και υπομονής, στους Φοίνικες το πνεύμα της ναυτιλίας και των εμπορικών επιχειρήσεων. Η κουλτούρα των Ελλήνων, και ιδιαίτερα των Αθηναίων, είχε σκοπό τη μέγιστη αισθητική ομορφιά τόσο στην τέχνη όσο και στα ήθη, τις επιστήμες και τους πολιτικούς θεσμούς. Στη Σπάρτη και τη Ρώμη αγωνίστηκαν για την αρετή του πατριωτισμού και της φιλοπατρίας· αλλά ο καθένας με πολύ διαφορετικό τρόπο... Ωστόσο σ' όλα αυτά βλέπουμε να επενεργεί μία αρχή, ο ανθρώπινος Λόγος, ο οποίος πασχίζει να παράγει από τα πολλά το ένα, από την αταξία την τάξη, από μια πολλαπλότητα δυνάμεων και προθέσεων ένα όλο προικισμένο με αρμονία και διαρκή ομορφιά.»

3. Παρατίθεται στο J. Huizinga, «Geschändete Welt» στο *Schriften zur Zeitkritik*, Ζυρίχη-Βρυξέλλες 1948, σ. 161.

4. Μεταφρασμένο από μια φράση του Huizinga, όπ. π., σ. 161.

5. Μεταφρασμένο από το James Baswell, *The life of Samuel Johnson*, τόμ. II, (επιμ.) Alexander Napier, τόμοι 4, Λονδίνο 1884, σσ. 9 επ.

6. Ειδικά στο José Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen*, Στουτγκάρδη 1950, σσ. 56 επ.

7. «Ο άνθρωπος της κουλτούρας, ο οποίος σχηματίζεται ψυχικά από τη γη, μετατρέπεται από το δικό του δημιουργήμα, την πόλη, κατέχεται από αυτήν και γίνεται πλάσμα της, εκτελεστικό της όργανο και τελικά θύμα της. Αυτή η πετρώδης μάζα είναι η απόλυτη πόλη. Η εικόνα της, όπως αυτή με την επιδημική της ομορφιά εμφανίζεται στο φως του ανθρώπινου βλέμματος, περιέχει όλη την ευγένεια του επιθανάτιου συμβολισμού του οριστικού "γεγονότος". Η διαποτισμένη με πνεύμα πέτρα την γοθικών κτισμάτων, ύστερα από μια χιλιετηρίδα εξέλιξης του ύφους, έχει γίνει το άψυχο υλικό αυτής της δαιμονικής πετρώδους ερήμου. Αυτές οι τελευταίες πόλεις είναι εξολοκλήρου πνεύμα. Τα σπίτια τους δεν είναι πια όπως εκείνα των ιωνικών και μπαρόκ πόλεων που ήταν δημιουργήματα των παλιών αγροκτημάτων,

απ' τα οποία ξεκίνησε η κουλτούρα. Σε γενικές γραμμές δεν είναι πια σπίτια όπου η Εστία και ο Ιανός, οι Penates και Zares έχουν αφήσει τ' αποτυπώματα των ποδιών τους, αλλά απλά κτίρια, τα οποία τα έχει κατασκευάσει όχι το αίμα αλλά ο σκοπός, όχι το αίσθημα αλλά το οικονομικό επιχειρηματικό πνεύμα. Όσον καιρό η Εστία θα διατηρεί το ευσεβές νόημα του πραγματικού και αυθεντικού πυρήνα της οικογένειας, οι παλιές σχέσεις με τη γη δεν θα εκλείπουν εξολοκλήρου. Αλλά όταν και αυτή χαθεί στη λήθη και η μάζα των ενοικιαστών και των φιλοξενούμενων σ' αυτή τη θάλασσα από των σπιτιών διάγει ένα δίο από καταφύγιο σε καταφύγιο όπως οι κυνηγοί και οι ποιμένες της προϊστορικής εποχής, τότε θα έχει αναπτυχθεί πλήρως ο πνευματικός νομός.» (Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, τόμ. 2, Μόναχο 1922, σσ. 117 επ.)

«Συνεπώς βρίσκουμε σε καθέναν από αυτούς τους πολιτισμούς ήδη από την αρχή τις επαρχιώτικες πόλεις και στο τέλος της ανάπτυξης τις κενές γιγάντιες πόλεις που οι πέτρινές τους μάζες κατοικούνται από έναν μικρό αριθμό φελλάχων που δεν είναι άλλοι από τους ανθρώπους της λίθινης εποχής οι οποίοι ζούσαν σε σπήλαια και σε σπίτια χτισμένα πάνω σε πασσάλους.» (Όπ. π., σ. 127, βλ. επίσης, σσ. 120 επ.) Ήδη στη ρωσική φιλοσοφία της κουλτούρας του 19ου αι., η κουλτούρα ταυτίστηκε με την ύπαιθρο και ο πολιτισμός με την πόλη, πιθανόν σαν αποτέλεσμα του γερμανικού ρομαντισμού, ειδικά του Adam Müllers. Επίσης στον Marx συσχετίζεται η πτώση του ανθρώπου, με το πέρασμα από την ύπαιθρο στην πόλη. Η «ανατολική κοινότητα» των ολαδικών αγροτικών θεσμών (εδώ εννοεί την Mir του Hakhhausen), είναι για τον Marx η αρχετυπική εικόνα μιας «κοινότητας» στην οποία ο άνθρωπος ζει σαν «κύριος των συνθηκών της πραγματικότητάς του» (βλ. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Βερολίνο 1953, σ. 375).

8. Η οργισμένη αντίθεση μεταξύ της κουλτούρας ως ηθικά σημαντικής συμβίωσης και του πολιτισμού ως ηδονιστικής ασημαντότητας απαντάται από την αρχαιότητα στην ποίηση· βλέπε για παράδειγμα, την Έκτη Σάτιρα του Γιουβενάλη, στην οποία η αντίθεση εμφανίζεται ως αντίθεση μεταξύ παρόντος και παρελθόντος: «Στους παλιούς καιρούς οι γυναίκες των Λατίνων μένανε αγνές εξαιτίας της φτώχειας τους. Ήταν ο μόχθος και ο λίγος ύπνος που διατηρούσε τα ταπεινά τους σπίτια αμόλυντα από την ακολασία. Χέρια ερεθισμένα και σκληραγωγημένα από τα τοσκανικά δέρματα, ο Αννίβας πλησιάζει την πόλη και οι σύζυγοι παίρνουν τα όπλα στον πύργο του Κολίνου (Collinischen). Τώρα υποφέρουμε από τις συμφορές της μακροχρόνιας ειρήνης. Η πολυτέλεια, πλέον θανατερή απ' οποιονδήποτε εχθρό, έχει εναποθέσει το χέρι της επάνω μας, κι εκδικείται έναν κόσμο που υποτάχθηκε. Από τη μέρα που ξορκίστηκε η φτώχεια των Ρωμαίων, δεν έλειψε πράξη εγκληματική ή λάγνα. Από εκείνη την ώρα η Σίδαρις κι η Ρόδος και η Μίλητος έχουν ξεχυθεί πάνω στους λόφους μας, μαζί με τον αρωσποιημένο, μεθυσμένο και καυλιάρη Τάραντα. Βρώμικα χρήματα πρώτα έφεραν ανάμεσά μας ξένες συνήθειες. Ανόητες εντρυφήσεις στα πλούτη εκνεύρισαν και διαφθείραν τους αιώνες.» (Juvenal, *Sat VI*, 287-300.)

9. Στον Rousseau πάνω απ' όλα έγινε αντικείμενο κριτικής η μη αυθεντικότητα του πολιτιστικού, το «λούστρο» του: «Όπως το σώμα έτσι και το πνεύμα έχει τις ανάγκες του. Οι ανάγκες του σώματος αποτελούν τα θεμέλια της κοινωνίας, εκείνες του πνεύματος κάνουν την κοινωνία ευχάριστη. Ενώ κινδύερωση και νόμοι εξασφαλίζουν την ασφάλεια και την ευημερία συναθροισμένων ανθρώπων, οι επιστήμες, τα γράμματα και οι τέχνες, λιγότερο δεσποτικά και με περισσότερη ίσως δύναμη, απλώνουν στεφάνια με λουλούδια πάνω στις αλυσίδες που κουβαλούν οι άνθρωποι, απωθούν βαθιά μέσα τους την αίσθηση της αυθεντικής ελευθερίας για την οποία φαίνεται ότι είναι γεννημένοι, τους κάνουν ν' αγαπάνε τη δουλεία τους και τους μεταμορφώνουν σ' ό,τι αποκαλείται πολιτισμένοι λαοί. Η ανάγκη στήνει θρόνους, η επίσημη και οι τέχνες τους στερεώνουν. Γήινες δυνάμεις αγαπείστε τα ταλέντα και προστατείστε αυτούς που τα καλλιεργούν! Πολιτισμένοι λαοί καλλιεργείστε τα ταλέντα· ευτυχισμένοι δούλοι οφείλετε σ' αυτά αυτό το εύθρουστο και εκλεπτυσμένο γούστο για το οποίο καυχίστε· εκείνη την ηπιότητα του χαρακτήρα και την κοσμιότητα των ηθών που κάνουν τις σχέσεις σας τόσο αξιολάτρευτες και βολικές· κοντολογίς, την προφάνεια όλων των αρετών, χωρίς να έχετε καμία.» (J.J. Rousseau, *Discours qui a remporté le prix à l'academie de Dijon en l' année 1750.*)

«Πριν η τέχνη πλάσει τους τρόπους μας και διδάξει τα πάθη μας να μιλούν μια γλώσσα με αισθήματα, τα ήθη μας ήταν αγροτικά αλλά φυσικά... Η ανθρώπινη φύση, βασικά, δεν ήταν καλύτερη, αλλά οι άνθρωποι δόρξαν την ασφάλειά τους στην ευκολία τού να προσδίδει ο ένας στον άλλον, και αυτό το πλεονέκτημα, που πλέον δεν το εκτιμούν, τους γλίτωσε από πολλές κακιές. Σήμερα που πιο διεξοδικές έρευνες και ένα περισσότερο εκλεπτυσμένο γούστο έχουν αναγάγει την τέχνη της ευχαρίστησης σε νομοθεσία, μια χυδαία και απατηλή ομοιομορφία κυριαρχεί στα ήθη μας. Αδιάκοπα η ευγένεια υποχρεώνει, το προσήκον απαιτεί· αδιάκοπα ακολουθείται η συνήθεια και όχι οι κλίσεις. Κανένας πλέον δεν τολμά να εμφανιστεί όπως είναι...»

Ποτέ δεν ξέρει κανείς με ποιον έχει να κάνει. Για να γνωρίσει το φίλο του πρέπει να περιμένει τη μεγάλη ευκαιρία — όταν δηλαδή είναι πολύ αργά, επειδή τότε πια θα χρειαζόταν να ξέρει από πριν τι τον περιμένει.» (Όπ. π., σσ. 11 επ.) Πίσω απ' αυτές τις περίφημες λοιδωρίες βρίσκεται η συνείδηση της αντίφασης μεταξύ της ανθρώπινης μορφής και του απάνθρωπου περιεχόμενου του όψιμου απολυταρχισμού· αυτά τα συναισθήματα δεν είναι με κανένα τρόπο «αντιδραστικά» και αντιδιανοουμενίστικα, εκφράζουν μόνο αυτό που η κουλτούρα δεν έχει ακόμη πραγματώσει αληθινά. Ωστόσο αυτό το σημείο δεν απέχει πολύ από την ωμή καταγγελία της συνείδησης καθ'αυτής: «Εάν προορισμός της φύσης είναι να είμαστε υγιείς, επιβεβαιώνω σχεδόν ανεπιφύλακτα ότι η κατάσταση του στοχασμού είναι κατάσταση αντίθετη στη φύση και ότι ο άνθρωπος που μεσολαβεί είναι ένα αποστερημένο ζώο.» (Rousseau, *Discours sur l' origine et les fondements de l' inégalité parmi les hommes.*) «Η αίσθηση για τις τέχνες και τις επιστήμες απορρέει σ' ένα λαό από μια εσωτερική κακία η οποία αναπτύσσεται μαζί με την αίσθηση και αν αληθεύει ότι όλη η ανθρώπινη πρόοδος διαφθείρει, όπως αυτή του

πνεύματος και της γνώσης που μεγαλώνει την περηφάνια μας και πολλαπλασιάζει τη σύγχυσή μας, σύντομα αυξάνει και την αποστροφή μας. Ωστόσο έρχεται μια στιγμή κατά την οποία εκείνες ακριδώς οι αιτίες που τη γέννησαν γίνονται αναγκαίες για την αποτροπή της περαιτέρω εξάπλωσής της.» Γράμμα του Rousseau στον Voltaire, 10 Σεπτεμβρίου 1755 (στο Rousseau, *Oeuvres complètes*, τόμ. XIV, Παρίσι 1834, σ. 161). Σ' αυτό το απόσπασμα ο Rousseau έχει φυσικά επιτύχει μια διαλεκτική αντίληψη για την ιστορία.

10. Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, (επιμ.) Πρωσοσική Ακαδημία των Επιστημών, τόμ. VIII, Βερολίνο 1912, σ. 26.

11. Δύο κείμενα ενδεικτικά της πρόσφατης εχθρότητας για τον πολιτισμό αξίζει να αναφερθούν. Δεν είναι διαφορετικά μόνο ως προς το μεγάλο χρονικό διάστημα που τα χωρίζει αλλά και ως προς το ότι οι συγγραφείς είχαν διαμετρικά αντίθετες στάσεις. Το πρώτο προέρχεται από τα τελευταία γραπτά του λαϊκοεθνικιστή Richard Wagner, το άλλο από τον σοσιαλιστή Ferdinand Tönnies: «Όχι στην παρατήρηση της κλιματολογικής φύσης αλλά του ανθρώπου, του μοναδικού δημιουργού της τέχνης, θα πρέπει να στραφούμε προκειμένου να γνωρίσουμε τι έκανε τον σύγχρονο ευρωπαίο άνθρωπο ανίκανο για τέχνη και σ' αυτήν τη δύναμη με τη κακή επίδραση θ' αναγνωρίσουμε τότε με πλήρη σαφήνεια, και αδιάφορα προς το κλίμα, τον πολιτισμό μας. Δεν είναι η κλιματολογική μας φύση αυτή που έχει υποθαμμίσει τους περήφανους ισχυρούς λαούς του Βορρά, που κάποτε είχαν κατακτήσει τον ρωμαϊκό λαό, σε δουλοπρεπείς, χοντροπέτσους, άτολμους, απαισιόδοξους, δύσμορφους, σακάτηδες. Ούτε είναι αυτή που μετέτρεψε τους άγνωστους σε μας, διγασμένους για δράση, ατρόμητους γιους των ηρώων, σε υποχονδριακούς, δειλούς και φοβισμένους πολίτες. Ούτε ήταν αυτή που μετέτρεψε τους σφίζοντες από υγεία Γερμανούς, σε γουρουνοειδείς λινουφαντές φτιαγμένους από δέρμα και κόκκαλο, εκείνη που μετέτρεψε τον Siegfried σε Gottlieb, τους ακοντιστές σε εμποράκους, συμβούλους και υμνωδούς, αλλά η φήμη αυτού του δοξασμένου έργου ανήκει στον παπατζήδικο πανδέκτη-πολιτισμό μας μ' όλες τις ωραίες του συνέπειες ανάμεσα στις οποίες, και εκτός από την φιλοπονία, μας θρονιάζεται η ανάξια τέχνη μας που φροντίζει για την καρδιά και το πνεύμα και η οποία (τέχνη) προκύπτει από έναν τέτοιο πολιτισμό εντελώς ξένο στη φύση μας, και όχι επομένως από την ανάγκη αυτής της φύσης.» (Richard Wagner, «Kunst und Klima» στο *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, τόμ. 3, 2η έκδοση, Λειψία 1887, σσ. 214 επ.) «Κατανοούμε μια συμβίωση και μια κοινωνική κατάσταση όπου τα άτομα παραμένουν το ένα στραμμένο ενάντια στο άλλο, και στην ίδια απομόνωση και συγκαλυμμένη εχθρότητα, ώστε ν' αποφεύγουν επιθέσεις μεταξύ τους από φόβο αποκλειστικά και φρόνηση, και όπου μ' αυτό τον τρόπο οι πραγματικές ειρηνικές, φιλικές σχέσεις και αλληλεπιδράσεις πρέπει να θεωρούνται ότι στηρίζονται στην αιτία της κατάστασης πολέμου.

Αυτή είναι, όπως έχει οριστεί στο εννοιολογικό της πλαίσιο, η κατάσταση του κοινωνικού πολιτισμού στον οποίο η ειρήνη και το εμπόριο προστατευούνται με σύμβαση και ο αμοιβαίος φόβος που εκφράζεται σ' αυτή τη σύμβαση αποτελεί συνθήκη την οποία το κράτος, που εξελίσσεται μέσα από τη

νομοθεσία και την πολιτική, προστατεύει την οποία η επιστήμη και η κοινή γνώμη προσπαθεί εν μέρει να την κατανοήσει ως αναγκαία και αιώνια, εν μέρει να την υμνήσει ως πρόοδο προς την τελειότητα. Αλλά αντίθετα, οι κοινοτικοί τρόποι ζωής και τάξης είναι εκείνοι στους οποίους συντηρείται ο λαός (Volsktum) και η κουλτούρα του και στους οποίους το κράτος (Staatstum) (στην έννοια του οποίου μπορεί να ενταχθεί η κοινωνική κατάσταση) αντιτίθεται με μίσος συχνά κρυμμένο και ακόμα συχνότερα υποκριτικό και με μια αίσθηση περιφρόνησης.» (Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Λειψία 1887, σσ. 279 επ.) Για τη διαίρεση του κοινωνικού κόσμου σε κουλτούρα και πολιτισμό, ο Rüstow, σύμφωνα με το σχήμα μιας αμφίστημης σκέψης, επινόησε την εντυπωσιακή ονομασία «Αντιλήψεις για την υπερενσωμάτωση εξαιτίας του φόβου της εξατομίκευσης» (Alexander Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, τόμ. II, Γκλένμπαχ-Ζυρίχη 1952, σ. 446). Αυτό το σχήμα παρουσιάζεται ιδιαίτερα στη φιλοσοφία και την κοινωνιολογία του Max Scheler (βλ. ιδιαίτερα, *Vom Ewigen im Menschen*, 4η έκδοση, Βέρνη 1954, σσ. 336 και 421, και *Vom Umsturz der Werte*, 4η έκδοση, Βέρνη 1955, σσ. 144, 186 επ.)

12. Αυτό έχει ρητά παρουσιαστεί από τον Schiller: «Όσο πολυδιάστατα σχηματίζεται η προσληπτικότητα (Empfänglichkeit), τόσο πιο ευκίνητη είναι και όσο περισσότερες επιφάνειες δίνει στα φαινόμενα τόσο περισσότερο κόσμο συλλαμβάνει ο άνθρωπος, τόσο μεγαλύτερες δυνατότητες αναπτύσσει για τον εαυτό του. Όσο περισσότερη δύναμη και βάθος έχει η προσωπικότητα, όσο μεγαλύτερη ελευθερία αποκτά ο Λόγος, τόσο περισσότερο κόσμο εννοεί ο άνθρωπος, τόσο περισσότερη μορφή δημιουργεί έξω από τον εαυτό του. Η κουλτούρα του επομένως συνίσταται πρώτα στο να προάγει την προσληπτική δύναμη για τις πολλαπλές επαφές με τον κόσμο, κι εντός των ορίων των αισθημάτων του να εντείνει την παθητικότητα στο έπακρο. Δεύτερο, να εξασφαλίζει για την ορισμένη δύναμη τον υψηλότερο βαθμό ανεξαρτησίας της από το προσλαμβάνον, και εκτός των ορίων του Λόγου να εντείνει την ενεργητικότητα στο έπακρο. Όταν οι δύο αυτές ιδιότητες συνενωθούν, ο άνθρωπος θα συνδυάσει τη μεγαλύτερη πληρότητα της ύπαρξής του με τον υψηλότερο βαθμό αυτονομίας και ελευθερίας, και αντί να χραθεί ο ίδιος μέσα στον κόσμο μάλλον θα σέρνει τον τελευταίο μέσα του σ' όλη την απεραντοσύνη των φαινομένων του και θα τον υποτάσσει στην ενότητα του λόγου του.» (Friedrich von Schiller, «Über die ästhetische Erziehung de Menschen», *Sämtliche Werke*, τόμ. 12, 13^η επιστολή, (επιμ.) Eduard von der Hellen, Στουτγάρδη-Βερολίνο, χωρίς ημερομηνία, σ. 48.) Ο Fichte είχε συνείδηση αυτών των σχέσεων: «... είναι αλήθεια βέβαια ότι όσο πιο πολύ ο άνθρωπος πλησιάζει τους ανώτερους σκοπούς του, τόσο πιο εύκολη γίνεται γι' αυτόν η ικανοποίηση των αισθητηριακών του αναγκών, ότι θ' απαιτείται όλο και πιο λίγος κόπος και φροντίδα για να ζήσει σ' αυτό τον κόσμο, ότι η γη θα γίνεται όλο και πιο γόνιμη, το κλίμα θα γίνεται πιο ήπιο, προκειμένου να πολλαπλασιάζει τα προς το ζην και να κάνει τη ζωή του πιο εύκολη» (Johann Gottlieb Fichte, «Über die Bestimmung des Gelehrten», *Sämtliche Werke*, τόμ. 6, 5η διάλεξη, (επιμ.) J. H. Fichte, Βερολίνο 1845, σ. 342). Με όμοιο

τρόπο ο Comte: «... η πρόοδος του ανθρώπινου είδους, είτε πολιτική, είτε ηθική, είτε διανοητική είναι ανάγκη αδιαχώριστη από την υλική του πρόοδο» (Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, τόμ. 4, Παρίσι 1908, σ. 266).

13. Βλ. Spengler, *όπ. π.*, τόμ. I, σσ. 41, 142 επ., 447 επ. Για τη σύνδεση ψυχής και κουλτούρας βλ. Herbert Marcuse, «Über den affirmativen Charakter der Kultur» στο *Zeitschrift für Sozialforschung*, τόμ. VI, 1937, σσ. 67 επ.

14. Sigmund Freud, «Die Zukunft einer Illusion», *Gesammelte Werke*, τόμ. XIV, Λονδίνο 1940-1952, σσ. 326 επ.

15. Βλ. *Studien über Autorität und Familie*, (επιμ.) Max Horkheimer, Παρίσι 1936, σσ. 3 επ.

16. «Υπάρχει στη γνώση και τον πρακτικό πολιτισμό η ίδια εικόνα: η ανθρωπότητα εμφανίζεται να μπλέκεται σ' όλο και πιο πολύπλοκες επαφές με τη φύση και με τον εαυτό της και να πηγαίνει όλο και πιο βαθιά σ' έναν κόσμο μέσων, τον οποίο ολοένα και λιγότερο κυριαρχεί και κατευθύνει σύμφωνα με πνευματικούς σκοπούς, ο οποίος κυριαρχεί όλο και περισσότερο στην ίδια την ανθρωπότητα και στη ζωή της. Βαθμιαία το έργο γίνεται όλο και περισσότερο αφέντης του ανθρώπου. Αυτή η τάση ωστόσο δεν είναι για το ανθρώπινο είδος συνολικά άλλη από εκείνη που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε γήρανση και θάνατο του οργανισμού.» (Scheler, *Vom Ewigen im Mensche*, *όπ. π.*, σ. 239.)

VII. ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΜΟΥΣΙΚΗΣ

Οι κριτικές σκέψεις για το πνεύμα που κυριαρχούν και η γνώση πραγματικών κοινωνικών σχέσεων διεισδύουν η μία στην άλλη αμοιβαία. Αυτό που αποκαλείται «κοινωνιολογία της κουλτούρας» — ένας όρος που δεν εμπνέει πλήρη εμπιστοσύνη — δεν εξαντλείται στις κοινωνικές σχέσεις που ενέχονται στο αποτέλεσμα του έργου τέχνης αλλά πρέπει να σχετίζονται, πάνω απ' όλα, με την κοινωνική σημασία αυτών των έργων και επίσης με τη σημασία εκείνων των εμπορευμάτων που έχουν σε μεγάλο βαθμό αντικαταστήσει τα αυτόνομα έργα της τέχνης σήμερα, και επομένως δεν είναι καθόλου ασήμαντα. Άρα το καθήκον θά 'πρεπε να είναι να αποκρυπτογραφήσουμε την τέχνη ως μέσο στο οποίο έχει εγγραφεί η μη συνειδητή ιστοριογραφία της ιστορίας.

Εδώ και αρκετό καιρό η κοινωνιολογία της τέχνης είχε γίνει αντικείμενο ενασχόλησης με κάπως πρωτόγονο τρόπο και είχε περιοριστεί στην ανάλυση, για παράδειγμα, της κοινωνικής καταγωγής των επιμέρους καλλιτεχνών, των πολιτικών και κοινωνικών τους απόψεων ή του υλικού περιεχομένου των έργων τους. Αυτή η ακατέργαστη διαδικασία χρησιμοποιείται ακόμη και σήμερα, ιδίως στα κράτη του ανατολικού μπλοκ, όπου η χρήση της αποσκοπεί στην καταπίεση κάθε ελεύθερης καλλιτεχνικής παρόρμησης. Αυτή η διαδικασία παραβλέπει ό,τι είναι ουσιώδες σ' ένα έργο τέχνης, ό,τι το καθιστά ένα τέτοιο έργο, τη μορφή του έργου (*Gestaltung*), την ένταση μεταξύ του περιεχομένου και της

μορφής του. Μόλις πρόσφατα η μορφή και ο τρόπος αναπαράστασης των έργων τέχνης έχουν συγχωνευθεί σε μεγαλύτερο βαθμό· αυτό ήταν αδύνατο για μια ιστορία της κουλτούρας απομακρυσμένη από την κοινωνική πραγματικότητα. Το έργο «Sozialgeschichte der Kunst und Literatur» του Arnold Hauser¹, που εκδόθηκε το 1953, δίνει την πιο ειλικρινή απόδειξη μια τέτοιας πρόθεσης. Μ' εξαιρετική ενεργητικότητα και λεπτότητα, οι στιγμές της εσωτερικής αισθητικής και το κοινωνικό αναπτύσσονται το ένα με το άλλο και μέσα στην αλληλεπίδρασή τους. Δεν είναι ασφαλώς τυχαίο ότι, με την πίεση της αυξάνουσας εξειδίκευσης, σπάνια κάποιος τώρα θα επιχειρούσε συνθέσεις του είδους της παγκόσμιας ιστορίας του Ranke. Στο βιβλίο του, ο Hauser επιχειρεί επιτυχώς μια συνολική παρουσίαση μείζονος ύφους, ακριδώς επειδή είναι σε θέση να διασαφηνίζει τον πλούτο των καλλιτεχνικών λεπτομερειών με μια συνεπή και πλήρως λεπτομερή αντίληψη της κοινωνικής διαδικασίας.

Συνήθως η έλλειψη τέτοιων «μεγάλων συνθέσεων» στο χώρο της κοινωνικής επιστήμης και των ανθρωπιστικών σπουδών αποδίδεται στη συσσώρευση του υλικού. Ο στοχαστής είναι σε τέτοιο βαθμό υποχρεωμένος να έχει λεπτομερείς γνώσεις, που δεν μπορεί να έχει συνολική άποψη της ολότητας του επιστημονικού του κλάδου και του επιβάλλεται ο μονογραφικός τρόπος ενασχόλησης. Αυτή η άποψη θυμίζει καθ' όλα την αμφίβολη επαγγελία ότι μια μέρα η κοινωνιολογία, όταν θα έχει προχωρήσει στις έρευνές της, θα φτάσει σε βαθιά γνώση της κοινωνικής ολότητας, και ενόψει αυτής της ομοιότητας είναι δύσκολο να έχουμε τόσο μεγάλη εμπιστοσύνη σε μια τέτοια επαγγελία. Μάλλον φταίει πολύ περισσότερο η κατάσταση της συνείδησης της επιστήμης και των φορέων της, η παρακμή των φιλοσοφικών και, σε τελευταία ανάλυση, γενικών θεωρητικών απόψεων· ο με τον συλλογικό έλεγχο αυξανόμενος φόβος να ειπωθεί κάτι το οποίο δεν υπόκειται στις πιο διαφορετικές ερμηνείες, με λίγα λόγια η κυριαρχία του θετικισμού ως παρεμποδιστική ιδεολογία. Όταν ένας μεγάλου αναστήματος στοχαστής δεν πτοείται από την τρομοκρατία και τείνει προς μια ολική

απεικόνιση, η πιθανότητα επιτυχίας είναι τόσο μεγάλη όσο ήταν και πάντοτε. Ο Hauser προχωρά χωρίς καμιά αυθαιρεσία, χωρίς «επιβολή», χωρίς αναλογίες. Πάνω απ' όλα αποφεύγει τον μεγάλο κίνδυνο μιας προσέγγισης όπως αυτή της απλούστευσης, της ερμηνείας του υλικού του «εκ των άνω», η οποία αντί να επεξεργάζεται σοβαρά τη διαλεκτική σκέψης και εμπειρικών ευρημάτων, κακομεταχειρίζεται τη σκέψη ως μια άκαμπτη νόρμα, ως ένα δεδομένο δεύτερου βαθμού. Αντιθέτως, η μέθοδός του είναι, με την πιο ακριβή έννοια, διαλεκτική: Αναπτύσσει τις καλλιτεχνικές φόρμες με όλες τους τις διαφοροποιήσεις και μ' όλες τους τις διαμεσολαθήσεις από τις κοινωνικές συνθήκες, τόσο τις συνθήκες εργασίας όσο και τις σχέσεις εξουσίας, στα διάφορα ιστορικά στάδια. Βέβαια, πρωταρχικό παραμένει η παραγωγή, αλλά πρέπει να λαμβάνουμε υπόψη μας τη διανομή και αποδοχή (Rézeption): η τέχνη εξηγείται με όρους της κοινωνικής ολότητας, χωρίς ωστόσο να παραγνωρίζονται οι ιδιαιτερότητες του τόπου και της λειτουργίας των μεμονωμένων φαινομένων. Η μεροληψία ως προς την εμμένεια της τέχνης — την οποία δεν αρνείται, αλλά τη συνάγει κοινωνικά — είναι για τον Hauser τόσο ξένη όσο και οι δογματικές ενασχολήσεις με την κοινωνική της λειτουργία ή με την έννοια του λαού, την οποία όποιος παρατηρεί το έργο τέχνης απλώς από τα έξω τη σέρνει μαζί του, στις περισσότερες περιπτώσεις ως κακή κληρονομιά του ρομαντισμού. Η διαλεκτική θεωρία της κοινωνίας δεν είναι με κανένα τρόπο η «θέση» από την οποία γράφεται το έργο. Η εγελιανή κριτική εκείνης της φιλοσοφίας που ξεκινάει από θέσεις, είναι, ως προς τη διαδικασία, θεμελιώδης. Μάλλον το διδύλο καλλιουργεί καθεμιά από τις φράσεις του με τα θεωρητικά του μοτίβα με σκοπό να τα εξαντλήσει σ' επιμέρους αναλύσεις, παρά για να τα θεωρήσει αφηρημένες προϋποθέσεις.

Μια αντίληψη παρέχει ένα απόσπασμα για τον Proust και τον Joyce, που και οι δύο εμφανίζονται υπό την έννοια της «χωρικότητας» (Verräumlichung) και γίνονται αντιληπτοί σε σχέση με τον κινηματογράφο.

«Η γοητεία του "ταυτόχρονου", η ανακάλυψη ότι από τη

μια μεριά ο ίδιος ο άνθρωπος μπορεί να διώνει τόσα πολλά και διαφορετικά, ασυνάρτητα και ασυνδιδάστα μεταξύ τους σε μία και την αυτή στιγμή και ότι, από την άλλη, διαφορετικοί άνθρωποι σε διαφορετικούς τόπους συχνά διώνουν το ίδιο πράγμα, ότι σε διαφορετικά σημεία αυτής της γης, εξολοκλήρου απομονωμένα μεταξύ τους, το ίδιο πράγμα συμβαίνει ταυτόχρονα, αυτή η παγκοσμιότητα για την οποία η σύγχρονη τεχνολογία έχει κάνει τον σύγχρονο άνθρωπο ενήμερο, πιθανόν είναι η πραγματική ρίζα της νέας αντίληψης για το χρόνο και ολόκληρης της ασυνέχειας με την οποία απεικονίζεται η ζωή από τη σύγχρονη τέχνη. Αυτή η ραψωδία που διαφοροποιεί έντονα το νέο μυθιστόρημα από το παλιότερο, είναι την ίδια στιγμή το στοιχείο που επιδρά κατά τον πιο κινηματογραφικό τρόπο. Η ασυνέχεια στο μύθο, στο μοντάζ, η αμεσότητα των σκέψεων και διαθέσεων, η σχετικότητα και ασυνέπεια του χρονολογικού πλαισίου είναι ό,τι μας θυμίζει τα “κοψίματα”, τις διαλύσεις και τα φλας-μπακ στον Proust και τον Joyce, στον Dos Passos και τη Virginia Woolf, και είναι απλώς κινηματογραφική μαγεία όταν στον Proust δύο επεισόδια, που τα χωρίζουν ίσως και τριάντα χρόνια, έρχονται το ένα πιο κοντά στο άλλο από εκείνα που στον πραγματικό κόσμο τα χωρίζουν μόνο δυο ώρες. Έτσι όπως στον Proust παρελθόν και παρόν, όνειρο και στοχασμός οδηγούν το ένα το άλλο στο χώρο και στο χρόνο, όπως και η ευαισθησία διαρκώς μεταπηδά σε νέα ίχνη, περιπλανιέται στο χώρο και στο χρόνο και όπως στο ατέλειωτο και απεριόριστο ρεύμα των σχέσεων εξαφανίζονται τα όρια του χώρου και του χρόνου, όλα αυτά αντιστοιχούν ακριδώς σ’ εκείνο το χωροχρονικό μέσο με το οποίο κινείται το φιλμ.»²

Τέτοιες θέσεις διαφέρουν από τις ακατάλληλες ερμηνείες που συχνά η επιστήμη αποδίδει σε προχωρημένες καλλιτεχνικές εκφράσεις, όχι μονάχα εξαιτίας του επίπεδου τους αλλά επίσης εξαιτίας του κορεσμού της πιο ακριβούς αισθητικής εμπειρίας από μια, όχι λιγότερο ακριδή, γνώση της τάσης των τεχνικών παραγωγικών δυνάμεων. Η αποτυχία της κοινωνικής επιστήμης κάθε φορά που ήρθε αντιμέτωπη

με την προχωρημένη σύγχρονη τέχνη δεν είναι τυχαία. Καθώς η μοντέρνα τέχνη βρίσκεται σε διαμάχη, σκόπιμα ή όχι, με τις δυνατότητες μιας ευρείας κοινωνικής αποδοχής, εμφανίζεται αδιάφορη σε όποια προσέγγιση επιχειρεί να καταγράψει κοινωνικά γεγονότα. Προσέτι, επειδή μια αντίληψη η οποία θαυμάζει απεριόριστα την κοινωνικότητα και την κοινωνική λειτουργία χωρίς να εξετάζει το αντικειμενικό περιεχόμενο του τι θεωρήθηκε, ή, εκτός απ' αυτό, χωρίς να ασκεί κριτική για την πράγματι δεδομένη κοινωνική τάξη, μια τέτοια τέχνη γίνεται απλώς η ύβρις της ακοινωνικότητας. Μέχρι τώρα η εντεινόμενη αντίφαση μεταξύ κοινωνίας και νέας τέχνης, καθαυτή πολύ δύσκολα γίνεται κατανοητή με κοινωνικούς όρους. Αντ' αυτού επικρατεί μια άγωνα κι αντιδιαλεκτική κλίση, είτε απλώς να δεχτούμε τα χωρισμένα πεδία στην αντιδιαστολή τους ή, όπου υπάρχει ένας κοινωνικός προσανατολισμός, να πάρουμε θέση υπέρ του συλλογικού σε βάρος της νέας τέχνης. Ο Walter Benjamin αναγνώρισε τον αναγκαίο χαρακτήρα αυτού του σχίσματος διότι όπως λέει, «η βαθιά γνώση... θαυμαία έγινε εξαναγκαστική για εκείνους που, ανάμεσα στους διανοούμενους, είχαν συνείδηση ότι έπρεπε να παραιτηθούν από την προσπάθεια να κερδίσουν ένα κοινό του οποίου η ικανοποίηση των αναγκών δεν μπορούσε πλέον να συμφιλιωθεί με τις υψηλές ιδέες των καλλιτεχνών»³. Εάν αυτό πράγματι συμβαίνει, τότε γίνεται αποφασιστικό για την κοινωνιολογία της τέχνης να καταλάβει ακριβώς εκείνη τη σχέση ως διαμεσολαβημένη καθαυτή, αντί να παίρνει αυτομάτως το μέρος των κοινωνικά ισχυρότερων δυνάμεων. Σε κάθε περίπτωση είναι μια καλύτερη δοκιμασία για την ισχύ της κοινωνικής γνώσης το πόσο βαθιά μπορεί να εισχωρεί στα φαινόμενα του καιρού από το να ταξινομεί εκείνα που βρίσκονται στο παρελθόν με την απατηλή δεβαιότητα εκείνων που ακολούθησαν. Οι αισθητικές στάσεις καθαυτές ήταν πάντοτε το συμπλήρωμα της σταθερά αυξανόμενης κοινωνιοποίησης του ανθρώπου, η οποία μέχρι τώρα δεν έχει πραγματοποιήσει τους ανθρώπινους σκοπούς της.

«Εάν οι εμπειρικές επιστήμες εξυπηρετούν τα καθήκοντα

της κυριαρχίας πάνω στη φύση, τότε με την αισθητική του συμπεριφορά ο άνθρωπος ο ίδιος αποξενώνεται από την κοινωνική του λειτουργία και αντιδρά ως απομονωμένο άτομο. Σε πείσμα όλων των διαμεσολαθήσεων ανάμεσα στο χώρο της ιδιωτικής ζωής και της κοινωνικής παραγωγής, αυτά τα δύο δεν συμπίπτουν. Η αυτονομία του ωραίου βασίζεται σ' αυτό το ασύμπτωτο.»⁴

Ωστόσο, σήμερα αυτή η αυτονομία έχει φτάσει στο άκρο της. Ακριδώς εξαιτίας αυτού, αξιολογείται σήμερα διαφορετικά η υποτιθέμενη ακοινωνική όψη της σύγχρονης τέχνης, η οποία μέσω της ισοπεδωμένης ζωής της σημερινής κοινωνίας ακόμη αποτελεί την πέτρα του σκανδάλου και προκαλεί την οργή του φυσιολογικού που προδίδει το ψευδές του φυσιολογικού.

«Τα έργα στα οποία το αποκομμένο από την ίδια του την εξέλιξη υποκείμενο καταφέρει ακόμη να εκφραστεί, είναι εκείνα στα οποία η άδυσος μεταξύ αυτού και του δάρδαρου περιβάλλοντος εμφανίζεται με μεγαλύτερη επιμονή: ποιήματα όπως εκείνα του Trakl, η Γκουέρνικα του Picasso, μια σύνθεση του Schoenberg. Η θλίψη και ο φόβος που προσκολλώνται σε τέτοια έργα δεν σχετίζονται με την εμπειρία του υποκείμενου που αποσπρέφεται την πραγματικότητα, για ευνόητους λόγους, ή εξεγείρεται εναντίον της. Η συνείδηση στην οποία ανήκουν αυτά είναι αποκομμένη από την κοινωνία, σπρωγμένη πίσω σε παραμορφωμένα, πεπλανημένα σχήματα. Στο βαθμό που αυτά τα αφιλόξενα έργα μένουν πιστά στο άτομο ενάντια στην ύδρη της υπάρχουσας κατάστασης, σχετίζονται ουσιαδέστερα με τη Madonna του Raphael και τη μουσική του Mozart παρά με καθετί που προσπαθεί να μιμηθεί την αρμονία τους, σε μια εποχή όπου η χειρονομία της ευτυχίας έχει γίνει η μάσκα της τρέλας και τα λυπημένα πρόσωπα της τρέλας το μοναδικό σημάδι με το οποίο συνδέεται η ελπίδα... Η ανάλογη προς την δικιά μας ζωή, της οποίας την απεικόνιση μπορεί ακόμη να γίνει ορατή η ύπαρξή μας, δεν είναι πλέον η συνειδητή και δραστήρια ύπαρξη των εξατομικευμένων αστών. Μόνο στην προφάνεια είναι αυτοί ακόμη πρόσωπα: υπακούν σ'

ένα μηχανισμό ο οποίος σ' οποιαδήποτε περίπτωση επιτρέπει σ' αυτούς μία και μοναδική αντίδραση. Δεν μένει καμία δυνατότητα επαρκούς έκφρασης για την ανεξάρτητη ζωή τους η οποία διάγει με τρόπο δειλό και ταραγμένο μια φτωχή σαν προϊστορική ύπαρξη. Με τα έργα της νέας τέχνης αυτό έρχεται στο φως της μέρας. Αυτά αποσπούν το πέπλο των κατανοητών σχέσεων, των ειρηνικών και πολεμικών αναμετρήσεων, των επιφανειακών κοινοτήτων και αντιθέσεων που στην πραγματικότητα είναι σκοτεινές και χαώδεις και οι οποίες αποκτούν προσποιητή συνοχή μόνο στα μυθιστορήματα του Galsworthy και του Jules Romains, σε Λευκές Βίβλους και σε βιογραφίες. Οι διάλογοι στα ψυχολογικά μυθιστορήματα είναι τόσο ψευδαισθητικοί όσο και στην πραγματικότητα. Τα όψιμα έργα τέχνης εντούτοις, παραιτούνται από την ψευδαίσθηση μιας υπάρχουσας κοινότητας, είναι οι μνήμες της μοναχικής και απελπισμένης ζωής που δεν μπορεί να βρει γέφυρες με τους άλλους ή τουλάχιστον με τη δική της συνείδηση. Βέβαια η αποσύνθεση που έχει κυριεύσει την ανθρώπινη ύπαρξη υπάρχει επίσης και έξω από την τέχνη, στα αποκαλούμενα ψυχαγωγία και μόρφωση (*Bildung*), αλλά αυτό οφείλεται μόνο σ' εξωτερική παρέμβαση, οφείλεται στη διαμεσολάβηση της κριτικής θεωρίας. Στην ολοκλήρωση του έργου τέχνης τα άτομα αναγνωρίζουν άμεσα τον τρόπο τους, η ακρωτηριασμένη ανθρωπότητα δουλιάζει στο ρεύμα των συμβατικών δραστηριοτήτων... Στο βαθμό που τα όψιμα έργα τέχνης εκφράζουν ακόμη επικοινωνία, καταγγέλουν τις κυρίαρχες μορφές επικοινωνίας ως εργαλεία καταστροφής και την οργανική ενότητα ως ψευδαισθητική εικόνα της παρακμής. Οικεία πράγματα και αισθήματα ηχούν ξένα και παραμορφώνονται από μια ανοίκεια μελωδία.»⁵

Αναλογισμοί αυτού του είδους δείχνουν το πόσο λίγο κατηγορίες του τύπου του επικοινωνιακού και του μη επικοινωνιακού, του κοινωνικά χρήσιμου και του άχρηστου, και τελικά οι αισθητικές κατηγορίες της φόρμας, μπορούν να εισαχθούν ως άκαμπτες σταθερές. Εάν στην εποχή του Beethoven και του Haydn ο εκδημοκρατισμός της μουσικής, η

χειραφέτησή της από τη φεουδαρχική πατρωνεία και τις φεουδαλικές διακοσμητικές μορφές, ήταν κατεξοχήν προοδευτική, έτσι αντιστρόφως σήμερα ακριδώς η τέχνη που αποσπάται από τις ελεγχόμενες και ισοπεδωτικές αλληλεξαρτήσεις μιας δυνατότητας για κατανάλωση, που η δημοκρατική της φύση τώρα προσφέρεται μόνο ως ιδεολογία, μπορεί να υπηρετήσει την ανθρώπινη χειραφέτηση. Μια κοινωνιολογία της τέχνης που πράγματι κυριαρχεί του αντικειμένου της ίσως δεν είναι ικανή να παραμένει ικανοποιημένη με πολλές από τις διατυπώσεις του Hausser όσο συμβαδίζει με την ιστορική διαφοροποίηση εννοιών σαν αυτές που μόλις συζητήσαμε. Γι' αυτό η ταύτιση της τυπικής γεωμετρικής τέχνης με συντηρητισμό και της νατουραλιστικής-μπρεσιονιστικής τέχνης με προοδευτικές απόψεις, ίσως είναι προβληματική. Αναπολεί το σχήμα του Scheler στην κοινωνιολογία της γνώσης, ο οποίος αποκαλεί δημοκρατικό με την ευρεία έννοια εκείνο που είναι νατουραλιστικό και αριστοκρατικό καθετί που είναι ρεαλιστικό κατά την έννοια⁶. Στην πραγματικότητα, τέτοιες έννοιες δεν έχουν υπόσταση στη διαλεκτική. Τα σπουδαία ορθολογικά και ιδεαλιστικά συστήματα, όπως και η τέχνη που οργανώνεται εποικοδομητικά, κατά καιρούς αντιπροσωπεύουν καλύτερα τα ανθρώπινα πράγματα, λόγω της σχέσης τους με την ολότητα, απ' ό,τι ο εμπειρισμός μ' οποιοδήποτε από τα προσωπεία του, ο οποίος απλώς προσπαθεί να υπερασπιστεί την απλή ύπαρξη καθώς συχνά εγκαταλείπει τη γενική έννοια και τη δυνατότητα του πραγματωμένου καθολικού. Είναι γνωστό τι μοχθηρούς σκοπούς υπηρετεί στα ανατολικά κράτη η απαίτηση για «ρεαλισμό».

Το σήμα κατατεθέν της προσέγγισης του Hausser αποτελεί το γεγονός ότι οπουδήποτε μια θέση παραμένει πάνω από την ερμηνευτική δουλειά σαν ένα αφηρημένο πλεόνασμα, αυτή ωθεί προς τη διόρθωσή της μέσω της κατάδυσης στο πράγμα. Γι' αυτό μια ιδιαίτερα όμορφη παράγραφος στον πρώτο τόμο τονίζει «πόσα πολλά νοήματα μπορεί να περιέχουν οι επιμέρους μορφές του στιλ και πόσο εύκολα μπορούν να γίνουν σχήματα για τις πιο διαφορετικές κοσμοαν-

τιλήψεις. Ο ιμπρεσιονισμός, όπως για παράδειγμα έχει εκδηλωθεί στο στίλ της Πομπηίας, είναι, μαζί με τη δεξιοτεχνία του στην τεχνική της υποβολής, ο πιο εκλεπτυσμένος τρόπος καλλιτεχνικής έκφρασης που είχαν αναπτύξει τα ανώτερα στρώματα στις ρωμαϊκές μεγαλουπόλεις· εντούτοις, όπως εμφανίζεται στις χριστιανικές κατακόμβες, με τη μορφή του ελεύθερου από βάρος και όγκο, αποτελεί την ίδια στιγμή το αντιπροσωπευτικό στίλ των χριστιανών, που αποστρέφονται τον κόσμο, αποκηρύσσουν καθετί το γήινο και υλικό»⁷.

Η εργασία του Hauser δεν ασχολείται με τη μουσική. Προσπάθειες που θέτουν το ζήτημα μιας κοινωνιολογίας της μουσικής ξεκίνησαν μόλις πενήντα χρόνια πριν, σχετικά αργά. Ας μνημονεύσουμε τις εργασίες του Karl Bücher στο «Arbeit und Rhythmus»⁸ και του Paul Bekker για τη γερμανική μουσική ζωή⁹, αργότερα ο Bekker συνέλαβε τη θέση για μια «κοινοτικά διαπλάθουσα» λειτουργία πολλών μουσικών μορφών¹⁰. Αυτή η θέση έγινε δεκτή από την ακαδημαϊκή μουσικολογία· έτσι, κατά τον Arnold Schering:

«Απ' όλες τις τέχνες, η μουσική είχε πάντοτε αναπτύξει την περισσότερη διαπλαστική κοινωνικά δύναμη. Πρώτον, εξαιτίας του γεγονότος ότι η εξάσκησή της κατά κανόνα απαιτεί περισσότερα του ενός πρόσωπα και οι απόψεις και σκοποί αυτών των προσώπων πρέπει να τείνουν προς την ίδια κατεύθυνση, έτσι ώστε να οδηγήσει στο σχηματισμό κοινοτήτων που παίζουν μουσική· για τα υπόλοιπα, εξαιτίας των έντονων αισθητηριακών ιδιοτήτων και της ευκολίας με την οποία συνδυάζεται με τα λόγια, είναι ικανή να δένει μαζί ολόκληρες μάζες σ' ένα υψηλότερο επίπεδο, και επίσης εξαιτίας της δυνατότητας να ανυψώνει το πνεύμα. Συνεπώς, πάντοτε ήταν ένα αγαπητό όργανο για την κυριαρχία επί των πνευμάτων.»¹¹

Ίσως πρέπει να σημειωθεί ότι δεν έχει σημασία πόσο βαθιά είναι η έμφυτη στη μουσική σχέση με το συλλογικό· η πολυφωνία της είναι αδιαχώριστη από το πλήθος των τραγουδιών, ακόμη και αν αυτό το πλήθος είναι φανταστικό, και έτσι ολόκληρη η πολυφωνική μουσική στρέφεται, κατά

το εγγενές νόημά της, προς την πολλαπλότητα· ακόμη αυτή η σχέση πολύ δύσκολα μπορεί να ερμηνευθεί ως πρωταρχικό προϊόν κοινοτήτων. Αυτό θα ήταν μια ιδεαλιστική επανερμηνεία που συνάγει κοινωνικές διαδικασίες από διαδικασίες της πνευματικής υπερδομής. Ό,τι αποδίδεται στη μουσική, ως ουσιώδης θεμελιωτική δύναμη της κοινωνίας, είναι στην πραγματικότητα η πειθαρχική της λειτουργία που ζητούσαν ο Πλάτωνας και έπειτα ο Άγιος Αυγουστίνος και που τελικά ασκήθηκε στο χώρο της εκκλησιαστικής εξουσίας προκειμένου να ενισχυθεί η τελευταία. Αφού η ιδέα μιας ιεραρχικής εξουσίας υποσκελίστηκε απ' εκείνη μιας σχηματισμένης από άτομα με ίσα δικαιώματα κοινότητας, αυτή η λειτουργία μετατέθηκε στην κοινωνία καθαυτή· από τώρα και στο εξής η κοινωνία «αντιπροσωπεύει» τον εαυτό της μουσικά με μια διπλή έννοια: αντιπροσωπεύει τη δική της διαδικασία ζωής στις από μόνες τους κινούμενες μορφές της μείζονος μουσικής και αυτοεπιβεβαιώνεται ως εξουσία που έχει αντικαταστήσει την παλιά μέσω της δύναμης και της επιβολής. Γίνεται γνωστό σε κάθε άτομο ότι πρέπει να την υπακούει στο βαθμό που με το να την αποδέχεται συμβολικά μέσω της μουσικής, το άτομο «ενσωματώνεται», γίνεται αποδεκτό. Μ' άλλα λόγια, αυτό που εμφανίζεται στη μεμονωμένη παρατήρηση των αποτελεσμάτων της μουσικής ως δική της δύναμη που μορφοποιεί την κοινωνία είναι σε μεγάλο βαθμό μόνο η λίγο ή πολύ τελετουργική επανάληψη των μηχανισμών ενσωμάτωσης μιας ήδη εγκαθιδρυμένης κοινωνικής τάξης. Εάν όμως στην πραγματικότητα από τη μείζονα συμφωνική μουσική του τέλους του 18 και 19 αι. προκύπτει κάτι από μία τέτοια συλλογική δύναμη, την οποία ο Beethoven ίσως είχε στο μυαλό του όταν όριζε ως σκοπό της μουσικής να ανάβει φωτιά στην ψυχή του ανθρώπου, τότε αυτό ίσως βασίζεται στην αντίφαση ότι η αστική κοινωνία, που διατηρούσε τη συνοχή της με την αρχή της ανταλλαγής, είναι ένα σύνολο μονάδων και ότι η αρχή της κοινωνιοποίησής της είναι αδιαχώριστη από την αρχή της εξατομίκευσης (*principium individuationis*). Η ειδική λειτουργία της μουσικής, η οποία εξασφάλισε την

πρωτοκαθεδρία της κατά τη διάρκεια του 19ου αι. και η οποία από μόνη της έκανε δυνατή την ιδέα μιας «θρησκείας της τέχνης», κατά το στίλ του R. Wagner, συνίστατο στο ότι στην εξατομικευμένη κοινωνία η μουσική, περισσότερο από κάθε άλλο καλλιτεχνικό μέσο, πάντοτε εμφανιζόταν να αφυπνίζει τη συνείδηση, για το ότι, σε πείσμα κάθε αντίθεσης συμφερόντων, αυτή η κοινωνία ήταν ένα ενιαίο μονοφωνικό όλο. Ωστόσο, αυτή ακριβώς η στιγμή, αξεχώριστη από την αισθητική της εμφάνιση, είναι ταυτόχρονα στιγμή κοινωνικά αναληθής. Η μείζων μουσική, στο βαθμό που εκφράζει την κοινότητα, πράγματι διατηρεί την εικόνα αυτής της ιδέας, αλλά εξειδανικεύει τις υπάρχουσες σχέσεις, παρουσιάζοντάς τις στην τωρινή στιγμή της μουσικής εκτέλεσης σαν να είχε ήδη πραγματοποιηθεί η κοινότητα των ανθρώπων, ενώ αυτή, αντιμέτωπη με τη μουσική, παραμένει μια κοινότητα ακροατών, παραμένει κοινό, και επομένως παραμένει χωρίς καμία συνέπεια. Η κριτική την οποία ο Tolstoi άσκησε απ' αυτή την άποψη στη μείζονα μουσική με την ευκαιρία της Σονάτας του Κρόντσερ, είναι ο λογαριασμός για μια αξίωση που έχει να θεωρείται η ίδια ως ζωντανή κοινωνική πραγματικότητα, μια υπόθεση την οποία η μείζων μουσική διακηρύσσει σε κάθε νότα και η οποία δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί ποτέ.

Πρέπει επίσης να θυμηθούμε την κοινωνιολογία της μουσικής που άφησε ο Max Weber, η οποία σήμερα είναι προσπελάσιμη για τον καθένα ως παράρτημα της νέας έκδοσης του «Wirtschaft und Gesellschaft»¹². Είναι ουσιώδους σημασίας, επειδή ο Weber συνδέει την ιστορία της μουσικής με την περιεκτική διαδικασία του δυτικού εξορθολογισμού και παρέχει τη μαρτυρία ότι μόνο στη βάση αυτού του εξορθολογισμού, δηλαδή της συνεχώς αναπτυσσόμενης κυριαρχίας πάνω στη φύση, ο ανθρώπινος έλεγχος πάνω στα φωνητικά υλικά κάνει δυνατή την ανάπτυξη της μείζονος μουσικής¹³. Ακριβώς η προοδευτική υποκειμενοποίηση και εμπύχωση μπορεί να γίνει κατανοητή σε μεγάλο βαθμό ως πρόοδος του εξορθολογισμού. Με τον Weber, όχι μόνο η εγγενής αισθητική ανάπτυξη αυτού του καλλιτεχνικού πεδίου συσχετίστη-

κε νοηματικά με τη συνολική ανάπτυξη της κοινωνίας, αλλά επίσης, και μάλιστα χωρίς καμία πρόθεση πολεμικής από μέρους του, αποσπάστηκε οποιαδήποτε επιστημονική θεμελίωση από ανορθολογικές αντιλήψεις για τη μουσική, οι οποίες σήμερα ακόμη έχουν πλατιά διάδοση και ανατρέχουν στην ιδέα ότι η μουσική έχει πέσει από τον ουρανό και ότι είναι πέρα από κάθε ορθολογική και κριτική εξέταση. Ο Weber έχει δείξει ότι όλα τα επιτεύγματα με τα οποία η μουσική διαμορφώθηκε ως φορέας έκφρασης, ως φωνή εσωτερικότητας, προϋποθέτουν Λόγο και ανάγουν το νόημά τους στις ανθρώπινες αλληλεξαρτήσεις οι οποίες καθορίζονται από το Λόγο. Ακριβώς σήμερα, που γίνονται πολλές προσπάθειες να γίνει η μουσική ένα είδος φυσικού πάρκου εν τω μέσω μιας σε μεγάλο βαθμό ορθολογικοποιημένης κοινωνίας, τέτοια αποτελέσματα αποκτούν επικαιρότητα. Αυτά τα επεξεργάστηκε λεπτομερέστερα ο Kurt Blaukopf στην κοινωνιολογία της μουσικής που εκδόθηκε το 1951¹⁴.

Οι μελέτες της κοινωνιολογίας της μουσικής που θα συζητήσουμε δια βραχέων παρακάτω είναι προϊόν του κύκλου του Ινστιτούτου για την Κοινωνική Έρευνα (Institut für Sozialforschung). Σχετίζονται τόσο με την πραγματική παραγωγή, δηλαδή με τη σύνθεση, όσο και με τα προβλήματα μουσικής εκτέλεσης και αναπαραγωγής, την οργανωμένη μουσική ζωή και τους μηχανισμούς ελέγχου στους οποίους υπόκειται η μουσική και, τέλος, με τη δυνατότητα πρόσληψης του μουσικού έργου.

Ως πρότυπο για την κοινωνιολογική πραγμάτευση των συνθέσεων μπορούν να επιλεγθούν τα έργα του Igor Stravinsky¹⁵, του οποίου το όνομα είναι γνωστό ως ενός από τους κύριους αντιπροσώπους του μοντέρνου, ανεξάρτητα από το πόσο ξενίζει ο εξαιρετικά αρχαιομανής χαρακτήρας του όψιμου έργου του. Βιώνοντας την εσωτερική δομή της μουσικής του Stravinsky επιβάλλονται ορισμένα χαρακτηριστικά τα οποία αναφέρονται άμεσα σε κοινωνικές τάσεις του αιώνα. Αν και θεωρείται ως ένας από τους καινοτόμους που ανατίναξαν τη συμβατική μουσική γλώσσα του 19ου αι. εντούτοις από τα πρώτα του δήματα το ύφος του φανέρωνε

κάτι άκαμπτο και καταπιεστικό. Η υποκειμενική παρόρρηση είναι καταπιεσμένη για χάρη της υποβλητικής δύναμης που σχηματίζεται από τους ρυθμούς που τρέχουν μέσα σε κάθε έργο και από τα απότομα, ακανόνιστα χτυπήματα. Ήδη στο πιο δημοφιλές έργο του, που το συνέθεσε αρκετά νωρίς, την *Ιεροτελεστία της Άνοιξης* (*Sacre du printemps*), το περιεχόμενο του συνόλου ορίζεται από το *sujet* του μπαλέτου, το οποίο απεικονίζει την ιεροτελεστία μιας ανθρωπίνης θυσίας και ως ένα ορισμένο βαθμό την αποδέχεται. Όπως ακριβώς το νεαρό κορίτσι του μπαλέτου συναινεί χωρίς αντίσταση στο να παραδοθεί ως θύμα, έτσι και η μουσική του Stravinsky διαλύει σκόπιμα τη στιγμή της υποκειμενικότητας. Αυτό το τελευταίο δεν επιλύεται θετικά μέσα στη περιβάλλουσα ολότητα, αλλά δηλώνεται ως ταμπού, συκοφαντείται και γελοιοποιείται μέσα στην ανικανότητά του.

Το ίχνος του ανθρώπινου γίνεται η μαγιά του γκροτέσκου. Η μουσική του Stravinsky μορφοποιεί τα στρώματά της σ' έναν διαρκώς αυξανόμενο βαθμό από τα θραύσματα μιας παρακμασμένης και ειρωνικά επικαλεσμένης σύμβασης από αρχαϊκές ή παιδαριώδεις παρορμήσεις, οι οποίες με τη χειρονομία «justament» στρέφονται ενάντια σε καθετί έμψυχο και διαφοροποιημένο. Σε ένα μυστηριώδες πέραςμα, συγκρίσιμο με αυτό που θεσπίζει το πέραςμα σε μια κοινότητα του λαού (*Volksgemeinschaft*), τίθεται αυτή η «αρνητική» μουσική που καθρεφτίζει την παρακμή και τη διάλυση, ξαφνικά ως κάτι θετικό. Τα τελευταία έργα του Stravinsky λειτουργούν σαν να ήταν συλλογικά δεσμευτικά. Ωστόσο η μουσική γλώσσα που επιφέρει αυτή τη δεσμευτικότητα δεν απορρέει από μια ουσιαστική συλλογικότητα, αλλά κατασκευάζεται κατά κάποιον τρόπο συνθετικά, με υποκειμενική αυθαιρεσία: με μίμηση και χειρονομίες, η μουσική σε μια στιγμή επιβάλλει στους ανθρώπους, κάπως σαν να τους κλείνει το μάτι, ότι δεν είναι τίποτε, ότι πρέπει να υπακούν σ' αυτή. Το ερώτημα σχετικά με την έννοια της τάξης στην οποία ενσωματώνεται, δεν επιτρέπεται να ανακύψει. Η συγγένεια και η εξέλιξη μιας τέτοιας μουσικής με

την εξέλιξη του σημερινού όψιμου φιλελευθερισμού στην κατεύθυνση του ολοκληρωτισμού, είναι καταπληκτική. Τα πνευματικά-τεχνικά της στοιχεία: η απόρριψη του ανθρώπινου, η εξέγερση που απλώς μεγαλώνει την καταπίεση, ο τυφλός και μη επαληθευμένος χαρακτήρας της ίδιας της τάξης που επικαλούμαστε, η βίαιη σύλληψη καθετί δυναμικού και η εξύμνηση του δεσμού για χάρη του δεσμού — όλα αυτά σχετίζονται όχι μόνο με την ολοκληρωτική ιδεολογία, αλλά ακόμη χειρότερα με την πραγματικότητα του ολοκληρωτισμού. Εάν είναι αλήθεια ότι η ολοκληρωτική κυριαρχία δεν καταπιέζει απλώς τους ανθρώπους απ' έξω αλλά την ίδια στιγμή προετοιμάζεται μέσα σ' αυτούς, τότε η μουσική του Stravinsky προσφέρει ένα κρυπτογράφημα των ανθρωπολογικών αλλαγών που έχουν συντελεστεί. Εδώ πρόκειται ακριδώς για μια αντικειμενικά εγγενή στο πράγμα και πραγματικά κοινωνική και όχι ψυχολογικά διαμεσολαβημένη διαδικασία: Ως ιδιώτης, ο Stravinsky είχε τοποθετηθεί με εγγήγορη ενάντια σε κάθε ολοκληρωτική διάθεση και εγκατέλειψε την Ευρώπη όταν ο φασισμός ξέσπασε· στη Ρωσία ήταν προγραμμαμένος. Μια υπεύθυνη κοινωνιολογία της μουσικής ορίζει τη μουσική ως πεδίο κοινωνικών δυναμικών το οποίο ορίζεται μέσα από την ένταση των στιγμών υπό τις οποίες το «ούτως είναι» (Sosein) του μεμονωμένου συνθέτη συνιστά μόνο μια στιγμή και όχι, φυσικά, τη σπουδαιότερη.

Όσο λιγότερο η μουσική εγείρει αυτόνομες αξιώσεις, όσο περισσότερο παράγεται ως κοινωνικό καταναλωτικό αγαθό, τόσο αδιαμεσολάβητα γίνεται αντιληπτή μέσω κοινωνιολογικών κατηγοριών. Γι' αυτό ας συζητήσουμε τώρα ένα δεύτερο παράδειγμα: τη τζαζ¹⁶. Η κοινωνική της σημασία σχετίζεται πολύ με τον Stravinsky, ο οποίος κατά καιρούς, από τα Ragtimes του μέχρι το κοντσέρτο Ebony, δέχτηκε επιδράσεις από τη τζαζ. Εδώ, όπως γίνεται τις περισσότερες φορές με τη μουσική και πιθανόν με κάθε είδους τέχνη, το κλειδί για την κοινωνική κατανόηση βρίσκεται στην ειδική τεχνική. Είναι γνωστό ότι η τζαζ χαρακτηρίζεται από τον συγκοπτόμενο ρυθμό της, δηλαδή από μια μετατόπιση

η οποία εισάγει φανερά χτυπήματα μέσα στο κανονικό μέτρο, συγκρινόμενη με τα σκοπίμως αδέξια παραπατήματα του εκκεντρικού κλόουν, ο οποίος είναι αρκετά γνωστός από τις αμερικανικές κωμωδίες του κινηματογράφου. Ένα αβόητο, αδύναμο υποκείμενο παρουσιάζεται, υποκείμενο που και οι εκφραστικές του παρορμήσεις είναι γελοίες. Αυτός είναι λοιπόν ο τύπος της τζαζ, που ακριδώς εξαιτίας της αδυναμίας και ανημποριάς του, αυτό το αντιπροσωπευμένο από τον ακανόνιστο ρυθμό υποκείμενο, προσαρμόζεται στην κανονικότητα της συνολικής διαδικασίας, κι επειδή, ούτως ειπείν, ομολογεί την ανικανότητά του, γίνεται αποδεκτό και ανταμείβεται από τη συλλογικότητα. Η τζαζ προβάλλει ένα σχήμα ταύτισης: το άτομο που αυτοεξαιλείφεται και αναγνωρίζει την ακυρότητά του, μπορεί ως αντάλλαγμα να λάβει μέρος δι' αντιπροσώπου στην εξουσία και τη δόξα του συλλογικού. Η ακατάπαυστη επανάληψη χτυπά μέσα του το τύμπανο για την ιεροτελεστία της ταύτισης και της προσαρμογής, έως ότου γίνει δεύτερη φύση για τον ακροατή. Ενώ για την αφελή συνείδηση η τζαζ, που έχει εδώ και καιρό τυποποιηθεί, εμφανίζεται κατά καιρούς αναρχικά ως έκφραση αχαλίνωτων ερωτικών παρορμήσεων, επιτρέπει αυτές τις παρορμήσεις μόνο για να τις απομονώσει και να επαληθεύσει το σύστημα.

Τέτοιες ιδέες που βγαίνουν από την τεχνική δομή αποκτούν μεγαλύτερη αξιοπιστία όταν την ίδια στιγμή κάποιος δει τη τζαζ από τη σκοπιά της λειτουργίας που ασκεί σήμερα στην Αμερική, όπου, σε μια μετριοπαθή μορφή, έχει αποτελέσει το πραγματικό μονοπώλιο της λαϊκής μουσικής εδώ και σαράντα χρόνια. Ενώ φαίνεται να εμπεριέχει κάτι από το αντικειμενικό πνεύμα της εποχής, οφείλει τη μονοπωλιακή της θέση στον, σε μεγάλο βαθμό αναπτυγμένο, μηχανισμό ελέγχου της διομηχανίας της μουσικής, ιδιαίτερα στη «διαφήμιση» (plugging)¹⁷, τη συστηματική επανάληψη σε δάρος όλων όσων διαφωνούν. Η τζαζ είναι — και επαινείται διαρκώς γι' αυτό — «η έκφραση της εποχής μας» μόνο στο βαθμό που, αποκομμένη από τις ανυπότακτες ρίζες της και παραδομένη στην τεράστια οργάνωση της διομη-

χανίας της κουλτούρας, έχει σκληρυνθεί και θέτει τους ανθρώπους στην υπηρεσία συμφερόντων κέρδους, έτσι που πολλά εκατομμύρια σπάνια αποκτούν την ευκαιρία ν' ακούσουν την εναλλακτική λύση διαφορετικής μουσικής.

Στην Αμερική έχουν γίνει προσπάθειες για να ανακαλυφθεί κάτι περισσότερο συγκεκριμένο σχετικά με το ρόλο της μουσικής στη σύγχρονη μαζική κοινωνία, χρησιμοποιώντας γι' αυτόν το σκοπό το μέσα της εμπειρικής κοινωνιολογίας. Αυτές τις προσπάθειες τις ενέπνευσαν τα συμφέροντα της έρευνας της αγοράς. Αρχικά ερευνήθηκαν οι αντιδράσεις των ακροατών του ραδιοφώνου στα μουσικά προγράμματα από τη σκοπιά της διάκρισης ανάμεσα στην προτίμηση και την απόρριψη, της «επιτυχίας ή αποτυχίας». Αυτό είχε μια πρακτική πλευρά: όσο μεγαλύτερη επιτυχία είχε ένα πρόγραμμα του ραδιοφώνου τόσο πιο εύκολο ήταν να βρεθεί ένας χρηματοδότης (sponsor), μια εταιρεία επομένως η οποία θα το χρηματοδοτούσε σε μόνιμη βάση, δίνοντάς του έτσι τις διαφημίσεις της. Μ' αυτό τον τρόπο, το κύρος ενός προγράμματος ευνοεί την ίδια τη διαφήμιση. Με τις τεχνικές που αναπτύχθηκαν σ' αυτή την έρευνα, ακολούθησαν μελέτες για πιο ουσιαστικές όψεις των τρόπων μουσικής πρόσληψης. Μ' αυτό τον τρόπο, μια έρευνα που διεξήχθη από τον Edward Suchman¹⁸ ανέλυσε τις αντιδράσεις του κοινού στο πρόγραμμα που εξέπεμπε ο σταθμός WQXR στη Νέα Υόρκη, ο οποίος μετέδιδε αποκλειστικά ηχογραφήσεις σοδαρής — ή, όπως είναι η αξιαγάπητη έκφραση, «κλασικής» — μουσικής. Επιλέχθηκαν και εξετάστηκαν χωριστά δύο ομάδες ακροατών: εκείνοι που ήταν ήδη εξοικειωμένοι με τη σοδαρή μουσική από άλλες πηγές, τις αίθουσες συναυλιών, την όπερα ή που έπαιξαν τέτοια μουσική στο σπίτι, και εκείνοι που εξοικειώθηκαν μ' αυτό το είδος μουσικής μόνο από το ραδιόφωνο. Και στις δύο ομάδες παρουσιάστηκε μία λίστα συνθετών οι οποίοι είχαν επιλεγεί με βάση την αξιολόγηση από μια μεγάλη ομάδα των αποκαλούμενων ειδικών, και αυτοί οι συνθέτες κατόπιν αξιολογήθηκαν από τους συμμετέχοντες στο πείραμα. Ο προσδιορισμός της θέσης των συνθετών από εκείνους που εξοικειώθηκαν με τη

μουσική από πηγές εκτός ραδιοφώνου αντιστοιχούσε σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό στην κρίση των ειδικών, απ' ό,τι εκείνων που η κρίση τους περιοριζόταν αποκλειστικά στο ραδιόφωνο. Έτσι επιβεβαιώθηκε η θαυότερη υπόθεση ολόκληρης της έρευνας, ότι η καλλιτεχνική κατανόηση εκείνων που περιορίζονται στα μαζικά μέσα είναι περισσότερο τεχνητή και συμβατική απ' ό,τι εκείνων οι οποίοι είναι ακόμη ικανοί να διώνουν τη ζωντανή μουσική, και αυτή η επιβεβαίωση ήρθε παρά τη χοντροκοπιά που αναπόφευκτα εμπεριείχε η ίδια η μέθοδος. Παρόμοια, ο Hadley Cantril και ο Gordon Allport έχουν δείξει¹⁹ ότι η κρίση των τυπικών ακροατών ραδιοφώνου καθορίζεται τόσο πολύ από το γόητρο, ώστε οι ηχογραφήσεις αξιολογούνται ανάλογα με το πόσο γνωστό είναι το όνομα του μαέστρου, ακόμη και όταν αυτά τα ονόματα εναλλάσσονται, δηλαδή όταν η συναυλία ενός μαέστρου επαρχιακής ορχήστρας αναγγέλεται ως συναυλία του Toscanini και αντιστρόφως.

Θεμελιωδώς, ακόμη και οι θέσεις της κριτικής της κουλτούρας μπορούν να μεταφραστούν στη γλώσσα με την οποία θέτει τα ερωτήματά της η εμπειρική κοινωνική έρευνα, αν και με πολλές δυσκολίες, και μολονότι οι εφαρμοζόμενες μέθοδοι αναγκαία ανήκουν στον ίδιο χώρο με εκείνες τις όψεις του αντικειμένου το οποίο θέλει να εξακριβώσει η κριτική. Το τι θα γίνει με την κοινωνιολογία της μουσικής, φυσικά, δεν εξαρτάται μόνο από τη δελτίωση των μεθόδων της, αλλά ειδικά από το αν βασίζεται σε πλήρη νοήματος ερωτήματα και από το αν προσανατολίζεται σε μια πραγματικά αποκαλυπτική θεωρία της μουσικής και της σημασίας της στην κοινωνική ολότητα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Arnold Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, τόμοι 2, Μόναχο 1953.
2. Όπ. π., τόμ. 2, σσ. 500 επ.
3. Walter Benjamin, «Standort des französischen Schriftstelles» στο *Zeitschrift für Sozialforschung*, τόμ. III, 1934, σ. 76.
4. Max Horkheimer, «Kunst und Massenkultur» στο *Die Umschau, Internationale Revue*, τόμ. III, 1948, σ. 455.
5. Όπ. π., σσ. 459 επ.
6. Βλ. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Λειψία 1926, σσ. 193, 211 επ., 307.
7. Hauser, όπ. π., τόμ. 1, σ. 117.
8. Karl Bücher, *Arbeit und Rhythmus*, Λειψία 1896.
9. Paul Bekker, *Das Deutsche Musikleben*, Βερολίνο 1916.
10. Ήδη ο Le Bon χαρακτήριζε τη μουσική ρητά ως τέχνη των μαζών (βλ. Gustave Le Bon, *Psychologie der Massen*, 3η έκδοση, Λειψία 1919, σ. 8, υποσημείωση 1).
11. Arnold Schering, «Musik» στο *Handwörterbuch der Soziologie*, (επιμ.) Alfred Vierkandt, Στουτγάρδη 1931, σ. 394.
12. Max Weber, «Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik», στο *Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriß der Sozialökonomik*, κεφ. III), 3η έκδοση, Τύμπιγκεν 1947, σ. 818.
13. Ο Weber αποσκοπεί να δείξει «τις σχέσεις ανάμεσα σε μουσικό Λόγο (ratio) και μουσική ζωή», όπ. π., σ. 861.
14. Kurt Blaukopf, *Musiksoziologie/Eine Einführung in die Grundbegriff mit besonderer Berücksichtigung der Tonsysteme*, Κολωνία-Βερολίνο, άνευ ημερομηνίας.
15. Βλ. Theodor W. Adorno, «Strawinski und die Restauration» στο *Philosophie der Neuen Musik*, Τύμπιγκεν 1949, σσ. 89 επ.
16. Βλέπε Adorno, «Zeitlose Mode/Zum Jazz» στο *Prismen*, Φραγκφούρτη 1955, σσ. 144 επ.
17. Βλ. Duncan Mac Dougald Jr, «The Popular Music Industry» στο *Radio Research 1911*, (επιμ.) Paul F. Lazarfeld – Frank N. Stanton, Νέα Υόρκη 1941, σσ. 92 επ.
18. Βλ. Edward A. Suchman, «Imitation to Music» στο *Radio Research 1941*, όπ. π., σ. 140 επ.
19. Handley Cantril – Gordon W. Allport, *Psychology of Radio*, Νέα Υόρκη 1935.

VIII. ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΕΜΠΕΙΡΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΕΡΕΥΝΑ

Η εμπειρική κοινωνική έρευνα φαίνεται να ταιριάζει στο συνολικό πεδίο της κοινωνιολογίας ως τμήμα του, διακριτό για παράδειγμα από τη κοινωνική θεωρία, την τυπική κοινωνιολογία, τη θεσμική κοινωνιολογία, δηλαδή γενικά διακριτό από την κοινωνιολογική ανάλυση αντικειμενικών μορφωμάτων, θεσμών και δυνάμεων της κοινωνίας. Αυτή όμως η διάκριση είναι κάπως αυθαίρετη και εξωτερική. Βέβαια η εμπειρική κοινωνική έρευνα ασχολείται συχνότατα η ίδια με υποκειμενικές γνώμες, κίνητρα, στάσεις και τρόπους συμπεριφοράς, ωστόσο το ίδιο καλά μπορεί η ίδια να αφοσιωθεί σε αντικειμενικές κοινωνικές καταστάσεις πραγμάτων. Η έννοιά της δεν καθορίζει σε τόσο μεγάλο βαθμό έναν τομέα, όσο μια μέθοδο η οποία τείνει να κατακλύσει ολόκληρο το χώρο της κοινωνιολογίας και η οποία χαρακτηρίζεται από μια «απαίτηση, προσανατολισμένη φυσικοεπιστημονικά, για ακρίβεια και αντικειμενικότητα. Κριτήρια όπως η επαληθευσιμότητα και διαψευσιμότητα των προτάσεων, η δυνατότητα ποσοτικοποίησης, η επαναληψιμότητα — δηλαδή μια ευρεία ανεξαρτησία των υποκειμενικών στιγμών της έρευνας — παίζουν έναν ουσιώδη ρόλο σ' αυτό»¹. Ότι αυτή η μέθοδος αυτοεγκυθιδρύεται ως ιδιαίτερος επιστημονικός κλάδος και ανεξαρτητοποιείται από τα ειδικά πεδία στα οποία έχει εφαρμογή, αυτό είναι απαίτηση που θέτει η οργάνωση της επιστημονικής δραστηριότητας περισσότερο, παρά η κοινωνιολογία καθαυτή και

το αντικείμενό της. Η ανάγκη για κοινωνικούς επιστήμονες με εκείνη τη μεθοδολογική ειδική γνώση και τεχνική πείρα που εμπεριέχονται στον τίτλο «εμπειρική κοινωνική έρευνα», αυξάνεται συνεχώς. Αυτή η αυτονόμηση ενός εξειδικευμένου μεθοδολογικού μηχανισμού ενάντια στο αντικείμενο καθαυτό παράγει ωστόσο πολυάριθμα προβλήματα. Δίχως αμφιβολία, στην ακαδημαϊκή δραστηριότητα των αγγλοσαξωνικών χωρών σήμερα, ιδιαίτερα στη Β. Αμερική, η εμπειρική κοινωνιολογική έρευνα έχει την τάση να διεκδικεί την πρωτοκαθεδρία. Οτιδήποτε δεν συμμορφώνεται με τα κριτήριά της φέρεται ως μη επιστημονικό ή στην καλύτερη περίπτωση ως απλή οδηγία για μελλοντική εμπειρική εκπλήρωση. Αντίστροφα, οι παλιότεροι κλάδοι της κοινωνιολογίας, όπως η θεωρητική ερμηνεία των κοινωνικών μορφωμάτων και των εκδηλώσεων του αντικειμενικού πνεύματος, αισθάνονται την εμπειρική κοινωνιολογία να περιορίζει την πνευματική τους ελευθερία. Ο περιορισμός σε γεγονότα της εμπειρίας που είναι δυνατό να ελεγχθούν, ο κατ' ουσίαν αποκλεισμός της θεωρησιακής σκέψης, απειλεί όχι μόνο την κατανόηση του νοήματος του κοινωνικού, αλλά και το νόημα της ίδιας της κοινωνιολογίας. Συνεπώς η εμπειρική κοινωνική έρευνα δεν είναι απλώς ένα επιμέρους πεδίο μεταξύ άλλων, αλλά θρίσκεται σε μια αναντίρροπη ένταση με άλλους τομείς, τους οποίους την ίδια στιγμή υπηρετεί.

Η διαμάχη αυτή είναι τόσο σοβαρή επειδή η κοινωνιολογία, ως η θεωρία της κοινωνιοποίησης, συγγενεύει σήμερα ακόμη με τη φιλοσοφία, από την οποία απορρέει, και αυτό δεν είναι κατά κανένα τρόπο αναχρονισμός. Δεν μπορεί να καθορίζει τα όριά της απλώς σαν ένας ακόμη κλάδος στο χάρτη των επιστημών. Δεν υπάρχει σχεδόν κανένα αντικείμενο που μπορεί να εξαιρεθεί καθαυτό εξαρχής — συμπεριλαμβανομένης της, αποκαλούμενης, φύσης — χωρίς μια τέτοια δήλωση ν' αντιπροσωπεύει «κοινωνιολογισμό» που είναι η αυτόματη εξάρτηση της αξιοπιστίας της γνώσης από την κοινωνική της καταβολή. Η σύγχρονη εξάπλωση των «συνηρημένων κοινωνιολογιών» (Bindestrich-Soziologien)

όπως η βιομηχανική κοινωνιολογία, η αγροτική κοινωνιολογία, η κοινωνιολογία της οικονομίας, η κοινωνιολογία της οικογένειας και ένα πλήθος άλλες δεν αντιπροσωπεύουν τόσο πολύ τις εφαρμογές των κοινωνιολογικών μεθόδων σε ειδικά πεδία, όπως θα μπορούσε να φανταστεί κανείς, αλλά μάλλον στην πολλαπλότητα τέτοιων επιμέρους πεδίων βρίσκει έκφραση η καθολικότητα των κοινωνικών αλληλεξαρτήσεων, η οποία προσχηματίζει όλα τα αντικείμενα και δέχεται τη συνείδηση για τα αντικείμενα. Ωστόσο αυτή η καθολικότητα δεν μπορεί να αναχθεί σε γενικές τυπικές αρχές ούτε μπορεί να συναχθεί με την ακαταπόνητη περιγραφή όλων των επιμέρους δυνατών πεδίων που περικλείονται στις κοινωνιολογικές προσεγγίσεις. Αυτό είναι που έχει ίσως τη μεγαλύτερη ευθύνη για την ένταση μεταξύ της κοινωνιολογίας και της εμπειρικής κοινωνικής έρευνας. Ακόμη και η παλιότερη κοινωνιολογία, στο στίλ του Max Weber, στην οποία συνδυαζόταν το εντατικό θεωρητικό ενδιαφέρον με το ενδιαφέρον για την ευρύτητα του υλικού, δεν μπορούσε να περιβάλλει πια την ολότητα. Αποτελεί απόδειξη ένδειας της πνευματικής της κατάστασης όταν επιχειρεί να υπερβεί τα τυφλά γεγονότα με έννοιες όπως ο «ιδεότυπος», χωρίς ωστόσο να είναι σε θέση να το κατορθώσει λόγω των εγγενών θετικιστικών της προϋποθέσεων, και γι' αυτό οι ιδεότυποι διαλύονται πάλι σε απλά γεγονότα². Αυτό που η κοινωνιολογία θεωρεί καθήκον της, και πάντοτε αναβάλλει, μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο από μια θεωρία της κοινωνίας, η οποία θα έπρεπε συγχρόνως να υποδηλώνει μια κριτική της κοινωνιολογίας και τον τρόπο με τον οποίο ασκεί την επιστημονική της δραστηριότητα. Μια τέτοια θεωρία θα έπρεπε να είναι επαρκής για τη σύγχρονη κατάσταση και στα δύο μισά του κόσμου.

Η νίκη των θετικιστικά προσανατολισμένων ειδικών επιστημών ενάντια στη θεώρηση δεν είναι μόνο συνθηκολόγηση του εξασθενημένου και τρομοκρατημένου πνεύματος, αλλά και η ίδια προϊόν των πραγματικών τάσεων της εξέλιξης, και μια απλή απόφαση δεν θα είναι ικανή να την εξουδετερώσει. Εκείνοι ακριβώς που αισθάνονται υπεύθυνοι

για τη θεωρία θα έχουν να αντιμετωπίσουν τις απορίες της τόσο αμείλικτα όσο αντιμετωπίζουν τις ανεπάρκειες της απλής εμπειρίας, αντί να χειροτερεύουν, αν είναι δυνατό, την αρνητική κατάσταση μέσω μιας χαζοχαρούμενης αφειδούς σκέψης. Επομένως, εκτιμήσεις για την εμπειρική κοινωνική έρευνα είναι τόσο αναγκαίες, όσο η περιεκτική οικειότητα μ' αυτά που εκπληρώνει. Απολύτως επείγον θα ήταν ο αναλογισμός από μέρους της εμπειρικής κοινωνικής έρευνας για τον εαυτό της, από την άποψη του να εξετάσει τη διαδικασία και τα χαρακτηριστικά μοντέλα της εργασίας της. Εδώ ας αρκεστούμε σε μερικές γενικές και υποθετικές σκέψεις.

Ολόκληρη η εμπειρική κοινωνική έρευνα στρέφει την πολεμική της όχι μόνο ενάντια στην κοινωνικοφιλοσοφική θεώρηση αλλά επίσης και ενάντια σε κεντρικές κατηγορίες της παλιότερης κοινωνιολογίας, η οποία καθαυτή ήταν ήδη σε μεγάλο βαθμό προσανατολισμένη εμπειρικά, όπως αυτή της «κατανόησης». Πρόθεση είναι να παραμείνει στα δεδομένα και να περιοριστεί σ' επιμέρους τομείς έρευνας, οι οποίοι προσφέρονται για επισκόπηση. Το ζήτημα του κοινωνικού νοήματος των φαινομένων θεωρείται συχνά μάταια επιδίωξη, η αναζήτηση μιας ολικής κοινωνικής δομής που θα προάγει ένα τέτοιο νόημα για τις ειδικές δομές αναβάλλεται στην καλύτερη περίπτωση και περιμένει κατοπινές συνθέσεις. Παρά τις μεμονωμένες εξαιρέσεις³, το κοινωνικοκριτικό μοτίβο της κοινωνιολογίας είναι εξορισμένο από τη δραστηριότητα της εμπειρικής κοινωνικής έρευνας. Απ' αυτή την άποψη, είναι η ακραία συνέπεια της αξίωσης για μια «αξιολογικά ουδέτερη» κοινωνιολογία, η οποία προβλήθηκε από τον Max Weber και τον κύκλο του, πενήντα χρόνια πριν.

Σίγουρα, κανένας απ' αυτούς που έχουν κάποια οξυδερκεια μεταξύ των εκπροσώπων της εμπειρικής κοινωνικής έρευνας, δεν σκέφτεται ότι το έργο του είναι δυνατό χωρίς θεωρία, ότι το οπλοστάσιο της έρευνας είναι μια *tabula rasa* εξαγνισμένη από κάθε «προκατάληψη», έτοιμη να γεμίσει με γεγονότα τα οποία συλλέγονται και ταξινομούνται. Ήδη

το εδώ και δεκαετίες πολυσυζητούμενο πρόβλημα της επιλογής του αντικειμένου προς επεξεργασία, καθιστά αδύνατη αυτή την πρωτόγονη μορφή εμπειρισμού. Η θεωρία περισσότερο όμως γίνεται ανεκτή σαν αναγκαίο κακό ως κατασκευή υποθέσεων, παρά σαν κάτι που έπρεπε να υπάρχει αυτοδίκαια. Οι θεωρήσεις για το ρόλο της θεωρίας που επιδιώκει η εμπειρική κοινωνική έρευνα, έχουν συνήθως το χαρακτηριστήρα απολογητικών και διστακτικών παραχωρήσεων.

Κατ' αρχάς θα πρέπει να αντιτάξουμε ότι το χάσμα μεταξύ θεωρίας της κοινωνίας και εμπειρικής κοινωνικής έρευνας με κανένα τρόπο δεν οφείλεται στη σχετική νιότη της δεύτερης. Και αυτό το χάσμα μάλλον δεν θα γεμίσει έτσι, αν δηλαδή περιμένουμε ότι σε μια μακροχρόνια εξέλιξη η θεωρία θα πραγματοποιηθεί πλήρως με την περαιτέρω επισώρευση εμπειρικών ευρημάτων, έτσι ώστε να καταστεί περιττή. Συγκρινόμενη με τα κεντρικά προβλήματα της κοινωνικής δομής από την οποία εξαρτάται η ζωή του ανθρώπου, η εμπειρική κοινωνική έρευνα περιλαμβάνει μόνο περιορισμένους τομείς. Ο περιορισμός στα επιλεγμένα, στενά απομονωμένα, αντικείμενα — δηλαδή ακριδώς η προσέγγιση της εμπειρικής κοινωνικής έρευνας στις φυσικές επιστήμες, η οποία, λόγω των απαιτήσεων για ακρίβεια, προσπαθεί να δημιουργήσει συνθήκες όμοιες μ' εκείνες του εργαστηρίου — αποτρέπει την ενασχόληση με την κοινωνική ολότητα, όχι μόνο προσωρινά αλλά και καταρχήν. Αυτό συνεπάγεται ότι οι προτάσεις της εμπειρικής κοινωνικής έρευνας συχνότατα έχουν έναν άγονο περιφερειακό χαρακτήρα, ή έχουν το χαρακτήρα πληροφοριών για διοικητικούς σκοπούς, και εξαιτίας αυτού δεν αρμόζουν εξαρχής σε επίκαιρα θεωρητικά ζητήματα. Ολοφάνερος είναι ο κίνδυνος της απλής συλλογής υλικού, όπως διαπιστώνεται από τον Robert Lynd στο βιβλίο του «Knowledge for What?»⁴. Με την προσπάθεια να περιοριστεί σε απολύτως σίγουρα δεδομένα και να αμφισβητηθεί κάθε ερώτημα για την ουσία ως «μεταφυσική», η εμπειρική κοινωνική έρευνα απειλεί να περιοριστεί στο μη ουσιώδες για χάρη μιας μη αμφισβητήσιμης ορθότητος. Αρκετά συχνά προδιαγράφεται το αντικείμενο από τις

διαθέσιμες μεθόδους, αντί να προσαρμόζεται η μέθοδος στο αντίκειμενο.

Οι ουσιώδεις νόμοι της κοινωνίας δεν συνιστούν το κοινό χαρακτηριστικό των πιο πλούσιων εμπειρικών ευρημάτων. Σε πολλές περιπτώσεις οι εμπειρικές ανακαλύψεις — ας σκεφτούμε μόνο τις έρευνες της «κοινής γνώμης» — είναι απλά επιφαινόμενα. Υπάγοντας όμοια αποτελέσματα σ' αφηρημένες κατηγορίες, συχνά το ουσιώδες παρουσιάζεται με παραμορφωμένο τρόπο, αν δεν αποκρύβεται εντελώς. Τη θέση των συνθηκών υπό τις οποίες ζουν οι άνθρωποι, ή την αντικειμενική λειτουργία τους στην κοινωνική διαδικασία, παίρνουν συχνά οι υποκειμενικές τους αντανakλάσεις. Χωρίς τον κριτικό αναλογισμό για το ότι οι τρόποι συμπεριφοράς και το περιεχόμενο της συνείδησης των ατόμων είναι απείρως διαμεσολαβημένα, κοινωνικά παραγμένα, η εμπειρική κοινωνική έρευνα γίνεται θύμα των ιδίων των αποτελεσμάτων της.

Προκειμένου να σχηματίσουμε μια συνετή κρίση για την εμπειρική κοινωνική έρευνα πρέπει να απελευθερωθούμε από μια σειρά προκαταλήψεις. Η προκατάληψη που αφορά την αναξιοπιστία της στατιστικής έχει ξεπεραστεί εδώ και πολύ καιρό, αν και δεν πρέπει ακόμη να ξεχνάμε το γεγονός ότι πραγματικά παραγωγικές ιδέες γενικά προκύπτουν από την εμβάθυνση στην ειδική περίπτωση και ότι γενικά η στατιστική περισσότερο επαληθεύει τέτοιες ιδέες παρά τις παράγει. Οι τεχνικές της «δειγματοληψίας», της κατασκευής αξιόπιστων στατιστικών αντιπροσωπευτικών δειγμάτων, έχουν σήμερα εξελιχθεί τόσο πολύ, που η πιστότητά τους σε επιστημονικά αναπτυγμένα κριτήρια παρέχει ήδη δεδαιότητα για την αξιοπιστία τους. Βέβαια και οι πιο αυστηρές μέθοδοι οδηγούν σε εσφαλμένα ή χωρίς νόημα αποτελέσματα, εάν εφαρμόζονται σε προβλήματα για τα οποία δεν είναι επαρκείς η με τα οποία σχετίζονται κατά παραμορφωμένο τρόπο. Ωστόσο δεν υπάρχει επιστήμη που να μην εκτίθεται σε τέτοιους κινδύνους. Δεν υπάρχει πανάκεια, υπάρχει μόνο η υποχρέωση για επίμονη και ασυμβίβαστη αυτοκριτική. Γι' αυτό οι κοινωνικοί ερευνητές πρέπει να έχουν

στο μυαλό τους ότι ουσιώδεις κοινωνικές τάσεις, όπως πολιτικές εξελίξεις, συχνά δεν σχετίζονται με το στατιστικό αντιπροσωπευτικό δείγμα του συνολικού πληθυσμού, αλλά με τα ισχυρότερα συμφέροντα και μ' εκείνους που «φτιάχνουν» την κοινή γνώμη. Πρέπει ο ερευνητής να οδηγήσει την έρευνά του όσο είναι δυνατό σύμφωνα με τις συγκεκριμένες διαφορές και όχι να προσανατολίζει πάντοτε τον εαυτό του στον στατιστικό μέσο όρο. Αυτού του είδους τα προβλήματα δείχνουν καθαρά την αναγκαιότητα για μια θεωρία της κοινωνίας, ακόμη και όσο αφορά την εμπειρική αξιοπιστία των ευρημάτων. Το τι είναι η ομάδα-κλειδί δεν μπορεί να μας το πει η στατιστική αλλά μόνο ο αναλογισμός σχετικά με την πραγματική κατανομή της δύναμης μέσα στην κοινωνία.

Το ζήτημα της σχέσης ποσοτικών ή ποιοτικών αναλύσεων για την κοινωνιολογία είναι άμεσα επίκαιρο. Διότι οι ιδέες, οι οποίες διαμεσολαβούν μεταξύ της στατιστικής μεθόδου και της επαρκούς της εφαρμοσιμότητας σε καθορισμένα περιεχόμενα, είναι σε μεγάλο βαθμό ποιοτικές. Ιδιαίτερα στην Αμερική, όπου οι ποσοτικές μέθοδοι έχουν φτάσει σήμερα στο υψηλό επίπεδο στο οποίο βρίσκονται, η αναγκαιότητα της ποιοτικής εργασίας αναγνωρίζεται όχι μόνο ως συμπλήρωμα αλλ' ως συστατικό στοιχείο της εμπειρικής κοινωνικής έρευνας⁵.

Όσο λίγο κι αν θέλει κανείς ν' αρνηθεί τον κίνδυνο της επιφανειακότητας μιας μεθόδου η οποία εξαρτάται βαθιά από την αρχή «επιστήμη ίσον μέτρηση», είναι επίσης σημαντικό να προειδοποιήσουμε για μια ορισμένη στάση σνομπισμού. Στο βαθμό που η σύγχρονη ζωή έχει τυποποιηθεί σε μεγάλη έκταση από την ακραία συγκέντρωση της οικονομικής δύναμης και το άτομο είναι πολύ περισσότερο αποδυναμωμένο απ' ό,τι παραδέχεται το ίδιο, τυποποιημένες, και με μια έννοια αποατομικοποιημένες, μέθοδοι αποτελούν τόσο έκφραση της κατάστασης όσο και το κατάλληλο μέσο περιγραφής και διεύθυνσης σ' αυτή την κατάσταση. Το ότι τα κοινωνικά φαινόμενα διαμεσολαβούνται από το πνεύμα, από τη συνείδηση των ανθρώπων, δεν θα έπρεπε να μας πα-

ρασύρει στο να συνάγουμε πάντοτε αυτά τα φαινόμενα καθαυτό από μια πνευματική αρχή.

Σ' έναν κόσμο που σε μεγάλο βαθμό κυριαρχείται από οικονομικούς νόμους απέναντι στους οποίους οι άνθρωποι έχουν μικρή δύναμη, θα ήταν ψευδαίσθηση να προσπαθούμε να κατανοήσουμε τα κοινωνικά φαινόμενα καταρχήν «ως έχοντα νόημα». Αυτό το οποίο αποτελεί απλό γεγονός εγγράφεται με κατάλληλο τρόπο από «μεθόδους ευρέσεως γεγονότων» (fact-finding methods). Και εκείνοι που καταφέρνουν απολογητικά εναντίον της μεταφοράς των μεθόδων της φυσικής επιστήμης στο χώρο του πνεύματος, παραδίδουν ότι το αντικείμενο της κοινωνικής επιστήμης είναι σε μεγάλο βαθμό «φυσικό», ότι εκφράζει μια κοινωνία που έχει συμπληχθεί σε δεύτερη φύση και συνεπώς είναι κάθε άλλο παρά καθορισμένη από πνεύμα. Το ότι η ανθρώπινη ορθολογικότητα ως προς το σκοπό αποτελεί μια στιγμή σ' αυτά, δεν τα καθιστά καθαυτά έλλογα ή ανθρώπινα. Οποιοσδήποτε τα μεταχειρίζεται σαν να ήταν τέτοια, απλώς συνεισφέρει στην εξύμνηση εκείνου που στην πραγματικότητα επιβάλλεται στους ανθρώπους. Η συνήθης αντίρρηση, ότι η εμπειρική κοινωνική έρευνα είναι τόσο μηχανική, τόσο χοντροκομμένη και τόσο αντιπνευματική, μετατοπίζει την ευθύνη από εκείνο το οποίο αποτελεί αντικείμενο της επιστήμης σ' αυτά. Η τόσο πολύ επικρινόμενη απανθρωπιά των εμπειρικών μεθόδων είναι περισσότερο ανθρώπινη από τον εξανθρωπισμό του απάνθρωπου. Στη Γερμανία σήμερα αντιστέκεται πεισματικά η τάση να συγκαλύπτονται φαινόμενα τα οποία ανήκουν σε μια άξεστη υλική πρακτική με εξεζητημένες κατηγορίες, που σήμερα έχουν συχνά έναν υπαρξιακό-οντολογικό χρωματισμό. Η εξουδετέρωση αυτής της συγκάλυψης δεν είναι το ελάχιστο από τα διαφωτιστικά καθήκοντα της εμπειρικής κοινωνικής έρευνας. Στην παράδοση των δυτικών χωρών, η γνώση της κοινωνίας παρέμενε αδιαχώριστη από τη θέληση αναγωγής τέτοιων υπερδιογκωμένων αντιλήψεων σε μια ανθρώπινη κλίμακα. Ωστόσο, μέχρι πρόσφατα, μια τέτοια θέληση ήταν ύποπτη στη χώρα στην οποία οι καλλιεργημένοι δίσταζαν να μιλούν

για διαφωτισμό χωρίς να προσθέτουν το επίθετο «ρηχός». Απέναντι σ' αυτή την παράδοση πρέπει να υπενθυμίσουμε τον κίνδυνο αυτού που ένας κοινωνικός διανοητής, ο οποίος είχε τις ρίζες του στη φιλοσοφική παράδοση, αποκάλεσε «ισοπέδωση μέσω εμβάθυνσης». Ακριδώς η υπεροχή της παράδοσης των «επιστημών του πνεύματος» (Geisteswissenschaften) στη γερμανική κοινωνιολογία, απαιτεί επίμονα ως διορθωτικό τις εμπειρικές μεθόδους. Η αυθεντική σημασία αυτών των μεθόδων βρίσκεται στην κριτική διάθεση. Η εμπειρική κοινωνική έρευνα δεν πρέπει να επιτρέψει να περιέλθει αυτή η διάθεση σε ατροφία, δεν μπορεί να επιτρέψει να ξεγελαστεί κατά την αναγνώριση των κοινωνικών αλληλεξαρτήσεων. Οι επιστήμες αντί να μηχανεύονται μια συμβιβαστική εικόνα της κοινωνικής πραγματικότητας με τη συνδρομή ιδεολογικών εννοιών και να συνθηκολογούν κατόπιν με σχέσεις όπως τις βρίσκουν, κατά τρόπο που δείχνει κατανόηση και συμπιλίωση, πρέπει να καταστήσουν συνειδητή τη σκληρότητα αυτού που υπάρχει. Αυτό θα μπορούσε να είναι μια νόμιμη όψη αυτού που σήμερα συνηθίζεται ν' αποκαλείται «Realsoziologie».

Η κοινωνιολογία δεν είναι «επιστήμη του πνεύματος». Τα ερωτήματα με τα οποία ασχολείται δεν είναι πρωταρχικά και ουσιαστικά εκείνα της συνείδησης ή του ασυνείδητου των ανθρώπων οι οποίοι συνθέτουν την κοινωνία. Πάνω απ' όλα σχετίζονται με την αντιπαράθεση ανθρώπου και φύσης και με τις αντικειμενικές μορφές της κοινωνιοποίησης, οι οποίες με κανένα τρόπο δεν μπορούν ν' αναχθούν στο πνεύμα με την έννοια μιας εσωστρεφούς σύστασης του ανθρώπου. Η εμπειρική κοινωνική έρευνα οφείλει να φέρει στο προσκήνιο την, απρόσβατη στο άτομο και στην ίδια τη συλλογική συνείδηση, αντικειμενικότητα αυτού το οποίο υπάρχει κοινωνικά, και μάλιστα αυστηρά και χωρίς εξιδανικεύσεις.

Αν π.χ. ο επιστήμονας που ασχολείται με την κοινωνική έρευνα αντιμετωπίσει τη στηριγμένη, σε κάποια από τις υποτιθέμενες αυθεντίες της κοινωνιολογίας που αυτοσυγκатаλέγεται στις «επιστήμες του πνεύματος», εκφορά ότι ο

αποκαλούμενος «άνθρωπος του χωριού» εξαιτίας του ουσιαστικά συντηρητικού του πνεύματος ή της άκαμπτης στάσης του, ανθίσταται σε καινοτομίες τεχνικού ή κοινωνικού χαρακτήρα, τότε ο ερευνητής απλώς δεν αποδέχεται τέτοιες δηλώσεις. Πρέπει να ζητήσει την απόδειξη της αλήθειας τους. Πιθανόν να στείλει κάποιους, που είναι γνώστες των χωρικών, στην ύπαιθρο να πάρουν συνεντεύξεις από τους χωρικούς και θα δώσει οδηγίες σ' αυτούς να συνεχίσουν τις συνεντεύξεις εάν οι χωρικοί δηλώνουν ότι παραμένουν στις φάρμες τους από αγάπη για τους αγροτικούς κλήρους και για να διατηρήσουν την πίστη στα ήθη των προγόνων τους. Θα προσπαθήσει να αντιπαραβάλει αυτόν τον διακηρυσσόμενο συντηρητισμό με οικονομικά γεγονότα και θα επιδιώξει ερωτήματα, όπως, αν οι τεχνικές καινοτομίες στους αγρούς κάτω από ένα ορισμένο μέγεθος είναι αντιοικονομικές και γι' αυτό προκαλούν τόσο υψηλό κόστος στις επενδύσεις, ώστε η τεχνολογική ορθολογικοποίηση να μην είναι ορθολογική. Θα ερευνήσει ακόμη αν για τον ερωτώμενο χωρικό είναι δικαιολογημένο το να διατηρεί τη γαιοκτησία ακόμα κι αν σύμφωνα με τις αρχές της επιχειρηματικής λογιστικής αποφέρει μικρά κέρδη, επειδή χρησιμοποιώντας τη φτηνή εργασιακή δύναμη της οικογένειάς του συγκεντρώνει υψηλότερο πραγματικό εισόδημα απ' ό,τι θα μπορούσε να κερδίσει στην πόλη. Φυσικά αυτό δεν προσφέρει κατανόηση για το καθετί, και η σημασία των ανορθολογικών στιγμών ως κοινωνικό πλέγμα δεν αντιφάσκει μ' αυτό. Εντούτοις τέτοιου είδους στιγμές πρέπει επίσης να συνάγονται κοινωνικά, και δεν μπορούν απλώς να γίνουν αποδεκτές ως η τελική σοφία. Η αδυναμία και η νωθρότητα των ατόμων πρέπει να εξωθεί στην προσπάθεια ν' ανακαλυφθεί τι είναι αυτό που τους καταδικάζει σ' αυτή την αδυναμία και νωθρότητα, αντί τέτοιες εκδηλώσεις απλώς να καταγράφονται, ή ακόμη να συγχέεται η σύνοψη αυτών των εκδηλώσεων με το «παγκόσμιο πνεύμα». Γι' αυτό όμως είναι αναγκαία η ανεξάρτητη και αποφασιστική θεωρητική σκέψη και όχι απλώς η κατασκευή υποθέσεων. Είναι φανερό ότι δεν εκπληρούν κριτική λειτουργία όλες οι εμπειρικές κοινωνιολο-

γικές έρευνες. Ωστόσο, ακόμη και οι αναλύσεις της αγοράς με μια αυστηρά οριοθετημένη θεματική θά 'πρεπε να περιέχουν κάτι από το διαφωτιστικό μη ιδεολογικό πνεύμα, εάν θέλουν να πραγματοποιήσουν αυτό που υπόσχονται.

Η ιδιάζουσα θέση της «κοινωνικής έρευνας», στη στενότερη της έννοια, σχετίζεται με το γεγονός ότι στην πραγματικότητα δεν έχει τις ρίζες της στην παλιά *universitas litterarum*. Είναι περισσότερο στενά συνδεδεμένη με τον αμερικανικό πραγματισμό από ό,τι με οποιαδήποτε άλλη επιστήμη. Το ότι οι τεχνικές της είναι σε τελική ανάλυση ειδικά φτιαγμένες σε μεγάλο βαθμό για τους σκοπούς τού εμπορίου και της διοίκησης, δεν είναι έξω από τα συστατικά της στοιχεία. Παράγει τη γνώση της κυριαρχίας, όχι τη γνώση της καλλιέργειας, για να χρησιμοποιήσουμε μια έκφραση του Max Scheler. Στις φυσικές επιστήμες μια τέτοια δομή γνώσης, με λίγες εξαιρέσεις, θεωρείται αυταπόδεικτη. Στις επιστήμες των ανθρώπινων πραγμάτων αυτό φαίνεται αλλοτριωτικό και ασύμβατο με έννοιες όπως αξιοπρέπεια και εσωτερικότητα. Όμως, ο διαχωρισμός την ίδια στιγμή της θεωρητικής ιδέας από την πράξη και στο κοινωνικό πεδίο, ο οποίος εξυμνείται στο όνομα αυτών των εννοιών, είναι κι αυτός προϊόν μιας μακρόχρονης ιστορικής διαδικασίας. Όταν ο Αριστοτέλης στήριζε τα «Πολιτικά» του και την κριτική του στο πλατωνικό ιδεώδες κράτος σε μια συγκριτική μελέτη πολλών συνταγμάτων των ελληνικών πόλεων-κρατών⁶, έκανε επίσης «κοινωνική έρευνα» το πρωτότυπο της εφαρμογής στατιστικών μεθόδων σ' αυτό που σήμερα ονομάζεται πολιτική επιστήμη. Θα άξιζε να σκεφτεί κανείς γιατί με τόσο πάθος αποφεύγεται αυτή η θύμηση. Ίσως ντρέπονται το γεγονός ότι από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα πρακτικές προσπάθειες αυτού του είδους, για ν' αποκτήσουμε γνώση της κοινωνίας, έχουν αποδειχθεί ασυγκρίτως λιγότερο χρήσιμες από τις επιστημονικές προσπάθειες που κατευθύνονται προς την κυριαρχία της εξωτερικής ως προς τον άνθρωπο φύσης. Η αξίωση για υπεροχή της καθαρής ενατένισης δεν είναι απαλλαγμένη από το νόημα της φράσης του Αισώπου, «όμφακες εισίν». Παρ' όλο το εμπειρικό

υλικό, οι άνθρωποι μέχρι σήμερα δεν έχουν κατορθώσει να δάλουν σε τάξη τις ίδιες τις υποθέσεις τους με την ίδια ορθολογικότητα με την οποία κατασκευάζουν αγαθά παραγωγής, κατανάλωσης και καταστροφής. Θα ήταν απλοϊκό να προσδοκούμε τους ίδιους θριάμβους από την εμπειρική κοινωνική έρευνα όπως από τις εμπειρικά ελεγχόμενες φυσικές επιστήμες. Η πρακτική δυνατότητα εφαρμογής της επιστήμης στην κοινωνία εξαρτάται κατά ουσιώδη τρόπο από την κατάσταση της ίδιας κοινωνίας. Δεν υπάρχει κανένα κοινωνικό συνολικό υποκείμενο το οποίο θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει εξίσου καθολικά επιστημονικές μεθόδους θεραπείας, όπως γίνεται αυτονόητα στην ιατρική για την ανακάλυψη ενός νέου φαρμάκου — εάν έχει καθόλου νόημα να μιλά κάποιος για κάτι τέτοιο. Ακριδώς εκεί όπου δεν πρόκειται για την ανακούφιση των κακών περιστάσεων αλλά για τη δομή, τότε τα συμφέροντα αποκλίνουν. Αυτός είναι ο πραγματικός λόγος για τον οποίο οι μέθοδοι της εμπειρικής κοινωνικής έρευνας εξυπηρετούν τόσο εύκολα σκοπούς χειραγώγησης. Όταν κανείς δεν έχει δύναμη, παραιτείται και αυτοπεριορίζεται και ικανοποιείται πολύ περισσότερο ερευνώντας πώς να διεκπεραιώνει επιδεδημένα καθήκοντα — τέτοια όπως είναι η πώληση ενός εμπορεύματος ή ο επηρεασμός μιας ομάδας ανθρώπων — με τον πιο αποτελεσματικό και οικονομικό τρόπο, ιδιαίτερα στην τωρινή φάση που η πληροφόρηση για τέτοια υλικά έχει μεγάλη ζήτηση στην αγορά. Πίσω από τον περιορισμό σε επακριδώς ορισμένους και ορατούς τομείς, ο περιορισμός που τόσο εύκολα περιγράφεται με την αυστηρά επιστημονική συνείδηση της υπευθυνότητας, δρίσκεται πάντοτε η ανικανότητα απέναντι στα ουσιώδη.

Ο κίνδυνος της τεχνολογικοποίησης της κοινωνιολογίας, της απόσπασης των μεθόδων από το ενδιαφέρον για το ουσιώδες αντικείμενο δεν συνάγεται πρωταρχικά από μια λανθασμένη εξέλιξη μέσα στην ίδια την επιστήμη, αλλά ακριδώς από τη φύση αυτού του αντικειμένου και τη θέση που του προσδίδει η κοινωνιολογία μέσα στη σύγχρονη κοινωνία. Συνεπώς, η έννοια «της διοικητικής κοινωνικής

έρευνας» (administrative social research), στην πιο ευρεία της έννοια έχει αντιτεθεί σ' αυτήν της «κριτικής έρευνας» (critical research). Ωστόσο, οι δύο έννοιες δεν αντιδιαστέλλονται άμεσα. Η αναπαράγωγή της ζωής στις σύγχρονες συνθήκες δεν φαίνεται καθόλου δυνατή χωρίς τα κεντρικά όργανα της διοίκησης να τροφοδοτούνται μ' αυτές τις ακριβείς πληροφορίες για τις πιο ποικίλες κοινωνικές σχέσεις, οι οποίες μπορούν ν' αποκτηθούν μόνο με την εφαρμογή των τεχνικών της εμπειρικής κοινωνικής έρευνας. Ταυτόχρονα είναι σήμερα καθήκον της πραγματικής κοινωνικής θεωρίας, να συγκρίνει ακατάπαυστα τις έννοιες με τις πραγματικές σχέσεις, όπως και στις μέρες του Αριστοτέλη. Είναι ακριδώς η θεωρία της κοινωνίας για την οποία η αλλαγή δεν αντιπροσωπεύει απλώς μια φράση που επικαλούνται με ευλάβεια τα κυριακάτικα κηρύγματα, η οποία πρέπει να εργάζεται για να ενσωματώσει ολόκληρη τη δύναμη των ανθιστάμενων γεγονότων, εάν δεν θέλει να παραμείνει ένα αδύναμο όνειρο του οποίου η αδυναμία αποδιδεί πάντα σε όφελος της δύναμης του υπάρχοντος. Η συγγένεια της εμπειρικής κοινωνικής έρευνας με την πράξη, την αρνητική στιγμή της οποίας δεν πρέπει βέβαια να εκτιμά κανείς ελαφρά τη καρδιά, περιλαμβάνει επίσης τη δυνατότητα τόσο για αποκλεισμό της αυτοεξαπάτησης όσο και για επέμβαση στην πραγματικότητα μ' ακρίβεια κι αποτελεσματικότητα. Η τελική νομιμοποίηση της διαδικασίας βρίσκεται στην ενότητα θεωρίας και πράξης, η οποία δεν θα χάνεται σε μια ελεύθερα αιωρούμενη ενόραση, ούτε θα θυσιστεί σε μια ενασχόληση γεμάτη αναστολές. Η τεχνική εξειδίκευση δεν μπορεί να ξεπεραστεί μέσα από, κατά κάποιον τρόπο, συμπληρωματικά προστιθέμενες, αφηρημένες και μη δεσμευτικές, ανθρωπιστικές απαιτήσεις. Ο δρόμος του πραγματικού ανθρωπισμού περνάει μέσα από τα εξειδικευμένα και τεχνικά προβλήματα, στο βαθμό που επιτυγχάνεται να κατανοηθεί η σημασία τους για το κοινωνικό σύνολο και απ' αυτό να εξαχθούν οι συνέπειες.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. «Sozialforschung, empirische» στο *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, (επιμ.) E. von Beckerath κ.ά., Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας, Στουτγάρδη-Τύμπιγκεν-Γκαίτιγκεν 1954, σσ. 419 επ. Το άρθρο περιέχει μια επισκόπηση της ιστορίας και των μεθόδων της εμπειρικής κοινωνικής έρευνας καθώς και μια επισκόπηση της διδλογραφίας.

2. Βλ. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Τύμπιγκεν 1922, σ. 206.

3. Βλ. για παράδειγμα, Paul F. Lazarsfeld, «Remarks on Administrative and Critical Communication Research» στο *Studies in Philosophy and Social Science*, τόμ. IX, Νέα Υόρκη 1941, σσ. 2 επ.

4. Robert S. Lynd, *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture*, Πρίνστον, Νιου Τζέρσεϋ 1939.

5. Βλ. για παράδειγμα, Allen H. Barton – Paul F. Lazarsfeld «Some Functions of Qualitative Analysis in Social Research» στο *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, τόμ. 1, *Sociologica*, Φραγκφούρτη 1955, σσ. 321 επ.

6. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Βιβλίο II, κεφ. 7, 1266 α και κεφ. 10, 1271β, 1272 α,β

7. Βλ. Lazarsfeld, *όπ. π.*, σσ. 8 επ.

ΙΧ. ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ

Εάν η κοινωνιολογία είχε αυτοεξαιρεθεί απ' το καθήκον της συμβολής στην επίλυση πραγματικών πρακτικών ζητημάτων, τότε θά 'πρεπε να είχε εξαφανιστεί ως επιστήμη. Ακόμα κι εκείνη η κοινωνιολογική σχολή η οποία στη Γερμανία εμφατικά είχε αξιώσει αντικειμενικότητα, η σχολή δηλαδή του Max Weber, δεν αρνιόταν ότι στην επιστημονική σκέψη πρέπει να εισέρχονται πρακτικά ζητήματα, ότι η κοινωνιολογία πρέπει να δέχεται ερωτήματά της να τίθενται από την πράξη. Η μόνη της επιδίωξη ήταν η σαφής διάκριση ανάμεσα σ' αυτή την προβληματική και στην επιστημονική μέθοδο, ενώ διατύπωνε την αξίωση η επιστήμη να δίνει απαντήσεις σ' αυτά τα ζητήματα ανεξάρτητα απ' τις «αξίες» και τα συμφέροντα που βρίσκονται πίσω τους. Καταρχήν, σύμφωνα μ' αυτή την αντίληψη, θα μπορούσαν οι πληροφορίες που παρέχει η κοινωνιολογία ν' αποδούν χρήσιμες σε πρακτικές προθέσεις του πιο διαφορετικού και πιο αντιφατικού χαρακτήρα. Ο αμερικανός κοινωνιολόγος Lundberg, εκπρόσωπος του θετικισμού, ώθησε αυτή την αντίληψη στ' άκρα. Σύμφωνα μ' αυτόν, τα πορίσματα μιας αυστηρής κοινωνιολογικής επιστήμης θά 'πρεπε να είναι τέτοια ώστε να μπορεί να τα εκμεταλλευθεί ένας φασίστας το ίδιο καλά μ' έναν κομμουνιστή ή ένα φιλελεύθερο¹.

Προφανώς αυτή η αντίληψη περί επιστημονικής αντικειμενικότητας συγκρούεται με την ίδια την ιδέα της αλήθειας. Ωστόσο δεν έχουμε την πρόθεση να υπεισέλθουμε εδώ στις

δυσχέρειες μιας αντίληψης η οποία απ' τη μια προσμετράται κατά την πράξη, προκειμένου να είναι σε θέση να διατυπώσει ερωτήματα που να έχουν κάποιο νόημα, ενώ απ' την άλλη υπόσχεται ν' αποκλείσει κάθε σκέψη περί πράξης από τις μεθοδικές της διαδικασίες — παρουσιάζει δηλαδή αυτή η ιδιάζουσα αντίφαση μεταξύ πραγματισμού και οιο-νεί φυσικοεπιστημονικής αμεροληψίας, που είναι και χαρα-κτηριστική της θέσης της σημερινής συνείδησης εν γένει. Αντί να υπεισέλθουμε στην κριτική της αξιολογικής ουδετε-ρότητας, όπως ονομάζεται, της οποίας η φιλοσοφική θεμε-λίωση έχει μεν λησμονηθεί αλλά της οποίας τα κίνητρα επη-ρεάζουν παντού τις κοινωνικές επιστήμες, θα θέλαμε να δείξουμε, στη βάση ενός συγκεκριμένου πλαισίου προβλη-μάτων, με ποιον τρόπο η κοινωνιολογική σύλληψη επιμέ-ρους φαινομένων οδηγεί σε μια αντίληψη του όλου, η οποία δεν μπορεί να είναι αδιάφορη για την πράξη.

Η οικογένεια προβάλλει αρχικά στην ιστορία ως φυσική (naturwüchsig) σχέση, η οποία κατόπιν διαφοροποιείται μέχρι την σύγχρονη μονογαμική σχέση και, δυνάμει μιας τέτοιας διαφοροποίησης, εγκαθιδρύει έναν ιδιαίτερο χώρο, τον ιδιωτικό. Στην αφελή συνείδηση το ιδιωτικό εμφανίζε-ται ως νησίδα εν τω μέσω της κοινωνικής δυναμικής, ως υπόλειμμα της φυσικής κατάστασης η οποία εξιδανικεύε-ται. Στην πραγματικότητα η οικογένεια όχι μόνο εξαρτάται απ' την ιστορικά συγκεκριμένη κοινωνική πραγματικότητα, αλλά είναι κοινωνικά διαμεσολαβημένη μέχρι την εσώτατη δομή της².

Επομένως υπόκειται σε μια κοινωνική δυναμική διττού χαρακτήρα. Αφενός η αυξανόμενη κοινωνιοποίηση — «ορ-θολογικοποίηση», «ολοκλήρωση» κάθε ανθρώπινης σχέσης στην όψιμη, πλήρως αναπτυγμένη, κοινωνία της ανταλλα-γής — τείνει να καταπιέζει όσο το δυνατόν το στοιχείο της οικογενειακής διάταξης (Ordnung), που από τη σκοπιά της κοινωνίας είναι ανορθολογικό και φυσικό. Αφετέρου αυ-ξάνεται η ανισορροπία μεταξύ των συνολικών κοινωνικών δυνάμεων και του ατόμου, έτσι ώστε το τελευταίο να επιθυ-μεί να καταφύγει σαν για να προστατευθεί στις πιο μικρές

ενώσεις, του τύπου της οικογένειας, η ύπαρξη των οποίων φαίνεται ασύμβατη με την ευρύτερη ανάπτυξη. Η τάση που απειλεί την οικογένεια φαίνεται ταυτόχρονα να την ενισχύει, τουλάχιστον προσωρινά. Συνάμα όμως, η οικογένεια προσβάλλεται και εκ των έσω. Η προοδευτική κοινωνιοποίηση σημαίνει ολόένα και πιο «σφιχτό» περιορισμό των ορμών. Αυτές οι απωθήσεις όμως δεν μπορούν να επιτευχθούν χωρίς τριβές. Οι καταπιεσμένες ορμές μπορούν με τη σειρά τους να στραφούν αποσυνθετικά ενάντια στην οικογένεια. Έτσι, σήμερα η οικογένεια προσβάλλεται εξίσου και απ' την πρόοδο του πολιτισμού κι από τις ανορθολογικές αντι-τάσεις που προκαλεί.

Κατά την έννοιά της, η οικογένεια δεν μπορεί ν' αποξενωθεί απ' το φυσικό της στοιχείο, τη βιολογική σχέση των μελών της. Όμως, από τη σκοπιά της κοινωνίας, αυτό το στοιχείο εμφανίζεται ως ετερόνομο, κατά κάποιο τρόπο ως δυσχέρεια, επειδή δεν απορροφάται εξολοκλήρου απ' τη σχέση ανταλλαγής, μολονότι σήμερα ακόμα και η σεξουαλικότητα προσομοιάζει στη σχέση ανταλλαγής, στο λόγο του «δούναι και λαβείν». Όμως το φυσικό στοιχείο περισσότερο από ποτέ δεν μπορεί να επιβεβαιώνεται ανεξάρτητα απ' το κοινωνικό-θεσμικό. Έτσι, συχνά στην όψιμη αστική κοινωνία, η μοίρα της οικογένειας δεν είναι άλλη απ' αυτή του πτώματος το οποίο, εν τω μέσω του πολιτισμού, θυμίζει τη φυσική σχέση και το οποίο είτε αποτεφρώνεται για λόγους υγιεινής είτε στολίζεται έτσι όπως παρουσιάζεται στο διβλίο της Evelyn Waugh, «The Loved One»³.

Στην αρνητική ουτοπία του Huxley⁴, το «Brave New World», όπου αυτές οι σύγχρονες τάσεις φθάνουν στις έσχατες συνέπειές τους, επιβάλλεται ένα «ταμπού» στην οικογένεια: απαγορεύεται η εκφορά της λέξης «μητέρα» ως απρεπής. Βέβαια ο Huxley βλέπει την πρόοδο του πολιτισμού εντελώς γραμμικά και υποτιμά τις ανορθολογικές οπισθοδρομήσεις που προκαλούνται — ίσως επειδή ο ίδιος ο Huxley έχει την τάση είτε να διατηρεί είτε να δημιουργεί ανορθολογικές νησίδες, οι οποίες είναι χρήσιμες ως προς τη λειτουργία να καθιστούν την πρόοδο περισσότερο υποφερ-

τή στους ανθρώπους. Ο κοινωνικά διαμεσολαβημένος, λίαν μεταβλητός, χαρακτήρας της δομής της οικογένειας είναι δυσδιάκριτος, και ευχαρίστως τον απωθεί ή τον απαρνείται κανείς. Αυτό ενισχύει την ιδεολογική της συντήρηση. Επαληθεύεται έντονα η κλίση να υποστασιοποιούνται ορισμένες μορφές οικογένειας, ή μια υποτιθέμενα περιεκτική έννοια της οικογένειας, ως φυσικές. Οι ρίζες τέτοιων αντιλήψεων φτάνουν τουλάχιστον μέχρι το Διαφωτισμό. Τότε, με την ανακάλυψη των «αγρίων», με τις έρευνες περιηγητών, ξεκίνησε μια εντατική ενασχόληση με πρωτογενείς μορφές οικογένειας, οι οποίες παρουσιάζονται απ' την κοινωνική θεωρία ως πρωταρχικοί τύποι του πατριαρχικού, μονογαμικού γαμήλιου δεσμού που επικρατούσε στην Ευρώπη. Ο Rousseau είδε στη μονογαμική πατριαρχική οικογένεια την απαρχή της ανθρώπινης κοινωνίας και την ταύτισε, ως τον πιο αγνό ανθρώπινο δεσμό, με τον παράδεισο⁵. Μόνο στον 19ο αι. ο Bourdach⁶ κι ο Bachofen διαφοροποιήθηκαν από τέτοιες αντιλήψεις. Ο Bachofen, προερχόμενος από την ιστορική, εχθρικά διακείμενη προς το φυσικό δίκαιο, σχολή του Savigny, έθεσε τα θεμέλια της αντίληψης που έτυχε περαιτέρω επεξεργασίας αργότερα απ' τον Morgan και τον Engels, ότι η πρωταρχική κατάσταση είναι ανάμεικτη (Promiskuität) κι ότι απ' αυτήν προέκυψε η μητριαρχία, την οποία τελικά διαδέχθηκε η πατριαρχία⁷. Αυτή η αντίληψη έφερε το γάμο και την οικογένεια, σ' αντίθεση προς την υποστασιοποίησή τους ως «φύση», στο πλαίσιο της κοινωνικής δυναμικής. Ο νόμος των τριών σταδίων εξέλιξης της οικογένειας έγινε, δέδαια, αντικείμενο κριτικής στη σύγχρονη ανθρωπολογία.

Παρ' όλα αυτά, ολόκληρες ομάδες κοινωνιολόγων της οικογένειας έχουν απομονωθεί απ' αυτές τις διενέξεις. Από το χώρο της κοινωνικής φιλοσοφίας στο στίλ του Lorenz von Stein, μεταφέρθηκε μια αντίληψη περί φυσικότητας της οικογένειας, ιδιαίτερα απ' τον Riehl⁸, στη διαμορφούμενη τότε γερμανική κοινωνιολογία, αντίληψη η οποία ακόμα και σήμερα επηρεάζει πολλούς κοινωνιολόγους με εθνιστικές (völkisch) και παλινορθωτικές τάσεις. Η οικογένεια

θεωρείται ως φυσικό κι αιώνιο μόρφωμα που προηγείται της οργανωμένης κοινωνίας. Χάριν της υπαρκτικής και σωματικοβιολογικής της προτεραιότητας, προσδίδεται σ' αυτή μια υπερχρονική-κανονιστική ισχύς. Αυτή η φυσική οικογένεια υπήρξε ίσως το μοντέλο για την κατηγορία της «κοινότητας» (Gemeinschaft) του Tönnies, η οποία αντιπαράκειται στην κατηγορία της «κοινωνίας» (Gesellschaft)⁹.

Από την άλλη μεριά, ιδιαίτερα ο Gumpłowicz¹⁰ υποστήριξε την «κοινωνιολογική» αντίληψη της οικογένειας, η οποία συνάγει τη δομή της τελευταίας καθώς και τις μεταβολές της άμεσα από τη δομή και τις μεταβολές της κοινωνίας, ενώ δεν αναγνωρίζει σ' αυτή κάποια απόλυτη αυθυπαρξία. Και τα δύο ρεύματα υπήρξαν ουσιαστικά καθοριστικά μέχρι σήμερα για τη γερμανική κοινωνιολογία της οικογένειας. Όπου επιχειρείται η σύνδεση «φυσικών» και «κοινωνιολογικών» αντιλήψεων περί οικογένειας, το αποτέλεσμα είναι μια πλουραλιστική ιδέα για την τελευταία, που νοείται ως φυσική κι ωστόσο ιστορική, βιολογική κι ωστόσο κοινωνική, σωματική κι ωστόσο πνευματικοηθική οντότητα¹¹.

Οι σύγχρονοι γάλλοι κοινωνιολόγοι, οι επίγονοι του Durkheim, ιδιαίτερα οι Marcel Mauss και Claude Lévy-Strauss¹², σε αντίθεση με προγενέστερες αντιλήψεις, δεν έχουν συναγάγει το ταμπού της αιμομειξίας (Inzestverbot), που είναι αναμφισβήτητα θεμελιακό για την οικογένεια, από, ούτως ειπείν, φυσικά δεδομένα, αλλά το αντιμετωπίσαν ως «συνολικό κοινωνικό φαινόμενο» το οποίο προκύπτει ουσιαστικά από τις ανάγκες μιας κοινωνίας ανταλλαγής για σταθερές δομές ιδιοκτησίας. Εάν τα πορίσματά τους, που υποστηρίζονται από ευρύ πραγματολογικό υλικό, είναι αληθή, τότε επαληθεύεται πράγματι ότι η οικογένεια, με το σχήμα που μας είναι γνωστή, είναι κοινωνικά διαμεσολαβημένη κι όχι απλή φυσική κατηγορία.

Στην αμερικανική κοινωνιολογία της οικογένειας, οι «κοινωνιολογικές» τάσεις εκτίθενται με τη μορφή ότι δεν είναι δυνατό ν' απομονωθεί κάποια μεμονωμένη οικογενειακή κατηγορία, όπως η φυσική στιγμή, η νομιμοποίηση

της σεξουαλικότητας, το κοινωνικό καθήκον της τεκνοποίησης ως αναπαραγωγή της κοινωνίας, ή οι δεσμοί αίματος και η κληρονομιά, αλλά η οικογένεια πρέπει να υποτάσσεται στην προτεραιότητα της κοινωνικής ζωής. Θεωρείται ότι υφίσταται «αλληλενέργεια» (interaction) ανάμεσα σε ορισμένους κοινωνικούς «ρόλους» και σε ορισμένα κοινωνικά καθήκοντα, που βέβαια μπορούν να προσλάβουν διαφορετικό περιεχόμενο ανάλογα με τις διάφορες κοινωνικές μορφές. Έτσι οι Burgess και Locke ορίζουν την οικογένεια ως «μια ομάδα προσώπων που είναι ενωμένα με δεσμούς γάμου, αίματος, ή υιοθεσίας· που συγκροτούν ένα νοικοκυριό, που αλληλενεργούν κι επικοινωνούν μεταξύ τους, σύμφωνα με τους ιδιαίτερος ρόλους τους όπως άνδρας και γυναίκα, μητέρα και πατέρας, γιος και θυγατέρα, αδελφός κι αδελφή»¹³.

Ένας άλλος σύγχρονος αμερικανός κοινωνιολόγος ορίζει την οικογένεια κατά έναν παρόμοιο τρόπο: «ως μια κατά το μάλλον ή ήττον διαρκή κοινότητα άνδρα και γυναίκας, είτε με τέκνα είτε χωρίς, είτε μόνο ως άνδρας ή μόνο ως γυναίκα με τέκνα»¹⁴.

Αποφασιστική συμβολή στην ιδέα των αλληλεπιδράσεων ανάμεσα σε οικογένεια και κοινωνία έχει υπάρξει από την ψυχανάλυση. Με κάποιο δίκιο χαρακτηρίστηκε αυτή απλώς ως μια «ψυχολογία της οικογένειας»¹⁵, ενώ, βέβαια, αυτό που πρέπει να ληφθεί υπόψη είναι μάλλον η συγκροτησιακή λειτουργία της οικογένειας στην ανάπτυξη ατόμων και ομάδων παρά μια ψυχολογία της ονομαζόμενης οικογενειακής ζωής. Δεν πρόκειται εδώ για τις θεωρίες του Freud περί πρωταρχικής κοινωνίας¹⁶, αλλά για τη γνώση της οικογένειας ως κοινωνικά προσδιορισμένου τύπου, στον οποίο διαμορφώνεται η δομή της προσωπικότητας η οποία με τη σειρά της είναι κοινωνικά σημαντική. Αυτή η γνώση και οι ανθρωπολογικές έρευνες που προκάλεσε έδειξαν ότι ερωτήματα, όπως αυτά που υποτίθεται ότι αναφέρονται στην υποτιθέμενη εξελικτικιστική συσχέτιση των μορφών οικογένειας, που είχαν κυριαρχήσει στην κοινωνιολογία της οικογένειας για τόσο μακρό χρονικό διάστημα, έχουν περάσει

στο περιθώριο. Η σύγχρονη ανθρωπολογία της κουλτούρας υιοθετεί, αντί μιας καθολικής εξέλιξης της οικογενειας, διαφορετικές ως προς το χώρο και την κοινωνία μορφές οικογένειας, οι οποίες έχουν αποκρυσταλλωθεί ανεξάρτητα η μία από την άλλη και, ακόμα, μπορούν να υπάρχουν στην ίδια κοινωνία η μία δίπλα στην άλλη¹⁷.

Η πιο πρόσφατη κοινωνιολογία της οικογένειας βρίσκεται υπό την επίδραση της κρίσης της οικογένειας ή τουλάχιστον της διαδικασίας μεταβολής στην οποία υπάγεται η οικογένεια κατά την πορεία της κοινωνικής ανάπτυξης. Κοινωνιολόγοι με πολύ αντιτιθέμενες αντιλήψεις σχετικές με τη φύση της κρίσης, συμφωνούν ότι βρίσκονται ενώπιον μιας κατάστασης κρίσης· φυσικά παραμένει αναπάντητο το ερώτημα αν πρόκειται για ένα ειδικό φαινόμενο ή για την εκδήλωση μιας ευρύτερης κρίσης σ' ένα επιμέρους πεδίο.

Η περιδότητη κρίση δεν είναι ουρανοκατέβατη. Προκειμένου να γίνει κατανοητή, πρέπει να συνειδητοποιηθεί ο ανταγωνισμός ο οποίος κατατρώχει την οικογένεια απ' τις απαρχές της αστικής κοινωνίας. Εν τω μέσω μιας συνολικής κατάστασης καθορισμένης απ' την ανταλλαγή κι επομένως απ' την ορθολογικότητα κάθε εργαζόμενου ατόμου, διατηρείται ένας ουσιαστικά φεουδαρχικός θεσμός, βασισμένος στην αρχή του «αίματος», της φυσικής συγγένειας. Έτσι, εν τω μέσω της διομηχανικής κοινωνίας, η οικογένεια διατηρεί μια ανορθολογική στιγμή σε μια κοινωνία που επιδιώκει αποκλειστικά την επικράτηση της αρχής της υπολογισιμότητας όλων των σχέσεων και που δεν ανέχεται κανέναν άλλον έλεγχο εκτός απ' αυτόν της προσφοράς και της ζήτησης. Απέναντι σ' αυτήν, η αστική οικογένεια υπήρξε, κατά μία έννοια, πάντοτε αναχρονιστική. Όμως, ακριβώς γι' αυτό, επέδρασε ως βαθμίδα κοινωνικής προσαρμογής: μόνο η ενσωματωμένη στην οικογένεια ανορθολογική εξουσία μπορούσε να ωθήσει τους ανθρώπους σε τέτοιες προσπάθειες που απαιτήθηκαν προκειμένου ν' αναπαράγουν την εργασιακή τους δύναμη και επομένως τη ζωή τους ως μισθωτοί εργάτες, χωρισμένοι από τη διάθεση των μέσων παραγωγής¹⁸. Μόνο η οικογένεια μπόρεσε να παράγει για τ'

άτομα την ταύτιση με την εξουσία, εξιδανικευμένη ως ήθος της εργασίας, στη θέση του οποίου, προηγουμένως, επί φεουδαρχίας, λειτουργούσε η αδιαμεσολάβητη κυριαρχία επί του δουλοπάροικου.

Ακριδώς η σφαίρα της οικειότητας, που φαίνεται να είναι αποφασιστική για την οικογένεια, είναι κοινωνική κατά την ουσία της και δεν μπορεί να χωριστεί από την αρχή της μισθωτής εργασίας η οποία επικράτησε με την ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας. Αυτή η οικειότητα ήταν εντελώς ξένη στους αρχαίους· σύμφωνα με το έργο του Πλάτωνα «Φαίδων», ο Σωκράτης, ο οποίος ακριδώς συνηγορεί υπέρ της εσωστρέφειας, διώχνει πριν απ' το θάνατό του τους πιο στενούς του συγγενείς, προκειμένου να μπορέσει να συζητήσει ανενόχλητος με τους φίλους του. Μόνο στη σύγχρονη εποχή η οικογένεια μετέθεσε τις απαιτήσεις της κοινωνίας στον εσωτερικό κύκλο των εμπιστών της, τις έκανε υποθέσεις καθαρά δικές της κι έτσι «εσωτερίκευσε» τους ανθρώπους. Για να μην απελπίζονται στον σκληρό κόσμο της μισθωτής εργασίας και της πειθαρχίας της, αλλά να ανταποκρίνονται στις απαιτήσεις του, δεν ήταν αρκετό να υπακούν απλώς τον *pater familias*, αλλά θά 'πρεπε να επιθυμούν να τον υπακούν: «φόβο κι αγάπη» ορίζει ο Λούθηρος με μια πνοή. Η έλλειψη επιείκειας προς εαυτόν και άλλους όφειλε να γίνει δεύτερη φύση για τ' άτομα¹⁹. Η υποταγή στην κατηγορική προσταγή του καθήκοντος διατυπώθηκε δέδαια για πρώτη φορά ως αρχή απ' τον Kant, αλλ' η αστική κοινωνία είχε εξαρχής αυτή την πρόθεση, που έπεται απ' τη χρήση του Λόγου. Όποιος παρατηρεί τον κόσμο συνετά και χωρίς ν' αποσπάται, θα αναγνωρίσει ότι πρέπει να υποταχθεί· όποιος θέλει να πετύχει κάτι σύμφωνα με το αστικό ιδεώδες, όποιος δεν θέλει να χαθεί, πρέπει να μάθει να ικανοποιεί τους άλλους.

Πουθενά δεν εκδηλώθηκε με τόση ευκρίνεια κάτι παρόμοιο για το άτομο, απ' ό,τι στην οικογένεια. Οτιδήποτε κι αν σκεφτόταν ο γιος για τον πατέρα, εάν δεν ήθελε να προξενήσει έντονες αρνήσεις και συγκρούσεις, όφειλε να προσπαθεί αδιάκοπα να κερδίσει την εύνοιά του. Απέναντί του,

ο πατέρας είχε σχεδόν πάντοτε δικιο· σ' αυτόν συγκεκριμενοποιούνταν η εξουσία και η επιτυχία. Η μοναδική δυνατότητα για το γιο, τουλάχιστον να συντηρήσει στον ψυχισμό του την αρμονία ανάμεσα σ' αυτό που ήθελε και σ' αυτό που απαγορευόταν, μια αρμονία που απειλείται διαρκώς στην κοινωνία του ανταγωνισμού, ήταν να αποδώσει στον πατέρα, ως τον πιο ισχυρό και δυνατό, όλες τις ποιότητες που θεωρούνταν θετικές, κι έτσι να ανυψώσει την πραγματικότητα σε ιδεώδες. Καθώς το παιδί έμαθε να ενισχύει με την πατρική ισχύ τα δικά του ηθικά πρότυπα, την ηθική του συνείδηση, και τελικά να σέβεται κι ακόμα ν' αγαπά αυτό που η κατανόησή του διαπίστωνε ως υπάρχον, έμαθε επίσης την αστική σχέση προς την εξουσία, κι όχι μόνο για το χώρο της οικογένειας. Η οικογένεια γίνεται πρακτορείο της κοινωνίας· ασκεί τα μέλη της στην κοινωνική προσαρμογή και διαμορφώνει τους ανθρώπους κατά τέτοιο τρόπο ώστε να είναι ικανοί ν' αντεπεξέρχονται τα καθήκοντα που απαιτεί το κοινωνικό σύστημα²⁰. Ορθολογικοποιεί το ανορθολογικό της εξουσίας, χωρίς την επιβολή της οποίας δεν θα μπορούσε να υπάρξει ο Λόγος.

Έτσι, στην ανορθολογικότητα της οικογένειας αντικατοπτρίστηκε η ανορθολογικότητα μιας κοινωνίας στην οποία επιφανειακά καθετί συμβαίνει έλλογα και στην οποία ωστόσο κυριαρχεί ο μη Λόγος τυφλών σχέσεων, σχέσεων απομακρυσμένων από την ελευθερία του Λόγου. Γι' αυτό λοιπόν η οικογένεια έχει κατασκευάσει απ' την ανορθολογικότητά της μια ιδεολογία, συμπεριφερόμενη, όσο το δυνατό, κατά φεουδαρχικό τρόπο. Ο αστός *pater familias* είχε πάντα κάτι απ' τον αστό *gentilhomme*· η αστική «καλή οικογένεια» μιμείται πάντα την αριστοκρατία και αξιώνει οικόσημα και γενεαλογικά δέντρα²¹. Με την αυστηρή έννοια, δεν υπάρχει «αστική οικογένεια»: σ' αυτήν αντιφάσκει η υποτιθέμενη ορθολογική αρχή του ατομισμού προς τον εαυτό της και μάλιστα κατ' ανάγκη, εφόσον εν τω μέσω της αρχής της καθολικής ορθολογικότητας, συντηρεί ανορθολογικές στιγμές. Το ότι στην κοινωνία της ελεύθερης και δίκαιης ανταλλαγής υπάρχει κάτι που δεν πάει καλά, φάνηκε πρώτα, κι

όχι τυχαία, με την εργατική οικογένεια, τα παιδιά της οποίας, την εποχή μετά τη βιομηχανική επανάσταση, σπρώχτηκαν στη διαδικασία της παραγωγής ως μισθωτοί δούλοι. Η αστική κοινωνία μπόρεσε να διαιωνιστεί μόνο στο βαθμό που ενίσχυσε τον καταναγκασμό της αρχής της ανταλλαγής με άμεσες μορφές εξάρτησης, και η οικογένεια έγινε το πρακτορείο της κοινωνίας και με την έννοια ότι ο αυταρχικός πατέρας φρόντιζε γι' αυτό και μάλιστα τόσο περισσότερο όσο θρискόταν ο ίδιος υπό οικονομική πίεση.

Ο ανταγωνισμός που διαπερνά την οικογένεια απ' τα θεμέλια, αντανakλάται σε καθεμιά απ' τις σπουδαίες της διαστάσεις. Στο σεβασμό των παιδιών για την πατρική, και μετά για κάθε εξουσία, συνδέονται άρρηκτα ορθολογικά κι ανορθολογικά στοιχεία. Αυτό μέχρι σήμερα δυσκολεύει κάθε κριτική κατανόηση, στο βαθμό που αυτή δεν θέλει να πέσει θύμα ούτε της κυρίαρχης ιδεολογίας ούτε και της κενότητας ενός αφηρημένου ουτοπισμού. Σίγουρα όμως η ίδια κοινωνική δυναμική που έκανε δυνατή την αστική οικογένεια, μέσα στην οποία τα άτομα βρίσκουν στήριγμα ενάντια σ' αυτή τη δυναμική, απειλεί διαρκώς όλο και περισσότερο την οικογένεια. Όπως όλες οι μορφές διαμεσολάβησης ανάμεσα στο βιολογικό άτομο και στο κοινωνικό όλο, η ουσία και το περιεχόμενο της οικογένειας εξαργυρώνεται απ' την κοινωνία.

Έχοντας κοινωνική καταβολή, η κρίση της οικογένειας δεν μπορεί ούτε ν' αγνοηθεί ούτε να παραμεληθεί ως απλό σύμπτωμα πτώσης και παρακμής. Εκεί όπου η οικογένεια προσέφερε στα μέλη της προστασία και θαλπωρή, εκεί μπόρεσε να δικαιολογήσει την εξουσία της. Ιδιαίτερα η κληρονομήσιμη ιδιοκτησία αποτέλεσε ισχυρό κίνητρο για την υπακοή των κληρονόμων. Σήμερα, σ' έναν κόσμο όπου τεχνική δεξιότητα κι ευστροφία αρχίζουν να είναι αποφασιστικές για τη μοίρα του ανθρώπου και όπου στις περισσότερες χώρες η αστική ιδιοκτησία υπονομεύθηκε για έναν σταθερά αυξανόμενο αριθμό οικογενειών, εάν δεν έχει εξαφανιστεί εντελώς, η έννοια του κληρονόμου χάνει το νόημά της. Ούτε είναι πολύ διαφορετικά τα πράγματα όσον

αφορά την εξουσία στις θυγατέρες, οι οποίες ως ειδικευμένες ή μη εργάτριες και υπάλληλοι μπορούν να κερδίζουν το ψωμί τους έξω απ' το σπίτι κι έτσι δεν αισθάνονται πια δεμένες στις αρχαϊκές σχέσεις της οικιακής οικονομίας στις οποίες στηρίζεται η παραδοσιακή τους σχέση με την οικογένεια. Στην κρίση της οικογένειας, της παρουσιάζεται ο λογαριασμός κι όχι μόνο για την ωμή καταπίεση, την οποία η γυναίκα και συχνά, όντας ασθενέστερα, τα παιδιά έπρεπε να υποστούν απ' τον αρχηγό της οικογένειας στην αρχή της νεότερης εποχής, αλλά και η οικονομική αδικία με την εκμετάλλευση της οικιακής εργασίας σε μια κοινωνία που, κατά τα άλλα, υπακούει στους νόμους της αγοράς. Το κατηγορητήριο συμπεριλαμβάνει όλες οι απωθήσεις των ενστίκτων που η πειθαρχία της οικογένειας επέβαλε στα μέλη της, χωρίς αυτή η πειθαρχία να δικαιολογείται πάντα στη συνείδηση των μελών της οικογένειας, χωρίς οι περισσότεροι να πιστεύουν πραγματικά στην προοπτική ότι θ' ανταμειφθούν γι' αυτές τις απωθήσεις με μια σιγουρεμένη και κληρονομήσιμη ιδιοκτησία, όπως εκείνοι που ευνοήθηκαν στην περίοδο ακμής του φιλελευθερισμού. Η οικογενειακή εξουσία, ιδιαίτερα ως εξουσία των σεξουαλικών ταμπού, έχει αδυνατίσει επειδή η οικογένεια δεν εξασφαλίζει πλέον ασφαλώς τα προς το ζην κι επειδή δεν προστατεύει πια επαρκώς το άτομο απ' τις ολοένα και πιο ισχυρές πιέσεις του περιβάλλοντος. Η ισορροπία ανάμεσα σ' αυτό που απαιτεί η οικογένεια και σ' αυτό που προσφέρει, κλονίζεται. Κάθε έκκληση στις θετικές δυνάμεις της οικογένειας ως τέτοιας έχει, επομένως, κάτι κενό.

Ακριδώς ένεκα του ανταγωνισμού στην αρχή με την οποία συγκροτείται η αστική οικογένεια, η παρακμή της δεν έχει καθόλου τη θετική διάσταση της απελευθέρωσης από μια ετερόνομη εξουσία, αλλά μια αρνητική διάσταση, η οποία σήμερα εμφανίζεται δραστικά. Αν ίσως τα ίδια τα καταπιεστικά γνωρίσματα της αστικής οικογένειας γίνονται ηπιότερα, αυτό δεν σημαίνει κατ' ανάγκη ότι στη θέση τους προβάλλουν πραγματικά πιο ελεύθερες, λιγότερο αυταρχικές μορφές. Όπως κάθε αυθεντική ιδεολογία, έτσι και η

ιδεολογία της οικογένειας ήταν κάτι περισσότερο από απλό ψεύδος. Εάν, λόγω της οικογενειολατρίας και ιδιαίτερα της «αγνής νοικοκυράς και μητέρας των παιδιών», αυτοί που στην πραγματικότητα ήταν καταπιεσμένοι και αναγκασμένοι να θυσιάζονται προικίστηκαν με το φωτοστέφανο της εκούσιας θυσίας κι αγαθότητας, τότε αυτό δεν ήταν απλώς φραστική κολακεία προς τους υποταγμένους, αλλά τους απέδιδε την ιδέα μιας αξιοπρέπειας η οποία, εν τέλει ως ανθρωπινή αξιοπρέπεια, ωθούσε προς τη χειραφέτηση· σ' αυτή συγκεκριμενοποιόταν η ιδέα της ισότητας των ανθρώπων, του πραγματικού ανθρωπισμού. Η απερίγραπτη αίσθηση που προκάλεσε πριν από 70 χρόνια η «Νόρα» του Ibsen, δεν μπορεί να εξηγηθεί μόνο με το «σοκ» που προξένησε η εικόνα της γυναίκας που εγκατέλειπε τον άνδρα και τα παιδιά της, προκειμένου να μην είναι πια απλό αντικείμενο στη διάθεση των πατριαρχικών σχέσεων. Πίσω της κρύβεται επίσης αυτή η συνιστώσα της αστικής συνείδησης που ωθεί στην πραγμάτωση της ελευθερίας και η οποία αισθάνεται την αντιπαράθεση με την ωμή έκφραση της ανελευθερίας ως ντροπή. Η αστική συνείδηση είδε να παρουσιάζεται στο θεατρικό έργο του Ibsen αυτό που είχε εδώ κι αρκετό καιρό αισθανθεί και η ίδια στα κρυφά, ως αποτέλεσμα μιας έννοιας περί οικογένειας, η οποία περιείχε την προϋπόθεση της κριτικής της.

Η κρίση της οικογένειας είναι κρίση του ίδιου του ανθρωπισμού. Ενώ η δυνατότητα της πλήρους πραγμάτωσης του ανθρώπινου δικαίου, της χειραφέτησης των γυναικών δυνάμει της χειραφέτησης της κοινωνίας, γίνεται προβλέψιμη, εξίσου προβλέψιμη γίνεται και η οπισθοδρόμηση στη βαρβαρότητα λόγω της εξατομίκευσης και του αποκοινωνισμού.

Σ' αυτό φαίνεται ότι η οικογένεια αντιστέκεται σθεναρά. Όμως η περαιτέρω ύπαρξή της σημαίνει πολύ λιγότερα απ' ό,τι ελπίζει μια συνείδηση που αναζητεί «δεσμούς». Μπορεί να διατηρηθεί μόνο ως ουδετεροποιημένος «πολιτιστικός θεσμός», κι αυτή η διατήρηση απειλεί τη ζωή της. Μια άμεση αντιστοιχία κυριαρχεί ανάμεσα στην άκαμπτη διατήρη-

ση του status quo της οικογένειας και στη διάλυσή της: η ανορθολογικότητά της γίνεται υπολογισμένη υπόθεση της προπαγάνδας και της βιομηχανίας της κουλτούρας. Τίποτα δεν μπορεί ν' αποκαταστήσει την αφελή πίστη στην απόλυτη αυθεντικότητά της. Η αμερικανική λατρεία της μητέρας, αυτό που ο Philip Wylie αποκάλεσε «momism»²², υποδηλώνει πολύ λιγότερο την απελευθέρωση και προαγωγή πρωτογενών οικογενειακών δυνάμεων όσο, όπως είναι πολύ καλά γνωστό, μια αμφισβητήσιμη μορφή αντίδρασης στην εμπειρία της παρακμής των οικογενειακών σχέσεων οι οποίες στην «ημέρα της μητέρας» έχουν στήσει το άθλιο μνημείο τους. Η δυσφήμιση του έρωτα που δεν υπακούει σε κανόνες ως προστυχιά, οι ηθικίστικες συνταγές σε συμφωνία με τις οποίες η βιομηχανία της κουλτούρας κατασκευάζει τα από συνθετική ύλη όνειρα, οι γεμάτες πάθος διαφημίσεις που απευθύνονται στον «υγιή πυρήνα της κοινωνίας» για πρακτικούς λόγους εν τω μέσω του πρακτικού κόσμου, όλα αυτά τονίζουν το αντίστροφο της ορθολογικότητας του γάμου στο τέλος του, δηλαδή την ψυχρότητά του. Ολοένα και περισσότερο ο γάμος συρρικνώνεται σε σχέση ανταλλαγής που απλώς εξυπηρετεί κάποιους σκοπούς. Ο άνδρας πληρώνει ένα αντίτιμο για το ότι η γυναίκα υπακούει σεξουαλικά στη θέλησή του, η γυναίκα συλλογικά εκμεταλλευόμενη το φυσικό της μονοπώλιο κερδίζει κάποια σιγουριά. Χαρακτηριστικό είναι ότι ακριδώς εκεί όπου υφίσταται η πιο ηχηρή ρομαντική οικογενειολατρεία ο γάμος έχει ξεθεμελιωθεί από το θεσμό του διαζυγίου. Τα άτομα γίνονται ανταλλάξιμα όπως στον επιχειρηματικό δίο, όπου κάποιος εγκαταλείπει μια θέση ευθύς μόλις του προσφερθεί μια καλύτερη. Τα παιδιά δεν ανατρέφονται πλέον, όπως στην ακμή της αστικής τάξης του 19ου αι., με σκοπό σ' αυτά να ολοκληρωθεί η ζωή των γονιών²³. Δεν βιώνουν πλέον τη θαλπωρή αυτής της δεύτερης μήτρας, με την οποία, τουλάχιστον πρόσκαιρα και σ' ορισμένα κοινωνικά στρώματα, έμοιαζε η οικογένεια. Ότι το ασυνείδητο των παιδιών κάποιες φορές αντιδρά κι ότι στην παγωμένη ατμόσφαιρα της οικογένειας παγώνει και η συναισθηματική τους ζωή, αυτό δεν μπορεί

πια ν' αμφιοδητηθεί²⁴. Το ευρύ φαινόμενο της νεανικής εγκληματικότητας είναι κάποια μαρτυρία για το πού βρίσκεται σήμερα η οικογένεια.

Όλο και λιγότερο η οικογένεια εκπληρώνει τη λειτουργία της ως θεσμός παιδείας και καλλιέργειας. Όταν κάποιος ακούει συνεχώς σήμερα στη Γερμανία, ακόμα και για παιδιά από ανώτερα κοινωνικά στρώματα, ότι δεν έχουν «πάρει τίποτε» απ' τα σπίτια τους, κι όταν ο καθηγητής στην ανώτατή παιδεία παρατηρεί πόσο λίγη, ουσιώδη και εμπειρικός διωμένη μόρφωση μπορεί να προϋποτεθεί, τότε αυτό οφείλεται στο ότι η μόρφωση έχει χάσει την πρακτική της χρησιμότητα. Ακόμα κι αν η ίδια η οικογένεια πάσχιζε για μόρφωση, αυτή η προσπάθεια θα ήταν καταδικασμένη, γιατί μαζί με την εξασφάλιση της κληρονομήσιμης οικογενειακής περιουσίας έχει επίσης χαθεί και η προστατευτική στιγμή. Η τάση που επικρατεί είναι να απορρίπτει το παιδί μια τέτοια μόρφωση ως μη υγιή εσωστρέφεια και να προτιμά να στρέφεται προς τις απαιτήσεις της αποκαλούμενης πραγματικής ζωής, πολύ πριν αυτές το επηρεάσουν. Μετά την κατάργηση της παιδικής εργασίας, η παιδική ηλικία, με την πλήρη σημασία που είχε στο 19 αι., έγινε εκείνος ο χώρος, πρόσκαιρα δυνατός για όλους, στον οποίο οδηγεί η νοσταλγία. Σήμερα έχει ιστορικά διαλυθεί για όλους, ακριβώς όπως ξεπήδησε, όπως σε παλιότερες προσωπογραφίες φαίνονται τα πρόσωπα των παιδιών γερασμένα και χωρίς όνειρα. Η ειδική στιγμή της άρνησης, η οποία σήμερα ακρωτηριάζει τα άτομα και τα εμποδίζει στην ατομικοποίησή τους, δεν είναι πια η οικογενειακή απαγόρευση αλλ' η ψυχρότητα, η οποία όσο περισσότερο διεισδύει τόσο πιο διάτρητη γίνεται η οικογένεια.

Η σημερινή κοινωνία δεν είναι σε θέση να υποκαταστήσει επαρκώς τον οικονομικό και παιδαγωγικό ρόλο του πατέρα. Στην παιδαγωγική και διοικητική λειτουργία που κάποτε εξασκούσε, ακόμη και με την αυστηρότητά του, εκφραζόταν μια ανάγκη, ανεξάρτητα απ' το πόσο τεθλασμένη εμφανιζόταν, ανάγκη η οποία υφίσταται και σήμερα και η οποία δεν εκπληρώνεται καλύτερα από την κοινωνία που

απειλεί την οικογένεια. Με την πίεση του πατέρα, τα παιδιά έπρεπε να μάθουν να μη θεωρούν τις αποτυχίες με βάση τις κοινωνικές τους αιτίες, αλλά να σταματούν στην ατομική τους πλευρά και να τις απολυτοποιούν ως ενοχή, αποτυχία, προσωπική κατωτερότητα. Εάν όμως η πίεση δεν ήταν μεγάλη κι αν προπάντων γινόταν πιο ήπια με τη μητρική τρυφερότητα, τότε κατέληγε σε ανθρώπους ικανούς ν' αναζητούν κάποιες φορές τα λάθη στους ίδιους τους εαυτούς τους· ανθρώπους που έμαθαν απ' το παράδειγμα του πατέρα τους τη στάση της ανεξαρτησίας, τη χαρά της ελεύθερης έκφρασης και της εσωτερικής πειθαρχίας· οι οποίοι θα μπορούσαν να ασκήσουν και ν' εκφράσουν τόσο εξουσία όσο κι ελευθερία. Εκεί όπου η οικογένεια αποδείχθηκε επαρκής ως προς τα καθήκοντά της, απέκτησαν ηθική συνείδηση, ικανότητα ν' αγαπούν και συνέπεια. Αυτό ήταν παραγωγικό και προοδευτικό²⁵. Η ιστορική πτώση της οικογένειας, σ' αντίθεση μ' αυτό, ενέτεινε τον κίνδυνο της ολοκληρωτικής κυριαρχίας η οποία προκαλείται από τις ίδιες οικονομικές τάσεις που καταστρέφουν την οικογένεια.

Και σήμερα ακόμη, το παιδί στις πρώτες φάσεις της ανάπτυξης του έχει τις ίδιες εμπειρίες μίσους κι αγάπης απέναντι στον πατέρα, εμπειρίες που στην αστική περίοδο διαμόρφωσαν το οιδιπόδειο σύμπλεγμα. Πιο γρήγορα όμως απ' ό,τι προηγούμενα, το παιδί ανακαλύπτει ότι ο πατέρας δεν είναι ενσωμάτωση δύναμης, δικαιοσύνης κι αγαθότητας, και προπάντων: δεν προσφέρει την προστασία την οποία το παιδί προσδοκά από αυτόν. Η πραγματική αδυναμία του πατέρα στην κοινωνία, η οποία είναι ενδεικτική της συρρίκνωσης του ανταγωνισμού και της ελεύθερης επιχείρησης, φθάνει μέχρι τα εσώτατα κύτταρα της ψυχικής ισορροπίας: το παιδί δεν μπορεί πια να ταυτιστεί με τον πατέρα, δεν μπορεί πια να κατορθώσει την εσωτερική ευσημία των απαιτήσεων της οικογένειας, οι οποίες παρά τις καταπιεστικές τους στιγμές, συνεισέφεραν αποφασιστικά στη διαμόρφωση του αυτόνομου ατόμου. Συνεπώς δεν υπάρχει πλέον σήμερα η σύγκρουση μεταξύ της δυνατής οικογένειας και του όχι λιγότερο ισχυρού Εγώ, αλλά και τα δύο, εξίσου αδύναμα,

είναι σε διάσταση. Η οικογένεια θεωρείται πολύ λιγότερο δεσποτική δύναμη απ' ότι κατάλοιπο, περιττό συμπλήρωμα: δέβαια και σε προηγούμενες εποχές ο πατέρας ήταν δύναμις ο «γέρος», έκφραση που προξενούσε το χαμόγελο. Ο παραδοσιακός θεσμός σήμερα προξενεί τόσο λίγο το φόβο όσο και την αγάπη: δεν αντιπαλεύεται, αλλά ξεχνιέται ή ακόμα γίνεται ανεκτός από εκείνους που δεν έχουν μήτε λόγο μήτε δύναμη για αντίσταση. Στην πορεία αυτής της εξέλιξης, τα άτομα έγιναν τελικά στην πραγματικότητα αυτό που είχε συλλάβει η οικονομική θεωρία του φιλελευθερισμού στην αρχή της εποχής: κοινωνικά άτομα (με την έννοια της φυσικής, σ.τ.μ.). Στην όψιμη βιομηχανική κοινωνία είναι καθένας μόνος — μάρτυρας για κάτι τέτοιο είναι κι ο περιφημος τίτλος «The Lonely Crowd» (Το μοναχικό πλήθος). Το παιδί, από τη σχέση με τον πατέρα φέρει μαζί του μόνο την αφηρημένη ιδέα μιας αυθαίρετης, απόλυτης εξουσίας και ισχύος κι αναζητά έναν ισχυρότερο, πιο δυνατό πατέρα απ' τον πραγματικό, που θα ανταποκρίνεται σ' αυτή την ιδέα, έναν όμοιο με τον υπερ-πατέρα, όπως τον παράγουν οι ολοκληρωτικές ιδεολογίες. Ο πατέρας υποκαθίσταται από συλλογικές δυνάμεις, όπως η σχολική τάξη, η αθλητική ομάδα, η λέσχη, και τέλος το κράτος. Οι νέοι άνθρωποι δείχνουν κλίση υποταγής σε κάθε λογής εξουσία, οποιοδήποτε κι αν είναι το περιεχόμενό της, στο βαθμό που τους προσφέρει προστασία, ναρκισσιστική ικανοποίηση, υλικά κέρδη και τη δυνατότητα ν' απελευθερώνουν ενάντια σ' άλλους το σαδισμό στον οποίο είναι κρυμμένη μια ασυνείδητη έλλειψη διεξόδου κι απελπισία.

Η οικογένεια έφθασε σε κρίση στη Γερμανία ίσως πιο πριν από αλλού, το αργότερο τα χρόνια του πρώτου πληθωρισμού (1922-1923). Συνεπώς είναι λάθος, όπως έχει γίνει σ' ένα πλατιά διαδασμένο αμερικανικό διδύλιο, να μέμφεται κανείς τον εθνικοσοσιαλισμό για την πατριαρχική δομή της γερμανικής οικογένειας²⁷. Ανεξάρτητα απ' τη θεμελιώδη ανεπάρκεια ενός τέτοιου στενά ψυχολογικού εξηγητικού εγχειρήματος, θα πρέπει να διατυπωθεί η αντίρρηση ότι ο Χίτλερ δεν μπόρεσε με κανένα τρόπο να ακουμπήσει σε μια

ακέραια παράδοση οικογενειακής εξουσίας. Ήταν ακριβώς στη Γερμανία όπου ταμπού, όπως η παρθενία, η απαίτηση για νομιμοποίηση της συμβίωσης και η μονογαμία, κλονίστηκαν μετά το 1918, ίσως περισσότερο βαθιά μετά το 1918, απ' ό,τι στις καθολικές λατινικές χώρες και στις αγγλοσαξωνικές, οι οποίες είχαν διαποτιστεί από τον πουριτανισμό και τον ιρλανδέζικο γιανσενισμό. Πολύ περισσότερο νόημα έχει, με κατηγορίες μιας κοινωνιοψυχολογίας της οικογένειας, να θεωρούμε το Γ' Ράιχ ως υπερβολικό υποκατάστατο μιας οικογενειακής εξουσίας που δεν υπήρχε πλέον παρά ως κατάληξή της. Εάν η θεωρία απ' το διβλίο του Freud, «Massenpsychologie und Ich-Analyse» (Ψυχολογία των μαζών κι ανάλυση του Εγώ) είναι σωστή, ότι δηλαδή η εικόνα του πατέρα μπορεί να μεταβιβαστεί σε δευτερογενείς ομάδες και στους επικεφαλής τους²⁸, τότε το χιτλερικό καθεστώς προσφέρει το μοντέλο για μια τέτοια μεταβίβαση, και η βία της εξουσίας, όπως και η ανάγκη γι' αυτή, προκλήθηκαν από την απουσία τους στη Δημοκρατία της Βαϊμάρης. Ο Χίτλερ και η σύγχρονη δικτατορία είναι στην πραγματικότητα το προϊόν μιας κοινωνίας χωρίς πατέρα²⁹. Το σε ποιο βαθμό δέβαια η μεταβίβαση της πατρικής εξουσίας στη συλλογικότητα μεταβάλλει την εσωτερική συνάφεια της εξουσίας, παραμένει ανοιχτό³⁰. Σε κάθε περίπτωση θα ήταν ανόητο να εξομοιωθεί η κρίση της οικογένειας με τη διάλυση της ίδιας της εξουσίας. Η εξουσία γίνεται πιο αφηρημένη· κατ' αυτό τον τρόπο όμως, γίνεται όλο και πιο απάνθρωπη και πιο ανελέητη. Το γιγαντιαίο συλλογικοποιημένο ιδεώδες Εγώ είναι το σατανικό αντίστοιχο ενός απελευθερωμένου Εγώ.

Από την εποχή που εκδόθηκε το συλλογικό έργο του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας με τίτλο «Autorität und Familie» (Εξουσία και οικογένεια), το 1936, έχουν γίνει στη Γερμανία πολυάριθμες κοινωνιολογικές έρευνες για την οικογένεια³¹. Προκειμένου να εκτιμηθεί ορθά η αξία τους πρέπει να γίνει σαφές ότι, ενώ συμπτώματα διάλυσης της οικογένειας μάλλον είχαν εκδηλωθεί νωρίτερα στην Κεντρική Ευρώπη απ' ό,τι στις άλλες χώρες, ωστόσο η οσιμη κα-

πιταλιστική ισοπεδωτική τάση δεν εκδηλώθηκε τόσο απροκάλυπτα όσο στις παλιές καπιταλιστικές χώρες ή σ' εκείνες τις χώρες που είναι περισσότερο χαρακτηριστικές για το σημερινό στάδιο ανάπτυξης. Ταυτόχρονα, οι γερμανικές καταστροφές των τελευταίων 40 ετών έχουν σε κάθε περίπτωση διακόψει την τάση της συνολικής κοινωνικής εξέλιξης και έχουν, είτε άμεσα είτε ως αντίδραση, διαμορφώσει ορισμένες αντι-τάσεις, χωρίς ωστόσο να ήταν δυνατό να εμποδιστεί η τάση αυτή και στη γερμανική κοινωνία. Στην εξαιρετικά περίπλοκη θέση του προβλήματος, όπου υπάρχουν ασυγχρονίες, αντιστοιχεί η προοπτική της γερμανικής κατεύθυνσης στην κοινωνιολογία της οικογένειας. Σ' αντίθεση με την αμερικανική, αυτή επισημαίνει τα ρομαντικά-παλινορθωτικά στοιχεία, τα θέτει όμως σε μια ιδιόμορφη συσχέτιση με την εμπειρική έρευνα. Κυριαρχεί η τάση να προχωρεί από την καταγραφή αυτού που συμβαίνει, από συχνά επιμέρους παρατηρήσεις, σε συμπεράσματα που νομιμοποιούν το υπάρχον με την ύπαρξή του· η απολογητική παράδοση του γερμανικού ιδεαλισμού — η σχολή του δεξιού εγγελιανισμού — συνεννοείται στη Γερμανία γρήγορα με τη θετικιστική επιστήμη κατά της όποιας κριτικής οπτικής για την κοινωνία. Αυτό φυσικά δεν μπορεί να γενικευθεί· δεν λείπει η αντιπολιτευόμενη τάση³². Επίσης δεν μπορεί με κανένα τρόπο να αρνηθεί κανείς την αξία μεμονωμένων διαπιστώσεων αυτών των ερευνών. Εκείνο που πρέπει μονάχα να απαιτεί κανείς, είναι να μη γενικεύονται αλλά να τοποθετούνται στις αληθινές τους διαστάσεις στο πλαίσιο μιας περισσότερο διεισδυτικής ανάλυσης της συνολικής κοινωνίας.

Η παρούσα θέση της οικογένειας δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι έχει ερευνηθεί αρκετά μ' εμπειρικό τρόπο και γι' αυτό εκτιμήσεις σχετικές με το μέλλον της οικογένειας αντιμετωπίζουν σχεδόν απαγορευτικές δυσχέρειες. Εάν ωστόσο στην πραγματικότητα η οικογένεια είναι άρρηκτα δεμένη με την κοινωνική διαδικασία, τότε το μέλλον της θα εξαρτηθεί απ' αυτή τη διαδικασία κι όχι απ' την ιδιοσυστασία της ως αυτόνομους κοινωνικής μορφής. Η έννοια μιας εμμενούς τάσης ανάπτυξης της οικογένειας δεν επιτρέπεται να υπερτο-

νίζεται καθόλου. Όπως, για παράδειγμα, οι οικονομικές εξελίξεις δύνανται να πάρουν άλλη κατεύθυνση απ' αυτή που υπαγορεύει η δική τους νομοτέλεια, μόλις το ασυνείδητο παιχνίδι των οικονομικών δυνάμεων αρχίσει να διευθύνεται μ' ένα σχέδιο για το καλό ή για το κακό, μπορεί κανείς να σκεφτεί ότι η κοινωνιολογικά διαπιστώσιμη, κατά κάποιον τρόπο, εμμενής τάση της οικογένειας μπορεί να μεταβληθεί, με παρεμβάσεις, όπως για παράδειγμα στη Γαλλία, είτε προς την κατεύθυνση της παλινόρθωσης είτε προς την κατεύθυνση μιας επιταχυνόμενης διάλυσης υπέρ ενός κρατικιστικού ελέγχου, που δεν ανέχεται καμιά ενδιαμέσθη βαθμίδα ανάμεσα στον εαυτό του και στα κοινωνικά άτομα (με την έννοια της φυσικής, σ.τ.μ.). Σίγουρο φαίνεται τούτο, ότι τα στοιχεία που επενεργούν στην οικογένεια κατά τρόπο ανθρώπινο, ως όροι αυτονομίας, ελευθερίας κι εμπειρίας, δεν μπορούν να διατηρηθούν απλώς με το ξερίζωμα των ξεπερασμένων χαρακτηριστικών της οικογένειας. Το ότι μια οικογένεια μπορεί να πραγματοποιήσει την «ισοδαμία» σε μια κοινωνία όπου η ανθρωπότητα η ίδια δεν έχει ενηλικιωθεί κι όπου τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν έχουν αναγνωριστεί αποφασιστικά, είναι ασφαλώς ουτοπικό. Δεν είναι δυνατό να διατηρηθεί η προστατευτική λειτουργία της οικογένειας και να παραμεριστεί η πειθαρχική της διάσταση, ενόσω οφείλει να προστατεύει τα μέλη της από έναν κόσμο στον οποίο είναι σύμφυτη η διαμεσολαβημένη ή αδιαμεσολάβητη κοινωνική πίεση και ο οποίος οφείλει να μεταδώσει αυτή την πίεση σ' όλους τους θεσμούς του. Η οικογένεια υποφέρει απ' ό,τι υποφέρει καθετί επιμέρους που πασχίζει για την απελευθέρωσή του: δεν υπάρχει χειραφέτηση της οικογένειας χωρίς τη χειραφέτηση του όλου. Αλλά βέβαια, σ' έναν ελεύθερο κόσμο μια ελεύθερη οικογένεια είναι δυνατή, η κοινωνική εξιδανίκευση των απλών φυσικών σχέσεων με τον όρο που αποδόθηκε στο «Wilhelm Meister» ως «η επιβεβαιωμένη σκέψη της διάρκειας» (bestätigte Gedanke der Dauer)· μια μορφή οικείας κι ευτυχισμένης συμβίωσης των ατόμων, η οποία προστατεύει απ' τη βαρβαρότητα χωρίς ν' ασκεί βία στη φύση που περιέχεται σ' αυτήν.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. George S. Lundbery, *Can Science Save Us?*, Ν. Υόρκη-Λονδίνο 1950, σσ. 47 επ.

2. «Η οικογένεια φροντίζει με βάση μια από τις σπουδαιότερες παιδαγωγικές της δυνάμεις την αναπαραγωγή των ανθρώπινων χαρακτήρων, όπως απαιτεί η κοινωνική ζωή και, σ' ένα μεγάλο ποσοστό, προικίζει αυτούς τους χαρακτήρες με την απαραίτητη ικανότητα για μια ειδική αυταρχική συμπεριφορά απ' την οποία εξαρτάται σε υψηλό βαθμό η υφή της αστικής τάξης πραγμάτων (*bürgerlichen Ordnung*)», *Studien über Autorität und Familie*, (επιμ.) Max Horkheimer, Παρίσι 1936, σσ. 49 επ. Πρβλ. επίσης, Margaret Mead, *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*, Λονδίνο 1950, σσ. 183 επ.

3. Evelyn Waugh, *The Loved One*.

4. Aldous Huxley, *Brave New World*.

5. Jean-Jacques Rousseau, *La nouvelle Heloise*, διδύλλια 4 και 5.

6. Ο Burdach θεωρεί την «παντογαμία» (*Pantogamie*) όρο για τη διαμόρφωση κοινωνικών ενώσεων. Karl Burdach, *Die Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, τόμ. 1, Λειψία 1826. Η αντιπαράθεση των αντιλήψεων σχετικά με την πρωταρχική κατάσταση της ανθρώπινης κοινωνίας και την οικογένεια δύναται ν' αναχθεί στην αρχαιότητα. Ο Λουκρήτιος παρουσίαζε την άποψη περί μιας πρωταρχικής ανάμειξης (*De rerum natura*, στίχοι 1031 επ.). Σ' αντίθεση ο Γιουδενάλης (*Σάτιρα VI*, στίχοι 1-10) θεωρούσε τη μονογαμική μορφή γάμου πρωταρχική και τις λοιπές μορφές εκδηλώσεις μιας μεταγενέστερης παρακμής.

7. Johann-Jakob Bachofen, *Das Mutterrecht*, Στουττγάρδη 1861.

8. Wilhelm Riehl, *Die Familie*, Στουττγάρδη 1854.

9. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Λειψία 1887.

10. Ludwig Gumplowicz, *Grundriß der Soziologie*, Βιέννη 1885.

11. Herbert Marcuse, «Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933» στο *Studien über Autorität und Familie*, όπ. π., σσ. 237 επ.

12. Emile Durkheim, «La prohibition de l'inceste et ses origines» στο *L'année sociologique*, τόμ. I, Παρίσι 1896-1897. George Davy, «La famille et la parenté selon Durkheim», στο *Sociologues d' hier et d' aujourd'hui*, Παρίσι 1950. Claude-Lévy Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Παρίσι 1949. Claude Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Παρίσι 1950.

13. Ernest W. Burgess - Harvey J. Locke, *The Family*, Νέα Υόρκη 1945, σ. 8.

14. Meyer F. Nimkoff, *Marriage and the Family*, Βοστώνη 1947, σ. 6

15. Gardner Murphy, «Social Motivation» στο *Handbook of Social Psycho-*

logy, (επιμ.) Gardner Lindrey, Μασσαχουσέτη 1954, τόμ. II, σ. 616.

16. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, τόμ. IX, *Totem und Tabu*, Λονδίνο.

17. Ralph Linton, «National History of the Family» στο *The Family: its Function and Destiny*, (επιμ.) Ruth N. Anshen, Ν. Υόρκη 1949, σ. 20.

18. Πρβλ. *Studien über Autorität und Familie*, όπ.π., σσ. 58 επ.

19. Πρβλ. Theodor W. Adorno κ.ά., *The Authoritarian Personality*, Ν. Υόρκη 1950, σσ. 337, 384 επ.

20. Σχετικά με τον διττό χαρακτήρα της εξουσίας πρβλ. τις παρατηρήσεις του Horkheimer στο *Studien über Autorität und Familie*, όπ.π., σσ. 24 επ.: «Εάν προς στιγμή θεωρήσουμε αυταρχικούς εκείνους τους εσωτερικούς και εξωτερικούς τρόπους συμπεριφοράς με τους οποίους οι άνθρωποι υποτάσσονται σε μια αλλότρια προς αυτούς δαθμίδα, τότε ξεπροβάλλει άμεσα ο αντιφατικός χαρακτήρας αυτής της κατηγορίας. Είναι ενδεχόμενο η αυταρχική πράξη να έγκειται στα πραγματικά και συνειδητά συμφέροντα ατόμων και ομάδων... Ωστόσο, ακόμα και στις εποχές στις οποίες η σχέση εξάρτησης ήταν συμβατή προς τη συγκρότηση ανθρώπινων δυνάμεων και προς τα μέσα τους, ακόμα και σήμερα έχει συνδεθεί με μια σειρά αποστερήσεων για τους εξαρτώμενους, και στις περιόδους ύφεσης κι οπισθοδρόμησης η επιβεβαίωση των κοινωνικών μορφών που είναι αναγκαίες για τη συντήρηση των υφιστάμενων σχέσεων εξάρτησης από τους κυριαρχούμενους σήμαινε όχι μόνο τη διαιώνιση της υλικής και της πνευματικής τους αδυναμίας αλλά απέδω εμπόδιο για την ανθρώπινη ανάπτυξη εν γένει. Συνεπώς, εξουσία ως επιβεβαιωμένη εξάρτηση μπορεί να σημαίνει τόσο προοδευτικές, αντίστοιχες προς τα συμφέροντα των συμμετεχόντων σχέσεις, που ευνοούν την ανάπτυξη των ανθρώπινων δυνάμεων, όσο και μια επιτομή, τεχνητά διατηρημένων για καιρό, αναληθών κοινωνικών σχέσεων και παραστάσεων, οι οποίες αντιβαίνουν προς τα πραγματικά συμφέροντα του γενικού.

Τόσο η τυφλή και δουλική υποταγή, η οποία προκαλείται από ψυχική νωθρότητα κι αδυναμία να λάβει κανείς αποφάσεις για τον εαυτό του, και η οποία αντικειμενικά συμβάλλει στη συνέχιση περιοριστικών κι αναξιοπρεπών καταστάσεων, όσο και η συνειδητή εργασιακή πειθαρχία σε μια ακμάζουσα κοινωνία, βασίζεται στην εξουσία.»

21. Πρβλ. *Studien über Autorität und Familie*, όπ. π., σ. 58.

22. Philip Wylie, *A Generation of Vipers*, Ν. Υόρκη 1942.

23. George C. Homans, *The Human Group*, Ν. Υόρκη 1950, σσ. 277 επ.

24. Σε σχέση με' αυτό, ο Homans υποδεικνύει ότι ακριδώς ως συνέπεια της πτώσης της πατρικής εξουσίας, οι γιοι αντιδρούν πιο ενεργήσια σ' αυτήν παρά σ' εποχές μιας ισχυρής πατρικής εξουσίας: όπ.π., σ. 278.

25. Πρβλ. για όσα ακολουθούν, Horkheimer, «Authoritarianism and the Family Today» στο *The Family: Its Function and Destiny*, όπ.π., σσ. 359 επ.

26. David Riesman, *The Lonely Crowd: A study of the Changing American Character*, New Haven 1950.

27. B. Schaffner, *Fatherland: A study of Authoritarianism in the German Family*, Ν. Υόρκη 1948.

28. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, τόμ. XIII, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, όπ.π., σσ. 74 επ.

29. Πρόδλ. Paul Federn, «Lust-Unlustprinzip und Realitätsprinzip» στο *Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse*, τόμ. II, (επιμ.) S. Freud, Λειψία-Βιέννη 1914, σσ. 492 επ.

30. Πρόδλ. George Orwell, 1984.

31. René König, «Materialien zur Soziologie der Familie» στο *Beiträge zur Soziologie und Sozialpsychologie*, τόμ. I, (επιμ.) König, Βέρνη 1946. Του ίδιου, «Abhängigkeit und Selbständigkeit in der Familie» στο *Abhängigkeit und Selbständigkeit im sozialen Leben*, (επιμ.) Leopold von Wiese, Κολωνία 1951. Του ίδιου, «Soziologie der Familie» στο *Soziologie: Lehr- und Handbuch zur moderne Gesellschaftskunde*, (επιμ.) Helmut Schelsky – Arnold Gehlen, Ντύσσελντορφ 1935. Πρόδλ. επίσης, Helmut Schelsky, *Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart*, Ντόρτμουντ 1953. Του ίδιου, «Die gegenwärtige Problemlage der Familiensoziologie» στο *Soziologische Forschung in unserer Zeit*, (επιμ.) Karl G. Specht, Κολωνία 1951. Gerhard Wurzbacher, *Leitbilder gegen wästigen Familienlebens*, Ντόρτμουντ 1951.

32. Gerhard Baumert, *Deutsche Familie nach dem Kriege*, Gemeindestudie des Instituts für Sozialwissenschaftliche Forschung, Ντάρμστατ 1954.

Χ. ΜΕΛΕΤΕΣ ΠΕΡΙ «ΚΟΙΝΟΤΗΤΩΝ»

Η κοινωνιολογία που πραγματεύεται ένα αντικείμενο το οποίο είναι φαινομενικά άμεσα γνωστό σε κάθε άνθρωπο και η επιστημονική ενασχόληση με το οποίο ξενίζει ακριβώς γι' αυτό πολλούς, συχνά δικαιολογεί την ύπαρξη της αναφερόμενη στο, όπως λέγεται, δυσνόητο της σύγχρονης κοινωνίας. Η εξαιρετική αύξηση του πληθυσμού σ' όλες τις χώρες μετά τη βιομηχανική επανάσταση, οι διακλαδισμένες και συνυφασμένες οικονομικές διαδικασίες, η εξειδίκευση της πλειοψηφίας των ανθρώπινων λειτουργιών, έχουν καταστήσει αδύνατο ακόμα και να προσανατολιστεί κανείς χωρίς την καθοδήγηση των κατευθυνόμενων από την επιστήμη σχημάτων. Η σύγχρονη κοινωνία κατηγορείται — το ίδιο άδικα, όσο και οι ίδιοι οι άνθρωποι — ότι έχει γίνει πολύ «περίπλοκη». Είναι αμφίβολο αν μπορεί να γίνει λόγος για τέτοια περιπλοκότητα με τη σωστή σημασία ή αν αυτή είναι επικαλυπτική, ένα μέρος δηλαδή του πλέπλου που συγκαλύπτει με ποιον τρόπο και με τι θυσίες συντηρείται η ίδια η διαδικασία. Εν πάση περιπτώσει, υπάρχει λόγος να υποψιαζόμαστε ότι δεν πρόκειται τόσο για το ότι το πράγμα είναι περίπλοκο όσο για το ότι ο χωρισμός των λειτουργιών σε μια καταμερισμένη ως προς την εργασία κοινωνία, έχει συμπεριλάβει και τα υποκείμενα που παράγουν γνώσεις και τα έχει περιορίσει σ' επιμέρους, κατά κύριο λόγο τεχνικοπρακτικά, καθήκοντα, ώστε η σύλληψη του όλου να μην

τους είναι πλέον δυνατή· μια κατάσταση η οποία με τη σειρά της αντανakλάται σε επιστημονικές θεωρίες, οι οποίες επευφημούν την άρνηση μιας τέτοιας σύλληψης του όλου ως επιστημονική ασκητεία και οι οποίες συνιστούν τον περιορισμό σε τομείς ως τη μόνη δυνατότητα που υπάρχει τώρα πια. Μπορεί δέδαια να ειπωθεί ότι η σύγχρονη κοινωνία της ολότητας δεν είναι πλέον προσβάσιμη με την άμεση εμπειρία, ούτε εποπτεύσιμη και κατανοήσιμη ως προς τα κίνητρά της, όπως θα ήταν μια καθαρά αγροτική κοινωνία ή ακόμα και μια συντεχνιακή οικονομία της πόλης. Η φιλοσοφική έννοια της κοινωνικής αλλοτριώσης έχει εκφράσει αυτή την κατάσταση και την έχει συναγάγει από τη δομή μιας καταμερισμένης ως προς την εργασία κοινωνίας των ανταλλαγών. Η συνέπεια που προκύπτει από αυτό ήταν το ότι αναμενόταν η θεωρία να προσφέρει την κοινωνική σύλληψη, αρχικά η φιλοσοφική θεωρία κι αργότερα, μετά την παρακμή των μεγάλων συστημάτων, μια ειδικά κοινωνιολογική θεωρία. Ακόμα και σε στοχαστές όπως οι Max Weber, Durkheim και Pareto αισθάνεται κανείς κάποια παρόρμηση να διατυπωθούν νόμοι με τους οποίους να γίνουν νοητικά επεξεργάσιμα τα αλλοτριωμένα, αδιαπέραστα κοινωνικά συμβάντα, στα οποία το φαίνεσθαι και η ουσία είναι διαπελεγμένα. Η ανάπτυξη της επιστημονικής κοινωνιολογίας τα τελευταία 30 χρόνια έχει ωστόσο δείξει συχνά δυσπιστία απέναντι σε κάθε είδους ερμηνευτικές θεωρίες κι έχει θέσει στο προσκήνιο εκείνη την πρόθεση προς διακρίδωση των γεγονότων, η οποία εξαγγέλεται στο έργο των πιο πρόσφατων μεγάλων θεωρητικών της κοινωνιολογίας, που όλοι τους έχουν εμπειριστική, θετικιστική κλίση.

Στο μεταξύ μαζί μ' αυτόν το σκεπτικισμό έχει αυξηθεί κι η ανησυχία σχετικά με τη συνθετότητα του αντικείμενου. Η αναρίθμητη ποσότητα δεδομένων που συλλέγεται έχει συμπληχθεί σε «αδιαφανή στοιχεία» (opaque items), σε αδιαπέραστο, χωρίς νόημα υλικό. Ήδη έχουν γίνει απεγνωσμένες προσπάθειες να βρεθεί διέξοδος: μια μέθοδος η οποία θα συγκεράσει την ελεγχιμότητα και το αποδεκτό της σύγχρονης επιστήμης με τη δυνατότητα να παρασταθεί η συνοχή

του όλου. Μ' άλλα λόγια αναζητήθηκαν τύποι, μοντέλα της σύγχρονης κοινωνίας, συγκεκριμένα αντικείμενα έρευνας, στα οποία, όπως σε παραβολικό κάτοπτρο, θα συγκεντρωνόταν το άλλως διάχυτο όλο.

Στη σύγχρονη μαζική κοινωνία, όπου η εκδιομηχάνιση συνδέθηκε με την ανάπτυξη των πόλεων, το δεδομένο μοντέλο των τυπικών κοινωνικών δομών και τάσεων ήταν το άστυ. Από νωρίς ακόμη η προσοχή της κοινωνιολογίας στράφηκε προς αυτή την κατεύθυνση. Ανάμεσα στις πρώτες μεγάλης κλίμακας εμπειρικές έρευνες συγκαταλέγονται κι αυτές που αφορούσαν τη μεγαλούπολη και τους κατοίκους της, όπως αυτή του Charles Booth για το Λονδίνο (από το 1886), η έρευνα για το Πίτσμπουργκ που ξεκίνησε το 1909, καθώς επίσης η έρευνα του Springfield για μια «μεσαίου μεγέθους πόλη» (από το 1914). Χαρακτηριστικό τους δε ήταν λιγότερο η πρόθεση για αντικειμενική έρευνα όσο για κοινωνική κριτική: η πρόθεση δηλαδή να δειχθεί πώς ζει το μεγαλύτερο μέρος των ανθρώπων¹. Ένας ειδικός κλάδος της κοινωνιολογίας, η οικολογία του ανθρώπου (human ecology), άρχισε να ερευνά τη σχέση των ανθρώπων με το περιβάλλον τους, εξετάζοντας τις σχέσεις τους με τους κοινωνικούς θεσμούς και τις μορφές κοινωνιοποίησης, ακολουθώντας συχνά τα μοντέλα της βοτανικής και της ζωολογίας². Έτσι γεννήθηκε μια ολόκληρη κοινωνιολογική σχολή γύρω από τον Robert E. Park και τις έρευνες του, τις σχετικές με τη μεγαλούπολη του Σικάγου³.

Ωστόσο, καθώς οι μεγαλουπόλεις έχουν όλα εκείνα τα γνωρίσματα της συνθετότητας, της δυσκολίας να συνοψιστούν και της αλλοτρίωσης, και τα οποία δυσχεραίνουν τον προσανατολισμό, έτσι και στις έρευνες των μεγαλουπόλεων θα επαναλαμβάνονταν οι δυσχέρειες που έχουν οι εμπειρικές μαρτυρίες σε σχέση με τη συνολική κοινωνία. Γι' αυτόν το λόγο οι ερευνητές κατέφυγαν στην έρευνα μοντέλων σχετικών με πόλεις μεσαίου μεγέθους, όπου υπήρχε η ελπίδα και η δυνατότητα να μελετηθούν οι τάσεις για αστικοποίηση (Urbanisierung) καθώς και οι κοινωνικές τους συνέπειες, και οι οποίες ταυτόχρονα θα μπορούσαν, ως ένα βαθμό, να

εποπιτευθούν⁴. Αυτό βασίστηκε σιωπηρά στην ελπίδα ότι θα ήταν δυνατή από τέτοιες μεσαίου μεγέθους πόλεις η απόσπαση και η διατύπωση συμπερασμάτων για το όλο, εφόσον οι μεμονωμένες λεπτομέρειες γίνονταν αντικείμενο πλήρους κι επιμελούς επεξεργασίας και προσεκτικής επιλογής, ώστε να είναι δυνατή η απόδοση ενός τυπικού χαρακτήρα σ' αυτές⁵. Η προσπάθεια να ερευνηθεί εξαντλητικά ένας τομέας της κοινωνίας αντιπροσωπευτικός του όλου, οδήγησε από πολύ νωρίς στην ανάπτυξη ενός ιδιαίτερου επιστημονικού κλάδου, της *κοινωνιογραφίας*. Αυτή εγκαινιάστηκε από τον ολλανδό κοινωνιολόγο Rudolf Steinmetz κι αποσκοπούσε στην έρευνα των λαών και των περιφερειακών υποδιαίρεσών τους στη «συγκεκριμένη τους ενότητα»⁶. Αυτή η πρόθεση, παρ' όλα αυτά, καλύφθηκε στη διάρκεια των μεθοδολογικών συζητήσεων, αντικείμενο των οποίων υπήρξε η σχέση της εμπειρικής κοινωνιολογίας, με την οποία επιθυμούσε να εξομοιωθεί η κοινωνιογραφία, με τη θεωρητική κοινωνιολογία⁷. Μόνο πρόσφατα παρατηρήθηκε επιστροφή στην πρωταρχική πρόθεση της κοινωνιογραφίας, να ερευνηθεί «το πρόβλημα του χώρου, του χρόνου και της διαπλοκής μεταξύ πραγματικών καταστάσεων, συμπεριφορών και γνώμων με βάση μια δεδομένη κατάσταση»⁸. Εδώ επιχειρείται όχι τόσο η γενικευσιμότητα όσο «περισσότερο εγγενείς συλλήψεις των πραγματικών συσχετισμών» με τον περιορισμό «σ' έναν συνοψίσιμο χώρο και σε μια συνοψίσιμη ομάδα»⁹.

Οι μελέτες για τις πόλεις μεσαίου μεγέθους υπήρξαν σύλληψη των αμερικανών Robert και Helen Lynd¹⁰. Το έργο τους, μ' όλη την αντικειμενικότητα της παρουσίασης, προέκυψε από μια αυτοκριτική της αμερικανικής κοινωνίας, που χαρακτήρισε τη δεκαετία του 1920. Στη λογοτεχνία αυτής της περιόδου, η ανακάλυψη της αμερικανικής επαρχίας παίζει τον αποφασιστικό της ρόλο και μάλιστα από τη σκοπιά εκείνης της ομοιομορφίας της επαρχιακής ζωής, η οποία αμέσως παραστάται στο βλέμμα του παρατηρητή με την εξωτερική ομοιότητα των μικρών πόλεων και η οποία βασίζεται σε οικονομικές και τεχνολογικές συνθήκες που

δεν υφίστανται με τον αυτό τρόπο στην Ευρώπη, όσο αναντίρρητη κι αν είναι μια τάση προς την ίδια κατεύθυνση.

Από την άποψη της μεταβολής όχι μόνο των κοινωνικών θεσμών και των κοινωνικών σχέσεων, αλλά επίσης του πολιτισμικού και πολιτικού κλίματος — το οποίο έχει αποκλειστεί από τις έρευνες της οικολογίας του ανθρώπου — οι Lynd και οι συνεργάτες τους μελέτησαν μια πόλη μεσαίου μεγέθους στην Ινδιάννα, η οποία με το κλείσιμο του συνολικού ερευνητικού προγράμματος το 1935 είχε φτάσει στον πληθυσμό των 50.000 κατοίκων. Σε δύο διαδοχικές έρευνες καταγράφηκε η δομική μεταβολή αυτής της πόλης κατά τις περιόδους 1885-1925 και 1925-1935, δηλαδή σε μια περίοδο έντονης βιομηχανικής ανάπτυξης με άνθιση και ύφεση. Οι Lynd δεν ενδιαφέρονται κατά κύριο λόγο για στατιστικές επαληθεύσιμα στοιχεία. Ήθελαν να επεξεργαστούν την αλληλεπίδραση κοινωνικών και οικονομικών συνθηκών με τους υποκειμενικούς κανόνες και τις υποκειμενικές παραστάσεις του πληθυσμού. Αυτός ο τρόπος αλληλεπίδρασης καθορίζει, σε μεγάλο βαθμό, την υπό έρευνα κοινότητα και την ανάπτυξή της.

«Αλλά σε μια κουλτούρα που θέτει ως αξία, όπως η πόλη μεσαίου μεγέθους (*middletown*), την πρόοδο και την ευημερία, ιδιαίτερα όταν αυτή η κουλτούρα ενυπάρχει σε μια περίοδο ραγδαίας κι άτακτης μεταβολής, ο ερευνητής υποθέτει ότι η πραγματοποίηση αυτών ακριδώς των αξιών βασίζεται, σε πολλά σημεία, σε μια στάση φιλική προς τις μεταβολές και λιγότερο σε αντίσταση προς αυτές τις μεταβολές. Ενόψει του ραγδαίου χαρακτήρα ορισμένων μεταβολών στην κουλτούρα της πόλης μεσαίου μεγέθους κατά τη διάρκεια των τελευταίων δεκαετιών, η αντίστασή της προς τις μεταβολές, η αποτυχία της να προσλάβει τις μεταβολές ως ευκαιρία ελάττωσης των εσωτερικών της τριδών, φαίνεται να αναπτύσσει υπεύθυνη στάση ως προς τις αξίες αυτής της κουλτούρας.»¹¹

Ακριδώς λόγω της επανάληψης της έρευνας, οι Lynd κατόρθωσαν να παρουσιάσουν τις αλληλεπιδράσεις μεταξύ υπερδομής κι υποδομής. Προπάντων κατά την περίοδο της

οικονομικής κρίσης, μπόρεσαν να δείξουν ότι η πόλη δεν είναι μια κοινωνική μονάδα, αλλά εξαρτάται από τις διαδικασίες της συνολικής κοινωνίας.

Ο εξαιρετικός αντίκτυπος των δύο διδλίων των Lynd οφείλεται στο ότι η έρευνά τους για το τυπικό εξυπηρέτησε όχι μόνο επιστημονικούς αλλά εξίσου κοινωνικοκριτικούς σκοπούς. Επέλεξαν μία από εκείνες τις πόλεις του αμερικανικού Midwest, οι οποίες είναι τρομακτικά όμοιες, και με την ανάλυσή τους επέτρεψαν να γίνει εμφανής η ομοιομορφία, η τυποποίηση, και η ερήμωση μιας ύπαρξης που απαντάται εκεί όπου οι άνθρωποι χωρίς καμιά ιστορική παράδοση ζουν μαζί και κερδίζουν τα προς το ζην μόνο κάτω από την επιρροή οικονομικών νόμων και κάτω από την πίεση του κομπορμιισμού της κατεστημένης κοινωνίας. Εμπειρίες όπως αυτές που καταγράφηκαν, για παράδειγμα, στη Γερμανία ήδη απ' τις αρχές του αιώνα, στο καταπληκτικό δοκίμιο του Sombart, «Γιατί δεν υπάρχει σοσιαλισμός στις Η.Π.Α.»¹², επανήλθαν εκ νέου από τους Lynd και μάλιστα διατυπώθηκαν κι ελέγχθηκαν εμπειρικά. Τα γραπτά τους συγγενεύουν στον πυρήνα τους με την κοινωνικοκριτική αμερικανική λογοτεχνία της δεκαετίας του 1920. Ήθελαν να δείξουν τι συμβαίνει στους ανθρώπους που ζουν στις συνθήκες μιας άμορφης ζωής, μιας καθολικής «ανίας». Ταυτόχρονα όμως, ήθελαν να κρατηθούν μακριά απ' εκείνο που όχι άδικα κατηγορείται, στα κοινωνικά ρεπορτάζ με τη μορφή μυθιστορήματος, για διαστική γενίκευση ενώ ήθελαν να υποστηρίξουν τις παρατηρήσεις αυτών των συγγραφέων με αναντίρροπα πορίσματα.

Πολλές έρευνες ακολούθησαν το παράδειγμα των Lynd. Στις περισσότερες απ' αυτές υπάρχει η πρόθεση να γεφυρώσουν το χάσμα μεταξύ ζωντανής εμπειρίας κι ακριβούς αντικειμενικότητας, ιδιαίτερα μιας αντικειμενικότητας στατιστικού χαρακτήρα. Όλες συνδυάζουν σύγχρονες ερευνητικές διαδικασίες με παρατηρήσεις προσώπων που έχουν ζήσει και σε πολλές περιπτώσεις έχουν συμμετάσχει ενεργά στην ζωή των υπό έρευνα πόλεων μεσαίου μεγέθους — «συμμετεχόντων παρατηρητών» (participant observers)¹³.

Όμως η κοινωνικοκριτική πρόθεση των Lynd γρήγορα παραμερίστηκε από την απαίτηση για επιστημονική αντικειμενικότητα. Το κύριο δάρος στράφηκε προς την ακριδή μαρτυρία. Βέβαια μόνο λίγες έρευνες επανήλθαν στο προηγούμενο σημείο της οικολογίας του ανθρώπου και παραμέρισαν αξιολογικές ιδέες, γνώμες και πεποιθήσεις από το πεδίο της έρευνας. Μάλλον σε τέτοιες νεότερες έρευνες οι μέθοδοι της κοινωνιολογίας συνδέονται μ' εκείνες της ψυχολογίας και της ανθρωπολογίας· αυτό συμβαίνει για παράδειγμα με τον ψυχαναλυτικά προσανατολισμένο John Dollard, ο οποίος έδειξε τη δομή μιας κοινότητας (community) στη βάση της κοινωνικής κατάταξης των σεξουαλικών σχέσεων¹⁴.

Ο W. Lloyd Warner υπήρξε από τους πρώτους που μετέφερε τις ανθρωπολογικές ερευνητικές μεθόδους που αναπτύχθηκαν κατά τη μελέτη των πρωτόγονων στη μελέτη μιας πόλης μεσαίου μεγέθους στη Νέα Αγγλία με πληθυσμό 18.000 κατοίκων. Τ' αποτελέσματα της έρευνάς του παρουσιάστηκαν στους τόμους του «Yankee-City-Series»¹⁵. Ο Warner, ο οποίος είχε γίνει γνωστός από τις έρευνές του για τους ανθρώπους της λίθινης περιόδου στην Αυστραλία¹⁶, επιχειρεί να αποκτήσει καλύτερη κατανόηση σχετικά με το πώς οι άνθρωποι σε κάθε ομάδα, ανεξάρτητα από τόπο και χρόνο, επιλύουν τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν¹⁷. Ιδιαίτερη αξία δίνει στο ότι η κοινότητα, ορισμένη ως «ένας αριθμός ανθρώπων οι οποίοι έχουν από κοινού ορισμένα συμφέροντα, αισθήματα, τρόπους συμπεριφοράς και στόχους, στη βάση του ότι ανήκουν σε μια κοινωνική ομάδα»¹⁸, προβάλλει κατά τη δομή της σ' όλες τις μορφές κοινωνίας κι όχι μόνο στη σύγχρονη:

*«Ωστόσο, οι διάφορες ποικιλίες σύγχρονων και πρωτόγονων ομάδων, όσο ευρείες διαφοροποιήσεις και να παρουσιάζουν μεταξύ τους, είναι στην ουσία ομοειδείς. Όλες εντοπίζονται σε έναν δεδομένο περίγυρο τον οποίο μετασχηματίζουν εν μέρει, προκειμένου να συντηρήσουν τη φυσική και κοινωνική ζωή της ομάδας, και όλα τα μεμονωμένα μέλη αυτών των ομάδων ευρίσκονται σε αμοιβαία, άμεση ή έμμεση σχέση μεταξύ τους.»*¹⁹

Ο πρώτος τόμος της σειράς περιγράφει την πολιτισμική ζωή της «Yankee City», ιδιαίτερα από τη σκοπιά της οριζόντιας διαστρωμάτωσης των κατοίκων σε «ανώτερες και κατώτερες τάξεις»²⁰. Ο δεύτερος αναφέρεται διεξοδικά στους κοινωνικούς θεσμούς της πόλης κι επιχειρεί να δείξει με ποιον τρόπο οι κάτοικοι ζουν «σε καλά καθορισμένες σχέσεις σύμφωνα με μια ιεραρχία βαθμίδων, η οποία συντηρείται απ' αυτούς τους ποικίλους κοινωνικούς θεσμούς»²¹. Ο τρίτος πραγματεύεται μια σειρά εθνικών επιμέρους ομάδων σ' αυτή την πόλη, όπως Ιρλανδοί, Γάλλοι, Εβραίοι, Πολωνοί, και τον τρόπο με τον οποίο εγκαταλείπουν τις παραδοσιακές συνήθειες και προσαρμόζονται στα ήθη της αμερικανικής πόλης μεσαίου μεγέθους.

Στο πλαίσιο της ίδιας θεματικής περί κοινωνικής μεταβολής και κοινωνικής διαστρωμάτωσης κινούνται μια σειρά άλλες έρευνες για τις αμερικανικές πόλεις μεσαίου μεγέθους. Πέρα από τοπικές ιδιαιτερότητες, ορισμένα ειδικά προβλήματα, όπως οι εντάσεις μεταξύ λευκών και μαύρων στις πολιτείες του Νότου, καθώς και η σημασία τους για την κοινότητα, αποτελούν αντικείμενο περαιτέρω επεξεργασίας²². Και σε άλλες χώρες έχουν γίνει μελέτες για τις κοινότητες, όπως στη Γαλλία η μελέτη για την Ωξέρ²³, η μελέτη για το Ντάρμστατ στη Γερμανία, ή οι μελέτες των Oeser και Hammond στην Αυστραλία²⁴.

Εκτός απ' αυτόν, υπάρχει κι ένας δεύτερος τομέας μελετών για τις κοινότητες: αυτός της υπαίθρου. Εδώ πρόκειται κυρίως για το μετασχηματισμό του χωριού ένεκα της σύγχρονης κοινωνικής ανάπτυξης, μέσα από νέες μεθόδους καλλιέργειας, ή στην πορεία ανάπτυξης της συνολικής κοινωνίας με την τελειοποίηση των δικτύων και των μέσων συγκοινωνίας καθώς και των νέων μέσων επικοινωνίας²⁵. Ενώ η έρευνα για τη μεγαλούπολη είχε υποκινηθεί από την επιθυμία να καταπολεμηθούν κοινωνικά «κακά», αυτό που χαρακτηρίζει πολλές έρευνες για το χωριό είναι μια ρομαντική εξύμνηση της ζωής στην ύπαιθρο με την έννοια των κατηγοριών της κοινότητας (Gemeinschaft) και της κοινωνίας (Gesellschaft). Βαθμιαία, ωστόσο, και υπό την επίδραση

των αποτελεσμάτων της έρευνας, έγινε κατανοητή η σχέση μεταξύ πόλης και υπαίθρου και τα ειδικά προβλήματα της αγροτικής κοινωνιολογίας όσον αφορά σχέση τους με τη συνολική κοινωνική δυναμική²⁶.

Σε σχέση μ' αυτό, πρέπει ν' αναφερθούν τα επιτεύγματα του Leopold von Wiese για μια «κοινωνιολογία των οικισμών» (Siedlungssoziologie). Στο πεδίο της θεωρίας του, το σχετικό με τις τυπικές σχέσεις, ερεύνησε, με εκτεταμένες εμπειρικές έρευνες, διάφορες μορφές οικισμών²⁷.

Οι ευρωπαϊκές μελέτες για τις κοινότητες, όπως αυτή για το Ντάρμστατ, διαφέρουν κατ' ανάγκη από τις αμερικανικές παρά την ταυτότητα ως προς την ιδέα. Εν πρώτοις, δεν ασχολούνται ούτε συγκροτούν τέτοιες κλειστές κοινωνικές ενότητες όπως «η πόλη μεσαίου μεγέθους» (middletown). Η έρευνα για το Ντάρμστατ έπρεπε να διαιρεθεί σε εννέα μονογραφίες²⁸. Για κάτι τέτοιο ευθύνονται εν μέρει εξωτερικές συνθήκες όπως τα μέτρια μέσα χρηματοδότησης της γερμανικής κοινωνιολογίας, καθώς επίσης και μια ορισμένη έλλειψη σ' επαρκώς εκπαιδευμένο προσωπικό. Όμως ταυτόχρονα εμφανίστηκε κι ένα κοινό χαρακτηριστικό τους: μια σύγχρονη πόλη δεν συνιστά μια καθαυτή κλειστή ενότητα, αλλά βρίσκεται σε λειτουργική συσχέτιση μ' όλη τη χώρα και, εν τέλει, με την κοινωνία εν γένει· αλλ' εδώ ακριβώς δεν διαφέρουν οι σχέσεις στην Αμερική απ' εκείνες στην Ευρώπη, ειδικά αν λάβει κανείς υπόψη τα αναπτυγμένα μέσα μεταφοράς κι επικοινωνίας. Οι σύγχρονες κοινότητες δεν είναι δυνατό ν' αντιμετωπιστούν ως οικονομικά και κοινωνικά αυτάρκεις, αλλ' απαιτούν να ληφθούν υπόψη κοινωνικές λειτουργίες, οι οποίες στρέφουν την προσοχή πέρα από την περιφέρεια της υπό έρευνα πόλης.

Ειδικά ευρωπαϊκό, αντίθετα, είναι το ερώτημα του κατά πόσο υπάρχει εν γένει μια «τυπική» πόλη μεσαίου μεγέθους. Έτσι, ακόμα και σήμερα το Ντάρμστατ προσδιορίζεται κατά ένα μεγάλο ποσοστό από στιγμές οι οποίες πηγάζουν από την παράδοση της έδρας του Αρχιδούκα της Έσσης. μολοντί η μοναρχία καταργήθηκε το 1918 και μολοντί αργότερα το χιτλερικό Ράιχ ένωσε διοικητικά το μέχρι τότε

ανεξάρτητο, ως προς το εκλεκτορικό σώμα, κρατίδιο της Έσσης με την πρώην πρωσσική επαρχία Έσση-Νασσάου. Παρ' όλα αυτά ο χαρακτήρας της πόλης ως έδρα του μονάρχη γίνεται ακόμα αισθητός από τον σημαντικό ρόλο της δημοσιοϋπαλληλίας, από τα κατάλοιπα της παλιάς αυλικής κοινωνίας, από την τονισμένη σημασία των διαφορών ως προς τις κλειστές τάξεις, αλλ' επίσης κι από μια πολύ ζωντανή καλλιτεχνική παράδοση — σε οξεία αντίθεση για παράδειγμα με τις πόλεις μεσαίου μεγέθους των βιομηχανικών περιοχών, μολονότι το Ντάρμστατ δεν υπολείπεται καθόλου ως προς τη βιομηχανία. Έτσι, εάν στο Νάρμστατ απαντώνται συμπτώματα χαρακτηριστικής συνείδησης κλειστών τάξεων στη συμπεριφορά του πληθυσμού ως προς τα ζητήματα κατοικίας κι ως προς την ανοικοδόμηση του 1945, αφού οι βομβαρδισμοί είχαν καταστρέψει το 80% της πόλης, θα ήταν σφάλμα να διάγει κανείς απ' αυτό συμπεράσματα σχετικά με τη γερμανική πόλη μεσαίου μεγέθους, ή ακόμα και για τη Γερμανία εν γένει. Η ισοπέδωση των ιστορικών διαφορών μέσω μιας ορθολογικής-εξισωτικής μορφής κοινωνιοποίησης δε έχει προχωρήσει τόσο πολύ στην Ευρώπη όσο στην Αμερική, όπου δεν υπάρχει κάποια φεουδαλική κληρονομιά για να συντηρήσει την αντίσταση ενάντια σε ισοπεδωτικές τάσεις. Με άλλα λόγια, η ίδια η αναζήτηση της κοινωνιολογίας για «μοντέλα» προϋποθέτει ήδη μια κοινωνία η οποία τείνει να πλησιάζει τον ιδεότυπο ενός οιονεί φυσικοεπιστημονικού αντικειμένου. Αναντίρροπα και στην Ευρώπη υπάρχει μια παρόμοια τάση, και οι μελέτες για το Ντάρμστατ έφεραν στο φως πλούσιο υλικό για κάτι τέτοιο. Ένα από τα πλέον σημαντικά καθήκοντα μιας κριτικής «κοινωνιολογίας της πραγματικότητας» (Realsoziologie) θα ήταν η διάλυση των ιδεολογικών στοιχείων, τα οποία στην Ευρώπη προσκολλώνται επίμονα σε κατηγορίες όπως αυτή του ατόμου· αυτές υποστασιοποιούνται από τη συνείδηση ακριδώς τη στιγμή εκείνη κατά την οποία αδειάζουν από κάθε πραγματικό-κοινωνικό περιεχόμενο. Το «κλισέ» της «νεαρής» Αμερικής η οποία προφταίνει την παλιά ευρωπαϊκή κουλτούρα, δεν μπορεί να αντέξει σε κά-

ποια ανάλυση. Προσέτι, τα αποτελέσματα πολυάριθμων εμπειρικών ερευνών ενισχύουν την υπόθεση μιας προοδευτικής διαδικασίας εξαμερικανισμού στην Ευρώπη, η οποία υποδεικνύει βαθύτατα δομικές μεταβολές της κοινωνίας και η οποία δεν μπορεί καθόλου να εξηγηθεί μονάχα από την κατοχή και την επιρροή της Αμερικής μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Ακριδώς η επιμονή σε κάποιες υποτιθέμενες αναπαλλοτρίωτες ευρωπαϊκές ποιότητες γίνεται μέρος αυτής της τάσης για εξαμερικανισμό· γίνονται ένα είδος φυσικού μονοπωλίου το οποίο στο δίκτυο των συνολικών σχέσεων ανταλλαγής αποφέρει ιδιαίτερα κέρδη.

Η μελέτη για το Ντάρμστατ, που έγινε από το Ινστιτούτο Κοινωνικοεπιστημονικής Έρευνας του Ντάρμστατ, σε ύστερες φάσεις υπό την αιγίδα και τις συμβουλές του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας της Φραγκφούρτης και του Ινστιτούτου Σπουδών Διοίκησης Αγροτικής Οικονομίας του Πανεπιστημίου Justus-Liebig του Γκίσσεν, έχει τις καταβολές της σε μια πρωτοβουλία του Γραφείου Εργατικών Υποθέσεων της Αμερικανικής Στρατιωτικής Διοίκησης κι έγινε υπό τη διεύθυνση της Ακαδημίας Εργασίας της Φραγκφούρτης. Αφού η συλλογή του υλικού είχε προχωρήσει σύμφωνα με την αρχή να συλλεχθεί οποιοδήποτε στοιχείο αφορούσε το Ντάρμστατ χωρίς να γίνει κάποια πρόκριση ως προς τη σημαντικότητά του, η αναδιοργάνωση της μελέτης — κι αυτή είναι μια κατάσταση όχι ασυνήθιστη στην εμπειρική κοινωνική έρευνα — δρέθηκε μπροστά στο καθήκον ν' ανακαλύπτει τα σημαντικά θεωρητικά σημεία ενδιαφέροντος μόνο εκ των υστέρων και να επικεντρώσει την παρουσίαση σ' αυτά.

Αναντίρρητος είναι, μέχρι και στην αρχιτεκτονική, ο «αγροτικός» χαρακτήρας της πόλης που βρίσκεται στις παρυφές του Όντενθάλντ, η οποία ως προς την οικονομία της βρίσκεται σε στενή λειτουργική σχέση με την περιφέρειά της. Έτσι επιλέχθηκαν τέσσερα χωριά πλησίον της πόλης και αναλύθηκαν οι σύνθετες σχέσεις τους με το Ντάρμστατ. Απ' αυτή την ανάλυση δγήκαν ορισμένα συμπεράσματα σχετικά με το ζήτημα της αστικοποίησης (Urbanisie-

gung) στη Γερμανία, καθώς και για μια σειρά ζητημάτων αγροτικής κοινωνιολογίας.

Σε σχέση με την ίδια την πόλη του Ντάρμστατ, η σχέση μεταξύ του πληθυσμού και των θεσμών που τον αφορούν άμεσα, αποκρυσταλλώθηκε ως πυρήνας του υλικού. Σ' αυτό τον πυρήνα αντιστοιχεί η μέθοδος, η οποία περιλάμβανε τόσο αντικειμενικά προσανατολισμένες θεσμικές αναλύσεις — αρχών, σχολείων και συνθηκών κατοικίας — όσο και την αναζήτηση, με τη βοήθεια ερωτηματολογίων και συνεντεύξεων, των υποκειμενικών γνώμων και στάσεων του πληθυσμού. Τα προβλήματα των εργατών διατυπώθηκαν κι αναπτύχθηκαν σύμφωνα με το μοντέλο των απόψεών τους αναφορικά με τα συνδικάτα και τα εργοστασιακά συμβούλια ως τους πλησιέστερους θεσμούς. Το μέρος που αφορούσε την κοινωνιολογία της διοίκησης ασχολήθηκε με τη σχέση διοίκησης και πληθυσμού, ενώ το πιο περιεκτικό τμήμα της συνολικής μελέτης περιέλαβε ζητήματα σχετικά με τη νεολαία και την οικογένεια, πάλι από τη διττή σκοπιά των αντικειμενικών, συχνά «φυσικών», δεδομένων στην κατεστραμμένη πόλη και της επίδρασης αυτών των δεδομένων στους ανθρώπους. Ως ειδική ιδέα αυτής της μελέτης ανέκυψε ο συνδυασμός θεσμικής κοινωνιολογίας και κοινωνικής ψυχολογίας.

Οι έρευνες του τομέα πόλης-υπαίθρου κατέληξαν αρχικά στο συμπέρασμα ότι υπό τις παρούσες συνθήκες η με τη στενή έννοια αγροτική οικονομία δεν επαρκεί ακόμη για την κατανόηση οικονομικών φαινομένων της υπαίθρου, αλλά χρειάζεται να συμπληρωθεί κι από κοινωνιολογικές θεωρήσεις, ιδιαίτερα σε σχέση με τους τύπους αγροτικής οικονομίας του μικρού αγροκτήματος, των οποίων ο περίγυρος δεν είναι πια μόνο καθαρά αγροτικός αλλά καθορίζεται όλο και περισσότερο απ' το εμπόριο και τη βιομηχανία. Μια ιδιαίτερη μονογραφία²⁹ έδειξε πως η πόλη του Ντάρμστατ ασκεί μια ολοένα και μεγαλύτερη οικονομική, κοινωνική και πολιτισμική επιρροή στην περιφέρειά της, επιρροή στην οποία με κανέναν τρόπο δεν αντιστοιχεί αντεπίδραση της υπαίθρου στην πόλη. Από τις κοινότητες των αγροκτημά-

των γεννιώνται αργά αλλά σταθερά οικισμοί εργατών, αγροτών ή και ανάμεικτοι. Από τη μια μεριά το καθαρά αγροτικό στοιχείο εξαλείφεται, από την άλλη το ίδιο στοιχείο εισέρχεται στη συνολική κοινωνική ανάπτυξη κι εξ αυτού προκύπτουν κοινωνικές εντάσεις. Προσπάθειες για «επιστροφή στην ύπαιθρο» εμφανίζονται ως εξαιρετικά προβληματικές στο πλαίσιο της μελέτης. Η καθημερινή επαφή μ' επιρροές απ' την πόλη μεταβάλλει, μαζί με την αντικειμενική, και την κοινωνικοψυχολογική δομή· παραδοσιακοί δεσμοί δίνουν τη θέση τους σε πραγματικές-οικονομικές εκτιμήσεις ενώ ισοπεδωτικές τάσεις του συνολικού τρόπου ζωής συμπεριλαμβάνουν και την ύπαιθρο. Ενδιάμεσοι τύποι, όπως ο εργαζόμενος που πηγαινοέρχεται από το χωριό στην πόλη και η αγροτική απασχόληση ως δευτερεύουσα πηγή εισοδήματος, αρχίζουν να παίζουν σημαντικό ρόλο. Οι αγροτικές επιχειρήσεις τέτοιου δευτερεύοντος χαρακτήρα πάλι, ήδη υποχωρούν υπό την επίδραση της τάσης για αστικοποίηση³⁰. Ενώ η γαιοκτησία στην ύπαιθρο έχει ακόμα ιδεολογικό κύρος, οικονομικά μετατρέπεται ασυγκράτητα σε κεφάλαιο. Ωστόσο οι παραστάσεις περί ανεξαρτησίας και αυτονομίας εξακολουθούν να ισχύουν για το μεγαλύτερο μέρος του αγροτικού πληθυσμού, και μάλιστα οδηγούν σε σημαντικές συγκρούσεις. Πουθενά αλλού η αντικειμενική τάση για πρόοδο κι εξορθολογισμό δεν συγκρούεται με τόση οξύτητα με το φόβο για την απώλεια της ιδιοκτησίας, όσο στη συνείδηση του πληθυσμού της υπαίθρου. Οι πεισματικές τάσεις αντίστασης αυτής της συνείδησης δεν πρέπει, ωστόσο, να συγχέονται ρομαντικά με μια υποτιθέμενη ανιστορικότητα του αγροτικού τρόπου παραγωγής³¹ που δεν υπάρχει πια, κι αν ακόμα υπήρξε ποτέ. Η εμπειρική κοινωνιολογία είναι σε θέση, ακριδώς στον αγροτικό τομέα, να επαληθεύσει τη θέση ότι η μεταβολή της πολιτισμικής υπερδομής συντελείται πιο αργά απ' ό,τι οι όροι της υλικής παραγωγής³². Σχεδόν ασύνδετα, υπάρχουν στη συνείδηση του πληθυσμού της υπαίθρου — εάν μπορεί κανείς να γενικεύσει με βάση τη μελέτη για το Ντάρμστατ — συντηρητικά στοιχεία προκαπιταλιστικής οικιακής οικονομίας δίπλα

σε σύγχρονα στοιχεία προσδιορισμένα απ' τη μαζική κουλτούρα, τα σπορ, το ραδιόφωνο και τον κινηματογράφο, χωρίς να έχουν επικρατήσει ανάμεσά τους οι ειδικά αστικές-φιλελεύθερες μορφές συνείδησης και η αστική παιδεία. Σ' αυτή την «ασυγχρονικότητα» της αγροτικής συνείδησης αντανακλάται η διαρκής κατάσταση κρίσης της γερμανικής αγροτιάς, η οποία ξεπεράστηκε μόνο πρόσκαιρα. Η «πολιτισμική καθυστέρηση» (cultural lag) της υπαίθρου είναι ένας απ' εκείνους τους επικίνδυνους κενούς τύπους όπου μπορεί εύκολα να εισβάλει η ολοκληρωτική προπαγάνδα. Εάν είναι δυνατό να συναχθούν απ' την εμπειρική αγροτική κοινωνιολογία συμπεράσματα σχετικά με τη συνολική κοινωνία, τότε συνάγεται η αναγκαιότητα μεταβολής της συνείδησης στην ύπαιθρο. Αν τώρα αυτή η μεταβολή μπορεί να συντελεσθεί μόνο με την παιδεία και χωρίς να προϋποτίθενται αλλαγές στις ίδιες τις υλικές σχέσεις, είναι κάτι αμφισβητήσιμο. Σε κάθε περίπτωση, η μελέτη για το Ντάρμσταντ συνέβαλε στο ν' αμφισβητηθούν εκείνες οι παραστάσεις των αγροτών, οι οποίες στη Γερμανία επιδίωξαν με την εθνικοσοσιαλιστική ιδεολογία, περί «αίματος και γης» (Blut und Boden Ideologie).

Η παρουσίαση της διοίκησης του Ντάρμσταντ³³ συνδέθηκε με γενικές απόψεις περί κοινωνιολογίας της διοίκησης, επηρεασμένες απ' τον Max Weber, και με δάση κατηγορίες όπως ο φορμαλισμός (τυπικός χαρακτήρας των κανόνων, σ.τ.μ.), η ταύτιση του αξιωματούχου με το θεσμό, η τάση για επέκταση, η τελειότητα και η αποκλειστικότητα της δημοσιούπαλλης, επεξεργάστηκε ερωτήματα που χρησιμοποιήθηκαν στην ανάλυση για τις κρίσεις του πληθυσμού τις σχετικές με τις αρχές και με την εμπειρία τους. Μια προσπάθεια ερμηνείας των αποτελεσμάτων μιας έρευνας στην κοινή γνώμη συσχετίζει τους τρόπους αντίδρασης με ψυχολογικούς τύπους, όπως οι αυταρχικές και μη αυταρχικές προσωπικότητες. Εδώ, χάρη στο υλικό που συνελέχθη, διακρίνεται η δυνατότητα συνδυασμού επιστημών που κατέχουν εντελώς διαφορετική θέση στην *universitas literarum* — ένα καθήκον που η κοινωνιολογία δεν μπορεί να αποφύγει

εάν δεν θέλει να περιοριστεί σε κενούς κοινωνικούς φορμαλισμούς.

Το πιο περιεκτικό τμήμα του ερευνητικού προγράμματος για το Ντάρμστατ είναι οι έρευνες για τη νεολαία. Από τη μελέτη για το σχολείο: «Σχολείο και νεολαία σε μια βομβαρδισμένη πόλη»³⁴, μπορεί κανείς να μάθει πολλά, ιδιαίτερα για την προσαρμογή των νέων. Παιδιά εργατών δείχνουν στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση λιγότερη αντίσταση από άλλα· συχνά αποζημιώνονται για την κοινωνική τους αποστέγηση με την ιδιαίτερα πρόθυμη ταύτισή τους με την καθεστηκυία τάξη. Παρόμοια συμπεριφέρονται και παιδιά προσφύγων καθώς και παιδιά ορφανά από πατέρα. Μολονότι το σημερινό σχολείο δεν προξενεί πια τον τρόμο που σύμφωνα με τη μαρτυρία της γερμανικής λογοτεχνίας υπήρχε στις αρχές του αιώνα, ωστόσο διατηρεί κάποιες στιγμές αυταρχικότητας, όχι μόνο ανάμεσα στους γονείς και τους δασκάλους αλλά ανάμεσα και τους ίδιους τους μαθητές, ιδιαίτερα ως «συνείδηση προνομίων». Από την άλλη μεριά είναι αξιοσημείωτη η ιστορική μεταβολή στη συνείδηση της νεολαίας προς την κατεύθυνση μιας, συχνά υπέρβολικής, έννοιας για το πρακτικό, μιας υπερέτιμησης της «δικαίωσης της πραγματικότητας» (Realitätsgerechtigkeit). Προξενεί κατάπληξη το πόσο λίγες άμεσες αντιδράσεις στο βομβαρδισμό υπάρχουν, ένα πόρισμα που διασταυρώνεται από μια έρευνα για το Λονδίνο από την Anna Freud³⁵. Φαίνεται ότι αυτή η καταστροφή, όπως κι ο τρόμος της χιτλερικής περιόδου εν γένει, έχει υποστεί μια διαδικασία συλλογικής απώθησης. Η μελέτη για το σχολείο και τη νεολαία συμπληρώνεται από μια μονογραφία σχετικά με μια τάξη τελειοφοίτων³⁶, η σύλληψη της οποίας προσομοιάζει στην «κοινωνιομετρική» μέθοδο³⁷. Αυτή όμως η μέθοδος εδώ δεν εφαρμόζεται μαθηματικά, αλλά μονάχα για την ποιοτική ανάλυση. Απ' όλα τα κορίτσια-τελειόφοιτους της υπό μελέτη τάξης ζητήθηκε να γράψουν έκθεση στην οποία θα χαρακτήριζαν τις συμμαθήτριά τους. Έγινε έτσι εμφανής η διαίρεση σε δύο «κλίκες», απ' τη μια η παραδοσιακά αστική κλίκα του «κοριτσιού απ' την ανώτερη τάξη», απ' την άλλη

μια μειοψηφία που ήθελε να μιμηθεί τις ιδέες που είχαν σχηματιστεί στη Γερμανία τα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια για την «έξυπνη μαθήτριά του αμερικανικού κολεγίου» (smart american college girl). Η τελευταία ομάδα είχε την αίσθηση της αντιπολίτευσης, αλλά απ' τη μελέτη φαίνεται ότι κατευθύνεται προς το σύστημα κανόνων των teenagers που αρχίζει βαθμιαία να εμφανίζεται και στη Γερμανία. Η μελέτη θέτει το ευρύ κοινωνιολογικό πρόβλημα του «συμβιβασμού μέσω έλλειψης συμβιβασμού» (Konformierens durch Nicht-Konformismus), της ελεγχόμενης αντιπολίτευσης.

Μια έρευνα σχετική με τη «Νεολαία στη μεταπολεμική περίοδο»³⁸ έχει συνεισφέρει σημαντικά συμπεράσματα για την κοινωνιολογία συνολικά, παρά τους θεματικούς περιορισμούς ως προς τις βιοτικές σχέσεις και τους τρόπους αντίδρασης, που αναφέρονται μόνο στο δείγμα για το Ντάρμστατ. Παρά τον πόλεμο, το βομβαρδισμό, την υποτίμηση του χρήματος και τη νομισματική μεταρρύθμιση, η κοινωνική διαφοροποίηση αντιστοιχεί σ' αυτήν που υπήρχε πριν τον πόλεμο, ή τουλάχιστον της μοιάζει πολύ. Η γνωστή θέση ότι η γερμανική κοινωνία έχει ισοπεδωθεί οικονομικά, κοινωνικά και ψυχολογικά αμφισβητείται απ' αυτή την έρευνα — όπως κι από άλλα πορίσματα της έρευνας για το Ντάρμστατ — όσο κι αν οι σχετικές διενέξεις στο πλαίσιο της εμπειρικής κοινωνιολογίας δεν έχουν λήξει. Οι ιδεολογικές διαφοροποιήσεις αποκαθίστανται πιο γρήγορα απ' ό,τι οι υλικές διαφορές προηγουμένως, ή ίσως: η ιεραρχική συνείδηση των κλειστών τάξεων επιδιώνει της δικής της υλικής βάσης, μολονότι οι οικονομικές διαφορές στη Γερμανία έχουν γίνει από καιρό πάλι αρκετά ευδιάκριτες. Η ψυχοσύνθεση της μεταπολεμικής νεολαίας αφίσταται ουσιαστικά του σχήματος που υπήρχε στην παραδοσιακή ψυχολογία των νέων. Όπως και στην έρευνα για το σχολείο, γίνεται ορατός ένας τρόπος συμπεριφοράς στους δεκάχρονους έως και δεκατετράχρονους που κατευθύνεται άκρατα προς το πρακτικό και το άμεσο, εξυπηρετώντας απολύτως την αυτοσυντήρηση: ένας ορισμένος χυδαίος υλισμός ή «μια λατρεία του συγκεκριμένου» (Konkretismus), που μπορεί να

φτάνει μέχρι και σε παιδαριώδεις καθέξεις υπό την πίεση των υπαρχουσών σχέσεων. Παρά την προσκόλλησή της στο «συγκεκριμένο», που σήμερα εξυμνείται πανταχόθεν, η μεταπολεμική νεολαία δείχνει να είναι ανασφαλής κι αναζητά κάτι σταθερό, ακόμα κι αν αυτό υπήρχε σε νέες αυταρχικές δυνάμεις. Οι ανθρωπολογικές συνθήκες για ένα αληθινά δημοκρατικό πνεύμα δεν υπάρχουν ακόμα. Η μονογραφία για τη νεολαία συμπληρώνεται από σχετική με τις «Γερμανικές οικογένειες μετά τον πόλεμο»³⁹. Αυτή εξυπνοεί ότι ο ολικά απειλούμενος θεσμός της παραδοσιακού στιλ οικογένειας δεν έχει καθόλου ενισχυθεί από την αλληλεγγύη λόγω της κατάστασης ανάγκης. Προβλέπει περισσότερο τη χαλάρωση των οικογενειακών θεσμών σε αρνητική ή θετική κατεύθυνση, από το ότι η παρούσα κοινωνική αποσύνθεση, η αντίθετη όψη κάθε ολοκλήρωσης, θα έχει ως όριο τη σταθερότητα της οικογένειας.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η κοινωνιολογία έχει δγει σημαντικά κερδισμένη από τις έρευνες για τις κοινότητες ως συνοψίσιμων και εμπειρικά διατυπώσιμων μοντέλων. Ο συνδυασμός του πλήθους των στοιχείων με μια μέθοδο ολοκλήρωσης, η οποία επιχειρεί να συγκεράσει επιστημονικούς κλάδους με διαφορετικούς προσανατολισμούς, προσφέρει ιδέες που αλλιώς δεν θα υπήρχαν για την κοινωνική έρευνα. Δεν πρέπει επίσης η περιστασιακή τυφλότητα και η έλλειψη πρόθεσης στο επισωρευμένο υλικό να καταγραφεί απλώς και μόνο ως κάτι αρνητικό. Όταν ο Max Weber ισχυριζόταν ότι δεν θά 'πρεπε να καταστρέφεται η αίσθησή μας για τα δεδομένα, όπως δεν θά 'πρεπε και για τη θεωρία⁴⁰, αναφερόταν σε κάτι που δεν επιτρέπεται να εξομοιώνεται με τη λατρεία του υλικού ως κακέκτυπο ακαδημαϊκής επιμέλειας. Πιθανόν σήμερα μια μεγάλη ποσότητα υλικού που δεν είναι εξ αρχής διαφανές ως προς τις κατηγορίες να είναι αναγκαία προκειμένου ν' αποκτηθούν γνώσεις οι οποίες, σ' έναν πνευματικό κόσμο που είναι κατά βάση προκατειλημμένος, δεν έχουν ήδη συμβατικά προδιαμορφωθεί κι εξαντικειμενικευθεί, ιδιαίτερα στη Γερμανία όπου οι κοινωνιολογικές κατασκευές με βάση απλές έννοιες, «εκ των άνω»,

έχουν χάσει εντελώς κάθε εκτίμηση με την ευτελή χρήση μιας σκέψης που διατυπώνεται σαν με διατάγματα και η οποία αποτυπώνει τις έννοιες σαν «ετικέτες» πάνω σε καθετί ζωντανό. Οπωσδήποτε η μελέτη για τις κοινότητες επιτρέπει σε μεγάλο βαθμό να εξαχθεί απ' το μοντέλο κάτι που ισχύει ευρύτερα και που ωστόσο δεν μπορεί να συλληφθεί εμπειρικά ως προς τη συνολική κοινωνία. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι αναιρούνται αντιρρήσεις γνωσιοκριτικού χαρακτήρα. Με την απομόνωση μιας πόλης μεσαίου μεγέθους, ακόμα κι αν αυτό γίνεται λαμβάνοντας υπόψη την «περιφέρειά» της, συντελείται μια απ' αυτές τις λειτουργίες που τέμνουν την ολότητα των επιμέρους κοινωνικών σχέσεων και επομένως αλλάζουν το ίδιο το πράγμα. Το σε ποιο βαθμό ο τομέας, που έχει απομονωθεί κατ' αυτό τον τρόπο, είναι τυπικός, παραμένει τουλάχιστον ανοιχτό ως ζήτημα: η απόφαση σχετικά με κάτι τέτοιο προϋποθέτει τη γνώση αυτού ακριδώς του όλου, το οποίο υποκαθιστά ο περιορισμός σ' έναν τομέα. Εκτός από το ζήτημα του αν υπάρχουν τυπικές πόλεις μεσαίου μεγέθους και ως προς τι είναι τυπικές, παραμένει και το ζήτημα της αρχής, εάν δηλαδή οι μορφές κοινωνιοποίησης που παρατηρούνται σε μια πόλη μεσαίου μεγέθους είναι πράγματι σήμερα αποφασιστικής σημασίας κι όχι οι μορφές στη βιομηχανική μεγαλούπολη οι οποίες δεν μπορούν να ερευνηθούν με τις μεθόδους των μελετών για τις κοινότητες. Προπάντων όμως τα συμπεράσματα τα σχετικά με τη συμπεριφορά των ανθρώπων, που συνάγονται απ' τις μελέτες για τις κοινότητες, δημιουργούν σημαντικές δυσκολίες.

Έτσι, η μονογραφία η σχετική με τις διοικητικές αρχές του Ντάρμσταντ παρουσίασε αποκλίσεις ανάμεσα στη στάση των κατοίκων και στις πραγματικές τους εμπειρίες μ' αυτές τις αρχές. Αλλά εάν πράγματι επρόκειτο για το ότι οι γνώμες περί των διοικητικών αρχών δεν εξαρτώνται απ' τις συγκεκριμένες περιστάσεις στην υπό έρευνα πόλη κι από τις εμπειρίες των ανθρώπων εκεί με τις αρχές, αλλά από ιδεολογίες, απ' το πνευματικό κλίμα, από κοινωνικές οριζουσες που έχουν πολύ λίγη σχέση με τη μελετώμενη κοινότητα και

που μπορούν να συναχθούν μόνο από πολύ ευρύτερες σχέσεις, τότε δεν θα υπήρχε ελπίδα, στην προκείμενη περίπτωση, το μέρος να μπορεί να είναι αντιπροσωπευτικό του όλου. Εν ολίγοις, οι έρευνες για τις κοινότητες προσκρούουν επίσης στο ότι η απόκλιση μεταξύ κοινωνικής θεωρίας κι εμπειρικής κοινωνικής έρευνας δεν είναι τυχαία. Η απόκλιση αυτή δεν μπορεί να εξηγηθεί στη βάση της έλλειψης ενός επαρκούς εννοιακού συστήματος ή στη βάση της ευρύτητας των διαθέσιμων στοιχείων. Η ρίζα της αφορά αρχές: τη σχέση, δηλαδή, μεταξύ φαίνεσθαι και ουσίας στη συνολική κοινωνία. Οι μελέτες για τις κοινότητες δεν είναι πλήρως συμβατές προς τα κριτήρια της εμπειρικής κοινωνικής έρευνας, τα οποία, σχηματισμένα σύμφωνα με τις φυσικές επιστήμες, θέτουν αιτήματα όπως η επαναληψιμότητα, η ελεγκσιμότητα, η δυνατότητα απομόνωσης μεμονωμένων παραγόντων, ούτε όμως το ουσιώδες πηγάζει απ' αυτές τις μελέτες εάν δεν είναι ήδη γνωστό σε κάποια μορφή. Πάντως, ως μία από τις πιο εντατικές προσπάθειες να γεφυρωθεί αυτό το χάσμα, οι μελέτες για τις κοινότητες δικαιώνονται κατά το μεγαλύτερο μέρος τους, κι από πολλές απόψεις τα πορίσματά τους βοηθούν στο να διορθωθούν και οι όποιες ελλείψεις τους.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρόβλ. «Sozialforschung, empirische» στο *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, (επιμ.) E. von Beckerath κ.ά., Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας, κεφ. «Ιστορία», 1954, σσ. 420 επ.

2. Ο R.D. Mackenzie, ένας απ' τους πρωτοπόρους της ανθρωπο-οικολογίας, την αντιδιαστέλλει από παρόμοιους επιστημονικούς κλάδους: «Μια απλή μελέτη για μια κοινότητα ως πληθυσμιακή οντότητα καλείται δημογραφία· μια μελέτη ομάδων πληθυσμού και συνθηκών διαμονής καλείται γεωγραφία· μια έρευνα που ασχολείται με τις σχέσεις ανάμεσα σε ομάδες πληθυσμού ως ζωντανές οντότητες καλείται οικολογία: Το κύριο ενδιαφέρον στρέφεται πάντοτε προς τις σχέσεις ανάμεσα σ' ανθρώπινα όντα»· R.D. Mackenzie, «The Field and Problems of Demography, Human Geography and Human Ecology» στο *The Fields and Methods of Sociology*, (επιμ.) L.I. Bernard, Ν. Υόρκη 1934, σ. 52. Ο Mackenzie περιγράφει το πεδίο των προβλημάτων της ανθρωπο-οικολογίας με περισσότερες λεπτομέρειες στο άρθρο «Ecology, Human» στο *Encyclopaedia of the Social Sciences*, τόμ. V, σ. 314: «Η οικολογία ασχολείται με τις χωρικές διαστάσεις των σχέσεων συμβίωσης μεταξύ ανθρώπων και θεσμών. Επιχειρεί τη διερεύνηση των αρχών και των παραγόντων που περιέχονται στις μεταβαλλόμενες αντιλήψεις σχετικά με τη χωρική κατανομή του πληθυσμού και των θεσμών, που είναι αποτέλεσμα της συνύπαρξης των ανθρώπων στο πλαίσιο μιας συνεχώς μεταβαλλόμενης κουλτούρας. Ένεκα της προτεραιότητας των "σχέσεων συμβίωσης", οι σχέσεις των ανθρώπων με την κουλτούρα εξαιρούνται απ' την αρχή. Η συμβιωτική κοινωνία όπου λαμβάνουν χώρα οι διαδικασίες διακύμανσης κι εξισορρόπησης των δυνάμεων, η κατανομή κι η μετατόπισή τους, διακρίνεται σαφώς απ' την πολιτισμική κοινωνία.» Robert Ezra Park, «Human Ecology» στο *American Journal of Sociology*, τόμ. 42, Σικάγο Ιούλιος 1936, σσ. 1 επ. Βλ. επίσης, Emma C. Llewellyn – Andrey Hawthorn, «Human Ecology» στο *20th Century Sociology*, (επιμ.) George Gurvitch – Wilbert E. Moore, Νέα Υόρκη 1945, σσ. 466 επ. Pauline V. Young, *Scientific Social Surveys and Research*, Ν. Υόρκη 1949, σσ. 429 επ. και 491 επ. P.H. Chombart de Lauwe, *Paris*, 2 τόμοι, Παρίσι 1952.

3. Robert Ezra Park – Ernest W. Burgess – R.D. Mackenzie, *The City*, Σικάγο 1925. Το ερευνητικό ενδιαφέρον της Σχολής του Σικάγου εκδηλώνεται στον κατάλογο μερικών τίτλων απ' τις μονογραφίες που εκδόθηκαν εκεί: Nels Anderson, *The Hobo*, 1923. F.M. Trasher, *The Gang*, 1927. Ernest Russell Mowrer, *Family Disorganization and Family Discord*, 1927. Louis Wirth, *The Ghetto*, 1928. Ernest Theodor Hiller, *The Strike: A Study in Collective Action*, 1928. Harvey W. Zorbach, *The Gold Coast and the Slum*, 1928. Albert

Blumenthal, *Small Town Stuff*, 1932. Περαιτέρω βιβλιογραφία για την έρευνα σχετικά με τις μεγαλουπόλεις: Georg Simmel, «Die Großstädte und das Geistesleben» στο *Die Großstadt*, (επιμ.) Theodor Petermann, Λειψία 1903. Adolf Weber, *Die Großstadt und ihre sozialen Probleme*, Λειψία 1918. Werner Sombart, «Die städtische Siedlung» στο *Handwörterbuch der Soziologie*, (επιμ.) Alfred Vierkandt, Στουτγάρδη 1931. Lewis Mumford, *The Culture of the Cities*, Ν. Υόρκη 1938. Stuart A. Queen – Lewis F. Thomas, *The City: A Study of Urbanism in the United States*, Ν. Υόρκη-Λονδίνο 1939. Noel P. Gist – Leroy A. Halbert, *Urban Society*, Ν. Υόρκη 1933. Elisabeth Pfeil, *Großstadtforschung: Fragestellungen, Verfahrensweisen und Ergebnisse einer Wissenschaft*, Βρέμη 1950. Louis Wirth, «Urbanism as a Way of Life» στο *Soziologische Forschung in unserer Zeit*, (επιμ.) Karl Gustav Specht, Κολωνία 1951, σσ. 320 επ. Svend Riemer, *The Modern City*, Ν. Υόρκη 1952. Willy Hellpach, *Mensch und Volk der Großstadt*, 2η έκδοση, Στουτγάρδη 1952.

4. Οι δυσκολίες επέκτασης των ερευνών των σχετικών με τη θέση των εργατών σε μερικά εργοστάσια στο Σικάγο σε ακόμα πιο ενδιαφέροντα κοινωνικά πεδία, ώθησε τον W. Lloyd Warner να επιλέξει μια πόλη μεσαίου μεγέθους ως αντικείμενο της μελέτης του: «Απλούστεροι τύποι κοινότητας με μικρότερο πληθυσμό, με λιγότερους κοινωνικούς θεσμούς και με λιγότερο σύνθετους τεχνικούς και πολιτισμικούς μηχανισμούς, προσφέρουν στον κοινωνιολόγο ένα πεδίο πειραματισμού όπου ο ίδιος είναι σε θέση να δοκιμάσει τις θεωρίες και μεθόδους του. Με την έρευνα των απλών μορφών κοινωνίας γίνεται δυνατή η απόκτηση ακόμα καλύτερης εμπειρίας για την ανάλυση ακόμα πιο σύνθετων κοινωνιών». W. Lloyd Warner – Paul S. Lunt, *The Social Life of a Modern Community*, 1941, σ. 3.

5. Ο Warner θεώρησε ότι τα πορίσματα της έρευνάς του για τη «Yankee City» είναι αντιπροσωπευτικά για την Αμερική. Σ' αυτή την έρευνα διαπίστωσε τα «χαρακτηριστικά και σημαντικά γνωρίσματα της αμερικανικής κοινωνικής δομής». Warner, *The Structure of American Life*, Εδιμβούργο 1952, σ. XIII. Προσέτι, πιστεύει ότι είχε βρει τα θεμελιώδη γνωρίσματα της ανθρώπινης κοινωνικής συμπεριφοράς εν γένει. Πίσω απ' αυτή την παραδοχή υπάρχει το ότι η κοινότητα ορίζεται ως το χωρικά οριοθετημένο πεδίο στο οποίο ο άνθρωπος μπορεί να επιτελέσει όλες τις κοινωνικές του λειτουργίες. Έτσι στον Mac Iver: «Οπουδήποτε τα μέλη μιας ομάδας, μεγάλης ή μικρής, συμβιούν κατά τέτοιο τρόπο ώστε να μην έχουν από κοινού αυτό ή εκείνο το ειδικό συμφέρον, αλλ' επίσης και τους στοιχειώδεις βιοτικούς όρους, τότε αυτή η ομάδα καλείται κοινότητα. Το ειδικό της χαρακτηριστικό γνώρισμα συνίσταται στο ότι ένα μεμονωμένο μέλος μπορεί να περάσει όλη του τη ζωή στο πλαίσιο της. Δεν είναι δυνατόν κάποιος να ζήσει αποκλειστικά σε μια οικονομική οργάνωση, ή σε μια εκκλησία, μπορεί όμως να ζήσει σε μια φυλή ή σε μια πόλη. Το θεμελιακό κριτήριο μιας κοινότητας πρέπει ν' αναζητηθεί στο ότι όλες οι κοινωνικές σχέσεις ενός προσώπου μπορούν να βρεθούν στο εσωτερικό της». Robert Mac Iver – Charles H. Page, *Society*, Ν. Υόρκη 1950, σ. 8. Βλ. επίσης, Mac Iver, *Community: A Sociological Study*, Ν. Υόρκη 1930. Πρδλ. περαιτέρω, Marie Larasfeld Jahoda – Hans Zeisel, *Die Arbeitslosen*

von Marienthal, Λευψία 1933. John Dollard, *Caste and Class in a Southern Town*, 1937. Ekonomisch-technologische Instituten, *Sociaal-economisch rapport Leeuwarden*, Leeuwarden 1948. Επίσης, *Rapport betreffend de industriële ontwikkeling en mogelijkheden in die gemeente Zwolle*, Zwolle 1950, και *De gemeente Elburg en haar Betraasbronon*, Arnhem 1952. Leon Festinger – Stanley Schachter – Kurt Black, *Social Pressures in Informal Groups*, Ν. Υόρκη 1950. C. von Dietze – M. Rolfes – G. Weipper, *Lebensverhältnisse in kleinbäuerlichen Dörfern: Ergebnisse einer Untersuchung in der Bundesrepublik 1952*, Αμβούργο-Βερολίνο 1953.

6. Rudolf Steinmetz, «Die Soziographie in der Reihe der Geisteswissenschaften» στο *Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie*, τόμ. VI, 1913.

7. Βλ. για παράδειγμα τον Rudolf Heberle («Soziographie» στο *Handwörterbuch für Soziologie*, όπ.π., σ. 564) ο οποίος μ'αυτό τον όρο κατανοεί την «επαγωγική» έρευνα την «αφιερωμένη στη γνώση με δάση τη μέτρηση και την ποσοτικοποίηση».

8. Ludwig Nenndörfer, «Das soziographische Erhebungsverfahren» στο *Empirische Sozialforschung, Wissenschaftliche Schriftenreihe des Instituts zur Förderung öffentlicher Angelegenheiten*, τόμ. 13, Φραγκφούρτη 1952, σ. 157.

9. Όπ.π., σ. 158.

10. Robert S. Lynd – Helen M. Lynd, *Middletown: A Study in Contemporary American Culture*, Ν. Υόρκη 1929. Επίσης, *Middletown in Transition: A Study in Cultural Conflicts*, Ν. Υόρκη 1937.

11. Lynd, *Middletown in Transition*, όπ.π., σσ. XVI επ.

12. Werner Sombart, *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?*, Τύμπιγκεν 1906.

13. Πρδλ. August B. Hollingshead, «Community Research: Development and Present Condition» στο *American Sociological Review*, τόμ. 13, Απριλίου 1948, σσ. 136 επ. Kurt Untermann, «Aufgaben und Methoden der gemeindlichen Sozialforschung» στο *Beiträge zur Soziologie der industriellen Gesellschaft*, (επιμ.) Walther G. Hoffman, Ντόρτμουντ 1952.

14. Dollard, όπ.π.

15. «Yankee City Series»: από τους 6 προγραμματισμένους τόμους εμφανίστηκαν οι ακόλουθοι: Warner – Lunt, *The Social Life of a Modern Community* (τόμ. 1), όπ.π. Warner-Lunt, *The Status System of a Modern Community* (τόμ. 2), New Haven 1942, W. Lloyd Warner – Leo Srole, *The Social System in American Ethnic Groups* (τόμ. 3), New Haven 1945. W. Lloyd Warner – J.O. Low, *The Social System of the Modern Factory* (τόμ. 4), New Haven 1947. Μια σύντομη επισκόπηση υπάρχει στο Warner, *American Life: Dream and Reality*, Σικάγο 1953.

16. Warner, *A Black Civilization: A Social Study of an Australian Tribe*, Νέα Υόρκη 1937

17. Warner-Lunt, όπ.π., σ. 3.

18. Όπ.π., σ. 16.

19. Όπ.π., σσ. 16 επ.

20. Όπ.π., σ. ΙΧΙ.

21. *ibid.*

22. Allison Davis – Burleigh B. Gardner – Mary R. Gardner, *Deep South: A Social Anthropological Study of Caste and Class*, Σικάγο 1941. St. Clair Duke – Horace R. Clayton, *Black Metropolis*, Ν. Υόρκη 1945. James West, *Plainville USA*, Ν. Υόρκη 1945.

23. Charles Bettelheim – S. Frere, *Une ville française moyenne: Auxerres en 1950*, Παρίσι 1950.

24. O.A. Oeser – S. B. Hammond, *Social Structure and Personality in a City*, Ν. Υόρκη 1954. O.A. Oeser – F.E. Emery, *Social Structure and Personality in a Rural Community*, Ν. Υόρκη 1954.

25. Ήδη από πολύ νωρίς η έρευνα για τις αγροτικές κοινότητες έλαβε μια ώθηση από το κίνημα του ρομαντισμού. Ας αναφέρουμε μόνο τα *Agronomische Briefe* (1818) του Adam Müller και την περιγραφή των ρωσικών οικισμών από τον August Fihl von Haxthausen. Ιδιαίτερες μονογραφίες με αυστηρά επιστημονικές αξιώσεις εμφανίστηκαν μόνο στο τέλος του περασμένου και στις αρχές του 20ού αι. James M. Williams, *An American Town*, Ν. Υόρκη 1906. Newell L. Sims, *A Hoosier Village*, Ν. Υόρκη 1912. Warren H. Wilson, *Quaker Hill*, Ν. Υόρκη 1907. Βλ. και Carl C. Taylor, «Techniques of Community Study» στο *Science of Man in the World Crises*, (επιμ.) Ralph Linton, Ν. Υόρκη 1945, σσ. 416 επ. Περαιτέρω βιβλιογραφία για την κοινωνιολογία της αγροτικής κοινωνίας: Laverne Burchfield, *Our Rural Communities: A Guidebook to Published Materials on Rural Problems*, Σικάγο 1947. John H. Kolb – Edmund de S. Brunner, *A Study of Rural Society*, Βοστώνη 1946. David E. Lindstrom, *American Rural Life*, Ν. Υόρκη 1948. Paul H. Landis, *Rural Life in Process*, Ν. Υόρκη 1948. Charles P. Loomis, *Studies of Rural Organization in the U.S.A., Latin America and Germany*, Lansing 1943. Lowry Nelson, *Rural Sociology*, Ν. Υόρκη 1948. N.L. Sims, *Elements of Rural Sociology*, Ν. Υόρκη 1947. Charles P. Loomis, *Rural Social Systems*, Ν. Υόρκη 1950. Lucien Bernot – René Blanchard, *Nouvelle: un village français*, Παρίσι 1953.

26. *Villes et Campagnes: Civilisation urbaine et civilisation rurale en France*, (επιμ.) Georges Friedman, Παρίσι. Hans Jürg Beck, *Der Kulturzusammenstoß von Stadt und Land in einer Vorortgemeinde*, Ζυρίχη 1952. Gerhard Wurzbacher, *Das Dorf im Spannungsfeld industrieller Entwicklung*, Στουτγάρδη 1954. «Dorfuntersuchungen 16», ειδικό τεύχος του *Berichte über Landwirtschaft*, Αμβούργο-Βερολίνο 1955. Επίσης η μελέτη για το Ντάρμστατ, βλ. υποσημείωση 28.

27. *Das Dorf als soziales Gebilde*, (επιμ.) Leopold von Wiese, Μόναχο-Λειψία 1928. Για τις μεθόδους αλλά και περαιτέρω βιβλιογραφία σχετικά με την «κοινωνιολογία των οικισμών» του Wiese βλ. Harriet Hoffmann, «Die Beziehungslehre als sozialwissenschaftliche Forschungsmethode» στο *Soziologische Forschung in unserer Zeit*, όπ.π., σσ. 25 επ.

28. *Gemeindestudie des Instituts für sozialwissenschaftliche Forschung*, Ντάρμστατ 1952-1954. Μονογραφίες: Herbert Kötter, *Struktur und Funktion von Landgemeinden im Einflußbereich einer deutschen Mittelstadt*. Karl-

Günter Grüneisen, *Landbevölkerung in Kraftfeld der Stadt*. Gerhard Teiwes, *Der Nebenerwerbslandwirt und seine Familie im Schnittpunkt ländlicher und städtischer Lebensform*. Gerhard Bammert, *Jugend der Nachkriegszeit: Lebensverhältnisse und Reaktionsweisen*. Gerhard Baumert (με τη συνεργασία της Edith Hünninger), *Deutsche Familien nach dem Kriege*. Irma Kuhr, *Schule und Jugend in einer ausgebombten Stadt*. Gieselheid Köpnick, *Mädchen einer Oberprima: Eine Gruppenstudie*. Klaus A. Lindermann, *Behörde und Bürger: Das Verhältnis zwischen Verwaltung und Bevölkerung in einer deutschen Mittelstadt*. Anneliese Mausolf, *Gewerkschaft und Betriebsrat im Urteil der Arbeitnehmer*.

29. Πρόβλ. Kötter, όπ.π.

30. Πρόβλ. Teiwes, όπ.π.

31. Πρόβλ. W. H. Riehl, *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Sozialpolitik*, 6η έκδοση, Στουτγάρδη 1866.

32. Πρόβλ. Grüneisen, όπ.π.

33. Πρόβλ. Lingermann, όπ.π.

34. Πρόβλ. Kuhr, όπ.π.

35. Anna Freud – D.T. Burlingham, *War and Children*, Λονδίνο 1952.

36. Πρόβλ. Köpnick, όπ.π.

37. Πρόβλ. J.L. Moreno, *Die Grundlagen der Soziometrie*, Κολωνία 1954. G. Lindrey – E. F. Borgotta, «Sociometric Measurement» στο *Handbook of Social Psychology*, τόμ. 1, 1954.

38. Πρόβλ. Baumert, *Jugend der Nachkriegszeit*, όπ.π.

39. Πρόβλ. Baumert, *Deutsche Familien nach dem Kriege*, όπ.π.

40. Max Weber. «Die Objektivität sozialwissenschaftlichen und sozialpolitischer Erkenntnis» στο *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Τόμπιγκεν 1951, σ. 214.

ΧΙ. ΠΡΟΚΑΤΑΛΗΨΗ

Αν αληθεύει ότι το μέλλον της εμπειρικής κοινωνικής έρευνας εξαρτάται απ' τα καθήκοντα τα οποία αναλαμβάνει να φέρει σε πέρας, από την αντίστασή της σ' αξιώσεις εχθρικές προς το πνεύμα και χειραγωγικές, από τη συσχέτισή της με μια κριτική συνείδηση της κοινωνίας, τότε είναι δυνατό να αναζητήσουμε κάποια απόκριση για το πώς θά 'πρεπε να μοιάζει μια τέτοια πλήρης νοήματος εφαρμογή των εμπειρικών μεθόδων. Η απάντηση θα μπορούσε να στηριχτεί σ' έρευνες που έγιναν από το Ινστιτούτο Κοινωνικών Ερευνών στην Αμερική σε συνεργασία με άλλα ερευνητικά ιδρύματα όπως η Ομάδα του Μπέρκλεϋ για τη Μελέτη της Κοινής Γνώμης¹. Στόχος της ήταν ν' αποκτηθεί μια έγκυρη και πλήρους νοήματος εικόνα των ανθρώπινων δυνάμεων κι αντιδυνάμεων, οι οποίες κινητοποιούνται όταν και όπου ολοκληρωτικά κινήματα και η προπαγάνδα τους αποκτούν ένα σημαντικό εύρος. Στημένη εξολοκλήρου εμπειρικά, είχε εστιάσει το ενδιαφέρον της σ' ένα καθ' όλα σοδαρό ζήτημα, το φυλετικό μίσος και ιδιαίτερα τον αντισημιτισμό. Αυτό που έπρεπε να ξεπεραστεί ήταν η αποστροφή ενάντια στην προσπάθεια να διερευνήσει κανείς, ούτως ειπείν, αντικειμενικά, σαν παρατηρητής και αμερόληπτος ερευνητής τη φρίκη που κόστισε τη ζωή σε πολλά εκατομμύρια αθώα θύματα. Όποιος παρ' όλα αυτά ήταν έτοιμος ν' αναλάβει τέτοιου είδους έρευνες, στηριζόταν από την πεποίθηση ότι ακριδώς η διαφοροποιημένη κοινωνικοεπιστημονική γνώση

θα μπορούσε να προσφέρει κάποιες δυνατότητες ώστε ν' αντιμετωπιστεί αποτελεσματικά η επανάληψη της καταστροφής, οπουδήποτε κι αν απειλεί να εμφανιστεί, όποιον κι αν προσβάλει μια τέτοια απειλή. Όποιος επιθυμεί να δοθηήσει στη σημερινή κοινωνία, πρέπει συχνά να χρησιμοποιεί μεθόδους που είναι μακριά απ' το άμεσα ανθρώπινο και που έχουν να κάνουν με μεγάλους αριθμούς, στατιστικούς νόμους, ερωτηματολόγια και τεστ — κι όλα αυτά που είναι δείγματα «απανθρωποποίησης». Αυτό το παράδοξο δεν είναι δυνατό να παρακαμφθεί, πρέπει να εκφραστεί ρητά και να διευθετηθεί μέχρι τέλους.

Τα πορίσματα αυτών των ερευνών είναι ως ένα βαθμό ανεξάρτητα από επιμέρους οικονομικές, πολιτικές και μάλλον και γεωγραφικές συνθήκες. Σχετίζονται με τις κοινωνιοψυχολογικές προϋποθέσεις της σύγχρονης παράνοιας του ολοκληρωτισμού κι ακόμα με τις εθνικές κι εθνικιστικές προκαταλήψεις εν γένει. Κεντρικό ζήτημα ήταν η συσχέτιση πολιτικών ιδεολογιών με την ψυχολογική υφή αυτών που εμφορούνται από τέτοιες ιδεολογίες. Αυτή η συσχέτιση, η οποία μέχρι τότε ήταν γνωστή μόνο κατά ασαφή και υποθετικό τρόπο, έχει τώρα στηριχθεί και συγκεκριμενοποιηθεί. Αποφασιστικοί παράγοντες για τις ψυχολογικές δυνάμεις ήρθαν στο φως, δυνάμεις οι οποίες καθιστούν τους ανθρώπους ευάλωτους στα συνθήματα του εθνικοσοσιαλισμού ή άλλων ολοκληρωτικών ιδεολογιών. Από τώρα και στο εξής είναι δυνατό να γίνεται βάσιμα λόγος περί του «σε αυθεντίες προσδεδμένου χαρακτήρα» και του αντιθέτου του: του ελεύθερου κι όχι τυφλά υποταγμένου στην εξουσία ανθρώπου².

Για να καταλαβαινόμαστε: όχι πως η εμφάνιση ολοκληρωτικών συστημάτων μπορεί να εξηγηθεί ψυχολογικά. Πίσω απ' τα εχθρικά προς τις μάζες μαζικά κινήματα βρίσκονταν ισχυρά πολιτικά και οικονομικά συμφέροντα και οι οπαδοί τους, οι οποίοι δεν αυτοαποκαλούνται χωρίς λόγο «ακολουθία» (Gefolgschaft), δεν είναι με κανέναν τρόπο οι αληθινοί τους φορείς. Παρ' όλα αυτά, αυτοί που ωφελούνται από τέτοια κινήματα, χρειάζονται στη σύγχρονη μαζική

κοινωνία τις μάζες. Χάρη στις έρευνες που έχουν διεξαχθεί, υπάρχουν παραστάσεις σχετικά με τις ασυνείδητες ψυχικές συνθήκες υπό τις οποίες οι μάζες είναι δυνατό να κερδηθούν για μια πολιτική η οποία αντιβαίνει προς τα δικά τους έλλογα συμφέροντα. Αυτές οι ψυχολογικές συνθήκες είναι οι ίδιες προϊόντα σύγχρονων εξελίξεων, όπως της παρακμής της μεσαίου μεγέθους ιδιοκτησίας, της όλο και μεγαλύτερης αδυναμίας για οικονομικά αυτόνομη ύπαρξη, των μεταβολών στην οικογενειακή δομή, της εσφαλμένης οικονομικής διαχείρισης³. Οι μείζονες κινητήριοι νόμοι της κοινωνίας δεν λειτουργούν απλώς πάνω απ' τα κεφάλια των ατόμων, αλλά συντελούνται ταυτόχρονα και διαμέσου των ατόμων⁴. Προς το ρόλο του ψυχολογικού, σ' αυτό το παιχνίδι δυνάμεων ανάμεσα σε κοινωνικό και μεμονωμένο άτομο, κατευθύνθηκαν οι έρευνες για την προκατάληψη. Ως προς τη μέθοδο επρόκειτο για μια περαιτέρω επεξεργασία αυτού που αποκαλείται κατά μία ευρεία σημασία «έρευνα γνώμης και συμπεριφοράς», με τη βοήθεια εννοιών και διαδικασιών της ψυχολογίας του δάθους.

Προς αυτόν το σκοπό έτυχαν επεξεργασίας κι ερευνήθηκαν «ερεθίσματα» που χρησιμοποιούν δημεγέρτες, προπάντων οι ολοκληρωτικοί, προκειμένου να δελεάσουν τους ανθρώπους. Διατυπώθηκε η υπόθεση ότι αυτά τα ερεθίσματα αντιστοιχούν επακριβώς στις διαθέσεις και στον τρόπο συμπεριφοράς εκείνων των τύπων που λόγω της ψυχολογίας τους είναι ιδιαίτερα επιρρεπείς ως ακολουθία. Παράλληλα μ' αυτό, εξετάστηκε μεγάλος αριθμός προσώπων προκειμένου να διαπιστωθεί αν υπάρχει σχέση ανάμεσα στις γενικές πολιτικές τους απόψεις, τη στάση τους απέναντι σ' εθνικές, κοινωνικές και θρησκευτικές μειονότητες αφενός και στην ατομική ιδιοσυστασία του χαρακτήρα τους αφετέρου, καθώς και με ποιον τρόπο αυτή η σχέση, εφόσον επαληθευθεί, είναι δυνατό να κατανοηθεί.

Όσον αφορά τους δημεγέρτες, διεξήχθη μεγάλος αριθμός από έρευνες (ιδιαίτερα ραδιοφωνικών λόγων και φυλλαδίων), έρευνες που κατόπιν οδήγησαν σε συστηματική επεξεργασία της τεχνικής των λεγόμενων «δημεγερτών» (rabble

rousers), της μικρής ομάδας των αμερικανών αντισημιτών αποστόλων του μίσους, οι οποίοι είχαν ανοιχτά εκφράσει τη συμπάθειά τους προς τον Χίτλερ κατά την περίοδο μεταξύ 1933 και 1941. Τα πορίσματα συνοψίστηκαν στο διβλίο «Prophets of Deceit» των Leo Lowenthal και Norbert Guterman. Η ομοιότητα του υλικού που εκτίθεται σ' αυτό το διβλίο με την προπαγάνδα του Χίτλερ είναι εκπληκτική. Αυτή, ωστόσο, οφείλεται μόνο εν μέρει σε άμεσες επιρροές των τεχνικών προπαγάνδας που ασκήθηκαν στο Γ' Ράιχ. Με τη χρησιμοποίηση ψυχολογικών μέσων έλξης, οι δημεγέρτες ανοιχτά κι εδώ όπως κι εκεί παίζουν με τις ίδιες προδιαθέσεις του κοινού: αυτός είναι ο λόγος ένεκα του οποίου τα ρητορικά «τρικ» είναι πλήρως αντίστοιχα. Η ομοιομορφία του υλικού είναι τέτοια, ώστε όλα θα μπορούσαν ν' αναπτυχθούν σ' έναν και μοναδικό ρητορικό λόγο, και μόνο η απαίτηση για επιστημονική εγκυρότητα και η πρόνοια ενάντια σε διαστικές γενικεύσεις δημιούργησε την ανάγκη να καταφύγουμε σ' εκατοντάδες προκηρύξεις, φυλλάδια και καταγραμμένους λόγους. Τρόπος σκέψης με παρωπίδες και «κλισέ» κι ακατάπαυστη επανάληψη είναι παντού τα μέσα του ύφους των χιτλερικών συνθημάτων. Ισοπεδώνουν τους τρόπους αντίδρασης, προσδίδουν στις κοινοτυπίες κάτι αυτονόητο κι αποδυναμώνουν την αντίσταση της κριτικής συνείδησης. Έτσι, απ' όλους αυτούς τους λόγους και τα δοκίμια μίσους μπορεί να επεξεργαστεί κανείς έναν εντελώς μικρό αριθμό διαρκώς χρησιμοποιούμενων τυποποιημένων «τρικ».

Υπάρχει για παράδειγμα το «κλισέ» του ίδιου του ρήτορα. Προβάλλει ως το μεγάλο «άνθρωπάκι», που είναι ακριδώς όπως όλοι οι άλλοι κι ωστόσο είναι ιδιοφυΐα, αδύναμος κι ωστόσο εξυψωμένος ως το απείκασμα της δύναμης, μέσος άνθρωπος κι ωστόσο ημίθεος: με τον ίδιο τρόπο ο Χίτλερ αποκαλούσε τον εαυτό του «στρατιώτη του Πρώτου Παγκόσμιου Πολέμου» και «τυμπανιστή». Σ' αυτό το «κλισέ» ανήκει κι ο ισχυρισμός ότι ο προπαγανδιστής στέκεται εντελώς μόνος, προγραμμαμένος, απειλούμενος, στηριγμένος μόνο στη δική του δύναμη, κι ο οποίος ωστόσο πάντα επιθυμεί

ν' ανήκει σε μια ισχυρή «κλίκα» και να συστήνεται σ' αυτή ως υπεύθυνο όργανό της. Έτσι ο Χίτλερ έκανε λόγο για τους επτά μοναχικούς συντρόφους που δρέθηκαν μαζί στο Μόναχο για να σώσουν τη Γερμανία εμπιστευόμενοι μόνο τους εαυτούς τους.

Ένα από τα «τρικ» που συνιστούσε ο ίδιος ο Χίτλερ είναι η διαίρεση του κόσμου σε πρόβατα κι ερίφια, στους καλούς, στους οποίους ανήκει ο ίδιος και στους κακούς, στον εχθρό που εφευρέθηκε μόνο για δημαγωγικούς σκοπούς. Οι μεν σώζονται, οι δε καταδικάζονται, χωρίς ενδιάμεσους περιορισμούς κι επιφυλάξεις, ακριβώς όπως ο Χίτλερ συμβουλεύει στο περίφημο απόσπασμα του «Mein Kampf», ότι προκειμένου κάποιος να εμφανιστεί ως αντίπαλος ή ανταγωνιστής, πρέπει να χρωματιστεί με τα πιο μελανά χρώματα⁵. Στο «Prophets of Deceit», η ψυχολογική σημασία τέτοιου είδους «τρικ» αποκαλύπτεται. Μπορεί κάποιος να εξομοιωθεί με το μεγάλο ανθρωπάκι και παρ' όλα αυτά να προσδλέπει σ' αυτό: ικανοποιεί την ανάγκη για εγγύτητα και ζεστασιά και ταυτόχρονα για επαλήθευση αυτού που έτσι κι αλλιώς είναι, αλλά επίσης και την ανάγκη για μια ιδεώδη εικόνα, στην οποία ευχαρίστως υποτάσσεται. Η υπόδειξη του μεμονωμένου και μονήρη χαρακτήρα του ηγέτη δεν αποτελεί μόνο μια συνεισφορά στην ηρωοποίησή του — ο παραδοσιακός ήρωας είναι πάντοτε μόνος — αλλά επίσης ακινητοποιεί την πλατιά διαδεδομένη υποψία ενάντια στην προπαγάνδα και τα συνθήματα, η οποία κάνει τους ανθρώπους να υποψιάζονται δίκαια το ρήτορα ως απλό εκπρόσωπο συμφερόντων που δρίσκονται πίσω απ' αυτόν. Η διαίρεση του κόσμου σε πρόβατα κι ερίφια, τέλος, στοχεύει καταρχήν στη ματαιοδοξία. Οι καλοί προσδιορίζονται έτσι ώστε να μοιάζει κανείς μ' αυτούς και να μπορεί, χωρίς περαιτέρω προβλήματα, να συγκαταλέγεται στην ομάδα τους: το σχήμα γλυτώνει κάποιον απ' τον κόπο να επαληθεύσει πρώτα τον εαυτό του ως καλό. Και το ότι υποτίθεται ότι υπάρχουν και οι κακοί, παρέχει την προφάνεια μιας δικαιολόγησης για ν' αφεθούν ελεύθερες οι σαδιστικές ορμές ενάντια σ' αυτούς που έχουν προγραφεί ως θύματα.

Το κύριο ζήτημα όμως για το δημεγέρτη είναι να παρέχει στους ακροατές, μέσω του λόγου του, υποκατάστατο ικανοποιήσεων: η ίδια η συγκέντρωση υποκαθιστά τους σκοπούς του ελευθέρως πράττειν, οι οποίοι θα μπορούσαν για παράδειγμα να είναι αντικείμενο διαλόγου σε μια δημοκρατική συγκέντρωση. Οι μάξες απομακρύνονται απ' την πραγματικότητα κι ασκούνται στο να προτιμούν το τσίρκο που προσλαμβάνει πιο τρομακτικές μορφές απ' αυτές μας διαφημιστικής εκστρατείας.

Οι έρευνες σχετικά με το ρόλο και την υφή των ολοκληρωτικών χαρακτηρισολογικών δομών στον πληθυσμό παρουσιάστηκαν στον τόμο «The Authoritarian Personality». Προκειμένου να επιτευχθεί το άριστο πιστότητας κι αντικειμενικότητας, από την αρχή στη μελέτη αντιμετωπίστηκαν τα ίδια κεντρικά ζητήματα με μια σειρά αλληλεξαρτημένων μεθόδων, οι οποίες στην πραγματικότητα οδήγησαν σε συγκλίνοντα πορίσματα. Οι προς την ψυχολογία του δάθους και σε μεγάλο βαθμό προς τον Freud προσανατολισμένες έρευνες επαληθεύτηκαν σε μεγάλο βαθμό από τις έρευνες περί των δημεγερτών: η συγγένεια των δύο μελετών — που διαφέρουν στην προσέγγιση — φαίνεται απ' το ότι μια σειρά θεμελιωδών κατηγοριών, όπως αυτές της σκέψης με δάση στερεότυπα, του συγκαλυμμένου σαδισμού, της λατρείας της δύναμης, της τυφλής αναγνώρισης κάθε κατά τα φαινόμενα ισχυρού, θα μπορούσε να εφαρμοστεί και στη μία και στην άλλη — ή μάλλον το υλικό και το ίδιο το αντικείμενο απαίτησαν την εφαρμογή αυτών των κατηγοριών και στις δύο περιπτώσεις κι επιβλήθηκαν στις έρευνες: παρουσιάστηκε πράγματι μια ένδειξη αυτής της αντιστοιχίας ανάμεσα στους ψευτοηγέτες και την ακολουθία τους, η οποία αρχικά ήταν μόνο υποθετική.

Το υλικό της έρευνας για την ολοκληρωτική χαρακτηρισολογική δομή πηγάζει άμεσα απ' τον πληθυσμό⁶. Διανεμήθηκαν πάνω από 2.000 ερωτηματολόγια. Οι θέσεις, για τις οποίες χρειαζόταν μια καταφατική ή αρνητική απάντηση, διατέθηκαν σε τρεις κατηγορίες, κατ' αντιστοιχία με τη θεμελιώδη σκέψη της μελέτης: στάση του μετέχοντος απέναντι

σε εθνικές και θρησκευτικές μειονότητες· απόψεις σχετικές με γενικά πολιτικά κι οικονομικά ζητήματα· ιδιωτικές γνώμες και τρόποι συμπεριφοράς των ερωτώμενων. Μερικές προτάσεις της τελευταίας κατηγορίας για παράδειγμα ήταν: «Αυτό που χρειάζεται πρωταρχικά η νεολαία είναι αυστηρή πειθαρχία, ρωμαλέα αποφασιστικότητα και θέληση να εργαστεί και ν' αγωνιστεί για την οικογένεια και την πατρίδα.» «Οι άνθρωποι μπορούν να διαιβρευθούν σε δύο σαφώς διακρινόμενες μεταξύ τους τάξεις: τους ισχυρούς και τους αδύναμους.» «Κανείς υγιής, φυσιολογικός κι ευπρεπής άνθρωπος δεν θα μπορούσε καν να σκεφθεί να δλάρει έναν φίλο ή ένα συγγενή.» Απ' το σύνολο των θετικών κι αρνητικών αποκρίσεων σ' αυτές τις θέσεις, συνάχθηκαν συμπεράσματα για τη συνολική δομή του χαρακτήρα του ερωτώμενου⁷. έτσι προϋποτέθηκαν ορισμένοι τύποι δομής στη βάση θεωρητικών παραδοχών, στις οποίες αποφασιστικό ρόλο έπαιξαν ψυχαναλυτικές έννοιες. Το ερώτημα που έπρεπε ν' αποσαφηνιστεί πειραματικά ήταν εν πρώτοις, σε ποιο βαθμό η έμμεσα και προσωρινά διαπιστωθείσα χαρακτηρισολογική δομή του ερωτώμενου ήταν συμβατή με τις θέσεις του για τις μειονότητες αφενός και για την πολιτική γενικά αφετέρου. Παραδόξως, οι αντιστοιχίες στην πρώτη περίπτωση ήταν ισχυρότερες απ' ό,τι στη δεύτερη. Μ' άλλα λόγια, οι στάσεις απέναντι σ' εντελώς ιδιωτικά ζητήματα αποδείχθηκαν καλύτερα τεστ για το σε ποιο βαθμό κάποιος έκλινε προς εθνική, φυλετική ή θρησκευτική προκατάληψη απ' ό,τι οι αποκρίσεις σε γενικά πολιτικά ζητήματα· ορισμένα θεμέλια του χαρακτήρα που έχουν τις ρίζες τους στον ιδιωτικό χώρο φαίνεται ότι είναι πιο αποφασιστικά για περιπτώσεις όπου κάποιος ανταποκρίνεται θετικά σε προπαγάνδα μίσους, από περιπτώσεις όπου κάποιος ανταποκρίνεται θετικά σε μια αντιδραστική πολιτική εικόνα του κόσμου με τη συνηθισμένη έννοια⁸. Η στατιστική αντιστοιχία ανάμεσα στις απαντήσεις σε ιδιωτικά ζητήματα και στις σχετικές με τις μειονότητες, έκανε δυνατή τη μη αναφορά των τελευταίων στα ερωτηματολόγια· οι προκαταλήψεις ήταν δυνατό να συναχθούν έμμεσα και με πιστότητα.

Ένα μείζον καθήκον συνίστατο στο να εξακριβωθεί εάν οι υποθετικοί δομικοί τύποι απαντώνται στην πραγματικότητα. Προς αυτόν το σκοπό ρωτήθηκε περίπου το 10% των συμμετεχόντων στην έρευνα, και μάλιστα εκείνοι που ήταν ιδιαίτερα απελευθερωμένοι από προκαταλήψεις καθώς και εκείνοι με ιδιαίτερα «ολοκληρωτικούς» χαρακτήρες. Οι συνεντεύξεις, οι οποίες συχνά κράτησαν για περισσότερες από μία συναντήσεις, σχεδιάστηκαν κατά τέτοιο τρόπο ώστε να ρίξουν φως σε ζώνες επιμέρους συμφερόντων, ιδιαίτερα σε ιστορίες της παιδικής ηλικίας και στη σχέση με την οικογένεια, χωρίς αυτά τα σημεία να τονίζονται με υπερβολική προφάνεια. Ταυτόχρονα, οι ερωτήσεις ήταν οργανωμένες κατά τέτοιο τρόπο ώστε να μπορούν να τύχουν στατιστικής επεξεργασίας και τα «ποιοτικά» συμπεράσματα να μπορούν να χρησιμοποιηθούν προκειμένου να επιβεβαιωθούν τα «ποσοτικά» αποτελέσματα των ερωτηματολογίων.

Προσέτι, παρουσιάστηκε στους ερωτώμενους μια σειρά εικόνες, οι οποίες κατά το περιεχόμενο επέτρεπαν διαφορετικές ερμηνείες· οι ερμηνείες που επιλέχθηκαν απ' τα άτομα κατέστησαν δυνατή μια ιδέα για τον κόσμο των ιδεών, των επιθυμιών και της φαντασίας τους (Thematic Apperception Test).

Εν τέλει η έρευνα, η οποία στην αρχή περιέλαβε κατά κύριο λόγο σπουδαστές, μέλη της μεσαίας τάξης και τεχνικούς, επεκτάθηκε επίσης σε αποκλίνουσες ομάδες, όπως έγκλειστοι σε φυλακές και ασθενείς νευρολογικών κλινικών. Οι αντιδράσεις των αποκλινουσών ομάδων και τα «ιδανικά» στοιχεία αξιολογήθηκαν καταρχήν καθαυτά και μετά συσχετίστηκαν με τ' αποτελέσματα της κυρίως έρευνας: η εδώ και πολύ καιρό αποδεδειγμένη στην ψυχολογία διαδικασία μελέτης των «αποκλινόντων» προκειμένου να διδαχθούμε κάτι για την κατανόηση των «φυσιολογικών», μεταφέρθηκε σε κοινωνιοψυχολογικό πλαίσιο.

Έτσι ο ολοκληρωτικός χαρακτηρισολογικός τύπος συνολικά αποδείχθηκε σχετικά αυστηρή, αμετάβλητη δομή, ανεξάρτητη απ' το πόσο διαφορετικές είναι οι πολιτικές ιδεολογίες. Προς αυτόν πρέπει ν' αντιδιασταλεί ο μη ολοκληρω-

τικός τύπος. Ουσιώδες στοιχείο για την ακαμψία του ολοκληρωτικού χαρακτήρα⁹ είναι ο δεσμος του με την εξουσία, η τυφλή, πεισματώδης, κρυφά οργίλη αναγνώριση του καθετί που έχει δύναμη. Έμφαση αποδίδεται σε κάθε συμβατικά ισχύουσα αξία, όπως η εξωτερικά ορθή συμπεριφορά, η επιτυχία, η επιμέλεια, η ικανότητα, η σωματική καθαρότητα, η υγεία, και η κομπορμιστική άκριτη συμπεριφορά. Σε τέτοιους ανθρώπους ο τρόπος σκέψης κι αίσθησης είναι ιεραρχικός. Υποτάσσονται στην εξιδανικευμένη ηθική εξουσία της ομάδας στην οποία συγκαταλέγουν και τους εαυτούς τους — οι «εντός της ομάδας» (in-group) σύμφωνα με την έκφραση του W. G. Sumner¹⁰ — και είναι πάντα έτοιμοι να καταδικάσουν όσους δεν ανήκουν σ' αυτήν ή δεν πιστεύουν ότι ανήκουν, με οποιαδήποτε πρόφαση. Η λαϊκή ρήση για τη «φύση του ποδηλάτη» (Radfahrernatur) δείχνει με αρκετή ακρίβεια αυτό τον τρόπο συμπεριφοράς (η έκφραση «φύση του ποδηλάτη» έχει να κάνει με τη στάση του σώματός του· από τη μέση και πάνω είναι σκυφτός σαν να υποτάσσεται στους ανωτέρους του, ενώ από τη μέση και κάτω φαίνεται σαν να λακτίζει όσους βρίσκονται από κάτω, σ.τ.μ.). Το διοικητικό αίσθημα αυτών των ανθρώπων εξωτερικεύεται: προκειμένου να αισθάνονται ότι είναι «κάτι», χρειάζονται την ταύτιση με την υφιστάμενη τάξη πραγμάτων και ταυτίζονται μ' αυτή τόσο πρόθυμα όσο η τελευταία εμφανίζεται πιο ισχυρή και δυνατή¹¹. Πίσω απ' αυτό κρύβεται μια βαθιά αδυναμία του δικού τους Εγώ¹² το οποίο δεν αισθάνεται πλέον ικανό ν' αντεπεξέλθει τις απαιτήσεις για αυτοκαθορισμό ενόψει των πανίσχυρων κοινωνικών δυνάμεων και θεσμών. Αυτοί οι τύποι απαγορεύουν στον εαυτό τους κάθε στοχασμό που θα μπορούσε να θέσει σε κίνδυνο την ψεύτικη σιγουριά τους κι απεχθάνονται τις ιδιαίτερες πνευματικές δυνάμεις, την πνευματική κλίση, τη φαντασία. Στα μάτια τους ο κόσμος είναι στην πραγματικότητα δομημένος σύμφωνα με το «κλισέ» του «άσπρο-μαύρο» και για κάθε κακό καθίσταται υπεύθυνη η ήδη υπάρχουσα φύση ή πάλι απόκρυφες δυνάμεις, κι αυτό μόνο για να είναι σε θέση ν' αναφέρονται σε κάτι πανίσχυρο και ν' αποφεύ-

γουν τη δική τους ευθύνη. Ασυνείδητα, τέτοια πρόσωπα έχουν την επιθυμία για καταστροφή, παρ' όλα τα αισιόδοξα και θετικά προς τον κόσμο λόγια τους — ακόμα και για την καταστροφή του ίδιου του εαυτού τους. Κλίνουν προς τον κυνισμό και την καταφρόνηση όσον αφορά τους ανθρώπους. Ωστόσο, μια και ο ολοκληρωτικός χαρακτήρας δεν παραδέχεται για τον εαυτό του την επιθυμία για καταστροφή, την προβάλλει σε άλλους, προπάντων στον εχθρό που έχει διαλέξει ή εφεύρει, ή που άλλοι έχουν εφεύρει για λογαριασμό του, έναν εχθρό ο οποίος παριστάνεται πάντοτε κατώτερης αξίας κι ωστόσο επικίνδυνος. Κατασκευάζονται μύθοι για συνωμοσίες κι άλλα μυστικά, άπιαστα πράγματα, τα οποία υποτίθεται ότι συμβαίνουν στον κόσμο· έτσι η «παρακμή» των θυμάτων είναι πάντοτε ένα επιχείρημα των δημίων του ολοκληρωτισμού κάθε είδους για να δικαιολογήσουν την εξάλειψή τους.

Μεμονωμένες ψυχολογικές έρευνες έχουν προσθέσει σ' αυτή την ανάλυση ακόμα πιο ουσιώδεις πληροφορίες. Συχνά οι ολοκληρωτικοί χαρακτήρες τσακίζονται κατά την παιδική ηλικία, είτε από έναν ισχυρό πατέρα είτε γενικά από έλλειψη αγάπης, κι επαναλαμβάνουν με τη σειρά τους αυτό που είχαν πάθει οι ίδιοι, για να μπορέσουν να επιδιώκουν ψυχικά¹³. Απ' εδώ προκύπτει και η έλλειψη συγχωτισμού τους με τους άλλους, η πενία των αισθημάτων τους, ακόμα και προς αυτούς που υποτίθεται ότι είναι οι πιο στενοί τους φίλοι ή συγγενείς. Όσο φυσιολογικά κι αν συμπεριφέρονται — και πράγματι συμπεριφέρονται με την έννοια της επιτέλεσης πρακτικών λειτουργιών — τόσο κατεστραμμένοι είναι κατά βάθος, δέσμιοι του δικού τους αδύναμου Εγώ, ανίκανοι για καθετί που ξεπερνάει το στενά εννοούμενο ίδιον συμφέρον τους ή το συμφέρον της ομάδας τους. Η δυνατότητα να έχουν ζωντανές εμπειρίες εν γένει, έχει εξαφανιστεί γι' αυτούς. Για να τους αλλάξει κανείς πραγματικά, δεν θα ήταν αρκετό να εκπαιδευτούν, ν' αναζητήσουν άλλες πεποιθήσεις, αλλά πρώτα θά 'πρεπε να δημιουργηθεί ή ν' αποκατασταθεί η ικανότητα, μέσα από μια μακρόχρονη διαδικασία, ν' αποκτήσουν μια αυθόρμητη και

ζωντανή σχέση με τους ανθρώπους και τα πράγματα.

Στην πορεία της έρευνας μπόρεσαν ν' αναπτυχθούν ερευνητικά εργαλεία, προπάντων μια «κλίμακα» που έκανε δυνατή και δεσμευτική τη διάκριση μεταξύ ανθρώπων υποταγμένων στην εξουσία κι εσωτερικά ελεύθερων ανθρώπων, χωρίς να γίνεται μια επιφανειακή, μηχανική διάκριση. Δείχτηκε επίσης ότι μια απ' τις σοβαρότερες δυσκολίες στη σύγχρονη κοινωνιολογία είναι το χάσμα ανάμεσα σε στατιστικά και δεσμευτικά για όλους ευρήματα, και σε ειδικές μεθόδους που επιτρέπουν την πρόσβαση στην ουσία του ατόμου και στη δυναμική της συμπεριφοράς του. Η μελέτη για τον αυταρχικό χαρακτήρα επιχείρησε να συμβάλει στο να ξεπεραστούν αυτές οι δυσκολίες. Τα στατιστικά ερωτήματα στόχευαν εξολοκλήρου σ' εκείνο το παιχνίδι δυνάμεων που λαμβάνει χώρα βαθιά μέσα στους ανθρώπους· η εξέταση των μεμονωμένων περιπτώσεων ετέθη υπό αυστηρό έλεγχο, προκειμένου ν' αποφευχθεί κατά το δυνατόν η ενδεχομενικότητα τόσο του ερευνώμενου όσο και του ερευνώντος ατόμου.

Η διάκριση μεταξύ προκατειλημμένων και απροκατάληπτων χαρακτήρων — η κεντρική θεματική της έρευνας — εμπειρείχε τον κίνδυνο ο ίδιος ο ερευνητής να πέσει θύμα του πειρασμού της σχηματοποίησης κι έτσι να γίνει συνένοχος στο γενικό κακό που απλοϊκά διαιρεί την ανθρωπότητα σε άξιους να σωθούν και σε καταδικασμένους. Η μελέτη επιχείρησε ν' αποφύγει αυτό τον κίνδυνο με αυτοκριτική επαγρύπνηση. Δεν μπορούσε να μη γίνει αποδεκτή η επίγνωση ότι στην πολιτική και οικονομική σκέψη, στο «αντικειμενικό πνεύμα», επιδρούν πάντα μορφές συνείδησης οι οποίες αντιστοιχούν σε διαθέσεις προκατειλημμένων χαρακτήρων. Εδώ πρόκειται κυρίως για τυπικές ιδιότητες. Έτσι ο στερεοτυπικός χαρακτήρας της διαμόρφωσης της κρίσης δεν περιορίζεται καθόλου στους προκατειλημμένους χαρακτήρες, αλλά ισχύει επίσης και στους χαρακτήρες που είναι απελευθερωμένοι από προκαταλήψεις — ανάμεσά τους έχει επίσης αποκρυσταλλωθεί κι ένας άκαμπτος τύπος. Εξίσου διαδεδομένη είναι και μια ορισμένη αδιαφορία απέναντι σε

κοινωνικά ζητήματα, που εκφράζεται προπάντων με την άγνοια για τ' απλούστερα πολιτικά και οικονομικά πράγματα. Στενά συνδεδεμένη μ' αυτό είναι η κλίση να «προσωποποιούνται» τέτοια πράγματα, δηλαδή, εκεί όπου χρειάζεται να υπάρχει ενημέρωση και στοχασμός για απρόσωπες σχέσεις, αντ' αυτού οι σχέσεις εξομοιώνονται με κάποια ξακουστά ονόματα και «ηγέτες». Αυτά και πολλά άλλα χαρακτηριστικά, λίγο πολύ κοινά και στους δύο βασικούς τύπους, εξηγούνται στη μελέτη με βάση το «πολιτισμικό κλίμα». Όμως αυτό το κλίμα δεν επικρατεί σήμερα σε μία χώρα αλλά σ' ολόκληρο τον κόσμο, κι εκφράζει κοινωνικές μεταβολές οι οποίες συντελούνται ανεξάρτητα από εθνικά σύνορα.

Το σημαντικό στα κοινά χαρακτηριστικά για τα οποία μιλήσαμε, είναι εκείνο που στο πλαίσιο κάποιων άλλων μελετών είχε ονομαστεί «τρόπος σκέψης με βάση ετικέτες» («Ticket» – Denken)¹⁴. Η διαδικασία εκμηχάνισης και εκγραφειοκρατισμού απαιτεί απ' εκείνους που της υποτάσσονται υπακοή κατά μία νέα έννοια: οφείλουν, προκειμένου ν' ανταποκριθούν στις απαιτήσεις της ζωής σ' όλα τα πεδία, να εκμηχανίσουν και να τυποποιήσουν ως ένα βαθμό τους ίδιους τους εαυτούς τους. Όσο λιγότερο εξαρτάται το πεπρωμένο τους απ' τη δική τους αυτόνομη κρίση, τόσο περισσότερο είναι υποχρεωμένοι να εισέρχονται σε πανίσχυρες οργανώσεις και θεσμούς, και τόσο καλύτερα θα διάγουν όσο περισσότερο υποτάσσουν τη δική τους κρίση κι εμπειρία κι αρχίζουν να βλέπουν τον κόσμο με το νόημα που του δίνουν οι οργανώσεις που αποφασίζουν για την προαγωγή κι ευημερία τους. Η αξίωση για τη διαμόρφωση προσωπικής κρίσης εμφανίζεται μόνο ως ένα είδος παράγοντα αναταραχής και πρόκλησης: όχι μόνο το ότι οι άνθρωποι με την εφαρμογή έτοιμων «κλισέ» κι αξιολογήσεων καθιστούν πιο άνετη τη ζωή τους και έτσι σέβονται τους ηγέτες και τους υπεύθυνους — αλλά επίσης απελευθερώνονται γρήγορα απ' την ατέλειωτη προσπάθεια να πρέπει να διακρίνουν μέσα απ' τη συνθετότητα και πολυπλοκότητα της σύγχρονης κοινωνίας. Στα ολοκληρωτικά κράτη κάθε πολιτικής απόκλισης, αυτή η «κανονικότητα» της συνείδησης έχει φθάσει στο

σημείο του παράλογου· ωστόσο πρέπει επίσης να λαμβάνει υπόψη της και τα άλλα κράτη. Ένας τέτοιος τρόπος σκέψης, μπροστά στην απόφαση υπέρ της εκλογής μιας από τις ήδη προς επιλογή υπάρχουσες ιδεολογίες, βρίσκεται ήδη κοντά στην υφή του προκατειλημμένου χαρακτήρα. Πραγματικά ελεύθεροι άνθρωποι θα ήταν μόνον εκείνοι που αντιστέκονται στις διαδικασίες και στις επιρροές που προδιαθέτουν για προκατάληψη. Μια τέτοια αντίσταση όμως απαιτεί τόσο μεγάλο σθένος, ώστε στην πραγματικότητα η απουσία προκατάληψης χρειάζεται περισσότερο να εξηγηθεί παρά η παρουσία της, επειδή το «πολιτισμικό κλίμα» βασίζεται σε συνθήκες παντοδύναμες, που σε μεγάλο βαθμό είναι ανεξάρτητες απ' τη βούληση του ατόμου.

Με συνταγές λίγα μπορούν να γίνουν. Αλλά οποιοσδήποτε επιθυμεί να υπολογίσει τις επιδιωκόμενες απ' τους δημεγέρτες επιδράσεις, πρέπει να πάψει να είναι αφελής, κι οποιοσδήποτε γνωρίζει τους βασικούς λόγους προκατάληψης της, δεν θα θέλει πια να παίζει το ρόλο του ανόητου ο οποίος, προκειμένου ν' απελευθερωθεί απ' την πίεση που ασκείται πάνω του, στρέφεται ενάντια σε όσους είναι πιο αδύναμοι απ' αυτόν. Τα πραγματικά διαφωτιστικά φυλλάδια, η συνεργασία ραδιοφώνου και κινηματογράφου, η επεξεργασία επιστημονικών πορισμάτων για χρήση στα σχολεία, θα μπορούσαν να λειτουργήσουν ενάντια στον κίνδυνο της μαζικής πλάνης του ολοκληρωτισμού. Η αποτελεσματική καταπολέμηση των ολοκληρωτικών κινημάτων δεν είναι δέδαια δυνατή χωρίς τη γνώση των αιτίων τους, προπάντων όταν ο αγώνας πρέπει να στραφεί ενάντια στις ρίζες του ολοκληρωτισμού, ενάντια στις κοινωνικές του προϋποθέσεις. Μια υπεύθυνη και συνάμα πλήρης νοήματος επισκόπηση των αποφασιστικών δομών, την οποία καλείται ν' αποκτήσει η επιστήμη, δεν μπορεί να πετύχει το δέον γενέσθαι, συνιστά όμως αναντικατάστατη συμβολή προς τη λύση.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Οι εκθέσεις σχετικά με τις έρευνες και τ' αποτελέσματά τους έχουν δημοσιευθεί στο 15τομο συλλογικό έργο *Studies in Prejudice*, (επιμ.) Max Horkheimer – Samuel H. Flowerman, Ν. Υόρκη 1949-1950. Η παρουσίαση εδώ στηρίζεται κατά κύριο λόγο στους τόμους: Leo Lowenthal – Norbert Guterman, *Prophets of Deceit: A Study of the Techniques of the American Agitator*, Ν. Υόρκη 1949, και Theodor W. Adorno – Else Renkel Brunswick – Daniel Levinson – R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*, Ν. Υόρκη 1950.

2. «Φαίνεται σαφές... ότι απέναντι στο πρόβλημα που αντιμετωπίζουμε, πρέπει να ληφθούν υπόψη τόσο η ακαμψία όσο και η ελαστικότητα, ωστόσο δεν πρέπει να θεωρηθούν ως κατηγορίες αλληλοαποκλειόμενες, αλλά ως τα άκρα μίας και της ίδιας συνεχίας, επί της οποίας θα μπορούσαν να ταξινομηθούν οι ανθρώπινες ιδιότητες» επίσης πρέπει ν' αποτελέσει βάση για την κατανόηση συνθηκών που ευνοούν το ένα άκρο σε βάρος του άλλου», Adorno κ.ά., όπ.π., σ. 7.

3. Όπ.π., σ. 6.

4. Όπ.π. Επίσης, Erich Fromm, *Furcht von der Freiheit*, Ζυρίχη 1945, σσ. 244 επ.

5. Πρβλ. κεφάλαιο για τις «Μάζες», υποσημείωση 18.

6. Η μελέτη έγινε στο πλαίσιο του Research Project on Social Discrimination, μια κοινή έρευνα του Institut für Sozialforschung και του Berkeley Public Opinion Study Group.

7. «Η έρευνα κατευθύνθηκε από την ακόλουθη βασική υπόθεση: ότι οι πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές πεποιθήσεις ενός ατόμου συχνά σχηματίζουν ένα ευρύ και ανεκτικό σχήμα, σαν να ήταν συγκροτημένο από μία "νοοτροπία" ή "πνεύμα" κι ότι αυτό το σχήμα είναι έκφραση βαθιών τάσεων στην προσωπικότητά του», Adorno κ.ά., όπ.π., σ. 1.

8. Όπ.π., σ. 204.

9. Πρβλ. «Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Soziopsychologischer Teil von Erich Fromm» στο *Studien über Autorität und Familie*, (επιμ.) –Max Horkheimer, Παρίσι 1936, σσ. 110 επ., και Fromm, *Furcht vor der Freiheit*, όπ.π., σσ. 142 επ.

10. William Graham Sumner, *Folkways*, Βοστώνη 1940, σσ. 12 επ.

11. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, τόμ. XIII, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Λονδίνο 1940/1952, σσ. 115 επ.

12. Πρβλ. Herrmann Nunberg, «Ichstärke und Ichschwäche» στο *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, τόμ. XXIV, 1939.

13. Πρβλ. Adorno κ.ά., όπ.π., σσ. 337 επ. Επίσης, Fromm, *Furcht von der Freiheit*, όπ.π., σσ. 142 επ. Ωσαύτως, *Studien über Autorität und Familie* όπ.π., σσ. 77 επ.

14. Max Horkheimer – Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Άμστερνταμ 1947, σ. 236.

ΧΙΙ. ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ

Η έννοια της ιδεολογίας έχει εισχωρήσει λογικά στην επιστημονική γλώσσα: «Μόνο σπάνια σήμερα» έγραφε πολύ πρόσφατα ο Eduard Spranger, «γίνεται λόγος περί πολιτικών ιδεών κι ιδεωδών, αλλά πολύ συχνά περί πολιτικών ιδεολογιών»¹. Συσχετισμένα με πλέγματα κινήτρων, τα πνευματικά μορφώματα εισέρχονται δια της επίγνωσης στην κοινωνική δυναμική. Η απολυτότητα με την οποία εμφανίζονται ως καθαυτό Είναι, όπως και η αξίωσή τους για αλήθεια γίνονται αντικείμενο κριτικής. Η αυτονομία των προϊόντων του πνεύματος, και μάλιστα ο όρος αυτονομήσής τους, συνοψίζεται με την πραγματική ιστορική πορεία της κοινωνίας στον όρο «ιδεολογία». Σ' αυτήν αντιστοιχούν αυτά τα προϊόντα και πάνω της ασκούν τη λειτουργία τους. Υποτίθεται ότι, εκούσια είτε ακούσια, εξυπηρετούν επιμέρους συμφέροντα. Ο ίδιος ο επιμερισμός τους, η συγκρότηση της σφαίρας του πνεύματος, η υπέρβασή του, προσδιορίζονται ταυτόχρονα ως κοινωνικό αποτέλεσμα του καταμερισμού εργασίας. Ήδη κατά τη μορφή της, αυτή η υπέρβαση νομιμοποιεί μια διασπασμένη κοινωνία. Η συμμετοχή στον αιώνιο κόσμο των ιδεών φυλάσσεται για εκείνους που προνομιακά έχουν εξαιρεθεί απ' τη σωματική εργασία. Τέτοιου είδους «μοτίβα», που επανέρχονται όπου γίνεται λόγος περί ιδεολογίας, έχουν φέρει την έννοια της ιδεολογίας και την κοινωνιολογία, που ασχολείται μ' αυτή την έννοια, σ' αντίθεση με την παραδοσιακή φιλοσοφία. Η

τελευταία υποστηρίζει ακόμη και τώρα, αν και όχι με τα ίδια λόγια, ότι, σ' αντίθεση με τα ευμετάβλητα φαινόμενα, ασχολείται με τη μόνιμη κι αμετάβλητη ουσία. Είναι γνωστή η έκφραση ενός ακόμα και σήμερα πολύ σημαντικού και με πολλή επιρροή γερμανού φιλοσόφου, ο οποίος στην πριν το φασισμό περίοδο παρόμοιασε την κοινωνιολογία μ' έναν αναρριχώμενο διαρρήκτη. Τέτοιες ιδέες, που γι' αρκετό καιρό έχουν παρεισφρήσει στη συνείδηση του λαού κι έχουν συμβάλει στη δυσπιστία απέναντι στην κοινωνιολογία, απαιτούν κάποιο στοχασμό, καθώς μέσα τους υπάρχει εν αναμείξει καθετί ασύμβατο και μερικές φορές αντιφατικό. Καθιστώντας δυναμικά τα πνευματικά περιεχόμενα με την ιδεολογική κριτική, λησμονήθηκε ότι η ίδια η ιδέα της ιδεολογίας εντάσσεται στην ιστορική πορεία και ότι, αν όχι το περιεχόμενο, τουλάχιστον η λειτουργία της έννοιας της ιδεολογίας, μεταβάλλεται ιστορικά και υπόκειται στη δυναμική². Αυτό που ονομάζεται ιδεολογία κι αυτό που είναι οι ιδεολογίες μπορεί να διαπιστωθεί εφόσον αποδοθεί δίκαιο στην κίνηση της έννοιας, που συνάμα είναι και κίνηση του πράγματος.

Εάν παραβλέψουμε εκείνα τ' αντιθετικά αντιρεύματα στην ελληνική φιλοσοφία, τα οποία απέκτησαν κακή φήμη λόγω του θριάμβου της πλατωνικής-αριστοτελικής παράδοσης και που μόλις σήμερα ανασυγκροτούνται με κόπο, τουλάχιστον απ' τις απαρχές της σύγχρονης αστικής κοινωνίας στα τέλη του 16ου και στις αρχές του 17ου αι., παρατηρούνται οι γενικοί όροι για την εμφάνιση περιεχομένων ψευδούς συνείδησης. Το αντιδογματικό «μανιφέστο» του Francis Bacon για την απελευθέρωση του Λόγου, κηρύσσει των αγώνα ενάντια στα «είδωλα», τις συλλογικές προκαταλήψεις, οι οποίες κατέτρυχαν την ανθρωπότητα στο τέλος εκείνης της εποχής, όπως και στις αρχές της. Οι διατυπώσεις του θυμίζουν μερικές φορές σκέψεις της σύγχρονης θετικιστικής κριτικής της γλώσσας, της σημασιολογίας. Παρουσιάζει έναν τύπο ειδώλων απ' τα οποία το πνεύμα πρέπει ν' απελευθερωθεί, τα είδωλα της αγοράς (*idola fori*), σ' ελεύθερη απόδοση τα είδωλα της κοινωνίας των μαζών: «Επειδή μέ-

σω του λόγου οι άνθρωποι κοινωνούν (associate) και οι λέξεις επιβάλλονται στα πράγματα σύμφωνα με τις αντιλήψεις του πλήθους. Και επομένως η ανάρροστη επιλογή των λέξεων εμποδίζει το πνεύμα κατά έναν περιεργό τρόπο... Οι λέξεις απλώς ασκούν βία επί του πνεύματος, υπερτερούν της κατανόησης και φέρνουν τα πάντα σε κατάσταση σύγχυσης.»³ Δύο πράγματα απ' αυτές τις θέσεις του πρώιμου σύγχρονου Διαφωτισμού χρειάζεται να τονιστούν. Εν πρώτοις, η απάτη αποδίδεται στους ανθρώπους, συνεπώς σ' αμετάβλητα φυσικά όντα, κι όχι στις συνθήκες που τους έκαναν αυτό που είναι ή στις οποίες υπόκεινται ως μάζα. Η θεωρία της έμφυτης τυφλότητας, ένα τμήμα κοσμικής θεολογίας, ανήκει στο οπλοστάσιο της χυδαίας θεωρίας της ιδεολογίας ακόμα και σήμερα: με το ν' αποδίδεται η ψευδής συνείδηση σε μια βασική ιδιότητα των ανθρώπων ή στην κοινωνιοποίηση τους εν γένει, όχι μόνο αγνοούνται οι συγκεκριμένες συνθήκες αλλά συνάμα νομιμοποιείται η τυφλότητα ως φυσικός νόμος κι έτσι θεμελιώνεται η κυριαρχία επί των τυφλωμένων, όπως έγινε στην πραγματικότητα μετέπειτα με το μαθητή του Bacon, τον Hobbes. Προσέτι, το ψεύδος αποδόθηκε στην ονοματοθεσία, σε έλλειψη λογικής καθαρότητας κι έτσι στα υποκείμενα και στην ικανότητα να σφάλλουν, αντί να αποδοθεί σε αντικειμενικούς ιστορικούς συσχετισμούς, όπως πολύ πρόσφατα ο Theodor Geiger εξήγησε πάλι τις ιδεολογίες ως ζήτημα της «νοοτροπίας» και κατήγγειλε τη σχέση τους με την κοινωνική δομή ως «καθαρό μυστικισμό»⁴. Ήδη η βακωνιανή έννοια της ιδεολογίας — αν μπορεί να γίνει λόγος για μια τέτοια έννοια — είναι τόσο υποκειμενιστική όσο και η σήμερα τρέχουσα έννοια. Ενώ η θεωρία του για τα είδωλα θέλει να βοηθήσει στη χειραφέτηση της αστικής συνείδησης απ' την κηδεμονία της εκκλησίας, και σαν τέτοια αποτελεί τμήμα του προοδευτικού χαρακτήρα όλης της φιλοσοφίας του Bacon, ήδη σ' αυτόν τα όρια αυτής της συνείδησης είναι ορατά: η πνευματική διαιώνιση σχέσεων που έχουν εννοηθεί σύμφωνα με το μοντέλο των αρχαίων πολιτειών, οι οποίες πρέπει να επιδιωχθούν, κι ο αφηρημένος υποκειμενισμός, ο οποίος δεν υπο-

ψιάζεται τη στιγμή της αναλήθειας που περιέχεται στην ιδέα της απομονωμένης κατηγορίας του υποκειμένου.

Η πολιτικά προοδευτική ώθηση της κριτικής του Bacon στην ψευδή συνείδηση που προαναφέρθηκε, αναδύεται με πιο οριστικό τρόπο στο Διαφωτισμό του 18ου αι. Έτσι, δηλώθηκε απ' τους αριστερούς εγκυκλοπαιδιστές Helvetius και Holbach ότι προκαταλήψεις του είδους, που ο Bacon απέδωσε στους ανθρώπους εν γένει, έχουν συγκεκριμένη κοινωνική λειτουργία. Εξυπηρετούν τη συντήρηση καταστάσεων αδικίας κι αντιτίθενται στην πραγματοποίηση της ευτυχίας και στην εγκαθίδρυση μιας έλλογης κοινωνίας: «Οι προκαταλήψεις των μεγάλων» λέει ο Helvetius, «είναι οι νόμοι των μικρών»⁵ και σ' ένα άλλο έργο: «... η εμπειρία μάς δείχνει ότι σχεδόν όλα τα πολιτικά και ηθικά ζητήματα αποφασίζονται με τη δύναμη κι όχι με το Λόγο. Εάν η γνώμη κυριαρχεί στον κόσμο, τότε μακροχρόνια είναι οι ισχυροί που κυριαρχούν στις γνώμες»¹⁶. Το ότι η σημερινή έρευνα της (κοινής) γνώμης έχει λησμονήσει αυτό το αξίωμα και πίστεψε μέχρι πρόσφατα ότι οι επικρατούσες υποκειμενικές γνώμες πρέπει να θεωρηθούν ότι εκφράζουν ένα έσχατο δεδομένο, είναι ενδεικτικό της λειτουργικής μεταβολής των κινήτρων του Διαφωτισμού με την αλλαγή της κοινωνίας. Αυτό που κάποτε εννοείτο με κριτικό τρόπο, πρέπει τώρα να προσδιορίσει απλώς και μόνο «ποια είναι η πραγματική περίπτωση» κι έτσι άπτεται των ίδιων των εμπειρικών στοιχείων. Προτάσεις σχετικές με την επιφάνεια της ιδεολογίας και με την κατανομή των γνώμων εμφανίζονται στη θέση αναλύσεων αυτού που σημαίνουν για τη συνολική κοινωνία. Βέβαια, οι εγκυκλοπαιδιστές δεν έφθασαν απολύτως στην επίγνωση της αντικειμενικής καταβολής και της αντικειμενικότητας της κοινωνικής λειτουργίας των ιδεολογιών. Για τους περισσότερους απ' αυτούς, οι προκαταλήψεις και η ψευδής συνείδηση αποδίδεται σε μηχανεύσεις των ισχυρών. Στον Holbach αναφέρεται: «Η εξουσία εν γένει, θεωρεί ότι είναι προς το συμφέρον της να συντηρεί τις ισχύουσες γνώμες (les opinions reçues)· οι προκαταλήψεις και τα σφάλματα, που θεωρεί αναγκαία για την εξασφάλιση της

δύναμής της, διακονίζονται απ' τη δύναμη, η οποία ποτέ δεν χρησιμοποιεί το Λόγο (*qui jamais ne raisonne*).»⁷ Σχεδόν ταυτόχρονα, ο Helvetius, ίσως το μεγαλύτερο μυαλό ανάμεσα στους εγκυκλοπαιδιστές, είχε ήδη αντιληφθεί την αναγκαιότητα αυτού που οι άλλοι απέδιδαν στην κακοβουλία των ανακτοβουλιών: «Οι ιδέες μας είναι οι αναγκαίες συνέπειες των κοινωνιών στις οποίες ζούμε.»⁸

Το θέμα της αναγκαιότητας είναι κεντρικό στο έργο της γαλλικής σχολής, η οποία αποκλήθηκε σχολή των ιδεολόγων (*idéologues*), των ερευνητών των ιδεών. Ο όρος «ιδεολογία» έλκει την καταγωγή του από έναν απ' τους κύριους εκπροσώπους της, τον Destutt de Tracy⁹. Αυτός είναι συνδεδεμένος με την εμπειρική φιλοσοφία, η οποία ανατέμνει το ανθρώπινο πνεύμα, προκειμένου να αποσαφηνίσει το μηχανισμό της γνώσης και ν' αναγάγει σ' αυτόν το ζήτημα της αλήθειας και της δεσμευτικότητας. Αλλ' η πρόθεσή του δεν είναι μήτε γνωσιοθεωρητική μήτε τυπική. Δεν επιθυμεί ν' ανακαλύψει στο πνεύμα απλώς τους όρους ισχύος των κρίσεων, αλλά αντίθετα να παρατηρήσει τα περιεχόμενα της συνείδησης, τα ίδια τα πνευματικά φαινόμενα, να τα ανατάμει και να τα περιγράψει ως φυσικά αντικείμενα, όπως τα ορυκτά και τα φυτά. Η ιδεολογία, ισχυρίζεται σε μια προκλητική διατύπωση, είναι μέρος της ζωολογίας¹⁰. Ορμώμενος απ' τον συγκεκριμένο, με υλιστικούς όρους διατυπωμένο, αισθητισμό (*sensualismus*) του Condillac, επιθυμούσε να αναγάγει όλες τις ιδέες στις αισθητηριακές καταβολές τους. Δεν του αρκεί πλέον η αναίρεση της ψευδούς συνείδησης και η καταγγελία αυτού για το οποίο χρησιμεύει, αλλά θέλει να αναγάγει κάθε συνείδηση, την ψευδή και την αληθινή, στους νόμους τους οποίους υπακούει· κι απ' αυτό το σημείο δέβαια δεν είναι παρά μόνο ένα βήμα μέχρι την αντίληψη περί της κοινωνικής αναγκαιότητας όλων των περιεχομένων της συνείδησης εν γένει. Τόσο με την παλιότερη παράδοση όσο και με τον σημερινό θετικισμό, οι ιδεολόγοι έχουν από κοινού τη μαθηματικο-φυσικοεπιστημονικά προσανατολισμένη προσέγγιση. Επίσης ο Destutt de Tracy φέρνει στο προσκήνιο τη γένεση και τη διαμόρφωση της

γλωσσικής έκφρασης· επίσης επιθυμεί να συνδέσει μια μαθηματικοποιημένη γραμματική και γλώσσα με την επαλήθευση πρωτογενών στοιχείων, γραμματική και γλώσσα στις οποίες σε κάθε ιδέα αντιστοιχεί μονοσήμαντα ένα σημείο, την οποία, όπως είναι γνωστό είχαν ήδη υπόψη τους ο Leibniz, κι ο πρώιμος ορθολογισμός¹¹.

Όλα αυτά εξυπηρετούν τώρα μια πρακτική-πολιτική πρόθεση. Ο Destutt de Tracy ήλπιζε ακόμα με την αντιπαράθεσή του στα δεδομένα των αισθήσεων να εμποδίσει την κατίσχυση ψευδών, αφηρημένων αρχών, επειδή παρακώλυαν όχι μόνο την κατανόηση μεταξύ των ανθρώπων, αλλ' επίσης την οικοδόμηση του κράτους και της κοινωνίας. Αναμένει ότι η επιστήμη των ιδεών, η ιδεολογία, θα δείξει τον ίδιο βαθμό πιστότητας και βεβαιότητας όπως η φυσική και τα μαθηματικά. Η αυστηρή μεθοδολογία της επιστήμης θα έθετε τέρμα μια για πάντα στην αυθαιρεσία κι αστάθεια των γνωμών, που είχε ήδη καταγγελθεί στη μείζονα φιλοσοφία απ' την εποχή του Πλάτωνα· η ψευδής συνείδηση, αυτό που αργότερα ονομάστηκε ιδεολογία, θα διαλυόταν μπροστά στην επιστημονική μέθοδο. Ταυτόχρονα όμως, μ' αυτό τον τρόπο δίνεται προτεραιότητα στην επιστήμη και το πνεύμα. Η σχολή των ιδεολόγων, οι οποίοι άντλησαν όχι μόνο από υλιστικές αλλά κι από ιδεαλιστικές πηγές, παρ' όλο τον εμπειρισμό της διατηρεί σταθερά την πεποίθηση ότι η συνείδηση καθορίζει το Είναι. Ως υπέρτατη επιστήμη ο Destutt de Tracy συνέλαβε μια επιστήμη του ανθρώπου που θα έθετε τα θεμέλια για όλη την πολιτική και κοινωνική ζωή¹². Η αντίληψη του Comte για τον επιστημονικό, κι εν τέλει και για την πραγματική κοινωνία αποφασιστικό, ρόλο της κοινωνιολογίας εμπεριέχεται ήδη στη σκέψη των ιδεολόγων.

Αρχικά η διδασκαλία τους είχε προοδευτικές προθέσεις. Ο Λόγος πρέπει να κυριαρχεί, ο κόσμος πρέπει να φτιαχτεί προς όφελος των ανθρώπων. Κατά φιλελεύθερο τρόπο υποτίθεται η αρμονική προσαρμογή των κοινωνικών δυνάμεων, στο βαθμό που ο καθένας πράττει σύμφωνα με το δικό του, καλώς εννοούμενο και διαφανές συμφέρον. Έτσι, η έννοια της ιδεολογίας αρχικά ασκεί επίδραση στους πραγματικούς

πολιτικούς αγώνες. Ο Ναπολέων, σύμφωνα μ' ένα απόσπασμα που παρατίθεται απ' τον Pareto, μολονότι η ίδια η δικτατορία του ήταν, από πολλές απόψεις, συνδεδεμένη με την αστική χειραφέτηση, ήδη κατηγορεί τους ιδεολόγους, αν και με έμμεσο τρόπο, ότι επιδρούν διαλυτικά, μια κατηγορία που έκτοτε σκίασε την κοινωνική ανάλυση της συνειδησης. Μ' αυτή την κατηγορία, σε μια γλώσσα που έχει ρουσωϊκή χροιά, τόνισε εκείνες τις ανορθολογικές στιγμές, που, έκτοτε, αναφέρονται κάθε φορά κατά του διανοουμενισμού της ιδεολογικής κριτικής, ενώ στην όψιμη φάση της, με τον Pareto, η θεωρία της ιδεολογίας συγχέεται με τον ανορθολογισμό. Οι φράσεις του Ναπολέοντα έχουν ως εξής:

«Είναι η διδασκαλία των ιδεολόγων — αυτή η ασαφής μεταφυσική, η οποία με λεπτολογίες αναζητά τις πρωταρχικές αιτίες και με δάση αυτές επιθυμεί να οικοδομήσει τη νομοθεσία των λαών, αντί να προσαρμόζει τους νόμους στη γνώση της ανθρώπινης καρδιάς και στα μαθήματα της ιστορίας — σ' αυτή πρέπει ν' αποδοθεί κάθε κακοτυχία που κατατρώχει την όμορφη Γαλλία μας. Τα σφάλματά τους έπρεπε, όπως κι έγινε, να δημιουργήσουν το καθεστώς των τρομοκρατιών. Αλήθεια, ποιος αναγόρευσε την αρχή της εξέγερσης σε καθήκον; Ποιος κορόιδεψε το λαό δίνοντάς του μια κυριαρχία που δεν μπορούσε ν' ασκήσει; Ποιος εκμηδένισε την ιερότητα των νόμων και το σεβασμό τους με το να μην τους συνάγει απ' τις ιερές αρχές της δικαιοσύνης, απ' την ουσία των πραγμάτων κι απ' την αστική έννομη τάξη, αλλά αποκλειστικά απ' την αυθαίρετη βούληση μιας λαϊκής αντιπροσωπείας, η οποία αποτελείται από ανθρώπους χωρίς γνώση των αστικών, ποινικών, διοικητικών, πολιτικών και στρατιωτικών νόμων; Εάν κάποιος κληθεί ν' ανανεώσει ένα κράτος, τότε οφείλει ν' ακολουθεί διαρκώς αρχές που αντιφάσκουν η μια προς την άλλη (*des principes constamment opposés*). Η ιστορία δείχνει την εικόνα της ανθρώπινης καρδιάς· στην ιστορία οφείλει κανείς ν' αναζητά τη γνώση των πλεονεκτημάτων και των κακών περιστάσεων των διαφόρων νομοθεσιών.»¹³ Όσο ασαφείς κι αν είναι αυ-

τές οι φράσεις και όσο κι αν σ' αυτές συγχέεται το δόγμα της Γαλλικής Επανάστασης — το δόγμα του φυσικού δικαίου — το φυσικό-δικαιικό δόγμα της Γαλλικής Επανάστασης με τη μεταγενέστερη φυσιολογία της συνείδησης, είναι τουλάχιστο σαφές ότι ο Ναπολέων σε κάθε είδους αναλύσεις της συνείδησης διέκρινε μιαν απειλή για τη θετικότητα, που θεωρούσε ότι εξασφαλίζεται καλύτερα με την καρδιά. Και η μετέπειτα χρήση της γλώσσας που με τον όρο «Realpolitik» έστρεψε την έκφραση «αιθεροδάμονες ιδεολόγοι» ενάντια σε υποτιθέμενα αφηρημένους ουτοπιστές, διακρίνεται και στο προνουντισιαμένο του Ναπολέοντα. Δεν αντιλήφθηκε πάντως ότι η ανάλυση της συνείδησης απ' τους ιδεολόγους δεν ήταν καθόλου τόσο αντίθετη με τα κυρίαρχα συμφέροντα. Ήδη της είχε προστεθεί ένα τεχνικοχειραγωγικό στοιχείο. Η θετικιστική θεωρία της κοινωνίας ποτέ δεν αποξενώθηκε απ' αυτό το στοιχείο, και τα πορίσματά της χρησιμοποιήθηκαν πάντα για αλληλοαντιτιθέμενους σκοπούς. Επίσης για τους ιδεολόγους η γνώση της καταβολής και γένεσης των ιδεών είναι πεδίο των ειδικών, και οι επεξεργασίες τους πρέπει να βοηθούν το νομοθέτη και τον πολιτικό να διευθύνει και να διατηρεί την τάξη που επιθυμεί και η οποία δέβαια εξομοιώνεται με την έλλογη τάξη. Αλλά η αντίληψη ότι θα ήταν δυνατός, μέσω της ορθής γνώσης της χημείας των ιδεών, ο έλεγχος των ανθρώπων, επικρατεί ακόμα και σήμερα· και μπροστά σ' αυτήν, με την έννοια του σκεπτικισμού που ενέπνευσε η σχολή των ιδεολόγων, το ζήτημα της αλήθειας και της αντικειμενικής δεσμευτικότητας των ιδεών γίνεται δευτερεύον, καθώς και το ίδιο το ζήτημα των αντικειμενικών ιστορικών τάσεων, απ' τις οποίες εξαρτάται η κοινωνία κατά την τυφλή, «σύμφωνη με φυσικούς νόμους» πορεία της και κατά τη δυνατότητα για μια συνειδητή έλλογη τάξη πραγμάτων.

Αυτές οι στιγμές λοιπόν υπήρξαν καθοριστικές στην κλασική θεωρία περί ιδεολογίας. Θα αποφύγουμε εδώ ν' ασχοληθούμε μ' αυτή τη θεωρία πιο διεξοδικά. Στο περίγραμμα της είναι γενικά γνωστή. Απ' την άλλη μεριά οι προτάσεις στις οποίες βασίζεται, ιδιαίτερα το ζήτημα της σχέσης της

έσωτερικής συνεκτικότητας κι αυτονομίας του πνεύματος από την κοινωνική του θέση, απαιτούν λεπτομερέστερες ερμηνείες. Κι αυτές θά 'πρεπε ν' αναφερθούν με κεντρικά ζητήματα της διαλεκτικής φιλοσοφίας. Η κοινοτοπία, ότι οι ιδεολογίες με τη σειρά τους αντεπιδρούν στην κοινωνική πραγματικότητα, δεν θα αρκούσε. Η αντίφαση ανάμεσα στην αντικειμενική αλήθεια όσων προέρχονται από διεργασίες του πνεύματος και της ύπαρξής τους για άλλους σκοπούς με την οποία δεν βρίσκει άκρη η παραδοσιακή σκέψη, θά 'πρεπε να προσδιοριστεί ως αντίφαση του ίδιου του πράγματος κι όχι ως απλή ανεπάρκεια της μεθόδου. Καθώς μάλιστα εδώ ασχολούμαστε με τη δομική μεταβολή και τη λειτουργική αλλαγή της ιδεολογίας και της έννοιάς της, θα μπορούσαμε να εισαγάγουμε αντ' αυτής μιαν άλλη στιγμή: τη σχέση ιδεολογίας και αστικότητας. Οι θεματικές απ' την προϊστορία της έννοιας της ιδεολογίας ανήκουν όλες σ' έναν κόσμο στον οποίο δεν υπήρχε κάποια αναπτυγμένη βιομηχανική κοινωνία και στον οποίο υπήρχε πολύ μικρή αμβολία σχετικά με το εάν με την καθιέρωση τυπικής πολιτικής ισότητας θα μπορούσε να επιτευχθεί πραγματικά η ελευθερία. Στο βαθμό που το ζήτημα της υλικής ζωής της κοινωνίας δεν είχε προβάλλει ακόμη, η ενασχόληση με την ιδεολογία, στην πλειοψηφία των θεωριών του Διαφωτισμού, κατείχε ειδική θέση: πιστευόταν ότι αρκούσε να δοθεί τάξη στη συνείδηση για να δοθεί τάξη και στην κοινωνία. Ωστόσο αστική δεν είναι μόνο αυτή η πεποίθηση, αστική είναι και η ουσία της ίδιας της ιδεολογίας. Ως αντικειμενικά αναγκαία και ταυτόχρονα ως ψευδής συνείδηση, ως σύγχυση αληθινού και αναληθούς, που διακρίνεται και απ' την πλήρη αλήθεια κι απ' το πλήρες ψεύδος, η ιδεολογία ανήκει αν όχι σε μια σύγχρονη, πάντως σε μια αναπτυγμένη αστική οικονομία της αγοράς. Διότι *ιδεολογία είναι δικαιολόγηση*. Προϋποθέτει την εμπειρία μιας ήδη προβληματικής κοινωνικής κατάστασης και αξιώνει υπεράσπιση, όπως άλλωστε η ιδέα της δικαιοσύνης η οποία δεν θα υπήρχε χωρίς μια τέτοια απολογητική ανάγκη. Και της οποίας το πρότυπο είναι η ανταλλαγή συγκρίσιμων. Εκεί όπου επικρατούν γυ-

μνές αδιαμεσολάβητες σχέσεις εξουσίας δεν χρειάζονται ιδεολογίες. Οι στοχαστές της παλινόρθωσης, οι υμνητές φεαυδαρχικών κι απολυταρχικών σχέσεων είναι ήδη αστοί ένεκα της μορφής που έχει η λογική του Λόγου τους, η επειχειρηματολογία τους, η οποία εμπεριέχει ένα εξισωτικό, αντιεραρχικό στοιχείο, και επομένως πάντα υποσκάπτουν μονάχα αυτό που εξυμνούν. Μια ορθολογική θεωρία του μοναρχικού συστήματος, που έχει σκοπό να θεμελιώσει την ανορθολογικότητά του, θά 'πρεπε, εκεί όπου η μοναρχική αρχή έχει ακόμα νόημα, να ηχεί ως «ύδρις κατά της μεγαλειότητας»: η θεμελίωση της υπάρχουσας εξουσίας μέσω του Λόγου στην πραγματικότητα υπερβαίνει την αρχή της αναγνώρισης του υπάρχοντος. Συνεπώς, η ιδεολογική κριτική, ως αντιπαράθεση της ιδεολογίας προς την αλήθεια της, είναι δυνατή μόνο στο βαθμό που η ιδεολογία περιέχει ένα ορθολογικό στοιχείο το οποίο μπορεί να επεξεργαστεί η κριτική. Αυτό ισχύει για ιδέες όπως αυτές του φιλελευθερισμού, του ατομικισμού, της ταυτότητας πνεύματος και πραγματικότητας. Όμως, όποιος για παράδειγμα θά 'θελε ν' ασκήσει κριτική στην, ούτως ειπείν, ιδεολογία του εθνικοσοσιαλισμού, θά 'πεφτε θύμα της πιο αδύναμης αφέλειας. Κι αυτό όχι μόνο επειδή το επίπεδο συγγραφών όπως ο Χίτλερ κι ο Rosenberg είναι πέρα από κάθε κριτική. Σ' αυτούς, η έλλειψη επιπέδου, ο θρίαμβος επί του οποίου θα συγκαταλεγόταν στις πιο μετριοπαθείς ευχαριστήσεις, είναι σύμπτωμα μιας κατάστασης στην οποία η έννοια της ιδεολογίας, της αναγκαίας ψευδούς συνείδησης, δεν αντιστοιχεί καν πλέον άμεσα. Σε τέτοιου είδους αποκαλούμενα «αγαθά της σκέψης» δεν αντανακλάται κάποιο αντικειμενικό πνεύμα, απλώς αυτά αποτελούν χειραγωγική σύλληψη, απλό μέσο κυριαρχίας, το οποίο κατά βάση κανείς, ούτε ακόμα κι αυτοί που το χρησιμοποίησαν, πίστεψε ή πρόσμενε ότι θα πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψη. Κλείνοντας το μάτι παραπέμπουν στην εξουσία: χρησιμοποίησε το Λόγο σου εναντίον της και σύντομα θα δεις πού θα καταλήξεις· συχνά ο παραλογισμός των θέσεων φαίνεται ότι είναι φτιαγμένος για να δοκιμάσει τι μπορούν οι άνθρωποι να

ανεχθούν όταν πίσω από τις φράσεις αισθάνονται την απειλή ή την υπόσχεση ότι ένα μέρος απ' τη λεία θα πάει σ' αυτούς. Εκεί όπου οι ιδεολογίες αντικαθίστανται από κοσμοαντιλήψεις, η αποδοχή των οποίων επιβάλλεται με διατάγματα, εκεί στην πραγματικότητα η ιδεολογική κριτική πρέπει ν' αντικατασταθεί από μια ανάλυση του «ποιος ωφελείται» (cui bono). Απ' αυτό μπορεί να καταλάβει κανείς πόσο λιγη σχέση έχει κριτική της ιδεολογίας με εκείνον το σχετικισμό με τον οποίο συχνά την ταυτίζουν. Η κριτική της ιδεολογίας είναι, με την εγελιανή σημασία του όρου, καθορισμένη άρνηση, αντιπαράθεση του πνευματικού με την πραγματοποίησή του, κι έχει ως προϋπόθεση τόσο τη διάκριση μεταξύ αληθούς κι αναληθούς στην κρίση όσο και την αξίωση για αλήθεια αυτού στο οποίο ασκείται κριτική. Δεν είναι η κριτική της ιδεολογίας αυτή που είναι σχετικιστική, αλλά ο απολυταρχισμός ολοκληρωτικού τύπου, τα διατάγματα των Χίτλερ, Μουσσολίνι και Ζντάνοφ, τα οποία όχι χωρίς λόγο αποκαλούν τις εξαγγελίες τους ιδεολογία. Η κριτική του ολοκληρωτικού χαρακτήρα των ιδεολογιών δεν έχει στόχο την αναίρεσή τους αφού αυτές δεν εγείρουν καθόλου αξιώσεις αυτονομίας και συνεκτικότητας ή μόνο κατά τον πιο διαφανή τρόπο. Αυτό που χρειάζεται πολύ περισσότερο είναι η ανάλυση του σε ποιες διαθέσεις των ανθρώπων αναφέρονται οι θεωρήσεις τους και του τι επιχειρούν να προκαλέσουν, και κάτι τέτοιο είναι απείρως διαφορετικό απ' τις επίσημες εξαγγελίες. Επιπλέον παραμένει το ερώτημα γιατί και με ποιον τρόπο η σύγχρονη κοινωνία παράγει ανθρώπους οι οποίοι ανταποκρίνονται σε τέτοια ερεθίσματα, οι οποίοι χρειάζονται τέτοια ερεθίσματα και των οποίων οι εκπρόσωποι, σ' έναν μεγάλο βαθμό, είναι οι ηγέτες και οι δημαγωγοί κάθε είδους. Η εξέλιξη που οδήγησε σε τέτοια μεταβολή των ιδεολογιών είναι αναγκαία, όχι όμως το περιεχόμενο και η δομή τους¹⁴. Οι ανθρωπολογικές μεταβολές, στα μέτρα των οποίων έχουν κοπεί και ραφτεί οι ολοκληρωτικές ιδεολογίες, ακολουθούν δομικές μεταβολές της κοινωνίας, αλλά ουσιώδεις είναι όσον αφορά αυτό κι όχι εκείνο που εξαγγέλλουν. Η ιδεολογία σήμερα είναι η

κατάσταση της συνείδησης και του ασυνείδητου των μαζών ως αντικειμενικό πνεύμα, δεν είναι τα εξαθλιωμένα προϊόντα που μιμούνται κι υποβιβάζουν το πνεύμα προκειμένου να το αναπαράγουν. Για την ιδεολογία με τη σωστή έννοια απαιτούνται αδιαφανείς, διαμεσολαβημένες και επομένως ήπιες σχέσεις διανομής. Η κοινωνία σήμερα, η οποία άδικα έχει κατηγορηθεί για τη συνθετότητα και πολυπλοκότητά της, έχει γίνει πολύ διαφανής για κάτι τέτοιο.

Αλλά αυτό ακριβώς γίνεται πολύ δύσκολα παραδεκτό. Όσο λιγότερη ιδεολογία υπάρχει κι όσο πιο πρωτόγονη είναι η κληρονομιά της, τόσο περισσότερες είναι οι έρευνες για τις ιδεολογίες, έρευνες που υπόσχονται να εξετάσουν την πολλαπλότητα των φαινομένων σε βάρος της κοινωνικής θεωρίας¹⁵. Ενώ στο ανατολικό μπλοκ η έννοια της ιδεολογίας έχει γίνει εργαλείο που στρέφεται ενάντια στην εξεγερμένη σκέψη και σ' αυτόν που τη σκέφτεται, από τούτη την πλευρά (στη Δύση, σ.τ.μ.) αυτή η έννοια έχει γίνει πιο μαλθακή, φθειρόμενη στην επιστημονική αγορά· έτσι έχει χάσει το κριτικό της περιεχόμενο και την σχέση της με την αλήθεια. Τέτοιου είδους εκτιμήσεις απαντώνται ήδη στον Nietzsche, ο οποίος δέβαια είχε κάτι διαφορετικό στο μυαλό του κι ο οποίος ήθελε να καταφέρει ένα χαστούκι στην αλαζονεία του περιορισμένου αστικού Λόγου και στη μεταφυσική του αξιοπρέπεια. Κατόπιν, όπως άλλωστε συμβαίνει και σήμερα με τη θετικιστική κοινωνιολογία στο σύνολό της, ο Max Weber αμφισβήτησε την ύπαρξη ή τουλάχιστον τη δυνατότητα γνώσης μιας συνολικής δομής της κοινωνίας και της σχέσης της με το πνεύμα, και αξίωσε ότι έπρεπε με τη βοήθεια των ιδεοτύπων, που δεν υποτάσσονται σε κανέναν είδους αρχές αλλά μόνο απ' το ερευνητικό ενδιαφέρον, και χωρίς προκατάληψη, να εξακριβωθεί κάθε φορά τι είναι πρωτεύον και τι δευτερεύον¹⁶. Ως προς αυτό δύναται να παρομοιαστεί με τους στόχους που είχε θέσει ο Pareto. Όπως ο Max Weber περιόρισε τη θεωρία της ιδεολογίας στην εξακρίδωση μεμονωμένων εξαρτήσεων και κατ' αυτό τον τρόπο την ανήγαγε από θεωρία για τη συνολική κοινωνία σε υπόθεση για μεμονωμένα προσίσματα, εάν όχι σε

«κατηγορία της κατανοούσας κοινωνιολογίας», έτσι με τα ίδια αποτελέσματα ο Pareto, με τη γνωστή θεωρία του περί «παραγώγων», την επέκτεινε τόσο ώστε να μην περιέχει πλέον καμία ειδοποιό διαφορά¹⁷. Η κοινωνική εξήγηση της ψευδούς συνείδησης γίνεται «σαμποτάρισμα» της συνείδησης εν γένει. Για τον Max Weber η έννοια της ιδεολογίας είναι μια προκατάληψη που πρέπει να δοκιμάζεται κάθε φορά, για τον Pareto καθετί το πνευματικό είναι ιδεολογία — και για τους δύο η έννοια της ιδεολογίας ουδετεροποιείται. Απ' αυτό ο Pareto εξάγει την πλήρη συνέπεια του κοινωνιολογικού σχετικισμού. Ο πνευματικός κόσμος, στο βαθμό που είναι κάτι περισσότερο από μηχανιστική φυσική επιστήμη, χάνει κάθε χαρακτήρα αλήθειας· διαλύεται σ' απλές εκλογικεύσεις συμφερόντων, σε δικαιολογήσεις κάθε κοινωνικής ομάδας που μπορεί να φανταστεί κανείς. Η κριτική της ιδεολογίας έγινε το δίκαιο της ζούγκλας του πνεύματος: και η αλήθεια απλή λειτουργία της εξουσίας που επικρατεί. Ως προς αυτό, η θέση του Pareto μοιάζει, παρ' όλο τον φαινομενικό ριζοσπαστισμό του, με την προγενέστερη θεωρία των ειδώλων, αφού δεν έχει μια έννοια περί ιστορίας, αλλά αποδίδει τις ιδεολογίες, τα «παράγωγα», στους ανθρώπους και μόνο. Μολονότι εγείρει ρητά τη θετικιστική αξίωση της ενασχόλησης με την έρευνα της ιδεολογίας κατά έναν λογικο-πειραματικό, σύμφωνο με τα πρότυπα των φυσικών επιστημών, τρόπο και μένει πιστός στα γεγονότα, και ως προς αυτό φαίνεται εντελώς απρόσβλητος από τις γνωσιοθεωρητικές πεποιθήσεις του Max Weber με τον οποίο συμμερίζεται το πάθος για αξιολογική ουδετερότητα, χρησιμοποιεί εκφράσεις όπως «όλος ο κόσμος» (tout le monde) ή «οι άνθρωποι» (les hommes). Δεν βλέπει ότι μαζί με τις κοινωνικές σχέσεις αλλάζει κι αυτό που ονομάζει ο ίδιος ανθρώπινη φύση, κι αυτό με τη σειρά του επηρεάζει τη σχέση ανάμεσα στα πραγματικά δρώντα κίνητρα, στα «κατάλοιπα», και στα «παράγωγά» τους, τις ιδεολογίες. Ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα από την «Traité de sociologie générale» αναφέρει:

«Κατά βάση τα παράγωγα διαμορφώνουν το μέσο που

χρησιμεύει στον καθένα... Μέχρι σήμερα οι κοινωνικές επιστήμες αποτελούνται συχνά από θεωρίες που συνίστανται από κατάλοιπα και παράγωγα. Είχαν έναν πρακτικό στόχο: επιδίωκαν να πείσουν τους ανθρώπους να πράξουν κατά έναν ορισμένο, θεωρούμενο ωφέλιμο για την κοινωνία, τρόπο. Αντίθετα, το παρόν έργο είναι μια προσπάθεια να μεταφερθούν αυτές οι επιστήμες αποκλειστικά στο λογικο-πειραματικό επίπεδο, χωρίς κάποιο σκοπό άμεσου πρακτικού οφέλους, με την πρόθεση μόνο να διαπιστωθούν οι νομοτέλειες των κοινωνικών συμβάντων... Αντίθετα, όποιος επιθυμεί ν' αναλάβει αποκλειστικά λογικοεμπειρική έρευνα, οφείλει ν' αποφεύγει με τη μεγαλύτερη φροντίδα να χρησιμοποιήσει παράγωγα: αυτά είναι ένα αντικείμενο της έρευνας, ποτέ μέσο επιχειρηματολογίας.»¹⁸

Αναφερόμενος στους ανθρώπους καθαυτούς αντί στο συγκεκριμένο σχήμα κοινωνιοποίησής τους, ο Pareto επιστρέφει σε μια προγενέστερη, θα μπορούσε κανείς να πει προκοινωνιολογική, αντίληψη της θεωρίας της ιδεολογίας, την ψυχολογική αντίληψη. Σταματάει στη μερική επίγνωση ότι θα πρέπει να διακρίνει κανείς ανάμεσα σ' αυτό «που ένας άνθρωπος πιστεύει ή ισχυρίζεται για τον εαυτό του και σ' αυτό που πράγματι είναι και πράττει» χωρίς όμως να λαμβάνει υπόψη του και τη συμπληρωματική απαίτηση «ότι πρέπει ακόμα περισσότερο να γίνεται διάκριση κατά τους ιστορικούς αγώνες, ανάμεσα στις φράσεις και τις φαντασιώσεις των κομμάτων και στην πραγματική τους οργάνωση, ανάμεσα στα πραγματικά τους συμφέροντα και στην ιδέα τους για τι πράγματι είναι». Η έρευνα των ιδεολόγων επιστρέφει κατά κάποιον τρόπο στην ιδιωτική σφαίρα. Δικαίως έχει παρατηρηθεί ότι η έννοια του Pareto για τα παράγωγα είναι άρρηκτα δεμένη με την ψυχαναλυτική έννοια της εκλογίκευσης, όπως η τελευταία εισήχθη απ' τον Ernest Jones κι έγινε κατόπιν αποδεκτή απ' τον Freud: «Ο άνθρωπος έχει μια... ισχυρή τάση να προσδίδει λογικά επιχειρήματα σε μη λογικές πράξεις...»¹⁹ Ο πρωταρχικός υποκειμενισμός του Pareto, ο οποίος ανάγεται στην υποκειμενική

του οικονομική θεωρία, δεν συνάγει την αναλήθεια των ιδεολογιών από κοινωνικές σχέσεις κι αντικειμενικά προδιαγραφμένα πλέγματα πλάνης, αλλά απ' το ότι οι άνθρωποι επιζητούν να θεμελιώσουν τ'αληθινά τους κίνητρα και να τα δικαιολογήσουν εκ των υστέρων. Αυτό το στοιχείο της αλήθειας στις ιδεολογίες, το οποίο δεν μπορεί να εννοηθεί ψυχολογικά αλλά μόνο σ' αναφορά με τις αντικειμενικές σχέσεις, δεν το λαμβάνει καθόλου υπόψη του: οι ιδεολογίες εξαντλούνται στην ανθρωπολογική τους λειτουργία. Είναι ορθή η διατύπωση του Hans Barth στο «Wahrheit und Ideologie» ότι για τον Pareto ο πνευματικός κόσμος, στο βαθμό που αξιώνει να είναι κάτι άλλο από την έρευνα πρωτογενών σχέσεων σύμφωνα με το πρότυπο της μηχανικής, δεν έχει δικούς του νόμους ούτε γνωστική αξία²⁰. Η φαινομενική επιστημονικοποίηση της θεωρίας των ιδεολογιών, περικλείει την παραίτηση της επιστήμης απ' το αντικείμενό της. Όπως τον συμπεριλάμβανε ο Hegel στην έννοια της ιστορικής αναγκαιότητας, εγκαταλείπει ταυτόχρονα τη δίκαιη αξίωση του Λόγου να εκφέρει κρίσεις περί ιδεολογιών εν γένει. Αυτή η θεωρία των ιδεολογιών αρμόζει κυρίως στην ίδια την ιδεολογία του ολοκληρωτικού, εξουσιαστικού κράτους. Καθώς υποτάσσει εξαρχής καθετί το πνευματικό στο σκοπό της προπαγάνδας και της κυριαρχίας, προσδίδει στον κυνισμό την επιστημονικά καλή ηθική συνείδηση. Οι σχέσεις ανάμεσα στις φράσεις του Μουσσολίνι και στο δοκίμιο του Pareto είναι γνωστές. Ο όψιμος πολιτικός φιλελευθερισμός, ο οποίος με την έννοια της ελευθερίας της γνώμης έχει έτσι κι αλλιώς μια ορισμένη συγγένεια με το σχετικισμό, στο βαθμό που επιτρέπει στον καθένα να σκέφτεται ό,τι επιθυμεί, αδιάφορα αν αυτό είναι αληθές, μια κι ο καθένας σκέφτεται μόνο αυτό που ευνοεί το συμφέρον του και την αυτοεπιβεβαίωσή του — αυτός ο φιλελευθερισμός δεν ήταν καθόλου ασφαλής από τέτοιες παραμορφώσεις στην έννοια της ιδεολογίας. Και εδώ επιβεβαιώνεται ότι η ολοκληρωτική κυριαρχία πάνω στην ανθρωπότητα δεν επιβλήθηκε «απ' τα έξω», από μερικούς τυχοδιώκτες, ότι δεν είναι κάποιο δυστύχημα στην ευθεία λεωφόρο της

προόδου, αλλ' ότι οι δυνάμεις της καταστροφής ωριμάζουν μέσα στην ίδια την κουλτούρα²¹.

Με την αφαίρεση της θεωρίας των ιδεολογιών από τη κοινωνική φιλοσοφία παρήχθη κάποια φαινομενική ακρίβεια, όμως η πραγματική γνωστική δύναμη της έννοιας θυσιάστηκε. Αυτό μπορεί να φανεί εκεί όπου η έννοια απορροφήθηκε απ' τη φιλοσοφία, για παράδειγμα στην περίπτωση του Max Scheler. Σ' αντίθεση την άμορφη ισοπεδοτική θεωρία των «παραγώγων» του Pareto, ο Scheler επιχείρησε να συστήσει ένα είδος τυπολογίας, αν όχι οντολογίας, των ιδεολογιών. Σήμερα, μετά από 30 χρόνια σχεδόν, η από πολλές απόψεις αξιοθαύμαστη προσπάθειά του ακούγεται εκπληκτικά αφελής:

«Μεταξύ τέτοιων, ορισμένων ως προς τις τάξεις τυπικών τρόπων σκέψης, συγκαταλέγω, για παράδειγμα, τους ακόλουθους:

Θεώρηση του γίνεσθαι – κατώτερη τάξη· θεώρηση του Είμαι – ανώτερη τάξη...

Ρεαλισμός (ο κόσμος κυρίως ως αντίσταση) – κατώτερη τάξη· Ιδεαλισμός – ανώτερη τάξη (ο κόσμος κυρίως ως δασίλειο των ιδεών)...

Υλισμός – κατώτερη τάξη· σπιριτουαλισμός – ανώτερη τάξη...

Αισιόδοξη άποψη για το μέλλον και απαισιόδοξο βλέμμα στο παρελθόν – κατώτερη τάξη· Απαισιόδοξη άποψη για το μέλλον και αισιόδοξο βλέμμα στο παρελθόν – ανώτερη τάξη...

Τρόπος σκέψης που αναζητά αντιφάσεις ή διαλεκτικός τρόπος σκέψης – κατώτερη τάξη· Τρόπος σκέψης που αναζητά ταυτότητα – ανώτερη τάξη...

Αυτές είναι ασυνείδητες κλίσεις καθορισμένες από την αταξική θέση να αντιλαμβάνονται τον κόσμο κατά τη μια ή την άλλη μορφή. Δεν είναι ταξικές προκαταλήψεις αλλά κάτι περισσότερο από προκαταλήψεις: δηλαδή είναι τυπικοί νόμοι της διαμόρφωσης προκαταλήψεων, και μάλιστα τυπικοί νόμοι, οι οποίοι, ως νόμοι βασικών κλίσεων που διαμορφώνουν ορισμένες προκαταλήψεις, είναι ριζωμένοι

μόνο στην ταξική θέση, εντελώς ανεξάρτητα απ' την ατομικότητα... Εάν γνωσθούν πλήρως και νοηθούν στην αναγκαία τους συνεπαγωγή από την ταξική θέση, τότε θ' αποτελούσαν μια νέα θεωρία της κοινωνιολογίας της γνώσης, την οποία θα μπορούσα να χαρακτηρίσω ως κάτι ανάλογο της βακωνικής θεωρίας των ειδώλων... ως "κοινωνιολογική θεωρία των ειδώλων", της σκέψης, της εποπτείας και της αξιολόγησης.»²²

Είναι σαφές ότι αυτό το, σύμφωνα και με την άποψη του Scheler, χοντρικό σχήμα ανώτερης και κατώτερης τάξης, το οποίο συμερίζεται την απουσία ιστορικής συνείδησης με τον φιλοσοφικά εκ διαμέτρου αντίθετο Pareto, δεν επαρκεί ούτε για τη συγκεκριμενοποίηση της κοινωνικής διαφοροποίησης, ούτε για τη διαμόρφωση της ιδεολογίας. Η αντίθεση στατικής-οντολογικής και δυναμικής-νομιναλιστικής σκέψης δεν είναι μόνο πρωτόγονη κι αδιαφοροποίητη, είναι επίσης λανθασμένη ως προς τη δομή της διαμόρφωσης της ιδεολογίας. Αυτό που στον Scheler ονομάζεται «ιδεολογία της ανώτερης τάξης» έχει σήμερα σε μεγάλο βαθμό έναν άκρως νομιναλιστικό χαρακτήρα. Υπερασπίζεται τις υπάρχουσες σχέσεις με τον ισχυρισμό ότι η κριτική τους ισοδυναμεί με αυθαίρετη κατασκευή εννοιών «εκ των άνω», ότι είναι «μεταφυσική» κι ότι η έρευνα πρέπει να κατευθύνεται προς τα χωρίς δομή γεγονότα, προς τα «αδιαφανή γεγονότα» (opaque facts): ο ίδιος ο Pareto αποτελεί παράδειγμα μιας τέτοιας ακραίας νομιναλιστικής απολογητικής και ο σήμερα επικρατών θετικισμός στις κοινωνικές επιστήμες, ο οποίος δύσκολα μπορεί ν' αποδοθεί στην κατώτερη τάξη του σχήματος του Scheler, είναι ενδεικτικός της ίδιας τάσης. Αντίστροφα, οι σπουδαιότερες θεωρίες, τις οποίες ο Scheler, θα κατέτασσε στις ιδεολογίες της κατώτερης τάξης, είναι αντίθετες στο νομιναλισμό. Ως αφετηριακό τους σημείο έχουν την αντικειμενική ολική δομή της κοινωνίας και μια σύμφωνη προς τον Hegel αντικειμενική έννοια της αναπτυσσόμενης αλήθειας. Η φαινομενολογική προσέγγιση του Scheler, ως παθητική, αρνούμενη τις κατασκευές, προσαρμογή της φιλοσοφίας σε υποτιθέμενα διαπιστώσιμες οντό-

τητες, έπεσε θύμα, κατά την όψιμη φάση της, σ' ένα θετικισμό δεύτερου βαθμού, σ' έναν, κατά κάποιον τρόπο, πνευματικό (spirituellen) θετικισμό. Εντούτοις, εκεί όπου η έννοια δεν συγκροτεί το πράγμα, το πράγμα το ίδιο της ξεφεύγει.

Με τον Scheler και τον Mannheim η θεωρία των ιδεολογιών έγινε ακαδημαϊκός κλάδος της κοινωνιολογίας της γνώσης. Το όνομα είναι αρκετά ενδεικτικό: κάθε συνείδηση, όχι μόνο η ψευδής αλλά και η αληθής, επομένως η «γνώση» (Wissen) οφείλει να υπόκειται στη μαρτυρία των κοινωνικών καθορισμών. Ο ίδιος ο Mannheim καυχιέται για την εισαγωγή μιας «συνολικής έννοιας της ιδεολογίας»²³. στο κύριο έργο του «Ideologie und Utopie» αναφέρεται για παράδειγμα:

«Με την ανάδειξη της γενικής διατύπωσης της συνολικής έννοιας της ιδεολογίας, γεννιέται από την απλή θεωρία των ιδεολογιών η κοινωνιολογία της γνώσης... Είναι σαφές ότι η έννοια της ιδεολογίας σ' αυτό το πλαίσιο αποκτά νέα σημασία. Εδώ εμπεριέχονται δύο δυνατότητες. Η πρώτη δυνατότητα συνίσταται στο ότι κατά την έρευνα της ιδεολογίας εγκαταλείπεται, από τώρα και στο εξής, κάθε "αποκαλυπτικός" σκοπός... κι έτσι η έρευνα περιορίζεται κατά κύριο λόγο στην εξέταση της σχέσης ανάμεσα σε κοινωνικές καταστάσεις του Είναί (soziale seinslage) και σε απόψεις (Sicht). Η δεύτερη δυνατότητα συνίσταται στο ότι αυτή η αξιολογικά ουδέτερη στάση συνδέεται κατόπιν με μια γνωσιοθεωρητική στάση. Αυτό μπορεί... να οδηγήσει: είτε σε σχετικισμό (Relativismus) είτε σε μια θεωρία των σχέσεων (Relationismus), που δεν πρέπει ν' αλληλοσυγχέονται.»²⁴

Είναι δύσκολο να διακριθούν σοβαρά οι δύο δυνατότητες, που διέδλεψε ο Mannheim, για την εφαρμογή της συνολικής έννοιας της ιδεολογίας. Η δεύτερη, αυτή ενός γνωσιοθεωρητικού σχετικισμού, ή κατά έναν ευγενέστερο όρο, αυτή της θεωρίας των σχέσεων (Relationismus), την οποία ο Mannheim, ως «γνωσιοθεωρητική στάση», αντιπαραθέτει στην πρώτη, την αξιολογικά ουδέτερη μελέτη της σχέσης «κατάσταση του Είναί και άποψη βάσης κι εποικοδομήμα-

τος», δεν συνιστά, δηλαδή, αλλά στην καλύτερη περίπτωση περιέχει την πρόθεση να καλυφθούν οι διαδικασίες μιας θετικιστικής κοινωνιολογίας της γνώσης με μεθοδολογικά επιχειρήματα. Ο Mannheim διαισθανόταν μάλλον ότι η έννοια της ιδεολογίας δικαιολογείται μόνο ως έννοια μιας ψευδούς συνείδησης αλλά δεν ήταν σε θέση να πραγματευθεί μια τέτοια έννοια κατά το περιεχόμενο κι έτσι τη θέτει μόνο φορμαλιστικά, ως υποτιθέμενη γνωσιοθεωρητική δυνατότητα. Στη θέση της καθορισμένης άρνησης προβάλλει η γενική κοσμοαντίληψη και κατόπιν προβάλλεται στα επιμέρους, σύμφωνα με το μοντέλο της κοινωνιολογίας της θρησκείας του Max Weber, η διακρίδωση εμπειρικών συσχετισμών μεταξύ κοινωνίας και πνεύματος. Η θεωρία των ιδεολογιών διασπάται σ' ένα εντελώς αφηρημένο συνολικό σχέδιο, κενό από δέσμευτικές αρθρώσεις, και σε μονογραφικές μελέτες. Στο ενδιάμεσο κενό το διαλεκτικό πρόβλημα των ιδεολογιών: ότι, δηλαδή, οι ιδεολογίες είναι βέβαια ψευδείς συνειδήσεις, αλλ' όχι μόνο ψευδείς. Το πέπλο, το οποίο κατ' ανάγκη βρίσκεται ανάμεσα στην κοινωνία και στην ιδέα της κοινωνίας για την ίδια της την ουσία, εκφράζει επίσης αυτή την ουσία, δυνάμει αυτού του αναγκαίου του χαρακτήρα. Τέτοιες ιδεολογίες καθίστανται αναληθείς δια της σχέση τους προς την υπάρχουσα πραγματικότητα. Μπορεί να είναι αληθείς «καθαυτές», όπως οι ιδέες ισότητα, ανθρωπότητα, δικαιοσύνη, αλλά φέρονται σαν να ήταν ήδη πραγματοποιημένες. Ο χαρακτηρισμός τέτοιων ιδεών ως ιδεολογιών, που γίνεται δυνατός λόγω της συνολικής έννοιας της ιδεολογίας, δείχνει συχνά πολύ λιγότερο την έλλειψη μιας ασυμφιλίωτης στάσης προς την ψευδή συνείδηση και περισσότερο την οργή ενάντια σ' αυτό που θα μπορούσε να γίνει ενδεικτικό της δυνατότητας για κάτι καλύτερο, ακόμα και με όρους ενός ισχνού νοητικού στοχασμού. Δίκαια λοιπόν έχει ειπωθεί ότι πολλές φορές αυτοί που περιφρονούν τέτοιες υποτιθέμενες ιδεολογικές έννοιες έχουν στο μυαλό τους όχι τόσο τις έννοιες που έχουν χρησιμοποιηθεί εσφαλμένα, όσο αυτό που οι ίδιοι υποστηρίζουν.

Όσο ο προσδιορισμός και η σε βάθος σύλληψη της ιδεο-

λογίας προϋποθέτουν θεωρία, τουλάχιστον άλλο τόσο εξαρτάται αντιστρόφως η θεωρητική συγκρότηση της ιδεολογίας απ' αυτό που λειτουργεί όντως ως ιδεολογία. Κανείς δέβαια δεν μπορεί να αρνηθεί την εμπειρία ότι κάτι αποφασιστικό έχει αλλάξει στο ειδικό βάρος του πνεύματος. Αν θυμηθεί κανείς την τέχνη ως τον πιο πιστό ιστορικό σειсмоγράφο, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι έχει συντελεστεί μια απίσχναση η οποία αντιδιαστέλλεται με την ηρωϊκή εποχή του μοντερνισμού γύρω στο 1910. Ο σκεπτόμενος σχετικά με την κοινωνία δεν είναι δυνατό ν' αρκείται στην αναγωγή αυτής της απίσχνασης, από την οποία δεν εξαιρούνται κι άλλα πνευματικά πεδία όπως η φιλοσοφία, σε μια φερ' ειπείν υποχώρηση των δημιουργικών δυνάμεων ή στον κακό τεχνικό πολιτισμό. Μάλλον θα πρέπει να ψάξει για κάτι σαν ιδεολογική μετατόπιση. Απέναντι στις καταστροφικές διαδικασίες που συντελούνται στις δομές βάθους της κοινωνίας, το πνεύμα έχει καταστεί κάτι εφήμερο, ισχνό, αδύναμο. Ενόψει της σημερινής πραγματικότητας δεν μπορεί να έχει αδιατάραχτα την αξίωση της σοβαρότητάς του, όπως ήταν αυτονόητο για τη λατρεία της κουλτούρας του 19ου αι. Η γεωλογική μετατόπιση — στην κυριολεξία μια μετατόπιση ανάμεσα στα στρώματα της βάσης και του εποικοδομήματος — φτάνει μέχρι τα πιο λεπτά εμμενή προδλήματα της συνείδησης και του πνευματικού σχηματισμού και παραλύει μάλλον τις δυνάμεις παρά τις εξαφανίζει. Το πνεύμα, το οποίο δεν αναλογίζεται αυτή τη μετατόπιση και πράττει σαν να μη συνέβαινε τίποτε, καταδικάζεται απ' την αρχή σε μια αδύναμη μαιαιοδοξία. Αν από την αρχή η θεωρία των ιδεολογιών προειδοποίησε το πνεύμα για την αδυναμία του, σήμερα η αυτοσυνείδησή του πρέπει να πάρει θέση μπροστά σ' αυτή τη διάσταση· σήμερα μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι η συνείδηση, που ήδη ο Hegel είχε ορίσει ως τη στιγμή της αρνητικότητάς, μπορεί και απλώς να επιδιώσει μόνο ενόσω ενσωματώνει μέσα της την ιδεολογική κριτική. Μπορεί κανείς με νόημα να ομιλεί περί ιδεολογίας μόνο στο βαθμό που κάτι πνευματικό προβάλλει από την κοινωνική διαδικασία ως αυτόνομο, ουσιαστικό κατά το περιεχόμενο και

με δικές του αξιώσεις. Η αναλήθεια της ιδεολογίας είναι πάντοτε το τίμημα γι' αυτόν το χωρισμό, για την άρνηση του κοινωνικού θεμελίου. Αλλά και η στιγμή της αλήθειας της, εξαρτάται απ' αυτή την αυτονομία, από μια συνείδηση που είναι κάτι παραπάνω από σκέτο αντίτυπο του υπάρχοντος και που επιχειρεί να διαπεράσει στο υπάρχον. Σήμερα το σημάδι των ιδεολογιών είναι μάλλον η απουσία αυτής της αυτονομίας παρά η πλάνη της αξίωσής της. Με την κρίση της αστικής κοινωνίας φαίνεται η ίδια η παραδοσιακή έννοια της ιδεολογίας να χάνει το περιεχόμενό της. Το πνεύμα διασπάται σε κριτική αλήθεια που αποβάλλει το φαίνεσθαι, αλλά εσωστρεφή κι αλλοτριωμένη απ' τις άμεσες κοινωνικές επιδράσεις, και η σχεδιασμένη διαχείριση αυτού που υπήρξε κάποτε ιδεολογία. Εάν ως κληρονομιά της ιδεολογίας ορίσουμε την ολότητα εκείνων των προϊόντων του πνεύματος τα οποία σήμερα σε μεγάλο βαθμό γεμίζουν την ανθρωπινή συνείδηση, τότε με κάτι τέτοιο θα πρέπει να εννοηθεί όχι τόσο το απέναντι στις κοινωνικές του συνέπειες, τυφλό, αυτόνομο πνεύμα, αλλά μάλλον η ολότητα αυτού που προκατασκευάζεται για να γοητεύσει τις μάζες ως καταναλωτές και, εφόσον είναι δυνατό, να πλάσει και να τυποποιήσει τη συνειδησιακή τους κατάσταση. Η κοινωνικά προσδιορισμένη ψευδής συνείδηση δεν είναι σήμερα πια αντικειμενικό πνεύμα, και με την έννοια ότι σε καμιά περίπτωση δεν έχει αποκρυσταλλωθεί τυφλά κι ανώνυμα απ' την κοινωνική διαδικασία, αλλά μάλλον έχει κατασκευαστεί με τη βοήθεια της επιστήμης στα μέτρα της κοινωνίας. Αυτό συμβαίνει με τα προϊόντα της βιομηχανίας της κουλτούρας, τον κινηματογράφο, τα περιοδικά, τα εικονογραφημένα έντυπα, το ραδιόφωνο, την τηλεόραση, την κάθε είδους λογοτεχνία των μπεστ σέλερ, ανάμεσα στα οποία οι μυθιστορηματικές βιογραφίες παίζουν έναν ειδικό ρόλο. Το ότι τα στοιχεία σ' αυτήν την καθαυτή ομοιόμορφη ιδεολογία, σ' αντιδιαστολή με πολλές τεχνικές επέχτασής τους, δεν είναι νέα, αλλά ότι πολλά απ' αυτά είναι απολιθώματα, είναι ευνόητο. Αυτό συνδέεται με την παραδοσιακή, ήδη στην αρχαιότητα διαφαινόμενη, διάκριση σε ανώτερη και κατώτερη σφαίρα της

κουλτούρας, όπου η κατώτερη εκλογικεύεται και ολοκληρώνεται με υποθαμισμένα κατάλοιπα του ανώτερου πνεύματος. Ιστορικά, τα σχήματα της σημερινής διομηχανίας της κουλτούρας μπορεί να τα παρακολουθήσει κανείς ιδιαίτερα μέχρι την πρώτη περίοδο της αγγλικής λαϊκής λογοτεχνίας περί το 1700.

Ήδη σ' αυτήν υπάρχουν τα περισσότερα στερεότυπα που σήμερα μας χαμογελούν σαρκαστικά απ' τις οθόνες της τηλεόρασης. Η κοινωνική εξέτασή του ποιοτικά νέου φαινομένου δεν πρέπει να εξαπατήσει τον εαυτό της με την αναφορά στην αξιοσέβαστη ηλικία αυτών των στοιχείων που το αποτελούν και στο, βασισμένο σ' αυτήν, επιχείρημα της ικανοποίησης κάποιων δήθεν πρωταρχικών αναγκών. Διότι το σημαντικό δεν είναι αυτά τα στοιχεία μήτε το ότι τα πρωτόγονα γνωρίσματα της σημερινής κουλτούρας των μαζών έχουν παραμείνει τα ίδια διαμέσου των ιστορικών εποχών μιας αποστερημένης από δικαιώματα ανθρωπότητας, αλλά είναι μάλλον το γεγονός ότι σήμερα όλα αυτά τα στοιχεία έχουν τεθεί υπό διευθυντικό έλεγχο και διαχείριση κι ότι απ' όλα αυτά έχει καστασκευαστεί ένα κλειστό σύστημα. Σχεδόν καμία απόδραση απ' αυτό δεν γίνεται ανεκτή, οι άνθρωποι είναι περικυκλωμένοι από παντού, και με τα επιτεύγματα μιας αλλοιωμένης κοινωνιοψυχολογίας, ή, όπως τόσο εύστοχα έχει ονομαστεί, μιας αναστραμμένης ψυχανάλυσης, ενισχύονται οι οπισθοδρομικές τάσεις τις οποίες έτσι κι αλλιώς αποδεσμεύει η αυξανόμενη κοινωνική πίεση. Η κοινωνιολογία έχει αναλάβει τη μελέτη αυτής της σφαίρας υπό τον τίτλο της επικοινωνιακής έρευνας (communication research)²⁵, της μελέτης των μαζικών μέσων, κι έχει δώσει ιδιαίτερη έμφαση στις αντιδράσεις των καταναλωτών και στη δομή της αλληλεπίδρασης ανάμεσα σ' αυτούς και στους παραγωγούς. Το ότι τέτοιες έρευνες, οι οποίες δεν αρνούνται την κήδεμονία τους από την έρευνα της αγοράς (marketing), έχουν κάποια γνωστική αξία, δεν μπορεί να τ' αρνηθεί κανείς· όμως θα ήταν σπουδαιότερο να θεωρούνται τα λεγόμενα μαζικά μέσα σύμφωνα με την έννοια της ιδεολογικής κριτικής, παρά ν' αρκείται η έρευνα στη

διαπίστωση της ύπαρξής τους και μόνο. Η άρρητη αναγνώριση της με την περιγραφική ανάλυση συνιστά ένα στοιχείο ιδεολογίας²⁶.

Ενόψει της απερίγραπτης βίας που ασκούν αυτά τα μέσα στους ανθρώπους, ανάμεσα στα οποία, ειρήσθω εν παρόδω, περιλαμβάνεται ο αθλητισμός με την ευρεία έννοια, ο οποίος εδώ και πολύ καιρό έχει μεταβληθεί σε ιδεολογία, ο συγκεκριμένος προσδιορισμός του ιδεολογικού περιεχομένου αυτής της βίας είναι άμεσα επιτακτικός. Αυτό το περιεχόμενο παράγει κατά έναν σύνθετο τρόπο ταυτίσεις των μαζών με τους κανόνες και τις σχέσεις, οι οποίες είτε υφίστανται ανώνυμα πίσω απ' τη βιομηχανία της κουλτούρας είτε προπαγανδίζονται συνειδητά απ' αυτή. Καθετί μη συμβατικό λογοκρίνεται, ο κομπορμισμός διεισδύει μέχρι τις πιο λεπτές κι απόκρυφες ψυχικές διεργασίες. Η βιομηχανία της κουλτούρας μπορεί να παριστάνει το αντικείμενο πνεύμα στο βαθμό που κάθε φορά είναι συνδεδεμένη με ανθρωπολογικές τάσεις οι οποίες είναι εν δράσει σ' αυτούς που προμηθεύει με τα προϊόντα της. Συλλαμβάνει αυτές τις τάσεις, τις ενισχύει και τις επιδεδαιώνει, ενώ καθετί αντίθετο είτε εξαφανίζεται είτε καταδικάζεται ρητά. Η κενή από εμπειρία ακαμψία της σκέψης που επικρατεί στην κοινωνία των μαζών, ενισχύεται ακόμα περισσότερο απ' αυτή την ιδεολογία, ενώ ταυτόχρονα ένας υπερτονισμένος ψευτορεαλισμός, ο οποίος κατά τις εξωτερικές του όψεις παρουσιάζει την ακριβή απεικόνιση της εμπειρικής πραγματικότητας, εμποδίζει αυτό που προσφέρεται να γίνει ορατό ως κάτι ήδη προδιαμορφωμένο σύμφωνα με τις απαιτήσεις του κοινωνικού ελέγχου. Όσο πιο αποξενωμένα απ' τους ανθρώπους είναι τα προϊόντα της κουλτούρας, τόσο περισσότερο τους υποβάλλεται ότι έχουν να κάνουν με τον εαυτό τους και τον δικό τους κόσμο. Αυτό που παρακολουθεί κανείς στην τηλεόραση μοιάζει με το σύνθημα, ενώ διάφορες ανοησίες, όπως ότι όλοι οι αλλοδαποί είναι ύποπτοι, ή ότι η επιτυχία κι η σταδιοδρομία είναι οι καλύτερες απολαύσεις της ζωής, εισάγονται λάθρα ως δεδομένες μια για πάντα. Εάν κάποιος θά 'θελε να συμπιέσει σε μία φράση σε τι συνίσταται

η ιδεολογία της κουλτούρας των μαζών, θά 'πρεπε να την παρουσιάσει ως παρωδία της φράσης: «Γίνε αυτό που είσαι!»: ως υπερβάλλοντα αναδιπλασιασμό και δικαιολόγηση της έτσι κι αλλιώς υπάρχουσας κατάστασης με την αφαίρεση κάθε υπέρβασης και κάθε κριτικής. Με τον περιορισμό του κοινωνικά επιδρώντος πνεύματος, στο να παρουσιάζει στους ανθρώπους απλώς άλλη μια φορά αυτό που έτσι κι αλλιώς συνιστά τον όρο της ύπαρξής τους και να αναγορεύει ταυτόχρονα αυτή την ύπαρξη σε δικό του κανόνα, τους ενισχύει την χωρίς πεποίθηση πίστη στην καθαρή, απόλυτη ύπαρξη.

Τίποτα λοιπόν δεν απομένει ως ιδεολογία εκτός απ' την αναγνώριση του ίδιου του υπάρχοντος, πρότυπο μιας συμπεριφοράς που υποτάσσεται στην παντοδυναμία των σχέσεων. Δεν είναι τυχαίο ότι οι μεταφυσικές που ασκούν σήμερα την πιο μεγάλη επιρροή προσκολλώνται στον όρο «ύπαρξη» (Existenz) σαν ο αναδιπλασιασμός κάποιας απλής ύπαρξης μέσα απ' τους πιο αφηρημένους προσδιορισμούς, που συνάγονται απ' αυτήν, να ήταν ισοδύναμος με το νόημά της. Σ' αυτό αντιστοιχεί σ' έναν μεγάλο βαθμό η κατάσταση που υπάρχει στα μυαλά των ανθρώπων. Αποδέχονται τη γελοία κατάσταση που ενόψει της ανοιχτής δυνατότητας για ευτυχία, τους απειλεί κάθε στιγμή με την καταστροφή, η οποία πρέπει να αποφευχθεί βέβαια όχι πια ως έκφραση μιας ιδέας, όπως αισθάνονταν ακόμη το αστικό σύστημα των εθνικών κρατών, αλλά απλώς συμβιβάζονται με τα δεδομένα στο όνομα του ρεαλισμού. Πριν απ' όλα, τα άτομα διώνουν εμπειρικά τους εαυτούς τους σαν πιόνια, κι ωστόσο αισθάνονται ήσυχοι με κάτι τέτοιο. Όμως, από τότε που η ιδεολογία δεν λέει τίποτα περισσότερο απ' το ότι τα πράγματα είναι έτσι όπως είναι, η αναλήθειά της συρρικνώνεται στο αδύναμο αξίωμα ότι δεν θα μπορούσαν να ήταν διαφορετικά απ' αυτά που είναι. Ενώ οι άνθρωποι υποκλίνονται μπροστά σ' αυτή την αναλήθεια, ταυτόχρονα στα κρυφά τη διαπιστώνουν. Η εξύμνηση της δύναμης και της ακατανίκητης φύσης της απλής ύπαρξης είναι συνάμα κι ο όρος για την απομυθοποίησή της. Η ιδεολογία δεν είναι πια ένα

πέπλο, αλλά το απειλητικό πρόσωπο του κόσμου. Όχι μόνο δυνάμει της ανάμειξής της με την προπαγάνδα αλλά και λόγω του σχήματός της, μετατρέπεται σε τρομοκρατία. Όμως, επειδή η ιδεολογία και η πραγματικότητα κατ' αυτό τον τρόπο συγκλίνουν, επειδή η πραγματικότητα, ελλείψει κάθε άλλης πειστικής ιδεολογίας, έχει γίνει η ιδεολογία του εαυτού της, θα χρειαζόταν μόνο μια ελάχιστη προσπάθεια του πνεύματος για ν' απορριφθεί από το παντοδύναμο και συνάμα μηδαμινό φαίνεσθαι· αυτό όμως φαίνεται να είναι και το πιο δύσκολο απ' όλα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Eduard Spranger, «Wesen und Wert politischer Ideologien» στο *Vierlejahreshefte für Zeitgeschichte*, τόμ. 2, 1954, σ. 119.
2. Πρδλ. Theodor W. Adorno, *Prismen*, Φραγκφούρτη 1955, σ. 24.
3. Francis Bacon, *Novum Organum* στο *The Works of Francis Bacon*, Λονδίνo 1857, τόμ. 1, σ. 164. Παρατίθεται στο Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Ζυρίχη 1945, σ. 48. Απ' αυτό το έργο του Barth έχουμε δανειστεί μια σειρά αποσπάσματα για την ανάπτυξη της έννοιας της ιδεολογίας.
4. Πρδλ. Theodor Geiger, «Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie» στο *Gegenwartsprobleme der Soziologie*, (επιμ.) Gottfried Eisermann, Πότσταμ 1949, σ. 144. Ο Θετικισμός του Geiger εμποδίζει κάποια πρόσβαση στο πρόβλημα της ιδεολογίας. «Η ιδεολογική απόκλιση απ' την πραγματικότητα της γνώσης συνίσταται στο ότι μια πρόταση δεν αναφέρεται ή περιορίζεται σε κάποια πραγματικότητα της γνώσης, αλλά στο ότι περιέχει στοιχεία ξένα προς την πραγματικότητα. Η ιδεολογική πρόταση είναι, δύναμει του είδους και του αντικειμένου της, απρόσβατη απ' την εμπειρική επαλήθευση ή αναίρεση. Μια εσφαλμένη πρόταση μπορεί κάλλιστα να μην είναι ιδεολογική... Αλλά το ότι είναι ιδεολογική φαίνεται από μια ανάλυση που διαπιστώνει: (ότι, ενν.) η πρόταση αφορά κάτι για το οποίο για πάντα, δηλαδή θεμελιωδώς, δε μπορεί να τεθεί αξίωση, είτε εμπειρικά επαληθεύσιμη είτε μη επαληθεύσιμη. Αυτό συμβαίνει είτε επειδή το ίδιο το αντικείμενο της πρότασης βρίσκεται εκτός της πραγματικότητας της γνώσης (την υπερβαίνει) είτε επειδή στην πρόταση περιέχεται κάτι περί ενός πραγματικού αντικειμένου, κάτι που δεν ανήκει σ' εκείνες τις ιδιότητες που το προσδιορίζουν ως πραγματικό» Geiger, *Ideologie und Wahrheit*, Στουτγάρδη- Βιέννη 1953, σσ. 49 επ.
5. Claude Adrien Helvétius, *De l' Esprit* στο Barth, όπ.π., σ. 65.
6. Helvétius, *De l' Homme* στο Barth, όπ.π., σ. 66
7. Paul Heinrich von Holbach, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* στο Barth, όπ.π., σ. 69.
8. Helvétius, *De l' Esprit*, όπ.π., σ. 62.
9. Destutt de Tracy, *Eléments d' Idéologie*, Βρυξέλλες 1826. Πρδλ. Barth, όπ.π., σσ. 15 επ.
10. Destutt de Tracy, όπ.π., σ. XII.
11. Πρδλ. Barth, όπ.π., σ. 21.
12. Πρδλ. όπ.π., σ. 23.
13. Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale*, Παρίσι 1933. τόμ. II. §1793, σ. 1127, υποσημείωση.

14. Πρβλ. κεφάλαιο XI, «Προκατάληψη».

15. «Όταν λοιπόν υποψιαζόμαστε μια πρόταση ως ιδεολογική, αυτό σημαίνει ότι πρέπει να θρούμε τη θέση μέσα στο ρεύμα των προϋποθέσεών της, εκεί όπου ένα αναταραγμένο ρεύμα ανεξέλεγκτων συναισθηματικών ιδεών έχει χυθεί μέσα στο καθάριο νερό της θεωρίας. Συχνά δεν χρειάζεται να ψάξει κανείς για πολύ, άλλες φορές όμως η πηγή της απόκλισης/παραμόρφωσης είναι κρυμμένη πολύ πίσω... Θα ήταν ελκυστικό κι ίσως καρποφόρο καθήκον να ερευνήσει κανείς ιδεολογικές ή ύποπτες ως ιδεολογικές προτάσεις προκειμένου να βρει τις πηγές ιδεολογίας και το μηχανισμό απόκλισης/παραμόρφωσης. Ως αποτέλεσμα θα μπορούσε κανείς να αναμένει μια ταξινόμηση των ιδεολογιών. Μια τέτοια συστηματική, περιεκτική έρευνα δεν έχει γίνει μέχρι τώρα ούτε μπορεί να παρουσιαστεί στο πλαίσιο αυτού του δοκιμίου. Απαιτεί τη συλλογή κι ανάλυση πολλών εκατοντάδων, ίσως χιλιάδων, προτάσεων υπόπτων ως ιδεολογικών. Ίσως ο επιστημολόγος είναι καλύτερα εφοδιασμένος γι' αυτό το καθήκον απ' ό,τι ο κοινωνιολόγος.» Geiger, *Ideologie und Wahrheit*, όπ.π., σσ. 92 επ.

16. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Τύμπιγκεν 1922, σσ. 520 επ.

17. Pareto, όπ.π., τόμ. 1, §1413. Πρβλ. επίσης του ίδιου, *Allgemeine Soziologie*, Carl Brinkmann (έκδ.), Τύμπιγκεν 1955, σσ. 161 επ.

18. Pareto, *Traité de sociologie générale*, όπ.π., τόμ II, §1403.

19. Όπ.π., τόμ. I, §180.

20. Barth, όπ.π., σ. 345.

21. Πρβλ. σχετικά, Max Horkheimer – Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Άμστερνταμ 1947, σσ. 7 επ., 22 επ., 45 επ.

22. Max Scheler, *Die Wissenformen und die Gesellschaft*, Λειψία 1926, σσ. 204 επ.

23. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 3η έκδοση, Φραγκφούρτη 1952, σ. 53.

24. Όπ.π., σσ. 70 επ. «Έχουμε να κάνουμε με μια ιδιαίτερη έννοια περί ιδεολογίας όταν ο όρος αναφέρεται στο ότι δεν επιθυμούμε να πιστεύουμε ορισμένες "ιδέες" και "παραστάσεις" του αντιπάλου. Κι αυτό επειδή θεωρούνται λίγο πολύ συνειδητές παραμορφώσεις μιας πραγματικής κατάστασης, η αληθινή γνώση της οποίας δεν συμφέρει τον αντίπαλο. Έτσι μπορεί να γίνει αναφορά σε μια ολόκληρη κλίμακα, απ' το συνειδητό ψεύδος μέχρι τη μισοσυνειδητή ενστικτώδη παραμόρφωση, από την παραπλάνηση των άλλων μέχρι την αυτοεξαπάτηση. Η ιδιαιτερότητα της έννοιας γίνεται άμεσα ορατή όταν αντιπαρατεθεί προς στη ριζική, συνολική έννοια της ιδεολογίας. Έτσι, μπορεί να γίνει λόγος για την ιδεολογία μιας εποχής ή μιας ιστορικο-κοινωνικά συγκεκριμένης ομάδας — μιας τάξης για παράδειγμα — εννοώντας έτσι τον διακριτό χαρακτήρα και υφή της ολικής συνειδησιακής δομής αυτής της εποχής ή αυτής της ομάδας... Ενώ η ειδική έννοια περί ιδεολογίας απευθύνεται σ' ένα μέρος των ισχυρισμών του αντιπάλου — κι αυτούς μόνο κατά το περιεχόμενό τους — η ολική έννοια περί ιδεολογίας αναφέρεται στη συνολική κοσμοαντίληψη του αντιπάλου (του κατηγορητικού μηχανισμού

συμπεριλαμβανόμενου) κι επιχειρεί να κατανοήσει ... τις κατηγορίες με τους όρους του συνολικού υποκειμένου»· όπ.π., σσ. 53. επ.

25. Πρβλ. για παράδειγμα, Bernard Berelson, *Content Analysis in Communication Research*, 1952. Paul F. Lararsfeld – Frank Stanton, *Communication Research* 1948-49, Ν. Υόρκη 1949. Paul F. Lararsfeld – Bernard Berelson – Harel Gandet, *The People's Choice*, Ν. Υόρκη 1948.

26. Πρβλ. «Kulturindustrie: Aufklärung als Massenbetrug» στο Horkheimer – Adorno, όπ.π., σσ. 144 επ.

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ «ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ, ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ ΔΟΚΙΜΙΑ»
ΤΟΥ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ ΤΗΣ ΦΡΑΓΚΦΟΥΡΤΗΣ
ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤΗΘΗΚΕ ΚΑΙ ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΘΗΚΕ
ΣΤΗ ΛΕΧΙΚΟΝ Ο.Ε.
ΚΑΙ ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΣΤΟ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟ
ΤΟΥ Π. ΛΑΛΙΩΤΗ
ΤΟΝ ΙΑΝΟΥΑΡΙΟ ΤΟΥ 1988