

Μαρία Ν. Αντωνοπούλου

Οι κλασσικοί της κοινωνιολογίας

Κοινωνική θεωρία και νεότερη κοινωνία

Στη μνήμη της μητέρας μου

Περιεχόμενα

Πρόλογος

Εισαγωγή

Ο Αύγουστος Κοντ

Ο μαρξισμός και ο Καρλ Μαρξ

Ο μαρξισμός

Ο Καρλ Μαρξ

Ο Εμίλ Ντιρκέμ

Ο Βιλφρέντο Παρέτο

Ο Μαξ Βέμπερ

Ο Γκέοργκ Ζίμελ

Επίλογος

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Στο ανά χείρας βιβλίο εξετάζεται η σκέψη των θεωρητικών που περιλαμβάνονται στους *κλασσικούς* της κοινωνιολογίας, του Αυγούστου Κοντ (Auguste Comte), του Καρλ Μαρξ (Karl Marx) και των μαθητών του, του Εμίλ Ντιρκέμ (Emile Durkheim), του Βιλφρέντο Παρέτο (Vilfredo Pareto), του Μαξ Βέμπερ (Max Weber), του Γκέοργκ Ζίμελ (Georg Simmel). Οι *κλασσικοί* της κοινωνιολογίας συνέβαλαν με το έργο τους στη διαμόρφωση και την οριοθέτηση έναντι των άλλων κοινωνικών επιστημών της κοινωνιολογίας. Συνέβαλαν ευρύτερα στην κοινωνική θεωρία και σκέψη. Τα τελευταία χρόνια, η υποχώρηση του επιστημονισμού, η εξάντληση της κυρίαρχης μέχρι τούδε παρσονικής εκδοχής για τη θεωρία του κοινωνικού συστήματος και η «μεταμοντέρνα στροφή» στην κοινωνική θεωρία σηματοδοτήθηκαν και από την αμφισβήτηση όλων των λίγο-πολύ καθιερωμένων εννοιών και των κατηγοριών με τις οποίες, ως αυτονόητα της θεωρητικής και της ερευνητικής πράξης, εξετάζαμε και κατανοούσαμε τις συνθήκες **της** νεότερης και της σύγχρονης κοινωνίας. Η ρωγή που δημιούργησε το ρεύμα του *μεταμοντέρνου* έκανε σαφέστερους τους περιορισμούς του επιστημονισμού, της αντίληψης ειδικότερα ότι η *κοινωνία* συνιστά αυτόνομη και αυτορρυθμιζόμενη πραγματικότητα, η γνώση της οποίας είναι εφικτή μέσω των γενικών, ουδέτερων φυσικομαθηματικών εννοιών. Παράλληλα, με την απορρύθμιση και την κατάρρευση του τέως «υπαρκτού σοσιαλισμού» απονομιμοποιήθηκαν μαζί με τον μαρξισμό, όλες οι «μεγάλες», οι περιεκτικές θεωρίες, οι θεωρίες που αξίωναν καθολική ισχύ. Εντούτοις, μια νέα *παγκοσμιότητα*, η «παγκοσμιοποίηση», επιβάλλεται και αναδεικνύει συνθήκες και πραγματικότητες, που υπερβαίνουν τους παραδεδομένους τρόπους ρύθμισης των κοινωνικών και πολιτικών πραγμάτων και συνεπώς τους μέχρι προσφάτως εδραιωμένους τρόπους σκέψης. Η σύγχρονη κοινωνία σε παγκόσμιο επίπεδο αντιμετωπίζει επείγοντα προβλήματα, ανάλογης ή και μεγαλύτερης σημασίας και οξύτητας με εκείνα που αντιμετώπιζε η ευρωπαϊκή κοινωνία στην αυγή της νεότερης εποχής, την εποχή ειδικότερα της διαμόρφωσης της κοινωνίας του καπιταλισμού.

Είναι λοιπόν, εύλογη η επιστροφή στους *κλασσικούς*, το έργο των οποίων επανεκδίδεται και σχολιάζεται εκτεταμένα. Η επανεξέταση του έργου τους γίνεται υπό την οπτική της επανεπιβεβαίωσης των ιδεών και των εννοιών, των θεωρητικών υποδειγμάτων για την κατανόηση της νεότερης και της «μοντέρνας» κοινωνίας που επεξεργάστηκαν. Της συμβολής τους δηλαδή στον τρόπο εννόησης και ρύθμισης των κοινωνικών πραγμάτων, θεσμών και

μορφών ζωής κατά τη «νεότερη εποχή» ή, όπως έχει επικρατήσει να λέγεται, κατά τη «νεωτερικότητα». Γίνεται επίσης υπό την οπτική της ανάδειξης των πλευρών της θεωρίας τους, που υποδεικνύουν ή προοιωνίζονται τις μετανεωτερικές ή «μεταμοντέρνες» συνθήκες. Στο ανά χείρας βιβλίο επιχειρούμε μια κριτική προσέγγιση, προκειμένου να αναδείξουμε, μεταξύ άλλων, την ιστορικότητα και την τυχόν επικαιρότητα των εννοιών που κατέθεσαν.

Ένα μέρος του υλικού που περιλαμβάνεται στο ανά χείρας βιβλίο είναι κοινό με εκείνο του βιβλίου μας με τίτλο «θεωρία και ιδεολογία στη σκέψη των κλασσικών της κοινωνιολογίας»¹. Στο παρόν βιβλίο έχει ληφθεί υπόψη η εν τω μεταξύ συζήτηση, έχουν προστεθεί νέα κεφάλαια και κυρίως έχει μετατεθεί ο άξονας της παρουσίας και της ανάλυσης της σκέψης και των θεωρητικών κατασκευών των κλασσικών. Χωρίς να εγκαταλείπεται η μέριμνα για την ανάδειξη του ιδεολογικού πυρήνα στη σκέψη τους, εδώ ενδιαφέρουν περισσότερο οι τρόποι με τους οποίους οι κλασσικοί θεματοποιούν την κοινωνικότητα, τις κοινωνικές σχέσεις, όπως και τις έννοιες που τις εκφράζουν, τις έννοιες που καταγράφουν τα περιεχόμενα των κοινωνικών σχέσεων. Για τον λόγο αυτό δίνεται έμφαση και μεγαλύτερη έκταση στον Μαρξ, στον Ντιρκέμ και τον Βέμπερ, είτε δηλαδή επειδή έθεσαν ευθέως αυτού του είδους τα ερωτήματα είτε επειδή η σκέψη και το έργο τους επιτρέπει να τεθούν και να συζητηθούν. Με άλλα λόγια, όχι μόνον επειδή απετέλεσαν την «Αγία Τριάδα» της κοινωνιολογίας, όπως προσφυώς έχουν περιγραφεί.

Στο ανά χείρας βιβλίο επιχειρούμε την αποδέσμευση της εξέτασης της σκέψης του Μαρξ από τα σχήματα που επεξεργάστηκαν κατά καιρούς οι επίγονοί του, οι μαρξιστές, προκειμένου να υποστηρίξουμε ότι η μαρξική θεωρία συνιστά διάφορο και σε πολλά σημεία αντιτιθέμενο προς τα μαρξιστικά θεωρητικά συστήματα, τρόπο σκέψης. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι από τα κείμενα που εξετάζουμε και τις επεξεργασίες του που επιχειρούμε να ανασυγκροτήσουμε, προκύπτει ένας Μαρξ που «δεν είναι μαρξιστής», όπως σε μια περίπτωση δήλωσε ο ίδιος. Η αποδέσμευση της σκέψης του Μαρξ από τα σχήματα της μαρξιστικής θεωρίας μας επιτρέπει να αναδείξουμε κεντρικής σημασίας συμβολές του σε θεωρητικά-μεθοδολογικά ζητήματα, όπως αυτό της σχέσης των αφηρημένων προς τις ειδικές έννοιες, της σχέσης των κατηγοριών της σκέψης προς τις ιστορικές κοινωνικές σχέσεις που εκφράζουν, τις κοινωνικές συνθήκες που καταγράφουν, γενικεύουν και νομιμοποιούν. Μας επιτρέπει επίσης να παρακολουθήσουμε τη μαρξική αντίληψη για τον ιστορικό τρόπο διαμόρφωσης της συνείδησης και της σχέσης

¹ Μ. Ν. Αντωνοπούλου, *Θεωρία και ιδεολογία στη σκέψη των κλασσικών της κοινωνιολογίας*, 2η έκδ., Παπαζήση, Αθήνα, (1991).

κοινωνίας-φύσης, όπως και τον κριτικό-ιστορικό τρόπο εξέτασης της διαδικασίας διαμόρφωσης της καπιταλιστικής κοινωνίας.

Η ανασυγκρότηση της σκέψης του Μαξ Βέμπερ, που επίσης επιχειρούμε εδώ, στηρίζεται στα κείμενά του και όχι στις κατά καιρούς ερμηνείες του έργου του, πράγμα που μας επιτρέπει να κατανοήσουμε την κεντρική στο έργο του θέση ότι η γνωστική διαδικασία δεν μπορεί παρά να μένει ανοικτή, καθώς δεν μπορούμε να δώσουμε τελική απάντηση σε κανένα από τα προβλήματα που έχουν να κάνουν με τον «τρόπο που πρέπει να ζούμε». Τους τρόπους του ζην των ανθρώπων μπορούμε πάντως να τους προσεγγίσουμε εφόσον κατανοήσουμε τα περιεχόμενα των κοινωνικών τους σχέσεων. Είναι συνεπώς εύλογο το γιατί επιχειρούμε να αναδείξουμε τον κεντρικό ρόλο που έχει στον όλο θεωρητικό τρόπο του Βέμπερ η έννοια της κοινωνικής πράξης-σχέσης και του νοητικού περιεχομένου της, όπως αυτό καταγράφεται στο «νόημα» των δρώντων και αμοιβαίως προσανατολιζομένων ατόμων-υποκειμένων. Η προσέγγιση αυτή μας επιτρέπει επίσης να βγούμε από το λαβύρινθο των ερμηνειών που έχουν δοθεί κατά καιρούς, όσον αφορά κεντρικές στο έργο του έννοιες και κατασκευές, όπως αυτή της «ορθολογικότητας», του «εξορθολογισμού» και του «δυτικού εργαλειακού λόγου». Όπως θα δούμε, ο Βέμπερ δέχεται τον ιστορικό χαρακτήρα των εννοιών και των τρόπων σκέψης. Δέχεται συνεπώς ότι ο λόγος έχει ιστορικά περιεχόμενα, αυτά που *διερμηνεύουν*, που επιτρέπουν την *κατανόηση* των διαφορετικών ιστορικών τρόπων της κοινωνικής ζωής.

Ο Ντιρκέμ, έθεσε ευθέως το ερώτημα της κοινωνικής προέλευσης και του περιεχομένου των εννοιών και των κατηγοριών της σκέψης. Δεν συνέδεε όμως τα περιεχόμενα του εκάστοτε «συλλογικού νου» με τις κοινωνικές σχέσεις. Κατέληγε, όπως υποστηρίζουμε, σε κυκλικά επιχειρήματα, καθώς απέδιδε προτεραιότητα στην *κοινωνία*, την οποία συνέλαβε ως μια πραγματικότητα **η οποία**, επιβαλλόμενη επί των ατόμων, διαμορφώνει τη συνείδηση και τις κοινωνικές τους σχέσεις. Τον ίδιο ρόλο είχε αναλάβει στη θεωρία του Κοντ το «πνεύμα», που διαμόρφωνε με νομοτελειακή αναγκαιότητα τους ιστορικούς τρόπους της κοινωνικής ζωής και οργάνωσης.

Ο Παρέτο, αντιθέτως, παρά τις αντιφάσεις και τις ανακολουθίες που χαρακτηρίζουν τη σκέψη του, εξετάζει την κοινωνική λειτουργία των ιδεών και των εννοιών με τις οποίες νομιμοποιούν τη δράση και τη συμπεριφορά τους τα ανθρώπινα άτομα εντός των ιδιαίτερων εκάστοτε κοινωνικών συνθηκών. Τις αντιλαμβάνεται όμως περισσότερο ως μέσα αξίωσης ισχύος, επιβολής και συγκάλυψης της *βίας*, η οποία, κατά τον Παρέτο, αποτελεί την κύρια, την νομοτελειακού εντέλει χαρακτήρα συνθήκη της λειτουργίας της κοινωνίας και της επίλυσης των κοινωνικών διαφορών. Ο Ζίμελ, τέλος, αποτυπώνει με το έργο του τον φευγαλέο και αβέβαιο χαρακτήρα της ζωής, τη ρευστότητα των εμπειριών του ανθρώπινου ατόμου και των

κοινωνικών σχέσεων, την αστάθεια και την ενδημική κρίση του πολιτισμού της «μοντέρνας» κοινωνίας.

Εισαγωγή

Η νεότερη κοινωνία, η ανάδυση της κοινωνικής θεωρίας και η διαμόρφωση της κοινωνιολογίας

Η κοινωνική θεωρία θεματοποιεί την κοινωνική σχέση, τη σχέση ανθρώπου προς άνθρωπο και κατ' επέκταση την κοινωνία ως τον τρόπο ζωής, τον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνονται και ρυθμίζονται οι κοινωνικές σχέσεις ενός μεγαλύτερου ή ενός μικρότερου συνόλου ανθρώπων. Η ιδέα της κοινωνίας ως ιδιαίτερης σφαίρας, συνεπώς ως ιδιαίτερου αντικειμένου έρευνας και μελέτης είναι προϊόν του 18ου αιώνα και προϋποθέτει τη διάκριση της κοινωνίας έναντι της πολιτικής, του κράτους ειδικότερα. Στη μακρά διαδρομή της διαμόρφωσης της νεότερης κοινωνικής σκέψης, από τα μέσα του 18ου αιώνα μέχρι τις μέρες μας, η κοινωνία κατανοήθηκε με δύο κυρίως τρόπους. Ως σύνολο ατόμων, τα οποία ωθούμενα από ατομικά κίνητρα και ιδιαίτερα συμφέροντα δρουν προκειμένου να επιτύχουν ατομικούς στόχους αφενός. Ως ιδιαίτερη οντότητα, με τις δικές της εσωτερικές ρυθμίσεις αφετέρου. Στην πρώτη περίπτωση η κοινωνία θεωρείται ως προϊόν της ατομικής δράσης ή καλύτερα ως αποτέλεσμα ενός συνόλου ατομικών δράσεων. Στη δεύτερη η κοινωνία θεωρείται ως αυτόνομη έναντι του ατόμου πραγματικότητα και ως τέτοια διαμορφώνει τα άτομα και επιβάλλεται επί της συμπεριφοράς τους. Στην πρώτη περίπτωση, η κοινωνία εννοείται ως ένα οιονεί μαθηματικό σύνολο, ή μηχανικό σώμα, κατ' αναλογίαν των φυσικών σωμάτων, τα μέρη του οποίου συντίθεται από τις επιμέρους δράσεις των ατόμων. Στη δεύτερη περίπτωση, η κοινωνία εννοείται ως το οιονεί ισοδύναμο της φύσης και οι εσωτερικές της ρυθμίσεις θεωρείται ότι μπορούν να αντιστοιχηθούν προς τις φυσικές νομοτέλειες. Και οι δύο αυτοί τρόποι εννόησης της κοινωνίας είναι συνυφασμένοι με την αντίληψη ότι η μέθοδος των φυσικών επιστημών μπορεί, κατάλληλα προσαρμοσμένη, να αποτελέσει τη μέθοδο της έρευνας και της θεωρητικής γενίκευσης στο πεδίο των κοινωνικών φαινομένων. Υπ' αυτές τις προϋποθέσεις διαμορφώθηκε η κοινωνιολογία ως ξεχωριστός κλάδος των κοινωνικών επιστημών και συναρτήθηκε με τον επιστημονισμό, την αντίληψη δηλαδή της πρωτοκαθεδρίας, της εγκυρότητας και της βεβαιότητας που εθεωρείτο ότι διασφάλιζε η μέθοδος της φυσικής έναντι των τρόπων της φιλοσοφίας και της κριτικής σκέψης. Όπως θα δούμε όμως στα επόμενα κεφάλαια, οι θεωρητικοί που θα εξετάσουμε αναμετρήθηκαν με τον επιστημονισμό, προκειμένου είτε να

τον αποδεχθούν και να τον ανασυγκροτήσουν ως μέθοδο της κοινωνιολογίας, είτε να τον απορρίψουν ως ασύμβατο με τη φύση των κοινωνικών σχέσεων και προβλημάτων.

Η ιδέα της κοινωνίας ως διακριτής έναντι της πολιτικής και ως ιδιαίτερου αντικειμένου έρευνας διαμορφώθηκε τον 18ο αιώνα, τον αιώνα του Διαφωτισμού. Ο Διαφωτισμός αναζήτησε την αλήθεια μέσω της «επιστημονικής» μεθόδου, της εμπειρικής παρατήρησης δηλαδή, κατ' αναλογία του φυσικού πειράματος και της σύνθεσης των πορισμάτων της έρευνας διά του λογικού συμπερασμού. Υιοθέτησε δηλαδή τη μέθοδο της φυσικής επιστήμης ως κατάλληλης για τη μελέτη και την ερμηνεία των κοινωνικών φαινομένων, συγκροτώντας έτσι το μεθοδολογικό υπόδειγμα του επιστημονισμού. Είχε προηγηθεί η επιστημονική επανάσταση, η ταχύρρυθμη ανάπτυξη των φυσικών επιστημών τον 17ο αιώνα. Είχε προηγηθεί επίσης η θρησκευτική Μεταρρύθμιση. Ο ορθολογισμός του 17ου αιώνα και η πρόοδος της φυσικής αποδυνάμωσε την πνευματική αλλά σταδιακά και την κοινωνική επιρροή της Εκκλησίας και των θρησκευτικών δογμάτων και τρόπων εννόησης του κόσμου. Άνοιξε τον δρόμο στην αναζήτηση κοσμικών έναντι των θεολογικών εννοιών για την κατανόηση του ανθρώπου και της κοινωνικής ζωής. Παράλληλα, η ιδέα ότι οι «νόμοι της φύσης» είναι δημιούργημα του Θεού, μετεξελίχθηκε στην ιδέα ότι μπορούν να ανακαλυφθούν διά της λογικής και των μαθηματικών. Διαμορφώθηκε έτσι η ιδέα ότι ο λόγος, η λογική ικανότητα του ανθρώπου και η γνώση της φύσης είναι ισομορφικοί τρόποι του ανθρώπινου πνεύματος. Ο άνθρωπος εννοείται στο εξής ως φορέας του *λόγου*, διά του οποίου γνωρίζει και ρυθμίζει τα του βίου του. Ο *λόγος* εννοείται ως περιέχων τις αρχές που διέπουν τα φυσικά, όπως και τα ανθρώπινα, τα κοινωνικά πράγματα. Αλλιώς, η δομή του λόγου είναι σύμμετρη με τη δομή της φύσης.

Ο 17ος, ο 18ος και ο 19ος αιώνας είναι οι αιώνες διαμόρφωσης της αστικής κοινωνίας στη σύγχρονη ιστορική της μορφή στην Ευρώπη, δηλαδή της καπιταλιστικής κοινωνίας. Ο 17ος αιώνας είναι ο αιώνας της επέκτασης του εμπορίου στην Ευρώπη και πέραν αυτής. Είναι η εποχή του μερκαντισμού, της συστηματικής κρατικής υποστήριξης της εμπορικής και επιχειρηματικής δραστηριότητας και της υιοθέτησης «εθνικών» πολιτικών προστασίας του εμπορίου. Η «εμπορική επανάσταση» στην Ευρώπη, η ανάκαμψη της γεωργίας και της αναβίωσης των ανταλλαγών χρονολογείται από πολύ ενωρίτερα, ενώ η διαμόρφωση και η λειτουργία των μόνιμων αγορών είχε πραγματοποιηθεί ήδη από τον 16ο αιώνα. Ο 17ος αιώνας αποσαφηνίζει κατά κάποιον τρόπο τις εξελίξεις αυτές και χαρακτηρίζεται, όπως αναφέρθηκε ήδη, από την επέκταση και την επικράτηση του διεθνούς εμπορίου, από την Ευρώπη προς τον υπόλοιπο κόσμο, από τον υπόλοιπο κόσμο, την Ασία, την Αφρική, την Αμερική προς την Ευρώπη. Είναι η εποχή της συγκέντρωσης εμπορικού κεφαλαίου και της μανουφακτούρας, της

πρώτης μορφής καπιταλιστικού εργοστασίου. Είναι επίσης η εποχή της διαμόρφωσης των συγκεντρωτικών κρατών στην Ευρώπη και της απολυταρχίας. Τον 18ο αιώνα ολοκληρώνεται η επέκταση του εμπορίου σε όλο τον κόσμο. Διαμορφώνονται οι αποικιοκρατικές αυτοκρατορίες, μεταξύ των οποίων κυριαρχεί η Αγγλία. Επιταχύνονται έτσι, οι ρυθμοί συσσώρευσης εμπορικού κεφαλαίου και επιτείνονται διά της εκμετάλλευσης των αποικιών.

Όπως είναι εύλογο, στη διάρκεια αυτών των αιώνων, οι εξελίξεις αυτές συνοδεύθηκαν από μείζονες κοινωνικές μεταβολές, από τη σταδιακή αποσύνθεση της μεσαιωνικής κοινωνίας. Η εμπορευματική δραστηριότητα αποδεσμεύοντας τους ανθρώπους από την πρόσδεση στη γη, ανέτρεπε συν τω χρόνω τους παραδοσιακούς τρόπους κοινωνικής οργάνωσης και τις παραδοσιακές μορφές των κοινωνικών σχέσεων. Η συσσώρευση εμπορικού κεφαλαίου και η ανάπτυξη των αγορών έφερε στο προσκήνιο νέους τρόπους επικοινωνίας και κοινωνικών σχέσεων και μαζί τους νέες κοινωνικές κατηγορίες. Μετατόπισε την κοινωνική δραστηριότητα και ζωή από την ύπαιθρο στις πόλεις που εξελίχθηκαν σταδιακά σε μεγάλα αστικά κέντρα. Η διαμόρφωση ανεπτυγμένης αγοράς και η εμπορευματική δραστηριότητα δημιούργησε την έννοια του αυτόνομου ατόμου, το οποίο δρα ορθολογικά προκειμένου να επωφεληθεί από τις ευκαιρίες που του δίδονται εκεί, να επιτύχει δηλαδή στο πεδίο του ελεύθερου ανταγωνισμού το μεγαλύτερο δυνατό ίδιο όφελος. Η εξέλιξη αυτή είχε ως συνέπεια την ανάδυση της έννοιας της κοινωνίας ως σφαίρας διακριτής έναντι του κράτους και της πολιτικής εξουσίας. Από ένα σημείο και μετά η κρατική εξουσία περισσότερο παρεμπόδιζε παρά διευκόλυνε την επιχειρηματική δραστηριότητα και την ελεύθερη διακίνηση ανθρώπων και πραγμάτων. Το σύνθημα *laissez-faire laissez-passer* συνόψισε τη νέα αυτή κατάσταση και εξέφρασε το αίτημα περιορισμού του κρατικού ελέγχου επί της επιχειρηματικής δραστηριότητας, η οποία στηριζόταν πλέον στους κανόνες της αγοράς και όχι στα κρατικά προνόμια.

Το τέλος του 18ου αιώνα γνωρίζει τη *βιομηχανική επανάσταση*. Ο 19ος αιώνας, με την επέκταση του βιομηχανικού τρόπου παραγωγής, αποσαφηνίζει τον βιομηχανικό χαρακτήρα της καπιταλιστικής κοινωνίας στην Ευρώπη.¹ Η επικράτηση του βιομηχανικού καπιταλισμού προκάλεσε τις μεγαλύτερες, μετά τις γερμανικές κατακτήσεις, ανακατατάξεις στην κοινωνία της Δυτικής Ευρώπης. Διέρρηξε και απονομιμοποίησε περαιτέρω τις παραδοσιακές κοινωνικές σχέσεις και αξίες. Ολοκλήρωσε τη διαδικασία ανατροπής της παραδοσιακής κοινωνικής ιεραρχίας.

Η βιομηχανική, καπιταλιστική κοινωνία χαρακτηρίζεται από τη δυναμική εφαρμογή των κατακτήσεων των φυσικών επιστημών στις τεχνολογικές καινοτομίες και εφευρέσεις που

¹ Η βιομηχανική επανάσταση έλαβε χώρα από το τελευταίο τέταρτο του 18ου μέχρι τα μέσα του 19ου αιώνα.

οδήγησαν στη βιομηχανική επανάσταση και επέτρεψαν την αναμόρφωση της επιχειρηματικής δραστηριότητας, τη δημιουργία του κεφαλαίου με την αυστηρή έννοια του όρου. Η δυναμική επέκταση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής σε όλη την Ευρώπη, και πέρα από τα όριά της, δημιούργησε σε όσους είχαν τις πρωτοβουλίες στα χέρια τους, στους αστούς-καπιταλιστές, αίσθημα αυτοπεποίθησης και πίστη στη δημιουργική δύναμη του ανθρώπου. Όπως ήταν φυσικό, δημιουργήθηκε η αντίληψη και η ιδεολογία του ανθρώπου ως ικανού να κυριαρχεί και να θέτει στην υπηρεσία του τις δυνάμεις της φύσης, επιλύοντας τα προβλήματά του και βελτιώνοντας στο διηνεκές τους όρους της ζωής του. Δεν είναι τυχαίο ότι η Γαλλική Επανάσταση (1789) ξέσπασε όταν η βιομηχανική επανάσταση είχε αποκτήσει ήδη μια οιονεί αναπότρεπτη δυναμική.

Ας παρακολουθήσουμε εν συντομία τους τρόπους εννόησης της κοινωνίας στη διάρκεια του 17ου, του 18ου και του 19ου αιώνα, την περίοδο δηλαδή κατά την οποία διαμορφώθηκε η νεότερη κοινωνία. Οι φιλόσοφοι του 17ου αιώνα είχαν επιχειρήσει να αναδείξουν τις νέες μορφές των κοινωνικών σχέσεων που δημιουργούσε η αγορά, έναντι των ιεραρχικών κοινωνικών σχέσεων της μεσαιωνικής κοινωνίας και διατύπωσαν νέες αντιλήψεις για τη φύση του ανθρώπου. Κεντρικής σημασίας ζήτημα ανεδείχθη ο προσδιορισμός και οι τρόποι διασφάλισης των *δικαιωμάτων* του ανθρώπου, του ατόμου ως μέλους της κοινωνίας έναντι της πολιτικής εξουσίας και του μονάρχη. Σύμφωνα με τη θεωρία του *κοινωνικού συμβολαίου*, που διατυπώθηκε την περίοδο αυτή, οι άνθρωποι στην αρχική, τη «φυσική κατάσταση», πριν από τη δημιουργία του κράτους, ζούσαν σε συνθήκες «πλήρους ελευθερίας» και «ισότητας». Τη ζωή τους διείπε ο «νόμος της φύσης» ή, πράγμα που είναι το ίδιο, ο «λόγος», σύμφωνα με τον οποίο ο καθένας όφειλε «να μη βλάπτει τον άλλο όσον αφορά στη ζωή, την ελευθερία και την ιδιοκτησία του». «Ουδείς μπορούσε να στερηθεί την περιουσία του και να υποταγεί στην πολιτική εξουσία, χωρίς τη θέλησή του». Κατά τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, οι άνθρωποι με τη θέλησή τους συνήπταν κοινωνικούς δεσμούς, δημιουργούσαν κοινωνία. Συμφωνούσαν να συνενωθούν σε μια «κοινότητα», σε μια «διακυβέρνηση», στην οποία συναινούσαν να αναθέσουν τη διασφάλιση της ελευθερίας τους και της ασφαλούς, άνετης και ειρηνικής ζωής. Με αυτό τον τρόπο συνέθεταν «πολιτική κοινωνία».

Σε στενή συνάρτηση με αυτές τις ιδέες είναι και η ιδέα της «ιδιοκτησίας» ως της «φυσικής» σχέσης του ανθρώπου με τις προϋποθέσεις της ζωής του, με τη φύση ειδικότερα, από την οποία αποσπά τα αγαθά που του είναι απαραίτητα. Είναι χαρακτηριστική η ιδέα του Λοκ (Locke) ότι το κατεξοχήν «φυσικό δικαίωμα» είναι το «δικαίωμα της ιδιοκτησίας», το οποίο νομιμοποιεί η εργασία. Ιδιοκτησία είναι οτιδήποτε αποσπάται από τη φυσική κατάσταση και επί του οποίου «έχει προστεθεί κάτι... διά της εργασίας... που αποκλείει το κοινό

δικαίωμα άλλων ανθρώπων». Η ιδιοκτησία εννοείται ως η απαραίτητη συνθήκη της «εισόδου» του ατόμου στην κοινωνία και της σύναψης κοινωνικών σχέσεων, εν προκειμένω σχέσεων «συμβολαίου».² Η συμβολαϊκή σχέση είναι πρωτίστως σχέση αμοιβαίας και οικειοθελούς παραχώρησης αγαθών, τα οποία διαθέτουν ως ατομική ιδιοκτησία οι συμβαλλόμενοι. Είναι σχέση αμοιβαίας εμπιστοσύνης και δέσμευσης στους από κοινού συμφωνημένους κανόνες και ρυθμίσεις. Ωστόσο σχέση «συμβολαίου» είναι και η σχέση των πολιτών με τον ηγεμόνα και το κράτος. Οι πολίτες παραχωρούν με τη θέλησή τους τη διακυβέρνηση, τη διατήρηση της κοινωνικής τάξης και ασφάλειας στο κράτος και τον ηγεμόνα, ο οποίος είναι υπόλογος, ο οποίος λογοδοτεί στους πολίτες που του παραχωρούν την εξουσία να διαχειρίζεται, αλλά και να διασφαλίζει τα δικαιώματά τους.

Έτσι, στη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου στον Λοκ (1632-1704), οι έννοιες *κοινότητα* και *κυβέρνηση* είναι συνώνυμες και σημαίνουν ό,τι και η «πολιτική κοινωνία», τη συναινετική ρύθμιση των κοινωνικών υποθέσεων για την εξυπηρέτηση του *κοινού συμφέροντος*. Από τα μέσα του 18ου αιώνα η έννοια *πολιτική κοινωνία* οριοθετείται με σαφήνεια έναντι της διακυβέρνησης, του κράτους και της πολιτικής και παίρνει το νόημα της διακριτής σφαίρας, της κοινωνίας των αστών, της *αστικής* ή της *πολιτισμένης* κοινωνίας. Είναι λοιπόν η «πολιτική κοινωνία» κοινωνία ανθρώπων που συνομολογούν τους κανόνες ρύθμισης του βίου τους, κοινωνία «πολιτών», που είναι «αστοί».

Ο Διαφωτισμός, που κυριάρχησε στην Ευρώπη τον 18ο αιώνα, υπήρξε ένα ευρύτατο και πολύπλευρο ρεύμα ιδεών. Μέσα στους κόλπους του και ως αποτέλεσμα των πολλών ιδεών που γέννησε, διαμορφώθηκαν οι «κοινωνικές επιστήμες» και η θεωρία του ατομισμού, δηλαδή η αντίληψη της κοινωνίας ως συνόλου αυτόνομων ατόμων, καθώς και οι ιδεολογίες του φιλελευθερισμού και της προόδου.³ Η φιλελεύθερη ιδεολογία έδινε έμφαση στα δικαιώματα των ατόμων, στην ελευθερία της συνείδησης και της διακίνησης των ιδεών, στον περιορισμό της κρατικής εξουσίας, στην έννομη τάξη, στην ιδιωτική πρωτοβουλία και την οικονομία της αγοράς.

Οι *φιλόσοφοι*, όπως ονομάστηκαν οι Γάλλοι Διαφωτιστές, συνέλαβαν την ιδέα της «φυσικής τάξης» και της «φυσικής κατάστασης» ως της «αληθινής» κατάστασης του ανθρώπου. Ασκώντας κριτική στην κοινωνία της εποχής τους, χαρακτήρισαν ως «παράλογους» και αταίριαστους στην αληθινή φύση του ανθρώπου τους θεσμούς στο σύνολό

² Βλ. C.K. Rowley (επιμ.), «Introduction. On the nature of civil society», στο *Classical Liberalism and Civil Society*, Eduard Elgar Publishing Ltd, Λονδίνο 1997, σ. 7-8.

³ Βλ. S. Hall και B. Gieben, *Η διαμόρφωση της νεωτερικότητας: οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός*, μτφρ. Θ. και Β. Τσακίρης, Σαββάλας, Αθήνα 2003, σ. 41 κ.ε.

τους και την κοινωνική οργάνωση και ιεραρχία της εποχής τους. Πίστευαν ότι ο άνθρωπος με όπλα τον «ορθό λόγο» και τη «γνώση» μπορούσε να υπερβεί την προκατάληψη, να εγκαθιδρύσει μια δικαιότερη και πιο σύμφωνη προς φύση του κοινωνία, να διασφαλίσει την εγγενή στο λόγο και τη γνώση «πρόοδο». Οι *φιλόσοφοι* πίστευαν ότι τα ανθρώπινα άτομα, εφόσον είναι πεπαιδευμένα και ασκούν επ' ωφελεία τους τη λογική που διαθέτουν, επιδιώκοντας την ευτυχία τους, δημιουργούν ως αποτέλεσμα την κοινωνική ευημερία και ευτυχία.

Ιδιαίτερης αναφοράς αξίζει το έργο του Μοντεσκιέ (Montesquieu, 1689-1775), ο οποίος διατύπωσε τον αντίλογο στους θεωρητικούς του κοινωνικού συμβολαίου. Ο Μοντεσκιέ υποστήριξε ότι η ανθρώπινη κοινωνία δεν προϋποθέτει κανενός είδους προκοινωνική, φυσική κατάσταση του ανθρώπου. Ο άνθρωπος είναι εξ υπαρχής, εξ ορισμού κοινωνικό ον. Δεν προηγείται της κοινωνικότητάς του κάτι άλλο, η φυσική κατάσταση ή κάποιου είδους φυσική παρόρμηση που τον οδηγεί στη δημιουργία κοινωνίας. Στο μείζον έργο του το *Πνεύμα των νόμων* ο Μοντεσκιέ υποστήριξε ότι στην ιστορία παρατηρούνται διαφορετικοί τρόποι οργάνωσης της κοινωνίας, οι οποίοι και συναρτώνται με διαφορετικά είδη πολιτευμάτων και διακυβέρνησης. Συγκρίνοντας διαφορετικές κοινωνίες και διαφορετικές ιστορικές περιπτώσεις, διέκρινε τρεις τύπους διακυβέρνησης (δημοκρατία, μοναρχία και δεσποτεία), καθένας από τους οποίους χαρακτηρίζετο από ένα ιδιαίτερο «πνεύμα», ένα ιδιαίτερο τρόπο νομιμοποίησης της εξουσίας και της αντίστοιχης κοινωνικής ιεραρχίας. Ο Μοντεσκιέ παρατήρησε ότι την κοινωνική οργάνωση και τους τρόπους διακυβέρνησης που εμφανίζουν ιστορική και πολιτισμική πολυμορφία επηρεάζουν ιστορικοί, πολιτισμικοί αλλά και κλιματολογικοί παράγοντες, το έδαφος, η έκταση της περιοχής-χώρας και το μέγεθος του πληθυσμού που παρουσιάζει μια οργανωμένη ανθρώπινη κοινότητα. Αυτές οι ιδέες, μαζί με την ιστορική συγκριτική προσέγγιση και τη θέση ότι η κατανόηση της κοινωνίας και η εξήγηση των κοινωνικών θεσμών όφειλε να στηριχθεί στην παρατήρηση των κοινωνικών φαινομένων, έκαναν το έργο του Μοντεσκιέ να θεωρηθεί όχι απλώς προδρομικό αλλά ως ένα από τα πιο σημαντικά θεωρητικά έργα της κοινωνιολογίας.⁴

Ο Ζαν-Ζακ Ρουσό (J.-J. Rousseau, 1712-1778), ο οποίος άσκησε μεγάλη επιρροή στη μετέπειτα κοινωνική και πολιτική σκέψη, συλλαμβάνει τον κοινωνικό δεσμό ως πρωτίστως πολιτικό. Ο Ρουσό που ανήκει στην περίοδο του Διαφωτισμού, χωρίς ωστόσο, πρέπει να το

⁴ Έτσι το χαρακτήρισε ο P. Αρόν. Βλ. R. Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, τόμ. 1, Pelikan, Λονδίνο 1969, σ. 17 κ.ε., ελλ. έκδ.: R. Aron, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης, I*, Αθήνα 1984. Πρβλ. και J. Heilbron, *The Rise of Social Theory*, μτφρ. S. Gogol, University of Minnesota Press, Μινεάπολις 1995, σ. 81-86.

σημειώσουμε, το έργο του να εντάσσεται στο κυρίαρχο ρεύμα, αντιπαρατέθηκε στις ιδέες των φιλελεύθερων θεωρητικών του φυσικού δικαίου αλλά και στις πολιτικές απόψεις των φιλοσόφων.⁵ Με το έργο του ο Ρουσό εξέφρασε την πιο ριζοσπαστική αντίθεση προς την απολυταρχία αλλά και την «πεφωτισμένη δεσποτεία». Την τελευταία υποστήριζαν οι φιλόσοφοι, οι οποίοι ήλπιζαν ότι οι απόψεις τους μπορούσαν να βρουν εφαρμογή, εάν τις υιοθετούσαν οι ανά την Ευρώπη ισχυροί μονάρχες, ορισμένους από τους οποίους επέτυχαν να επηρεάσουν. Ο τύπος αυτός «πεφωτισμένης», απολυταρχικής διακυβέρνησης, η «πεφωτισμένη δεσποτεία», ήταν για τον Ρουσό εξίσου καταδικαστέα όσο και η κρατούσα (μη πεφωτισμένη) απολυταρχία. Το σημαντικότερο έργο του, το *Κοινωνικό συμβόλαιο*, απετέλεσε εμβληματικό κείμενο της Γαλλικής Επανάστασης και επηρέασε όσο κανένα άλλο τη μεταγενέστερη πολιτική θεωρία και σκέψη. Ο Ρουσό υποστήριξε ότι η αγαθή φύση του ανθρώπου είχε αλλοιωθεί από τα ήθη και τους νόμους που ήσαν εγκαθιδρυμένοι και νομιμοποιημένοι στην κοινωνία, μάλιστα από την «ανάπτυξη των ικανοτήτων και της διάνοιας» των ανθρώπων ή, αλλιώς, από την εξέλιξη του πολιτισμού. Δηλώνει λοιπόν ότι «γράφει περί πολιτικής», διότι με αυτό τον τρόπο μπορεί να δώσει απάντηση στα κρίσιμα ερωτήματα της «διοργάνωσης της κοινωνίας», της διάρθρωσης δηλαδή της πολιτείας. Προκειμένου λοιπόν να ανατραπεί η γενικευμένη συνθήκη της ανελευθερίας και της υποταγής –«ο άνθρωπος γεννήθηκε ελεύθερος και είναι παντού σε αλυσίδες»⁶–, οι άνθρωποι οφείλουν ως πολίτες να συμπήξουν *δίκαιη πολιτεία*. Αυτός ήταν ο μόνος τρόπος για να αποκατασταθεί ο άνθρωπος ως ελεύθερο, ηθικό και ενάρετο ον. Μόνον δηλαδή εφόσον αποτινάξουν τα δεσμά που τους επιβάλλονται και αποφασίσουν να συναποτελέσουν πολιτική ενότητα, κοινωνία *πολιτική*, πολιτεία εντός της οποίας θα συμμετέχουν όλοι ως ίσοι. Στο πλαίσιο ενός τέτοιου «κοινωνικού συμβολαίου» οι άνθρωποι είναι ίσοι όχι απλώς απέναντι στον νόμο αλλά ως νομοθέτες οι ίδιοι. Αυτό το τελευταίο είναι θεμελιώδες στην αντίληψη του Ρουσό, που θεωρεί ότι οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι στον βαθμό που υπακούουν στους νόμους που νομοθετούν οι ίδιοι. Οι νόμοι καθίστανται έτσι η έκφραση της «γενικής βούλησης». Η «γενική βούληση» διαμορφώνεται ως καθολική συναίνεση και γι' αυτό έχει δεσμευτική ισχύ επί των μελών της πολιτείας. «Η βούληση όλων των μελών του κράτους-πολιτείας είναι η γενική βούληση. Είναι μέσω αυτής που [τα μέλη] είναι πολίτες και ελεύθεροι»⁷.

⁵ Βλ. L. Colletti, *From Rousseau to Lenin. Studies in Ideology and Society*, New Left Books, Λονδίνο 1976, σ. 144-175.

⁶ Ζαν-Ζακ Ρουσσώ, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου και Α. Σταϊνχάουερ, Πόλις, Αθήνα 2004, σ. 47-48.

⁷ *Ο.π.*, σ. 175.

Ο Ρουσό θεωρεί ότι η κυριαρχία ανήκει στον λαό και είναι αδιαίρετη και «αναπαλλοτριώτη», δεν μπορεί δηλαδή να μεταβιβασθεί σε κανενός είδους ηγεμόνα ή κυρίαρχο, κανείς δεν μπορεί να την ασκήσει εν ονόματι του λαού. Όπως γράφει, «η κυριαρχία, που δεν είναι παρά η άσκηση της γενικής βούλησης, ουδέποτε μπορεί να απαλλοτριωθεί και ο κυρίαρχος, που δεν είναι παρά ένα συλλογικό ον, δεν μπορεί να εκπροσωπηθεί από κανέναν παρά [μόνον] από τον εαυτό του»⁸. Η «λαϊκή κυριαρχία» συνίσταται στην εξουσία του λαού να νομοθετεί, που είναι αναφαίρετη. Ας σημειώσουμε ότι ο Ρουσό θεωρεί την αντιπροσωπευτική Δημοκρατία, τη δι' αντιπροσώπων δηλαδή άσκηση της νομοθετικής εξουσίας, ως φαλκίδευση της λαϊκής κυριαρχίας. Οι πολίτες είναι λοιπόν ελεύθεροι και κυρίαρχοι να συνάπτουν τις συμβάσεις που είναι προς όφελός τους, υπακούοντας στους νόμους που νομοθετούν οι ίδιοι, διά των οποίων οι ίδιοι επιλέγουν να ρυθμίζουν τις σχέσεις τους. Επειδή αυτού του είδους το «κοινωνικό συμβόλαιο» στηρίζεται στη «γενική βούληση» και νομιμοποιείται διά της «λαϊκής κυριαρχίας», δεν μπορεί παρά να διασφαλίζει τη δικαιοσύνη και την ελευθερία ενός εκάστου και το γενικό συμφέρον, κατ' επέκταση τη γενική ευημερία και ευτυχία. Να σημειώσουμε ότι το έργο του Ρουσό έχει ερμηνευθεί με πολλούς τρόπους, ως επαναστατικό κείμενο αλλά και ως προοίμιο του ολοκληρωτισμού, κυρίως εξαιτίας των επεξεργασιών που συνοδεύουν την έννοια της «γενικής βούλησης».

Η διεύρυνση των εμπορικών και βιομηχανικών δραστηριοτήτων, η αστική ανάπτυξη και η προοδευτική συγκέντρωση πλούτου από αυτές τις δραστηριότητες ανέδειξε και την *Πολιτική οικονομία*. Το πρώτο μεγάλο έργο της νέας αυτής επιστήμης ο *Πλούτος των εθνών* του Α. Σμιθ (A. Smith) είδε το φως της δημοσιότητας το 1776, τη χρονιά της Αμερικανικής Ανεξαρτησίας και λίγο πριν από τη μεγάλη Γαλλική Επανάσταση (1789). Στο έργο αυτό καταγράφονται και εξετάζονται οι νέες μορφές της οικονομικής δραστηριότητας, η οικονομία της ελεύθερης αγοράς, ο διευρυνόμενος καταμερισμός της εργασίας και η ανάπτυξη «ατομικών συμφερόντων» που συνοδεύουν τις εξελίξεις αυτές. Το «ατομικό συμφέρον» νομιμοποιείται ως η κινητήρια δύναμη της οικονομικής δραστηριότητας και της δημιουργίας του «πλούτου», της ευημερίας των «εθνών», δηλαδή των δυτικών κοινωνιών, όπως ανεδύνοντο την περίοδο αυτή ως εθνικές καπιταλιστικές οικονομίες. Κατά τον Σμιθ, η αγορά συνθέτει τα αντιτιθέμενα ατομικά συμφέροντα. Ο καθένας επιδιώκει το ατομικό του συμφέρον, αλλά η αγορά ρυθμίζει και εξισορροπεί τις αντιθέσεις ως «αόρατος χειρ». Ο Σμιθ υποστήριξε ότι ο ανταγωνισμός στην αγορά διασφαλίζει την κοινωνική ευημερία. Η αντίληψη αυτή της οικονομίας ως αυτορρυθμιζόμενης κοινωνίας κατέστησε περιττό τον ρόλο του κράτους ως φορέα

⁸ Ο.π., σ. 73.

οικονομικών λειτουργιών. Το κράτος όφειλε να περιορισθεί στον ρόλο της τήρησης της «έννομης τάξης». Οι κλασικοί πολιτικοί οικονομολόγοι (Α. Σμιθ, Ντ. Ρικάρντο (D. Ricardo), Τζ.Σ. Μιλ (J.S.Mill)) δεν διέκριναν την οικονομία ως κάτι διαφορετικό από την κοινωνία. Ακριβέστερο θα ήταν να πούμε πως ό,τι ονόμαζαν «πολιτική οικονομία» ισοδυναμούσε με την έρευνα και την κατανόηση των κοινωνικών σχέσεων και των τρόπων λειτουργίας της αναδυόμενης καπιταλιστικής κοινωνίας.⁹ Η *Πολιτική οικονομία* λοιπόν, δημιούργημα του Διαφωτισμού στη Σκωτία, σηματοδοτεί την αποκορύφωση της σταδιακής μετατόπισης του περιεχομένου της έννοιας της *πολιτικής κοινωνίας* από την πολιτική στην οικονομία.

Η Αμερικανική Επανάσταση (1774) και η Γαλλική Επανάσταση (1789) στις διακηρύξεις τους συνόψισαν τις ιδέες που είχαν κυριαρχήσει εν τω μεταξύ στη συνείδηση των ανθρώπων ως αυτονόητες αξίες. Είχε προηγηθεί η αστική επανάσταση στην Αγγλία (1649-1660), αλλά ήταν η Αμερικανική Επανάσταση και ο πόλεμος της ανεξαρτησίας που οριστικοποίησαν τη μεταμόρφωση, θα μπορούσαμε να πούμε, των ανθρώπων από υπηκόους στον ηγεμόνα και το απολυταρχικό κράτος σε πολίτες, σε ελεύθερους, ορθολογικά δρώντες και αυτόνομους πολίτες, μέλη της αυτοδιοικούμενης κοινωνίας, της *δημοκρατίας*. Η αμερικανική Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας (1776) ξεκινούσε με το αξίωμα: *Όλοι οι άνθρωποι δημιουργούνται ίσοι... προικισμένοι από τον Δημιουργό με ορισμένα αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα, ... τα δικαιώματα στη ζωή, στην ελευθερία και την ευτυχία*. Η Γαλλική Επανάσταση λίγα χρόνια αργότερα διακήρυξε *την ελευθερία, την ισότητα και την αδελφοσύνη*, τα «δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη», το δικαίωμα στην *ελευθερία*, στην *ισότητα*, στην *ιδιοκτησία*, στην *ασφάλεια*.

Η Γαλλική Επανάσταση σηματοδότησε το κορυφαίο σημείο του πρακτικού, επαναστατικού ρεύματος του Διαφωτισμού και απετέλεσε τομή στην κοινωνική και πολιτική ιστορία της νεότερης Ευρώπης. Κατάργησε τα προνόμια των ευγενών και εγκαθίδρυσε νέους πολιτικούς θεσμούς, που επεχείρησαν να στηριχθούν στις αρχές των ατομικών ελευθεριών, της ισονομίας και της ελευθερίας της συνείδησης. Στην αρχή της διάκρισης των εξουσιών και της «γενικής βούλησης», της λαϊκής κυριαρχίας, και στον κανόνα της δημοκρατικής πλειοψηφίας.

Οι ανατροπές και οι ανακατατάξεις στον κοινωνικό και πολιτικό χώρο που προκάλεσε η Γαλλική Επανάσταση, όπως και η παθογένεια που παρουσίαζε η αναδυόμενη καπιταλιστική κοινωνία, δημιούργησαν, όπως ήταν φυσικό, ένα αντίρροπο προς την κριτική πλευρά του Διαφωτισμού πνεύμα. Ως αντίδραση στις βιαιότητες της επανάστασης και στην οξύτητα του κοινωνικού ανταγωνισμού δημιουργήθηκε η διάθεση και η επιθυμία για επιστροφή στην

⁹ Βλ. S. Clarke, *Marx, Marginalism and Modern Sociology. From Adam Smith to Max Weber*, Macmillan, Λονδίνο 1982, κεφ. 2: «Classical political economy», σ. 19 κ.ε. Πρβλ. και J. Heilbron, *ό.π.*, σ. 184.

«κοινωνική τάξη» και «αρμονία». Αναζητήθηκε έτσι η «κοινωνική ενότητα», η συναίνεση και η κοινωνική «αλληλεγγύη», που **ανεδείχθησαν** σε κεντρικά αιτήματα και κοινωνικές αξίες. Το πνεύμα αυτό καταγράφηκε ως «συντηρητική αντίδραση» και εκφράσθηκε κυρίως από δύο διαφορετικά ρεύματα ιδεών: από το κίνημα του Ρομαντισμού και τη φιλοσοφία του Θετικισμού.

Σε αντίθεση με τις ιδέες του Διαφωτισμού, τονίζεται τώρα η προτεραιότητα της κοινωνίας έναντι του ατόμου. Επισημαίνεται ότι το άτομο δεν υφίσταται εκτός κοινωνίας, ότι η κοινωνία προηγείται του ατόμου. Η κοινωνία, επιμένουν οι συντηρητικοί, δεν είναι ένα σύνολο αυτόνομων ατόμων αλλά ένα οργανικό όλο, ένα σύνολο που απαρτίζεται από ήθη, έθιμα, θεσμούς και αξίες, κοινωνικές σχέσεις που είναι καταξιωμένες και «ιερές», καθώς έχουν επιβληθεί και κριθεί ως προς την κοινωνική τους σημασία στην ιστορική πορεία της κοινωνίας. Η ιερότητα των ιστορικά και από την παράδοση καταξιωμένων κοινωνικών θεσμών, όπως η οικογένεια, οι πρωτογενείς κοινωνικοί δεσμοί, οι συντεχνίες και η κοινωνική ιεραρχία γίνονται κύριο σημείο αναφοράς. Οι συντηρητικοί τονίζουν ακόμη, τη θεσμική τάξη έναντι της «φυσικής», που επικαλούντο οι Διαφωτιστές, την ιστορικά εγκαθιδρυμένη κοινωνική τάξη πραγμάτων, τις παραδοσιακές κοινωνικές τάξεις και κατηγορίες έναντι του «φυσικού» ανθρώπου. Θεωρούν τη σχέση των συστατικών της κοινωνίας κοινωνικών κατηγοριών και τάξεων ως «λειτουργική» προϋπόθεση της κοινωνικής ζωής. Συνεπώς, για τους συντηρητικούς, η κοινωνική ιεραρχία και η κοινωνική στρωματοποίηση είναι οργανική συνθήκη, απαραίτητη στην ομαλή λειτουργία και πορεία της κοινωνίας.¹⁰ Όπως θα δούμε, πολλές από αυτές τις ιδέες ενσωματώνονται και ανασυντίθενται στα θεωρητικά υποδείγματα που διαμόρφωσαν οι κλασσικοί της κοινωνιολογίας, κυρίως εκείνοι που εντάσσονται στο ρεύμα του Θετικισμού.

Από τα τέλη του 18ου αιώνα και σε όλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα, το ρεύμα του Ρομαντισμού άσκησε μεγάλη επιρροή στο σύνολο του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Εκφράσθηκε στην τέχνη και τη φιλοσοφία, στην επιστήμη και την πολιτική. Ο Ρομαντισμός αντιμετωπίζεται συνήθως ως έκφραση αποκλειστικά του συντηρητισμού. Εντούτοις, ο Ρομαντισμός δεν υπήρξε ένα ενιαίο ρεύμα ιδεών. Χαρακτηρίστηκε από πολλαπλότητα αντιλήψεων και είναι δύσκολο να γίνει αναγωγή τους σε έναν κοινό παρονομαστή. Ο Ρομαντισμός υπήρξε ταυτοχρόνως επαναστατικός και αντεπαναστατικός, ατομιστικός και

¹⁰ Βλ. R. Nisbet, «Conservatism», στο T.B. Bottomore και R. Nisbet, *A History of Sociological Analysis*, Heinemann, Λονδίνο 1979, σ. 80-113.

κοινοτιστικός, κοσμοπολίτικος και εθνικιστικός, δημοκρατικός και μοναρχικός.¹¹ Ορισμένοι μελετητές επιλέγουν ως ενοποιητικό στοιχείο του Ρομαντισμού την αντίθεσή του στη νεότερη, την καπιταλιστική κοινωνία, το αντικαπιταλιστικό του πνεύμα.¹² Ο Ρομαντισμός άσκησε κριτική στην αστική κοινωνία, στην επικράτηση ειδικότερα της κερδοσκοπίας, του υπολογιστικού ορθολογισμού και του μηχανοκρατικού πνεύματος του βιομηχανικού πολιτισμού. Στον υπολογιστικό ορθολογισμό της αστικής κοινωνίας οι Ρομαντικοί αντιπαραθέτουν το συναίσθημα, τη φαντασία και την ενόραση. Ο Ρομαντισμός χαρακτηρίζεται συχνά από τη νοσταλγία ενός μυθοποιημένου παρελθόντος, από τη νοσταλγία προκαπιταλιστικών κοινωνιών, ιδίως του Μεσαίωνα, αλλά και της ελληνικής και της ρωμαϊκής αρχαιότητας και άλλων μορφών προκαπιταλιστικής ζωής.

Η σημαντικότερη, σε ό,τι μας αφορά εδώ, πλευρά του Ρομαντισμού είναι ο ιστορισμός, ο οποίος αντιπαρατέθηκε στην αντίληψη του Διαφωτισμού για τον «φυσικό» άνθρωπο, τον άνθρωπο χωρίς ιστορική παράδοση, τον άχρονο και αφηρημένο άνθρωπο. Ο Ρομαντισμός επεχείρησε την επανασύνδεση με την παράδοση (εθνικές και τοπικές παραδόσεις) και την ιστορία. Την αντίληψη αυτή εξέφρασε η «ιστορική σχολή του δικαίου», η συντηρητική γερμανική ιστοριογραφία και ο σχετικιστικός ιστορισμός στις κοινωνικές επιστήμες στα τέλη του 19ου αιώνα.¹³

Ο Θετικισμός διαμορφώθηκε επίσης ως αντίδραση στον Διαφωτισμό. Ωστόσο και ο θετικισμός, παρά την αντιπαλότητά του προς τον Διαφωτισμό, εμπνεύσθηκε, όπως ο Διαφωτισμός, από τη δυναμική εξέλιξη της φυσικής επιστήμης. Με άλλα λόγια, αφομοίωσε τον επιστημονισμό, ενώ απέβαλε το κριτικό πνεύμα του Διαφωτισμού.¹⁴ Επίσης, η φιλοσοφία του Θετικισμού, σε αντίθεση με το ρεύμα του Ρομαντισμού, καταφάσκει τη νεότερη, την καπιταλιστική κοινωνία και επιχειρεί να θεραπεύσει τα αρνητικά της συμπτώματα. Της φιλοσοφίας του Θετικισμού πρωτεργάτης υπήρξε, όπως θα δούμε, ο ανάδοχος και ένας εκ των πατέρων της κοινωνιολογίας, ο Αύγουστος Κοντ, κεντρικό θέμα της σκέψης του οποίου ήταν η

¹¹ Βλ. Μ. Lowy και R. Sayre, *Εξέγερση και Μελαγχολία. Ο Ρομαντισμός στους Αντίποδες της Νεωτερικότητας*, μετφρ. Δ. Καββαδία, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1999, σ. 55.

¹² *Ο.π.*, σ. 81.

¹³ *Ο.π.*, σ. 124.

¹⁴ Όπως παρατήρησε ο Μαρκούζε (Marcuse), ο όρος *θετικός* επινοήθηκε ως απάντηση στον όρο *κριτική*, ειδικότερα στην κριτική «αρνητική» σκέψη. Βλ. H. Marcuse, «Positive and negative philosophy», στου ιδίου, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Beacon Press, 1969, Νέα Υόρκη, σ. 323-325 (ελλ. μετφρ. *Λόγος και Επανάσταση: Ο Χέγκελ και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας*, μετφρ. Ζ.Σαρίκας, Ψυλόν, 1985, Αθήνα).

αποκατάσταση της κοινωνικής τάξης και η προσαρμογή του ατόμου στις κοινωνικές επιταγές, στις ανάγκες της ομαλής λειτουργίας του κοινωνικού συστήματος, την προστατευτική προς το άτομο δράση του οποίου όφειλε να διασφαλίζει η «επιστημονική» διαχείριση των κοινωνικών προβλημάτων.

Το έργο του Χέγκελ (Hegel, 1770-1831), ο οποίος γράφει την ίδια εποχή που διαμορφώνονται αυτά τα ρεύματα, υπήρξε καθοριστικό στην εξέλιξη της κοινωνικής σκέψης. Στον Χέγκελ η *αστική ή πολιτική κοινωνία* διακρίνεται σαφώς από το *κράτος*. Η αστική κοινωνία συνιστά «σύστημα», το σύστημα της παραγωγής, διανομής και κατανάλωσης των αγαθών, το «σύστημα των αναγκών». Περιλαμβάνει την οικογένεια, τον καταμερισμό της εργασίας, τις κοινωνικές τάξεις και κατηγορίες, τα ιδιωτικά συμφέροντα, όπως και τον «ηθικό νόμο», που οφείλει να συνέχει την κοινωνική ζωή και τις καθημερινές μέριμνες των ανθρώπων, να διέπει την ατομική δράση.¹⁵ Η αστική κοινωνία κατατράχεται από αντιθέσεις και σύγκρουση συμφερόντων. Γι' αυτό και είναι αναγκαία η υπαγωγή της σε ρυθμίσεις που την υπερβαίνουν, τις ρυθμίσεις συγκεκριμένα που εκφράζει και ενσωματώνει το κράτος στη σύγχρονη μορφή του.

Ο Χέγκελ άσκησε κριτική στις ιδέες του Διαφωτισμού για τη φύση του ανθρώπου και στον ατομισμό, για να υποστηρίξει ότι η κοινωνία συνιστά μια «ηθική» ενότητα ανθρώπων, μια ενοποιημένη ηθική κοινότητα και όχι ένα σύνολο εγωιστών-ατόμων. Η «ηθικότητα», η «ηθική ζωή» εδράζεται στους κανόνες που ρυθμίζουν τις κοινωνικές πρακτικές, τις κοινωνικές σχέσεις στις οποίες υπεισέρχονται τα μέλη της κοινωνίας, καθώς αμοιβαία αναγνωρίζονται ως «πρόσωπα» και ηθικοπρακτικά υποκείμενα, δηλαδή ως ηθικά δρώντα άτομα. Με άλλα λόγια, ως άτομα τα οποία αναγνωρίζουν τις αρχές και τους κανόνες, που οφείλουν να διέπουν τις σχέσεις και τα δικαιώματά τους, και δρουν σύμφωνα με αυτές. Η συνείδηση που διαμορφώνουν εντός των κοινωνικών σχέσεων και της κοινωνικής πρακτικής, μορφοποιεί και δεσμεύει ηθικά τις πράξεις τους, καθώς επίσης ταυτοποιεί τους ανθρώπους ευρύτερα με την κοινωνία. Η αυτοσυνείδηση των ατόμων προϋποθέτει την αυτοσυνείδηση της κοινωνίας, προϋποθέτει δηλαδή την ενεργό διυποκειμενικότητα, την αμοιβαία αναγνώριση και τον συνεπαγόμενο αμοιβαίο σεβασμό των ανθρώπων που υπεισέρχονται σε κοινωνικές σχέσεις και μορφοποιούν έτσι το «πνεύμα» που διακρίνει τον τρόπο ζωής και δράσης τους. Ο Χέγκελ θεωρεί ότι η «ηθικότητα», η «ηθική ζωή», είναι η ενεργεία ορθολογικότητας της κοινωνίας, η ορθολογικότητα την οποία πραγματώνει το κράτος. Το κράτος βρίσκεται κατά κάποιον τρόπο

¹⁵ Βλ. Γκ. Χέγκελ, *Βασικές κατευθύνσεις της φιλοσοφίας του δικαίου, ή Φυσικό δίκαιο και πολιτειακή επιστήμη*, μτφρ.-εισ. Σ. Γιακουμής, Δωδώνη, Γιάννινα, 2004 (1831), § 182-255, σ. 203-251.

πάνω από τις σχέσεις «συμβολαίων» που συνάπτουν τα άτομα, συνιστά την ανώτατη βαθμίδα δικαιοδοσίας και πραγματοποιεί ως αιτήματα του λόγου την ελευθερία και τη δικαιοσύνη.¹⁶

Το έργο του Χέγκελ υπήρξε καθοριστικό στην εξέλιξη της κοινωνικής σκέψης. Επηρέασε πολλούς μεταγενέστερους και δη τον πιο επιφανή από τους μαθητές του, τον Μαρξ, ο οποίος πάντως του άσκησε καταλυτική κριτική. Ιδιαίτερη επιρροή άσκησαν οι αντιλήψεις του Χέγκελ για την ιστορικότητα των ιδεών και των τρόπων εννόησης των κοινωνικών σχέσεων και της κοινωνικής πράξης. Την αντίληψη αυτή ο Χέγκελ συνόψισε στον Πρόλογο στη *Φιλοσοφία του δικαίου* με τη ρήση «η φιλοσοφία είναι ο χρόνος της εννοημένος εντός της σκέψης»¹⁷, ενώ στις *Διαλέξεις της ιστορίας της φιλοσοφίας* έγραψε: «ό,τι είμαστε, είμαστε εν ταυτώ ιστορικά».¹⁸ Η ιστορικότητα δηλαδή είναι κατά ένα τρόπο ουσιώδης διάσταση της αυτοσυνείδησης της κοινωνίας όπως και της κοινωνικής ζωής. Αυτό σήμαινε επίσης ότι οι ιστορικές κοινωνίες, οι ιστορικοί πολιτισμοί, όφειλαν να διερευνηθούν και να γίνουν κατανοητοί εντός των ιστορικών τους συγκειμένων, διά του πνεύματος δηλαδή και των ιδεών που προσιδιάζουν σε αυτούς.

Ο Χέγκελ επηρεάσθηκε από τις ιδέες της «ιστορικής σχολής του δικαίου», που άσκησε μεγάλη επιρροή στη γερμανική σκέψη της εποχής, αλλά της άσκησε κριτική και ανασυγκρότησε πολλές από τις θέσεις της. Συγκεκριμένα, διαφώνησε με την αντίληψη των ιστοριστών ότι η αλήθεια και η κατανόηση των κοινωνικών θεσμών και πραγμάτων βρίσκεται στην ιστορική τους προέλευση. Με την ιδέα δηλαδή ότι οι κοινωνικοί θεσμοί, οι θεσμοί του Δικαίου ειδικότερα, εξηγούνται διά της αναγωγής τους στο ιστορικό παρελθόν. Ο Χέγκελ υποστήριξε ότι είναι μεν η ιστορία και το «έθος», η παράδοση υπεύθυνη για τη διαμόρφωση των τρόπων ζωής και της συνείδησης των ανθρώπων, όμως διά της δράσης των ανθρώπων και εντός των κοινωνικών σχέσεων και των κοινωνικών πρακτικών ανασυγκροτείται η ιστορική εμπειρία και δημιουργούνται νέες μορφές συνείδησης και κοινωνικής ζωής. Ο Χέγκελ υποστήριξε επίσης ότι η σκέψη και η φιλοσοφία αίρονται πάνω από την εκάστοτε συνείδηση της κοινωνίας, προκειμένου να συλλάβουν και να αναδείξουν τις αρχές και τις κανονιστικές ρυθμίσεις, που είναι εγγενείς στις κοινωνικές σχέσεις και στους εκάστοτε τρόπους της αυτοσυνείδησης των ανθρώπων. Οι αρχές και οι κανονιστικές ρυθμίσεις συνιστούν, κατά τον Χέγκελ, τα περιεχόμενα του Λόγου. Η σχέση του Λόγου με το εκάστοτε Πνεύμα της εποχής,

¹⁶ Ο.π., ιδ. § 257-274, σ. 252-288.

¹⁷ Τη φράση αυτή έχει αποδώσει ο Σ. Γιακουμής ως εξής: «η φιλοσοφία κατανοεί την εποχή της μέσω της σκέψεως». Ο.π., σ. 31.

¹⁸ Βλ. G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy. I Greek Philosophy to Plato*, μτφρ. E.S. Haldane, University of Nebraska Press, Λονδίνο 1995, σ. 53-55.

με την αυτοσυνείδηση δηλαδή της κοινωνίας, είναι η σχέση των «εννοιών», της «γνώσης» ως «αληθείας» με τις ιστορικές μορφές της συνείδησης.¹⁹ Έτσι, ο Χέγκελ συνέλαβε τον Λόγο ως τη «σκέψη που γνωρίζει τον εαυτό της». Συνέλαβε επίσης την ιστορία ως την κίνηση του «πνεύματος», όχημα του οποίου είναι οι ιστορικές μορφές κοινωνικής ζωής, οι άνθρωποι όπως ζουν και διαμορφώνουν ιστορικές κοινότητες, κοινωνίες. Δεν χρειάζεται να επεκταθούμε εδώ στη θεωρία της ιστορίας του Χέγκελ. Πρέπει να σημειώσουμε πάντως ότι, κατά τον Χέγκελ, η πορεία του Πνεύματος στην ιστορία συνιστά μια διαδικασία κριτικής αναστοχαστικής αφομοίωσης του παρελθόντος,²⁰ μια αέναη «διαλεκτική σχέση» μεταξύ Πνεύματος και ιστορικής πραγματικότητας, ιστορικών μορφών ζωής και πολιτισμού, σχέση που συνεπάγεται συνεχείς ανατροπές και αναγεννήσεις.

Ο Χέγκελ συλλαμβάνει ως «σκοπό» της ιστορίας και συγχρόνως ως «τέλος» της φιλοσοφίας την «αυτοσυνείδηση της ελευθερίας». Η ελευθερία είναι η «ουσία» του ανθρώπου. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο άνθρωπος έχει «γεννηθεί» ελεύθερος ή ότι η ελευθερία του βρίσκεται σε κάποιου είδους πρωτογενή «φυσική κατάσταση». Ότι η ουσία του ανθρώπου είναι η ελευθερία του σημαίνει ότι συνιστά τον εγγενή στη φύση του σκοπό. Στόχος του ανθρώπου είναι να πραγματοποιήσει την ελευθερία του εντός της κοινωνίας, πράγμα το οποίο σημαίνει εντός της ιστορίας. Αλλιώς, ο άνθρωπος δεν μπορεί να πετύχει την ελευθερία του παρά μόνον μέσω της δράσης του εντός της ιστορίας. Αξιολογεί λοιπόν ο Χέγκελ τους πολιτισμούς του παρελθόντος, με κριτήριο τον βαθμό στον οποίο συνέβαλαν στον στόχο αυτό, στην αυτοσυνείδηση της ελευθερίας. Και στη *Φιλοσοφία του δικαίου* επιχειρεί να καταγράψει τις προϋποθέσεις και τις θεσμικές ρυθμίσεις υπό τις οποίες ήταν δυνατόν, στις συνθήκες της εποχής του, να πραγματοποιηθεί το αίτημα της ελευθερίας, αίτημα που βρισκόταν ήδη στην ούτως ειπείν ημερήσια διάταξη της ιστορίας. Η ελευθερία παίρνει την πρώτη, τη θεμελιακή της μορφή στο Δίκαιο. Το Δίκαιο διασφαλίζει την υπόσταση των ατόμων ως «προσώπων», καθώς διασφαλίζει την ιδιοκτησία τους. Είναι συνεπώς η «αντικειμενικότητα», το «αντικειμενικό πνεύμα», που καταγράφει τη σχέση μεταξύ αυτοσυνείδητων ατόμων, ανθρώπων που έχουν επίγνωση της δυνατότητας να είναι ελεύθεροι, που επιδιώκουν συνεπώς την ελευθερία τους. Εδώ γίνεται φανερό ότι ο Χέγκελ προσπαθεί να υποστηρίξει θεμελιώδεις

¹⁹ Βλ. C. Taylor, *Hegel and modern society*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1979, ιδ. σ. 10-12. Βλ. και L. Pompa, *Human nature and Historical Knowledge: Hume, Hegel and Vico*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1990, σ. 11.

²⁰ Βλ. G.W.F. Hegel, *Introduction, Lectures on the Philosophy of World History*, μτφρ. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1989, σ. 12-23.

ιδέες της νεότερης αυτοσυνείδησης, της αυτοσυνείδησης της εποχής του, για να χρησιμοποιήσουμε τη δική του ορολογία.

Ο Χέγκελ πίστευε λοιπόν, ότι το κράτος ενσάρκωνε τον *λόγο*, την *ελευθερία* και τη *δικαιοσύνη*. Στο κράτος ως «εξωτερικό» μέρος του περιέλαβε το «σύστημα των αναγκών», την οικονομική σφαίρα, τον κόσμο του ιδιοτελούς συμφέροντος δηλαδή, ο οποίος από μόνος του είναι αυτοκαταστροφικός. Το κράτος αναιρεί, καταργεί τις «αρνήσεις», τις αρνητικές πλευρές της αστικής κοινωνίας και πραγματοποιεί, ενσωματώνει τη «φιλοσοφία του *δικαίου* και της ελευθερίας», τον «λόγο» δηλαδή και την «ιδέα», την «αλήθεια» της μοντέρνας κοινωνίας. Ως «εσωτερικές» του ρυθμίσεις το κράτος περιλάμβανε τις αρχές της δημοκρατικής συναίνεσης, την αναγνώριση της ελευθερίας όλων, τη συνταγματική τάξη και την κυριαρχία του νόμου. Όπως έγραψε στις *Διαλέξεις για τη φιλοσοφία της παγκόσμιας ιστορίας*, «το κράτος είναι η ολότητα της ηθικής ζωής και της πραγματοποίησης της ελευθερίας, είναι συνεπώς η αντικειμενική ενότητα των δύο εν λόγω στιγμών [της ηθικής και της ελευθερίας]»²¹. Όπως έχει παρατηρηθεί, ο Χέγκελ απέδωσε στις συνθήκες και τις ιδέες της νεότερης κοινωνίας το κύρος της ιστορικής αναγκαιότητας παρά το ότι άσκησε δριμεία κριτική στην παθογένεια της καπιταλιστικής κοινωνίας.

Όμως τα ρεύματα των ιδεών που εκθέσαμε εν συντομία παραπάνω και οι συνθήκες της αναδυόμενης βιομηχανικής κοινωνίας προετοίμασαν το έδαφος για τη διαμόρφωση της κοινωνιολογίας ως ιδιαίτερου τομέα της επιστήμης. Η βιομηχανική, καπιταλιστική κοινωνία χαρακτηρίστηκε από μεγάλες κοινωνικές ανισότητες και εντάσεις. Οι εργατικές μάζες που εργάζοντο στα βιομηχανικά εργοστάσια, ζούσαν σε συνθήκες αθλιότητας. Παράλληλα, η συγκέντρωσή τους και η οργανική τους θέση στην οικονομία δημιουργούσε νέους όρους και νέες μορφές πολιτικών διεκδικήσεων. Μεταμόρφωνε τους πολιτικούς θεσμούς. Δεν επρόκειτο πλέον μόνον για την περίφημη «είσοδο των μαζών στην πολιτική» αλλά για την εμφάνιση και την πολιτική παρουσία και δράση του εργατικού κινήματος. Την εποχή λοιπόν που γεννήθηκε η κοινωνιολογία, από τις αρχές μέχρι τα μέσα του 19ου αιώνα, εποχή της ολοκλήρωσης της βιομηχανικής επανάστασης, οι κοινωνικοί ανταγωνισμοί ήταν σε μεγάλη οξύτητα. Έπρεπε να αντιμετωπισθεί το «κοινωνικό ζήτημα» και να μην αφήνονται τα κοινωνικά προβλήματα να εξελίσσονται ανεξέλεγκτα. Η αποτελεσματική διαχείριση των κοινωνικών προβλημάτων, όπως είναι εύλογο, έπρεπε να στηριχθεί σε μια συστηματική γνώση των κοινωνικών συνθηκών. Συνεπώς το έργο της νέας επιστήμης, της κοινωνιολογίας, ήταν διττό: όφειλε να καταγράψει τις νέες κοινωνικές συνθήκες, να διαπιστώσει τις κοινωνικές συνέπειες της νέας κοινωνικής

²¹ Ο.π., σ. 104-107.

οργάνωσης, προκειμένου να διαγράψει διεξόδους στα προβλήματα που εμφάνιζε. Να αποκατασταθεί έτσι η κοινωνική τάξη και η κοινωνική συναίνεση που ήταν απαραίτητη για την εύρυθμη, την «κανονική» λειτουργία της νέας κοινωνίας. Σε αυτές τις ανάγκες επιχειρούν να ανταποκριθούν με τις προτάσεις τους οι διανοητές της εποχής, που υιοθέτησαν την αντίληψη της κοινωνίας ως ιδιαίτερου τομέα της γνώσης.

Στο έργο του Σεν-Σιμόν (Saint-Simon, 1760-1825) και του Κοντ (1798-1857) τοποθετείται η τυπική έναρξη της κοινωνιολογικής θεωρίας. Η σκέψη τους «σημαδεύει την έλευση του βιομηχανικού λόγου σε όλη του τη γυμνότητα»²². Η σκέψη τους δηλαδή αφορά την πραγμάτευση και τη διαχείριση των προβλημάτων της καπιταλιστικής κοινωνίας. Το έργο τους κατευθύνει η προσπάθεια να διατυπωθούν με βάση το πρότυπο της φυσικής επιστήμης, οι θεωρητικές και οι μεθοδολογικές αρχές της «κοινωνικής φυσιολογίας» (Σεν-Σιμόν), της «κοινωνικής φυσικής», αργότερα «κοινωνιολογίας» (Κοντ). Το κοινωνικό πρόγραμμα για το οποίο επιχειρηματολογούσαν είχε καθαρά πολιτικό χαρακτήρα. Τόσο ο πρώτος όσο και ο δεύτερος ήθελαν να τεθούν στην ηγεσία της κοινωνίας οι «θετικοί επιστήμονες», οι κοινωνιολόγοι, οι φορείς του «θετικού» πνεύματος, οι γνώστες των «νόμων» της λειτουργίας της κοινωνίας, προκειμένου να εφαρμόσουν το πρόγραμμα της δημιουργίας μιας νέας κοινωνίας ή, καλύτερα, το πρόγραμμα της υπέρβασης των φαινομένων που έκριναν ότι είχαν αρνητικό χαρακτήρα και της επιβεβαίωσης των πλευρών της νεότερης κοινωνίας, της κοινωνίας της εποχής τους, τις οποίες αποτιμούσαν ως «θετικές». Ήθελαν, με άλλα λόγια, να επιταχύνουν μέσω της παρέμβασης της επιστημονικής γνώσης και των φορέων της τις εξελίξεις εκείνες που θα οδηγούσαν στην υπέρβαση των κοινωνικών αντιθέσεων οι οποίες, όπως πίστευαν, οφείλοντο στον μεταβατικό χαρακτήρα της εποχής τους, στις «οδύνες», θα μπορούσαμε να πούμε, της γέννησης της νέας κοινωνίας, της κοινωνίας του «θετικού πνεύματος». Πάντως, είναι ο Κοντ, όπως θα δούμε, που οριοθέτησε πρώτος την κοινωνιολογία έναντι των άλλων επιστημών, καθώς θεματοποίησε ρητά τα κοινωνικά φαινόμενα ως ιδιαίτερο αντικείμενο και διατύπωσε τους μεθοδολογικούς κανόνες για τη μελέτη τους, όπως και τις γενικές, θεωρητικές προτάσεις για την εξήγησή τους. Επίσης είναι ο πρώτος που συνέλαβε την κοινωνιολογία ως την επιστήμη που θα ήταν στενά συνδεδεμένη με τον κοινωνικό σχεδιασμό, με την επιστημονικά καθοδηγούμενη αναδιοργάνωση της κοινωνίας. Οφείλουμε πάντως να σημειώσουμε ότι δεν υπάρχει ομοφωνία ως προς τον

²² Βλ. S. Debout, «Saint-Simon, Fourier, Proudon», στο *Encyclopédie de la Pléiade, Ιστορία της Φιλοσοφίας, 19ος αιώνας, Ρομαντικοί-Κοινωνιολόγοι*, μτφρ. Τ. Πατρίκιος και Π. Χριστοδουλίδης, MIET, Αθήνα, 1978, σ. 184.

προσδιορισμό της τυπικής έναρξης της κοινωνιολογίας στο έργο του ενός ή του άλλου στοχαστή. Άλλοι επιλέγουν θεματικά και άλλοι μεθοδολογικά κριτήρια. Ορισμένοι ερευνητές εντοπίζουν στον Μοντεσκιέ την πρώτη συνειδητή προσπάθεια επιστημονικής διερεύνησης των κοινωνικών προβλημάτων.²³ Αξίζει να σημειώσουμε ότι την αντίληψη αυτή συμμερίζετο ο Ντιρκέμ, ο οποίος θεωρούσε πατέρα της κοινωνιολογίας τον Μοντεσκιέ και όχι τον Κοντ. Ο Ντιρκέμ θεώρησε το έργο του Ρουσό επίσης ως προδρομικό της κοινωνιολογίας.²⁴

Όπως είναι γνωστό, την ίδια εποχή, δηλαδή τον 19ο αιώνα, διαμορφώθηκε και η σκέψη του Μαρξ. Ο Μαρξ (1818-1883) στάθηκε εξ αρχής κριτικά απέναντι στην αστική κοινωνία, καθώς ήδη από πολύ ενωρίς, πριν ακόμη έρθει σε επαφή με το εργατικό κίνημα και τα σοσιαλιστικά ρεύματα της εποχής του, διαπίστωσε ότι οι αντιφάσεις της καπιταλιστικής κοινωνίας δεν ήταν δυνατόν να επιλυθούν, εάν περιορισθούμε στο επίπεδο των ιδεών και της συνείδησης, της «ιδεολογίας», αντίληψη την οποία συνόψισε στην περίφημη ρήση: «Οι φιλόσοφοι ερμήνευσαν τον κόσμο. Το ζήτημα είναι να τον αλλάξουμε». Ο Μαρξ θεώρησε ότι, προκειμένου να αρχίσει κανείς να θίγει τα κοινωνικά προβλήματα στη ρίζα τους, έπρεπε να θέσει υπό κριτικό έλεγχο, να αμφισβητήσει το ίδιο το κοινωνικο-οικονομικό σύστημα που τα δημιουργεί και τα αναπαράγει. Η κριτική θεώρηση του κοινωνικο-οικονομικού συστήματος θα οδηγούσε στην κατανόηση της καπιταλιστικής κοινωνίας, της πραγματικότητας της ταξικής διαίρεσης και των ταξικών αντιθέσεων. Η κυριαρχία της αστικής τάξης, η ιδεολογικο-πολιτική της ηγεμονία και η επιβολή του ταξικού της συμφέροντος στην οργάνωση και τη λειτουργία γενικότερα της κοινωνίας, συγκάλυπτε την κοινωνική πραγματικότητα, την οποία όφειλε η κριτική σκέψη να αποκαλύψει. Διαμόρφωσε λοιπόν ο Μαρξ μια διαφορετική αντίληψη για το ρόλο της γνώσης και της επιστημονικής προσέγγισης των κοινωνικών προβλημάτων. Έβλεπε τη γνώση άρρηκτα δεμένη με την κοινωνική επανάσταση και προσδιόριζε την επιστημονική θεωρία ως κριτική της ιδεολογίας και των κυρίαρχων τρόπων σκέψης, ως κριτική ανάλυση, η οποία αμφισβητεί το κοινωνικό σύστημα που επιχειρεί να κατανοήσει, σε αντίθεση με τους κοινωνιολόγους, οι οποίοι κατέφασκαν τη σύγχρονή τους κοινωνία, τη νεότερη κοινωνία.

Οι κλασσικοί κοινωνιολόγοι εξετάζουν τα προβλήματα της νεότερης κοινωνίας, της καπιταλιστικής κοινωνίας, προκειμένου να προτείνουν τρόπους υπέρβασης των αρνητικών πλευρών της, καθώς έβλεπαν στην κοινωνία αυτή «θετικές πλευρές», εκείνες δηλαδή τις συνθήκες στις οποίες όφειλε να στηριχθεί η αναδιοργάνωσή της. Η κοινωνιολογία

²³ Βλ. Bottomore και Nisbet, *ό.π.*, σ. 9 και 12. Βλ. επίσης σημ. 4 παραπάνω.

²⁴ Βλ. E. Durkheim, *Montesquieu and Rousseau, Forerunners of Sociology*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1960.

οριστικοποιήθηκε ως διακριτός κλάδος των κοινωνικών επιστημών από τα τέλη του 19ου μέχρι το πρώτο τέταρτο του 20ού αιώνα, εποχή που γράφουν ο Ντιρκέμ, ο Παρέτο, ο Βέμπερ και ο Ζίμελ. Μέχρι τα μέσα του αιώνα είχε αποκτήσει και το κύρος του ακαδημαϊκού κλάδου, καθώς ιδρύθηκαν «έδρες» κοινωνιολογίας στα ευρωπαϊκά πανεπιστήμια.

Θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε λέγοντας ότι η διαμόρφωση της κοινωνικής θεωρίας, στις κριτικές καθώς και στις θετικιστικές της εκδοχές, όπως και η οροθέτηση της κοινωνιολογίας ως ιδιαίτερου τρόπου εξέτασης των προβλημάτων του ανθρώπου, και η διαμόρφωση των εννοιών που την υποστηρίζουν καταγράφουν τις μορφές των κοινωνικών σχέσεων και τις κοινωνικές συνθήκες που χαρακτηρίζουν τη νεότερη κοινωνία, την κοινωνία του καπιταλισμού, και τη διακρίνουν ως ιστορική κοινωνία. Όπως είδαμε, ήδη στα τέλη του 18ου αιώνα είχαν διαρραγεί οι παραδοσιακοί κοινωνικοί δεσμοί, είχαν ανατραπεί οι παραδοσιακές κοινωνικές ιεραρχίες, είχαν αναδειχθεί νέες μορφές κοινωνικών σχέσεων και νέες κοινωνικές κατηγορίες. Είχε διαμορφωθεί η αγορά στην Ευρώπη και πέραν αυτής, η διεθνής αγορά. Είχε πραγματοποιηθεί επίσης μια σταδιακή μετατόπιση του τρόπου εξέτασης και κατανόησης των ανθρώπινων πραγμάτων από το πλαίσιο των εννοιών του κράτους και της πολιτικής σε εκείνο των κοινωνικών σχέσεων και της κοινωνίας. Η κοινωνία εννοείται στο εξής ως κοινωνία αστών, ή πολιτών, ως αστική κοινωνία και συγχρόνως ως κοινωνία της αγοράς ή ως οικονομία. Εντέλει, εντός της κοινωνιολογίας η έννοια της κοινωνίας αυτονομήθηκε έναντι τόσο της πολιτικής όσο και της οικονομίας και εννοήθηκε ως πρωτογενής, αυτόνομη έναντι των άλλων σφαιρών πραγματικότητα.

Η κοινωνική θεωρία αναδύθηκε και διαμορφώθηκε μέσα από την αντιπαράθεση και τη διασταύρωση πολλών ρευμάτων, που κυριάρχησαν στην ευρωπαϊκή σκέψη από τον 17ο, τον 18ο και τον 19ο αιώνα και εφεξής. Ιδιαίτερο ρόλο διαδραμάτισαν, όπως είδαμε, οι ιδέες του Διαφωτισμού και του Ρομαντισμού, της συντηρητικής δηλαδή αντίδρασης στον Διαφωτισμό, που εκφράσθηκε επίσης στη φιλοσοφία του Θετικισμού. Τόσο ο Διαφωτισμός, όσο και ο Θετικισμός εμπνεύσθηκαν από τη δυναμική εξέλιξη της φυσικής επιστήμης, που μαζί με τη βιομηχανική επανάσταση δημιούργησαν την πεποίθηση ότι ο άνθρωπος διαθέτει την ικανότητα να θέτει στην υπηρεσία του τις δυνάμεις της φύσης, διασφαλίζοντας την κοινωνική ευημερία στο διηνεκές. Η πεποίθηση αυτή, μαζί με την εγκυρότητα που έμοιαζε να διασφαλίζει η φυσικομαθηματική μέθοδος, οδήγησε στην υιοθέτηση της τελευταίας, κατάλληλα προσαρμοσμένης, στη μελέτη της κοινωνίας και στη διερεύνηση των κοινωνικών φαινομένων. Με δυο λόγια, οδήγησε στη διαμόρφωση του μεθοδολογικού και θεωρητικού υποδείγματος του επιστημονισμού στις κοινωνικές επιστήμες. Οι κλασσικοί της

κοινωνιολογίας αναμετρήθηκαν με τον επιστημονισμό, προκειμένου είτε να τον αποδεχθούν είτε να τον απορρίψουν ως ασύμβατο με τη φύση των κοινωνικών σχέσεων και προβλημάτων.

Και, όπως θα δούμε σε ό,τι ακολουθεί, οι ιδέες για την κοινωνία ως σύνολο αυτόνομων ατόμων, ή ως πραγματικότητα που τα υπερβαίνει και τα καθορίζει, εξετάζονται και ελέγχονται με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, στο έργο των κλασσικών της κοινωνιολογίας. Μεταξύ των θεωρητικών που θα εξετάσουμε, οι μεν εκλαμβάνουν την κοινωνία ως διακριτή οντότητα έναντι της «πολιτικής» και της «οικονομίας» και τη συλλαμβάνουν ως ένα λειτουργικό οργανισμό, του οποίου οι εσωτερικές ρυθμίσεις επιβάλλονται επί των ατόμων και του συνόλου των κοινωνικών θεσμών, οι δε διερευνούν την καπιταλιστική κοινωνία χωρίς να διακρίνουν την «κοινωνία» έναντι της «πολιτικής» και της «οικονομίας», χωρίς επίσης να αντιπαραθέτουν το άτομο στην κοινωνία. Οι πρώτοι υιοθετούν το πρόγραμμα του επιστημονισμού, οι δεύτεροι το απορρίπτουν και υιοθετούν κριτικούς τρόπους σκέψης. Στους πρώτους περιλαμβάνονται ο Κοντ, ο Ντιρκέμ και ο Παρέτο, στους δεύτερους ο Μαρξ, ο Βέμπερ και ο Ζίμελ. Τη σκέψη των πρώτων μπορούμε να κατατάξουμε στο ιδίωμα της κοινωνιολογικής θεωρίας, των δευτέρων σε εκείνο της κοινωνικής θεωρίας. Εντούτοις η διάκριση αυτή δεν μπορεί παρά να είναι μόνο διερευνητική, καθόσον το έργο όλων των κλασσικών είναι πολύπλευρο, έχει δεχθεί πολλές επιρροές και διακρίνεται συχνά από αντινομίες που καθιστούν προβληματική την τελεσίδικη κατάταξή του στο ένα ή στο άλλο υπόδειγμα σκέψης. Όπως θα δούμε, το έργο των κλασσικών επιχειρεί να διαχειρισθεί όλες λίγο-πολύ τις διαστάσεις και τα προβλήματα της νεότερης και της μοντέρνας, της καπιταλιστικής κοινωνίας.

Αύγουστος Κοντ

Η κοινωνία ως θετική θρησκεία

πρόοδος είναι η εξέλιξη της τάξης

Ο Αύγουστος Κοντ (1797-1857) έχει καταγραφεί ως ο πρωτεργάτης του φιλοσοφικού ρεύματος του θετικισμού. Επινόησε τον όρο *θετική φιλοσοφία* προκειμένου να δηλώσει τη νέα θεωρία της γνώσης και της επιστήμης, την οποία προσπάθησε να διαμορφώσει και να υποστηρίξει. Ο προσδιορισμός του περιεχομένου της *θετικής φιλοσοφίας* ήταν αλληλένδετος με τον στόχο της διαμόρφωσης της επιστήμης της κοινωνίας, της κοινωνιολογίας. Την κοινωνιολογία ο Αύγ. Κοντ την συνέλαβε ως την πιο σύνθετη από τις *θετικές επιστήμες*. Η «θετική φιλοσοφία» αφορά δηλαδή την οροθέτηση των μεθόδων των *θετικών επιστημών*, όπως και τη διαμόρφωση θεωρητικών και μεθοδολογικών προτάσεων και εργαλείων για την «επιστημονική» πραγμάτευση των κοινωνικών προβλημάτων και της ιστορικής πορείας της κοινωνίας, της κοινωνικής εξέλιξης. Το σχέδιο αυτό απέβλεπε επίσης στο να εντοπισθούν τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της νεότερης κοινωνίας και να διακριθούν οι δυνάμεις εκείνες που προσδιόριζαν την πορεία της προς μια νέα κοινωνία ανώτερης, όπως πίστευε ο Κοντ, μορφής.

Ο Κοντ έζησε σε μια εποχή μεγάλων κοινωνικών και πολιτικών αναταραχών και ανακατατάξεων στη γαλλική κοινωνία και στην Ευρώπη γενικότερα. Γεννήθηκε λίγα χρόνια μετά τη μεγάλη Γαλλική Επανάσταση, την εποχή του «Διευθυντηρίου», και έζησε τους Ναπολεόντειους πολέμους και την εποχή της Παλινόρθωσης (1805-1830). Έκανε λοιπόν την εύλογη διαπίστωση ότι η κοινωνία της εποχής του, και μάλιστα η γαλλική κοινωνία, βρισκόταν σε κατάσταση μεταβατικής κρίσης και «αναρχίας». Θέλησε με το έργο του να εντοπίσει τους όρους υπέρβασης της κρίσης. Το κεντρικό ερώτημα για τον Κοντ αφορά τον τρόπο αναδιοργάνωσης της κοινωνίας που θα έδινε λύση στους πολιτικούς ανταγωνισμούς. Το σχέδιο της πολιτικής αναδιοργάνωσης όφειλε να στηρίζεται στην επιστημονική γνώση, στην επιστημονική έρευνα και θεωρία. Αυτή η τελευταία θα μπορούσε να αναδείξει μια νέα μορφή

νομιμοποίησης, μια νέα μορφή πνευματικής εξουσίας, η οποία θα είχε έτσι το κύρος και την πειστικότητα να προχωρήσει στην ανασύνταξη των κοινωνικών και κυρίως των πολιτικών θεσμών. Ο παλιός μεσαιωνικός κόσμος της «τάξης», της «ιεραρχίας», του «στρατιωτικού» και του «θρησκευτικού» πνεύματος βρισκόταν σε κατάσταση αποσύνθεσης, ενώ η νέα εποχή της «προόδου», του «επιστημονικού» και του «βιομηχανικού» πνεύματος δεν είχε κυριαρχήσει ακόμη, δεν είχε επεκταθεί ώστε να διαμορφώσει και να επιβάλει την απαραίτητη κοινωνική συνοχή. Το έργο λοιπόν του Κοντ μπορεί να κατανοηθεί ως μια προσπάθεια να εντοπισθούν οι ιστορικές αιτίες της «κρίσης» της κοινωνίας της εποχής, προκειμένου να διαγραφεί μια «θετική» διέξοδος στα προβλήματά της και να αποκατασταθεί έτσι η κοινωνική συναίνεση, η κοινωνική τάξη και ειρήνη. Όπως έγραψε: «Είναι σαφές ότι η αληθινή επιστήμη δεν έχει άλλο στόχο παρά την εγκαθίδρυση μιας πνευματικής τάξης που είναι η βάση κάθε άλλης τάξης».¹ Το έργο του Κοντ που άσκησε μεγάλη επιρροή στην εποχή του αλλά και μεταγενέστερα, μέχρι τις μέρες μας, είναι το περίφημο *Μαθήματα θετικής φιλοσοφίας* (Cours de Philosophie Positive· 1830-1842). Το έργο αυτό θεωρήθηκε ως ένα είδος μανιφέστου του Θετικισμού. Πριν από τα *Μαθήματα*, ο Κοντ είχε δώσει στη δημοσιότητα τις *Πραγματείες* (Opuscules· 1820-1826). Το έργο της ωριμότητας του Κοντ είναι το *Σύστημα θετικής πολιτικής* (Système de Politique Positive· 1851-1854), όπου συνοψίζει τα προηγούμενα, αλλά και οδηγεί τη σκέψη του σε ακρότητες που αναιρούν συχνά την προσπάθειά του να θεμελιώσει μια «επιστημονική» μέθοδο για τη διερεύνηση των κοινωνικών φαινομένων και προβλημάτων. Ο Κοντ συνέλαβε το μεγαλεπήβολο σχέδιο της διαμόρφωσης της νέας *θρησκείας της ανθρωπότητας*. Η νέα αυτή θρησκεία θα ήταν θεμελιωμένη στη θετική φιλοσοφία και θα έπρεπε να οργανωθεί στο πρότυπο της μεσαιωνικής εκκλησίας, με αρχιερέα τον ίδιο και διακόνους τους μαθητές του. Σε αυτή την, ούτως ειπείν, εκτροπή μεγάλο ρόλο έπαιξε η προσωπικότητα του Κοντ. Ο Κοντ ήταν άνθρωπος με εξαιρετικά αντιφατικές αντιδράσεις. Τον χαρακτήριζε η μεγαλομανία, και ο ασυμβίβαστος χαρακτήρας του τον έφερε σε σύγκρουση και σε αγεφύρωτες διαφωνίες με το περιβάλλον του, κοινωνικό και ακαδημαϊκό. Εντέλει τον οδήγησε στην παράνοια.²

Το έργο του Κοντ διατηρεί την επικαιρότητά του, αφού πολλά από τα προβλήματα που έθεσε εξακολουθούν να μας απασχολούν τόσο στον χώρο της φιλοσοφίας όσο και των

¹ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Balier et Fis, Παρίσι (1908) 1975, , τόμ. I, σ. 36.

² Για μια εμπεριστατωμένη παρουσίαση της βιογραφίας του Α. Κοντ και της πνευματικής του εξέλιξης βλ. M. Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1993.

κοινωνικών επιστημών.³ Το έργο του Κοντ σηματοδοτεί το τέλος της μακράς διαδικασίας διαμόρφωσης της νεότερης κοινωνικής θεωρίας.⁴ Η κύρια συμβολή του συνίσταται στον τρόπο που συστηματοποίησε ιδέες και έννοιες που ήταν ευρύτατα διαδεδομένες την εποχή που έγραφε. Άσκησε σημαντική επιρροή στη σκέψη του 19ου αιώνα,⁵ ενώ κληροδότησε τις βασικές μεθοδολογικές θέσεις, το θεωρητικό πλαίσιο, όπως και την ειδικότερη θεματολογία στη μεταγενέστερη κοινωνιολογία μέσω των μαθητών του και κυρίως του Ντιρκέμ και του Λεβύ-Μρύλ (Levy-Bruhl). Ο Κοντ υπήρξε ο πατέρας της γαλλικής σχολής της κοινωνιολογίας και της κοινωνικής ανθρωπολογίας και μέσω αυτών επηρέασε το σύνολο της κοινωνικής σκέψης μέχρι τις μέρες μας. Θα προσπαθήσουμε λοιπόν παρακάτω να εντοπίσουμε τα σημεία εκείνα της σκέψης και των απόψεών του που παρουσιάζουν ενδιαφέρον, χωρίς να επιμείνουμε στις πλευρές του έργου του, που εκφράζουν τις συναισθηματικές εκρήξεις ή τις δογματικές διακηρύξεις του, παρόλο που είναι δύσκολο να γίνεται πάντοτε αυτού του είδους η διάκριση. Το έργο του Κοντ διαπερνάται από τις ιδεολογικές του επιλογές, ενώ από ένα σημείο και μετά καθορίζεται από την έμμονη ιδέα που τον διακατείχε να συνθέσει τη νέα θρησκεία της ανθρωπότητας και τη νέα ηθική, που όφειλε στο εξής να ρυθμίζει τις ανθρώπινες σχέσεις.

Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΩΣ ΘΕΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ. Η ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

Η σκέψη του Κοντ οργανώνεται από δύο θεμελιακές ιδέες. Από τη μια ότι η κοινωνική συνοχή εδράζεται στη «σταθερότητα των αξιωμάτων» που γίνονται αποδεκτά από τα άτομα, τα μέλη της κοινωνίας. Οι ιδέες και οι αντιλήψεις που κυριαρχούν κάθε φορά και ρυθμίζουν την κοινωνική ζωή, που χαρακτηρίζουν μια εποχή, μια ιδιαίτερη μορφή οργάνωσης της κοινωνίας, συνθέτουν το «πνεύμα»⁶ της και διασφαλίζουν την κοινωνική συναίνεση και συνοχή, «την

³ Βλ. A. Giddens, «Positivism and its critics», στο T.B. Bottomore και R. Nisbet, επιμ. *A History of Sociological Analysis*, 1979, Λονδίνο, Heinemann, ιδ. σ. 237-249. T. Benton, *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*, 1977, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο, ιδ. σ. 18-45.

⁴ Βλ. J. Heilbron, *ό.π.*, ιδ. σ. 196-204.

⁵ Βλ. σχετικά Τζ. Χάιλμπρον (J. Heilbron), *ό.π.*, σ. 253-262. Χαρακτηριστικό της επιρροής που άσκησε το έργο του Κοντ σε όλο το εύρος της σκέψης, φιλοσοφικής, πολιτικής και επιστημονικής του 19ου αιώνα, είναι ότι ο Τζ.Σ. Μιλ (J.S. Mill) ασχολήθηκε συστηματικά με αυτό και έγραψε ένα δοκίμιο με τίτλο *Ο Αύγουστος Κοντ και ο Θετικισμός* (Βλ. J.S. Mill, *Auguste Comte and Positivism*, University of Michigan Press, Αν Άρμπορ 1969).

⁶ Τον όρο *πνεύμα* ο Κοντ εναλλάσσει με τον όρο *φιλοσοφία*. Το «πνεύμα» ή η «φιλοσοφία» μιας εποχής ή ενός σταδίου εξέλιξης της ανθρώπινης κοινωνίας καταθέτουν και συνοψίζουν τους ειδικότερους τρόπους σκέψης και δράσης των ανθρώπων που την χαρακτηρίζουν και τη διακρίνουν, όπως θα γίνει σαφέστερο στη συνέχεια.

αληθινή κοινωνική τάξη». Από την άλλη, ότι η κοινωνική εξέλιξη και η ανθρώπινη ιστορία χαρακτηρίζονται από την ανοδική πορεία, την «πρόοδο» της ανθρώπινης νοημοσύνης. Ο Κοντ συνέλαβε την ιστορία ως τη νομοτελειακή εξέλιξη της ανθρώπινης κοινωνίας που διέρχεται από τρία κύρια «στάδια», τα οποία και ονόμασε «θεολογικό», «μεταφυσικό» και «θετικό». Καθένα από τα στάδια αυτά χαρακτηρίζεται και διέπεται από το αντίστοιχο «πνεύμα». Η ανθρώπινη νοημοσύνη απελευθερώνεται σταδιακά και προοδευτικά από προκαταλήψεις και ψευδείς ιδέες για τη φύση και την κοινωνία, κατακτά εντέλει διά της *θετικής* επιστήμης ασφαλή και βέβαιη γνώση των πραγμάτων, έγκυρες μεθόδους έρευνας και «αντικειμενικούς» τρόπους σκέψης, πράγμα που διασφαλίζει την επιστημονική γνώση των κοινωνικών φαινομένων και επιτρέπει να τεθεί σε «αντικειμενικές» βάσεις η επίλυση των κοινωνικών προβλημάτων. Ο Κοντ επεδίωκε την κατάκτηση της επιστημονικής γνώσης, καθώς τη θεωρούσε απαραίτητη για την αναδιοργάνωση των κοινωνιών της εποχής του που, όπως πίστευε, κατετρύχοντο από «διανοητική αναρχία». Όπως έγραφε: «Το πιο σοβαρό κακό συνίσταται πραγματικά σε τούτη τη βαθύτερη διάσταση που υπάρχει τώρα ανάμεσα στα πνεύματα... Όσο οι ατομικές διάνοιες δεν θα έχουν συναινέσει ομόφωνα σε έναν ορισμένο αριθμό γενικών ιδεών, ικανών να σχηματίσουν μια *κοινή κοινωνική θεωρία*, ...η κατάσταση των εθνών δεν θα επιτρέψει πραγματικά παρά μόνο προσωρινούς θεσμούς»⁷. Η «κοινή» αυτή «κοινωνική θεωρία», που έγινε ο κεντρικός στρατηγικός στόχος του Κοντ, δεν ήταν άλλη από τη θεωρία που ήταν συμφυής με τις συνθήκες της νεότερης κοινωνίας· δεν ήταν άλλη από τη θεωρία που υπαγόρευε, με άλλα λόγια, η θεαματική πρόοδος και η επικράτηση των θετικών επιστημών. Την επικράτηση αυτή έκαναν προφανή και περιφανή και οι τεχνολογικές εφαρμογές των κατακτήσεων των φυσικών επιστημών στη βιομηχανία. Οι εξελίξεις αυτές στο σύνολό τους σηματοδοτούσαν την ανάδυση του «θετικού πνεύματος».

Με τον όρο *θετικό πνεύμα* ή *θετική φιλοσοφία* ο Κοντ ήθελε να αποδώσει τους νέους τρόπους εξέτασης και πραγμάτευσης των προβλημάτων στους διάφορους τομείς της επιστήμης και της γνώσης, που μπορούσαν να στηρίζονται στην εμπειρική παρατήρηση και την πειραματική μεθοδολογία. Όχι στη διατύπωση και την ανάπτυξη επιχειρημάτων που τυχόν στηρίζονται σε υποθέσεις που δεν ελέγχονται από την εμπειρική παρατήρηση, σε αυθαίρετες, όπως πίστευε ο Κοντ, υποθέσεις και θεωρίες. Με άλλα λόγια, στους τρόπους έρευνας και διατύπωσης των θεωρητικών προτάσεων των φυσικών επιστημών. Εννοούσε ακόμα τους υπό διαμόρφωση νέους τρόπους σκέψης και δράσης, τις ιδέες για τις κοινωνικές σχέσεις και την

⁷ A. Comte, *Μαθήματα θετικής φιλοσοφίας*, μτφρ.-εισαγωγή J. Lo Skokko, εκδ. Αναγνωστίδης, χ.χ., Αθήνα, σ. 125-126· η υπογράμμιση δική μας.

κοινωνική πρακτική ευρύτερα, που όφειλαν να στηριχθούν επίσης στις ερευνητικές μεθόδους και τους θεωρητικούς τρόπους των θετικών επιστημών.

Ωστόσο, κατά τον Κοντ η κύρια αιτία της αταξίας, της κρίσης και των αντιθέσεων που κυριαρχούσαν στην Ευρώπη όλη την περίοδο μετά τις επαναστάσεις του τέλους του 18ου αιώνα ήταν το ότι ενώ το «θετικό πνεύμα» είχε εκφρασθεί και επιβεβαιωθεί στις φυσικές, τις «θετικές» επιστήμες, δεν είχε θεμελιωθεί και επικρατήσει επαρκώς στη συνείδηση των ανθρώπων, στην κοινωνία ευρύτερα. Το κοινωνικό, πολιτικό και ηθικό χάος δηλαδή ήταν αποτέλεσμα της πνευματικής «αναρχίας», η οποία οφείλετο στο ότι η «θεολογική φιλοσοφία» που ρύθμιζε την κοινωνική οργάνωση της μεσαιωνικής κοινωνίας είχε ήδη παρακμάσει και ξεπεραστεί ανεπιστρεπτί, χωρίς όμως να έχει εξαλειφθεί εντελώς. Παράλληλα, οι ιδέες του Διαφωτισμού, που διαδέχθηκαν το «θεολογικό πνεύμα», είχαν ανατρεπτικό χαρακτήρα και προπαγάνδιζαν ως «πρόοδο» τη συνεχή αμφισβήτηση των κοινωνικών θεσμών που είχαν αποδείξει την οργανικότητα και τη σημασία τους στην κοινωνική ζωή με την επιβίωσή τους στην πορεία του χρόνου και στην ιστορία της ευρωπαϊκής κοινωνίας. Η φιλοσοφία του Διαφωτισμού, ή η «μεταφυσική φιλοσοφία», όπως προτιμούσε ο Κοντ, είχε κατά την κρίση του μεταβατικό χαρακτήρα. Η συμβολή της συνίστατο στη διάβρωση του θεολογικού πνεύματος, στο ότι οδήγησε στην ανατροπή της παλαιάς κοινωνίας, της φεουδαρχικής, θεολογικής τάξης πραγμάτων και άνοιξε τον δρόμο στη διαμόρφωση του «θετικού πνεύματος», το οποίο, κατά τον Κοντ, εξέφραζε τη νεότερη εποχή, την εποχή της επιστήμης και της βιομηχανίας⁸. Όμως, γράφει ο Κοντ, «η σύγχρονη αταξία της διάνοιας οφείλεται, σε τελευταία ανάλυση, στην ταυτόχρονη χρήση των τριών ριζικά ασυμβίβαστων φιλοσοφιών: της θεολογικής φιλοσοφίας, της μεταφυσικής φιλοσοφίας και της θετικής φιλοσοφίας. Στην πραγματικότητα είναι φανερό πως αν οποιαδήποτε από τις τρεις αυτές φιλοσοφίες κατάφερνε να επικρατήσει αληθινά, καθολικά και απόλυτα, θα υπήρχε μια καθορισμένη τάξη... και πραγματική οργάνωση... είναι φανερό πως η θετική φιλοσοφία είναι η μόνη προορισμένη να υπερισχύσει σύμφωνα με την κανονική πορεία των πραγμάτων... καθώς... αυτή μόνη βρίσκεται εδώ και αιώνες σε διαρκή πρόοδο, ενώ οι ανταγωνιστικές της φιλοσοφίες βρίσκονται σε διαρκή παρακμή». Το «θετικό πνεύμα» όφειλε λοιπόν να διαμορφωθεί σε κυρίαρχη πνευματική δύναμη. Να επικρατήσει, να επεκταθεί πέρα από το χώρο των φυσικών επιστημών, στο χώρο της κοινωνικής ζωής, των κοινωνικών προβλημάτων και της κοινωνικής ηθικής. Να αναδειχθεί, με άλλα λόγια, σε οργανωτική αρχή της κοινωνίας, καθώς μάλιστα

⁸. Ο Κοντ τοποθετούσε την έναρξη του θετικού πνεύματος «δύο αιώνες» πριν από την εποχή του. Την εκκίνησή του αποδίδει στη «συνδυασμένη δράση των κανόνων του Βάκωνα, των αντιλήψεων του Καρτέσιου και των ανακαλύψεων του Γαλιλαίου». Βλ. *οπ.π.*, σ. 127.

ήταν φανερή «η προτίμηση», όπως γράφει ο Κοντ, «που δείχνουν σήμερα όλα τα πνεύματα, από τα πιο καλλιεργημένα έως τα πιο κοινά, στις θετικές γνώσεις σχετικά με τις αοριστίες και τις μυστικιστικές αντιλήψεις». Αυτό «μαρτυρά αρκετά την υποδοχή που θα γίνει στη φιλοσοφία αυτή [τη θετική φιλοσοφία]», όταν θα γενικευθεί και θα περιλάβει εκτός από τα φυσικά και τα κοινωνικά γεγονότα.⁹ Η επέκταση λοιπόν του «θετικού πνεύματος» και σε αυτούς τους τομείς ή, αλλιώς, η διαμόρφωση της επιστήμης της κοινωνίας, της «κοινωνικής φυσικής», ήταν έργο αναγκαίο και επείγον. Η υπέρβαση των κοινωνικών αντιθέσεων και η δημιουργία της νέας κοινωνίας, της κοινωνίας, όπου θα κυριαρχούσε το «θετικό πνεύμα», όφειλε να στηριχθεί στη νέα αυτή επιστήμη, επιστήμη που θα ήταν καταξιωμένη όχι μόνον επειδή θα ερμήνευε τα κοινωνικά φαινόμενα και θα εξηγούσε την ιστορική πορεία της κοινωνίας, αλλά, το σπουδαιότερο, διότι θα διαμόρφωνε μια νέα συλλογική συνείδηση. Θα υποκαθιστούσε έτσι την παραδοσιακή θρησκεία και θα προχωρούσε στην ηθική διαπαιδαγώγηση των ανθρώπων, θα επέτρεπε συνεπώς την ηθική ανασυγκρότηση της κοινωνίας.

Το εγχείρημα αυτό αναλαμβάνει ο Κοντ στα *Μαθήματα θετικής φιλοσοφίας*. Το έργο αυτό αποτελείται από έξι τόμους και 2.500 σελίδες περίπου.¹⁰ Οι δύο πρώτοι τόμοι πραγματεύονται τις φυσικές επιστήμες, Αστρονομία και Φυσική Μηχανική. Ο τρίτος, τη χημεία και τη βιολογία. Ο τέταρτος τόμος επιχειρεί τη διαμόρφωση της νέας θετικής επιστήμης, της «κοινωνικής φυσικής», που λίγο αργότερα ο Κοντ ονόμασε *κοινωνιολογία*.¹¹ Οι δύο τελευταίοι τόμοι εξετάζουν τους κοινωνικούς θεσμούς και διαγράφουν τη νέα κοινωνική ηθική που συνεπάγεται, κατά τον Κοντ, η επιστημονική πραγμάτευση των κοινωνικών προβλημάτων.

⁹ A. Comte, *ό.π.*, σ. 128.

¹⁰ Βλ. *Cours de Philosophie Positive*, Baliere et Fis, Παρίσι, (1908) 1975, Τόμ. I-VI. Πάντως, ευρύτερα γνωστό έγινε στη συνεπτυγμένη μορφή του. Ήδη ενόσω ζούσε ο Κοντ, η μαθήτριά του H. Martineau συμπύκνωσε σε δύο τόμους και μετέφρασε στα αγγλικά τα *Μαθήματα θετικής φιλοσοφίας*. Ο ίδιος ο Κοντ χαρακτήρισε τη σύμπτυξη αυτή ως εξαιρετική και ζήτησε να μεταφρασθεί στα γαλλικά, αφού, όπως είπε, ξεπερνούσε το ίδιο το πρωτότυπο. Βλ. A.Comte, *The Positive Philosophy*, μετφρ. – συντόμηση H. Martineau, Kegan Paul, Λονδίνο, 1893, τόμ. I, II. Για πιο πρόσφατες εκδόσεις Βλ. *The Positive Philosophy of A. Comte: Freely translated and condensed by Harriet Martineau, Introduction by F. Harrison*, Batoche Books, Kitchener, 2000, Τόμ. I, II, II. Επίσης, The Cornell University Library, Cornell, 2007, T. 1.

¹¹ Τον όρο *κοινωνική φυσική* ο Αύ. Κοντ είχε δανεισθεί από τον Κοντορσέ (Condorcet). Τον αντικατέστησε με τον όρο *κοινωνιολογία* για να διαφοροποιήσει την επιστήμη που πάσχιζε να θεμελιώσει, από τον τρόπο διερεύνησης που εισήγαγε ως *κοινωνική φυσική* ο στατιστικός A. Κετελέ (A. Quetelet).

Η διάρθρωση αυτή των *Μαθημάτων* δεν είναι τυχαία. Αντιθέτως, υποδηλώνει το βασικό σχήμα και τις θεμελιακές θέσεις της σκέψης του Κοντ.¹² Κεντρική ιδέα είναι ότι ο τρόπος διερεύνησης και η μέθοδος εξήγησης των φαινομένων είναι ίδια σε όλες τις επιστήμες, ανεξαρτήτως του αντικειμένου καθεμιάς. Εντούτοις, η μέθοδος αυτή οφείλει να διαφοροποιείται και να εξειδικεύεται προκειμένου να ανταποκρίνεται στις ιδιότητες του αντικειμένου κάθε ξεχωριστής επιστήμης.

Η επιστημονική μέθοδος αναπτύχθηκε, πήρε τη σαφή και ολοκληρωμένη μορφή της πρώτα στις φυσικές επιστήμες, στις επιστήμες της ανόργανης και της οργανικής φύσης ειδικότερα. Πρέπει συνεπώς να μελετηθεί πρώτα στις επιστήμες αυτές. Προϋπόθεση για τη θεμελίωση της νέας επιστήμης, της κοινωνιολογίας, της οποίας το αντικείμενο είναι το πιο σύνθετο έναντι κάθε άλλης επιστήμης, είναι η εμπέδωση της μεθόδου της φυσικής, η αφομοίωσή της από τη μεριά των επιστημόνων που θα αναλάβουν να διερευνήσουν την κοινωνική πραγματικότητα και να καθοδηγήσουν την επίλυση των κοινωνικών προβλημάτων. Προηγείται λοιπόν η «διδασκαλία» της μεθόδου της φυσικής και έπεται η εξειδίκευσή της στο πεδίο της κοινωνίας και της κοινωνικής ζωής.

Η παρατήρηση και η επαγωγική γενίκευση είναι κοινή σε όλες τις επιστήμες. Η παρατήρηση και η θεωρητική επεξεργασία των πορισμάτων της συνιστά την κατεξοχήν επιστημονική μέθοδο. Η παρατήρηση εντοπίζει τις σταθερές σχέσεις που επικρατούν μεταξύ των φαινομένων και των στοιχείων της φύσης, διαπιστώνει, όπως γράφει ο Κοντ, τις «σχέσεις ομοιότητας και διαδοχής των φαινομένων»¹³, προκειμένου να διατυπωθούν οι προτάσεις και οι υποθέσεις που τις εκφράζουν. Ο περαιτέρω εμπειρικός έλεγχος των προτάσεων αυτών διασφαλίζει τη γνώση των «κανονικοτήτων» που διέπουν τις σχέσεις των υπό έρευνα φαινομένων. Με άλλα λόγια, μέσω της παρατήρησης των φαινομένων της φύσης και της πραγματικότητας γενικότερα, όπως και του πειράματος, ελέγχονται οι γενικές προτάσεις ως προς την ακρίβεια των ισχυρισμών που περιλαμβάνουν. Οφείλουν δηλαδή οι επιστημονικές έννοιες να ελέγχονται και να υπάγονται, να υποτάσσονται, θα μπορούσαμε να πούμε, στα «γεγονότα», ώστε οι σχέσεις που διαπιστώνονται να είναι «πραγματικές», ή αλλιώς η διατύπωση των «νόμων» που διέπουν τα φαινόμενα και την κίνησή τους να στηρίζεται σε «πραγματικά γεγονότα» και όχι σε αυθαίρετες και αστήρικτες υποθέσεις. Όχι σε έννοιες που δεν αντιστοιχούν σε πράγματα ή σε σχέσεις που μπορούμε να προσεγγίσουμε με άμεσα

¹² Βλ. E.E. Evans-Pritchard, *The Sociology of A. Comte. An Appreciation*, Manchester University Press, Μάντσεστερ, 1977, σ. 3-7.

¹³ A. Comte, *Μαθήματα θετικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ. 61-62.

εμπειρικό τρόπο. Ο Κοντ αντιπαρατίθεται με τις θέσεις αυτές στην πρακτική της *φιλοσοφίας*, των φιλοσόφων του Διαφωτισμού ειδικότερα, που στόχευαν στην ανάλυση της ιστορικής κατάστασης της εποχής υπό το πρίσμα των ιδεών του «λόγου» και της «αλήθειας», ιδεών που τις χρησιμοποιούσαν με κριτικό, αναιρετικό τρόπο – της «αλήθειας» που δεν υφίστατο ως «γεγονός» αλλά ως «στόχος» της σκέψης και της δράσης των ανθρώπων· της ιδέας του «λόγου» που ήταν αναιρετικός οποιασδήποτε αντίληψης «φυσικής νομοτέλειας»· του «λόγου» που αντιθέτως ήταν συνδεδεμένος με την «ελευθερία» της σκέψης και της δράσης των ανθρώπων.¹⁴ Ο Κοντ αντικαθιστά την έννοια της ελευθερίας με εκείνη της «υποταγής» και της συμμόρφωσης των ανθρώπων προς τις επιταγές της θετικής πολιτικής και της «θετικής θρησκείας».

Ας επανέλθουμε όμως, στο θεωρητικό και μεθοδολογικό υπόδειγμα που προϋποθέτει η θεωρία της κοινωνικής, ακριβέστερα της «θετικής πολιτικής», που ήταν ο κύριος στόχος του Κοντ. Για τον Κοντ λοιπόν δεν χρειάζεται να καταφεύγουμε σε «εξωπραγματικές» έννοιες προκειμένου να συλλάβουμε τις αρχές που διέπουν τα φαινόμενα. Ούτε για να τα εξηγούμε χρειάζεται να τα ανάγουμε σε μη παρατηρήσιμες, σε υπερβατικές, δηλαδή σε απρόσιτες στην επιστημονική παρατήρηση, οντότητες όπως ο Θεός. Δεν χρειάζεται, με άλλα λόγια, να αναζητάμε «πρώτες αιτίες» ή το «νόημα» των φαινομένων που εξετάζουμε, όπως έκαναν τόσο οι εκπρόσωποι του *θεολογικού* όσο και οι οπαδοί του *μεταφυσικού πνεύματος*. Οι πρώτοι απέδιδαν στον Θεό ή σε ανάλογες απρόσιτες δυνάμεις την ύπαρξη και τη λειτουργία των πραγμάτων, οι δεύτεροι είχαν υποκαταστήσει τον Θεό με μια οντότητα που την ονόμαζαν *φύση*, αλλά την άφηναν απροσδιόριστη και της απέδιδαν αδιακρίτως όλες τις ιδιότητες και τις ποιότητες των πραγμάτων, όπως σημειώνει ο Κοντ. Το *θετικό πνεύμα*, αντιθέτως, επιδίδεται στην παρατήρηση των φαινομένων και εντοπίζει τις σχέσεις, τις αναλογίες και τις ομοιότητες που παρουσιάζουν. Για παράδειγμα, δεν γνωρίζουμε, ούτε μας χρειάζεται να γνωρίζουμε την προέλευση, την «αιτία» της βαρύτητας. Δεν χρειάζεται δηλαδή να την αποδώσουμε σε ένα θεό δημιουργό ή σε όποια άλλη μεταφυσική οντότητα ή δύναμη. Οι νόμοι του Νεύτωνα όμως, για τη βαρύτητα και την παγκόσμια έλξη των σωμάτων επιβεβαιώνονται από την εμπειρική και την πειραματική παρατήρηση και εξηγούν πολλά επιμέρους φυσικά φαινόμενα.

Ο Κοντ κατέταξε τις επιστήμες με κριτήριο τη σειρά με την οποία εξελίχθηκαν και αναπτύχθηκαν. Η σειρά αυτή δεν είχε μόνο χρονολογικό αλλά και λογικό επιστημολογικό χαρακτήρα. Κατά τον Κοντ, η εξέλιξη των επιστημών κατέγραφε τη σταδιακή ανάπτυξη του

¹⁴ Βλ. H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Beacon Press, Νέα Υόρκη, 1969, σ. 342-345.

ανθρώπινου πνεύματος. Η ιεραρχία των επιστημών έδειχνε την εξέλιξη της ανθρώπινης γνωστικής δύναμης και γνώσης, τη μετεξέλιξη και τη σταδιακή διαμόρφωση του θετικού πνεύματος. Την εφαρμογή του δηλαδή σε όλο και πιο σύνθετα αντικείμενα, με τα μαθηματικά στο ένα άκρο και την κοινωνιολογία στο άλλο. Οι έξι βασικές επιστήμες λοιπόν ήταν: τα μαθηματικά, η ουράνια φυσική ή αστρονομία, η γήινη φυσική ή μηχανική φυσική, η χημική φυσική ή χημεία, η οργανική φυσική ή φυσιολογία και τέλος η κοινωνική φυσική ή κοινωνιολογία. Η αλήθεια των μαθηματικών ισχύει ανεξάρτητα από τις επιμέρους επιστήμες. Τα μαθηματικά μπορούν να μελετηθούν δηλαδή χωρίς αναφορά σε άλλα αντικείμενα της γνώσης. Ωστόσο η αστρονομία προϋποθέτει τόσο τα μαθηματικά όσο και τη γεωμετρία, η γήινη φυσική τις προηγούμενες και ούτω καθεξής. Έτσι, στην αστρονομία, που ερευνά τις μηχανικές δυνάμεις όπως αναπτύσσονται μεταξύ των ουρανίων σωμάτων, εφαρμόζονται οι μαθηματικές περιγραφές και είναι δυνατές οι μαθηματικές προβλέψεις των κινήσεων και των σχέσεων των ουρανίων αυτών σωμάτων. Η φυσική έχει ως αντικείμενο πιο σύνθετα φαινόμενα. Τα φαινόμενα αυτά όμως εξακολουθούν να επιδέχονται μαθηματικής περιγραφής και επεξεργασίας, καθώς είναι δυνατόν να αναλυθούν σε απλούστερα και διακριτά συνθετικά στοιχεία. Η χημεία αφορά «ουσίες», «αντιδράσεις» και συνθέσεις στοιχείων που εμπίπτουν μεν στους νόμους της φυσικής, διέπονται όμως επίσης από τις αρχές των «χημικών συναφειών» ή σχέσεων. Η βιολογία τώρα μελετά «ζώντες οργανισμούς», που είναι πιο σύνθετοι από τα «ανόργανα» σώματα. Δεν είναι συνεπώς δυνατόν να ερευνηθούν και να εξηγηθούν μόνο διά των νόμων της φυσικής και της χημείας. Είναι απαραίτητο να ληφθεί υπόψη ότι συνιστούν εξελισσόμενους, δυναμικούς «οργανισμούς» και διέπονται από τις «δυνάμεις» και τις «αρχές» που αποδίδουν τις ιδιότητες της «ζωής». Να διακριθούν τα «είδη» και τα «γένη» τους, να μελετηθεί η «ανατομία» και η «φυσιολογία» των επιμέρους ζωικών ειδών. Τέλος, ο άνθρωπος ενώ έχει κοινά χαρακτηριστικά με τα άλλα ζωικά είδη, διακρίνεται κατεξοχήν από την ικανότητα της σκέψης και της μάθησης, όχι από ενστικτώδεις αντιδράσεις. Είναι για τον λόγο αυτό που τα κοινωνικά φαινόμενα είναι τα πιο σύνθετα. Είναι για τον ίδιο λόγο που χρειάζεται μια σχετικά αυτόνομη, μια ξεχωριστή επιστήμη, η κοινωνιολογία, για τη μελέτη των ιδιαίτερων «νόμων» που διέπουν την κοινωνική συμπεριφορά και την κοινωνική ζωή. Η κοινωνιολογία είναι πάντως για τη βιολογία ό,τι η βιολογία για τη χημεία. Αυτό σημαίνει ότι η κοινωνιολογία αναπτύσσει κοινές έννοιες, κοινούς τρόπους προσέγγισης και ανάλυσης, δανείζεται αναλογίες από τη βιολογία, καθώς η τελευταία, όπως σημειώνει ο Κοντ, μελετούσε τα φαινόμενα της ζωής. Τα είδη και τα γένη των ζώων ως οργανισμοί, ως έμβια σύνολα και ως ενότητες αλληλεξαρτώμενων στοιχείων διέπονται από τις «δυνάμεις» και την εξελικτική «δυναμική» που διαφοροποιεί τα φαινόμενα της ζωής απ' όλα τα άλλα

προηγούμενα φυσικά φαινόμενα. «Κάθε ενεργό ον», γράφει ο Κοντ, «και ειδικότερα κάθε έμβιο ον, μπορεί να μελετηθεί από δύο βασικές απόψεις, από τη στατική άποψη και από τη δυναμική άποψη, δηλαδή ως ικανό προς δράση και ως πραγματικά δρών ον». Είναι για τον λόγο αυτό που η «οργανική φυσική» εμφανίζει «δύο μεγάλες τομές. Τη φυσιολογία, στην κυριολεξία του όρου, και την κοινωνική φυσική που θεμελιώνεται στην πρώτη». Εντούτοις, δεν είναι δυνατόν να αναχθούν τα κοινωνικά φαινόμενα στα βιολογικά, ή στα φαινόμενα της φυσιολογίας, καθώς, όπως είπαμε, η κοινωνική ζωή εμφανίζει ακόμη πιο πολύπλοκες πλευρές και διαστάσεις που έχουν να κάνουν με τη φύση του ανθρώπου και των κοινωνικών σχέσεων. Η «κοινωνική φυσική», σημειώνει ο Κοντ, «πρέπει να βασίζεται σε ένα σώμα άμεσων παρατηρήσεων που της ανήκει, έχοντας ωστόσο υπόψη της ... την απαραίτητη βαθύτερη σχέση της με την καθαρή φυσιολογία»¹⁵.

Ο Κοντ χρησιμοποίησε λοιπόν βιολογικές αναλογίες για να περιγράψει την κοινωνία ως μια ολότητα, ένα όλον, που απαρτίζεται από οργανικά συνδεδεμένα συστατικά μέρη και διέπεται επίσης από την εξελικτική δυναμική, που είναι εσωτερική, εγγενής ιδιότητα των «οργανισμών» και των φαινομένων της ζωής. Ο Κοντ εφάρμοσε την ιδέα αυτή στη θεωρία για την κοινωνία ως απαρτιζόμενη από «στατικά» και «δυναμικά» στοιχεία και συστατικά.¹⁶ Της έδωσε όμως ιστορικά περιεχόμενα, καθώς το «σώμα των άμεσων παρατηρήσεων» που ανήκει στην «κοινωνική φυσική» βρίσκεται στην ιστορία και την ιστορική εξέλιξη των γεγονότων και των φαινομένων που συνιστούν το αντικείμενό της.

Αν θέλαμε λοιπόν να συνοψίσουμε θα λέγαμε ότι για τον Κοντ η επιστημονική γνώση, η *θετική γνώση*, ενώ διαμορφώνει κοινές μεθοδολογικούς τρόπους στους επιμέρους τομείς της επιστήμης, διαφοροποιείται εντούτοις από επιστήμη σε επιστήμη, προκειμένου να ανταποκριθεί στο εκάστοτε ιδιαίτερο αντικείμενο καθεμιάς. Η αντίληψη για την εξελικτική και προοδευτική ικανότητα του ανθρώπου να γνωρίζει και να συστηματοποιεί τη γνώση που κατακτά, συνδέεται στενά, όπως είναι φανερό, με τη θεωρία του Κοντ για την ιστορική εξέλιξη της ανθρώπινης κοινωνίας, που στηρίζεται ακριβώς στην προοδευτική εξέλιξη της ανθρώπινης νοημοσύνης, του ανθρώπινου «πνεύματος». Η γνώση και η επιστήμη συνεπώς αποτελούν προϊόντα ιστορικά. Έχουμε συνεπώς να κάνουμε με μια ιστορική θεωρία της γνώσης και της επιστήμης. Η θεωρία αυτή του Κοντ έχει χαρακτηριστεί ως η κύρια συμβολή του, καθώς με τη θεωρία αυτή εισήγαγε «για πρώτη φορά μια ιστορική και διαφοροποιητική» θεωρία της γνώσης και της επιστήμης. Μια θεωρία, η οποία εκτός από τη θέση της μερικής

¹⁵ A. Comte, *ό.π.*, σ. 180-182.

¹⁶ Βλ. σχετικά J. Heilbron, *ό.π.*, σ. 248-249· B.N. Adams και R.A. Sydie, *ό.π.*, σ. 42.

αυτονομίας κάθε επιμέρους επιστήμης, αυτονομίας που εδράζεται στο ειδικότερο αντικείμενό της, συνεπάγεται επίσης και την ιδέα της «σταδιακής αύξησης της συνθετότητας και τη μείωση της γενικότητας» από τη μια στην επόμενη ιστορικά διαμορφούμενη επιστήμη. Όπως είδαμε, από τα μαθηματικά, τη γενικότερη και την πιο θεμελιακή γνώση, οι επιστήμες, παρά την εσωτερική τους ενότητα, διαμόρφωσαν η μια μετά την άλλη ερευνητικές και θεωρητικές πρακτικές, που τις διαφοροποιούν ως εξειδικευμένους, λιγότερο γενικευτικούς αλλά πιο σύνθετους κλάδους της *θετικής επιστήμης*, κλάδους που αφορούν πιο σύνθετα και συγχρόνως λιγότερα γενικά αντικείμενα. Έτσι, «οι νόμοι των κοινωνικών φαινομένων είναι οι πιο σύνθετοι απ' όλους τους άλλους και εφαρμόζονται μόνον στις ανθρώπινες κοινωνίες» από τη μια, τα «κοινωνικά φαινόμενα είναι το μικρότερο υποσύνολο ... όλων των φυσικών φαινομένων» από την άλλη, όπως γράφει ο Κοντ.¹⁷

Ο Κοντ λοιπόν με τον όρο *θετική φιλοσοφία* εννοούσε τον θεωρητικό και μεθοδολογικό τρόπο των φυσικών επιστημών και κατά συνέπεια, την πραγμάτευση της κοινωνικής πραγματικότητας και της κίνησής της, της κοινωνικής ζωής και της κοινωνικής εξέλιξης, την εξήγηση των κοινωνικών φαινομένων με τις «επιστημονικές» μεθόδους της παρατήρησης και της γενίκευσης, που χρησιμοποιούσαν οι *θετικές επιστήμες*, προσαρμοσμένες κατάλληλα στον σύνθετο και πολύπλοκο χώρο της κοινωνίας. Η έννοια *φυσική* ήταν για τον Κοντ συνώνυμη της έννοιας *επιστήμη* ή «αληθινή γνώση». Η ουράνια φυσική, η χημική φυσική, η φυσική των ζώων και των φυτών, η κοινωνική φυσική περιλαμβάνουν συνεπώς το σύνολο της ανθρώπινης γνώσης, το σύνολο των πραγματικών κατακτήσεων του ανθρώπινου πνεύματος.¹⁸ Όλα τα άλλα προϊόντα της ανθρώπινης σκέψης παρά την τυχόν κοινωνική χρησιμότητά τους, την οποία ο Κοντ δεν απέκλειε, απορρίπτονται στο χώρο της μεταφυσικής και της θεολογίας και χαρακτηρίζονται είτε ως ανοησίες είτε ως ανάξιες λόγου φλυαρίες, ανάξιες της ικανότητας της επιστημονικής παρατήρησης και της λογικής να δίνουν απάντηση με ακρίβεια και πειστικότητα στα προβλήματα του ανθρώπου και της κοινωνικής ζωής. «Με μια λέξη», γράφει ο Κοντ, «το γενικό πνεύμα όλων των θεωρήσεων του ανθρώπου, στο θεολογικό-μεταφυσικό καθεστώς, είναι αναγκαστικά συγχρόνως ιδεατό-φανταστικό στην πορεία του, απόλυτο στη σύλληψή του και αυθαίρετο στην εφαρμογή του». Αντιθέτως, «Η θετική φιλοσοφία χαρακτηρίζεται εξ αρχής, ... εν αναφορά προς ένα οποιοδήποτε αντικείμενο, από ... την απαραίτητη και σταθερή υπαγωγή της φαντασίας στην παρατήρηση, που συνιστά πάνω απ'

¹⁷ Βλ. J. Heilbron, *ό.π.*, ιδ. σ. 202-203· βλ. και 221-224, 241-249.

¹⁸ Βλ. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, *ό.π.*, τόμ. I, σ. 21 κ.ε.

όλα το επιστημονικό πνεύμα, σε αντίθεση προς το θεολογικό ή το μεταφυσικό»¹⁹. Ενώ λοιπόν το θεολογικό και το μεταφυσικό πνεύμα απολυτοποιούν απρόσιτες, «φανταστικές» οντότητες και τις εκλαμβάνουν ως πρώτες αιτίες των πραγμάτων, στηρίζονται στη «φαντασία» και όχι στη νηφάλια εξέταση και έρευνα, το θετικό, το επιστημονικό πνεύμα επιβάλλει τη συστηματική και απροκατάληπτη «παρατήρηση» των φαινομένων. Η διάκριση αυτή και η οριοθέτηση της επιστήμης έναντι της μεταφυσικής και της θεωρησιακής φιλοσοφίας γενικότερα αποτέλεσαν την κεντρική στρατηγική θέση του θετικισμού και βρίσκεται ακόμα και σήμερα στο επίκεντρο των μεθοδολογικών και επιστημολογικών συζητήσεων και προβληματικών.²⁰

Αλλά, ας παρακολουθήσουμε λίγο πιο συγκεκριμένα την αντίληψη του Κοντ για τη μέθοδο της Κοινωνιολογίας, της πιο σύνθετης των θετικών επιστημών. Το ειδικότερο αντικείμενό της, η ανθρώπινη κοινωνία, είναι πολύπλοκο και η πραγμάτευσή του προϋποθέτει την πλήρη ανάπτυξη των θετικών μεθοδολογικών και θεωρητικών εργαλείων. Προϋποθέτει, με άλλα λόγια, την κάθαρση της ανθρώπινης σκέψης, του ανθρώπινου πνεύματος, απ' όλα τα θεολογικά και μεταφυσικά κατάλοιπα.

Τα φαινόμενα της ανθρώπινης κοινωνίας υπακούουν στους δικούς τους νόμους. Οι νόμοι αυτοί εξαρτώνται, κατά τον Κοντ, από τους νόμους που διέπουν την οργανική ζωή, όπως και από αυτούς που καθορίζουν την ανόργανη φύση. Η κοινωνική ζωή, με άλλα λόγια, συνδέεται με και προσδιορίζεται από τη φυσιολογία και τους νόμους της οργανικής ζωής, καθώς οι άνθρωποι αποτελούν μέλη του ζωικού βασιλείου. Επηρεάζεται επίσης από τους φυσικούς όρους, τις φυσικές συνθήκες εντός των οποίων αναπτύσσεται η κοινωνική ζωή. Τι διακρίνει όμως τα κοινωνικά φαινόμενα έναντι των βιολογικών φαινομένων; Είναι η ικανότητα της σκέψης και της μάθησης που διακρίνει τον άνθρωπο έναντι των άλλων ζώων. Είναι ειδικότερα, η ικανότητά του να μαθαίνει από το παρελθόν του, να συνδέεται δηλαδή με αυτό και να δημιουργεί πολιτισμό ή, αλλιώς, να «προοδεύει». Όπως γράφει ο Κοντ, είναι «εξαιτίας της προοδευτικής επιρροής που ασκεί η μια γενιά στην επόμενη... [πράγμα που] αποτελεί το πρωταρχικό μέλημα της κοινωνικής φυσικής», που την καθιστά ιδιαίτερη, αυτόνομη επιστήμη.

¹⁹ A. Comte, *Physique sociale. Cours de Philosophie Positive. Leçons 46 à 60*. J.-P. Enthoven (επιμ.-σημειώσεις), Hermann, Παρίσι 1975, σ. 103.

²⁰ Ο Τζ. Χάιλμπρον ανέπτυξε το επιχείρημα ότι η συμβολή του Κοντ στη διαμόρφωση του θετικισμού, ιδίως όπως εξελίχθηκε στην εκδοχή του «λογικού θετικισμού» των αρχών του 20ού αιώνα, ήταν ανύπαρκτη ή εντελώς αμελητέα. Παραδέχεται πάντως ότι ο Κοντ ήταν θετικιστής, με την έννοια ότι διέκρινε και απέρριπτε τις θεωρησιακές-μεταφυσικές αντιλήψεις, ενώ **απεδέχετο** την ισχύ προτάσεων που μπορούσαν να ελεγχθούν μέσω εμπειρικών ή πειραματικών παρατηρήσεων. Βλ. *ό.π.*, σ. 198-199.

«Η σταδιακή ανάπτυξη του πολιτισμού» ή «η πρόοδος του ανθρωπίνου πνεύματος» συνιστούν, κατά τον Κοντ, τις ειδοποιούσες ιδιότητες του ανθρώπου και συνεπώς των κοινωνικών σχέσεων και της κοινωνικής ζωής. Η «ρυθμιστική» αρχή, η «γενική δύναμη» που προσδιόριζε τις μορφές της κοινωνικής ζωής ήταν ακριβώς αυτή η ιστορικά προοδευτική δυναμική του ανθρωπίνου πνεύματος. Το αντικείμενο συνεπώς της κοινωνιολογίας, όπως άλλωστε κάθε ειδικής επιστήμης, διατηρεί την αυτονομία του και πρέπει να περιγραφεί στις ιδιαιτερότητές του, ενώ συγχρόνως η πραγμάτευσή του επιβάλλει την αντίστοιχη προσαρμογή των *θετικών* μεθόδων.²¹ Άλλωστε, «το πνεύμα της επιστήμης αυτής», γράφει ο Κοντ, συνίσταται κυρίως «στο να εμβαθύνει τη μελέτη του παρελθόντος, την αληθινή εξήγηση του παρόντος και τη γενική εκδήλωση του μέλλοντος».

Έτσι, στην κοινωνιολογία η *παρατήρηση* δεν έχει «λογική χρησιμότητα» παρά μόνον εφόσον συνδεθεί «τουλάχιστον υποθετικά με ένα νόμο», καθώς «κανένα κοινωνικό γεγονός δεν μπορεί να έχει επιστημονική αξία παρά μόνον εφόσον συνδεθεί με ένα άλλο κοινωνικό γεγονός». Αυτό προϋποθέτει και κατά κάποιον τρόπο επιβεβαιώνει τη σύλληψη της κοινωνίας ως μιας σύνθετης, οργανικής ενότητας «γεγονότων». Οι έννοιες που εξηγούν την κοινωνική ζωή, τις κοινωνικές σχέσεις, την κοινωνία ευρύτερα δεν μπορούν παρά να προέρχονται από τα ίδια τα «γεγονότα» που τη συναπαρτίζουν. Η διαπίστωση, με άλλα λόγια, της σχέσης, της συνύπαρξης δύο κοινωνικών φαινομένων επιτρέπει τη διατύπωση της υπόθεσης ότι ο συσχετισμός αυτός υποδηλώνει μια «κανονική» σχέση. Η συνύπαρξη δύο ή περισσότερων φαινομένων υποδηλώνει την ύπαρξη μιας κοινωνικής νομοτέλειας, εκφράζει έναν κοινωνικό νόμο. Η παρατήρηση δηλαδή προϋποθέτει μια θεωρητική υπόθεση, αλλά και διαμορφώνει μια θεωρητική πρόταση. Η πρόταση αυτή οφείλει στη συνέχεια να υποστεί περαιτέρω εμπειρικό έλεγχο, προκειμένου να διασφαλισθεί η αντικειμενικότητα και η ακρίβειά της. Η κοινωνιολογία με άλλα λόγια, υιοθετεί τη μεθοδολογία της αμοιβαίας εναλλαγής, της αμοιβαίας πληροφόρησης και του αμοιβαίου ελέγχου θεωρίας και έρευνας, θεωρητικής γενίκευσης και εμπειρικής παρατήρησης, που ισχύει σε όλους τους τομείς της θετικής έρευνας και επιστήμης. Το *πείραμα* όμως στην κοινωνιολογία είναι πολύ δύσκολο, αν όχι αδύνατο. Μόνον ως έμμεση παρατήρηση μπορεί να λάβει χώρα. Όπως στη βιολογία, έτσι και στην κοινωνιολογία μπορούμε να παρακολουθήσουμε «παθολογικές» καταστάσεις που διαταράσσουν την «ομαλότητα» και εμμέσως να οδηγηθούμε στη γνώση των «πραγματικών νόμων» που διέπουν τη φύση μας. Στην κοινωνιολογία, τέλος, η *συγκριτική μέθοδος* και μάλιστα η *ιστορική συγκριτική ανάλυση* αποτελεί το σημαντικότερο εργαλείο της έρευνας και

²¹ Πρβλ. J.S. Mill, *Auguste Comte and Positivism*, ό.π., σ. 37-38.

της διατύπωσης θεωρητικών προτάσεων και έγκυρων επιστημονικών γενικεύσεων.²² Η ιστορία είναι ο τόπος όπου η κοινωνιολογία πραγματοποιεί τις παρατηρήσεις της. Από την ιστορία αντλεί κυρίως το υλικό επί του οποίου εργάζεται και από το οποίο συνάγει τις γενικεύσεις της. Η γενική θεωρία, ο γενικός νόμος στον οποίο κατέληξε ο Κοντ είναι ο «νόμος των τριών σταδίων» ή «καθεστώτων», ο οποίος κατέγραφε τους τρόπους διαμόρφωσης των ιστορικών κοινωνιών και τη δυναμική της ιστορικής εξέλιξης.

Όμως η κοινωνική φυσική, η κοινωνιολογία βρίσκεται στην κορυφή των επιστημών και για τον λόγο ότι έχει το πιο σύνθετο αντικείμενο και συγχρόνως για τον λόγο ότι συνιστά την πιο αναπτυγμένη, την πιο ολοκληρωμένη έκφραση, το ανώτερο στάδιο του «θετικού πνεύματος». Αυτό υποδηλώνεται από το ότι η κοινωνιολογία διαμορφώνεται στο τελευταίο στάδιο ανάπτυξης του ανθρώπινου πνεύματος και της ανθρώπινης κοινωνίας. Το τελευταίο, το ανώτερο στάδιο της εξέλιξης της ανθρώπινης κοινωνίας χαρακτηρίζεται ακριβώς από την επικράτηση του «θετικού πνεύματος» και της πλέον ολοκληρωμένης μορφής του, της «κοινωνικής φυσικής», της κοινωνιολογίας. Η κοινωνιολογία σηματοδοτεί το «τέλος» της ανθρώπινης εξέλιξης, τόσο όσον αφορά την πνευματική της πορεία όσο και την κοινωνική, καθόσον η ανακάλυψη και η καταγραφή των «νόμων» που προσδιορίζουν την εξέλιξη αυτή επιτρέπει την αναδιοργάνωση της κοινωνίας σε «αληθινές» πλέον βάσεις, σε θεμέλια που είναι σύμφωνα με την αληθινή φύση του ανθρώπου και των κοινωνικών θεσμών. Έτσι, η θεωρία του Κοντ για τον ιστορικό χαρακτήρα της κοινωνικής επιστήμης εξειδικεύει ουσιαστικά τη θεωρία του για το νόμο των τριών σταδίων.²³

Η σκέψη λοιπόν του Κοντ αναπτύσσεται στο πλαίσιο της αντίληψης ότι η ανθρώπινη κοινωνία στο σύνολό της, ιδωμένη δηλαδή ως ενιαία κοινωνική ολότητα, ως ενιαία κοινότητα ανθρώπων, μετεξελίσσεται, μεταβάλλεται και μετέρχεται διαφόρων φάσεων, «καταστάσεων» ή «σταδίων», όπως ονομάζει τις ιστορικές μορφές κοινωνικής οργάνωσης, τις ιστορικές κοινωνίες. Ο Κοντ αντιλαμβανόταν την κοινωνική εξέλιξη ως πανανθρώπινο φαινόμενο. «Κοινωνιολόγο της ανθρώπινης και της κοινωνικής ενότητας» ονομάζει τον Κοντ ο Ρ. Αρόν (R. Aron).²⁴ Στα μάτια του η παγκόσμια ιστορία, η ιστορία της ανθρωπότητας στο σύνολό της, μπορούσε να κατανοηθεί ως ενιαία διαδικασία. Η «πρόοδος» και η εξέλιξη χαρακτηρίζουν όλες ανεξαιρέτα τις ανθρώπινες κοινωνίες. Η ανθρώπινη ιστορία μπορούσε να εξηγηθεί ως μια πορεία στο χρόνο, πορεία που χαρακτηρίζεται από την εξελικτική μετάβαση της κοινωνίας από

²² A. Comte, *ό.π.*, σ. 476-485.

²³ Βλ. J. Heilbron, *ό.π.*, σ. 225-226.

²⁴ Βλ. R. Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, Pelikan, Λονδίνο 1969, τόμ. Ι, σ. 63.

κατώτερα σε ανώτερα στάδια κοινωνικής οργάνωσης. Η έννοια λοιπόν της «προόδου» είναι στον Κοντ συνώνυμη με την έννοια της εξέλιξης. Η εξέλιξη και η πρόοδος της κοινωνίας δεν έχει τυχαίο, περιπτωσιακό ή αποσπασματικό χαρακτήρα, αλλά είναι νομοτελειακή και έχει να κάνει με την «ουσία» της ανθρώπινης κοινωνικής φύσης, με τα ουσιαστικά, τα οργανικά στοιχεία της κοινωνικής ζωής. Ό,τι χαρακτηρίζει τον άνθρωπο και την κοινωνική συνύπαρξη έχει καθολικό χαρακτήρα, αφορά την πανανθρώπινη κοινότητα, την ανθρωπότητα στο σύνολό της παρά τις τυχόν διαφορές που παρατηρούνται στις διάφορες κοινωνίες και τις διάφορες φυλές πάνω στον πλανήτη.²⁵ Είναι για τον ίδιο λόγο που η ιστορική νομοτέλεια έχει επίσης καθολικό, πανανθρώπινο χαρακτήρα.

Ο Κοντ πίστευε λοιπόν ότι ανακάλυψε τον θεμελιακό νόμο της κοινωνικής εξέλιξης στον περίφημο «νόμο των τριών σταδίων», ή «καταστάσεων» (états). Το «θεολογικό», το «μεταφυσικό» και το «θετικό» στάδιο συνιστούν τα τρία μεγάλα στάδια ανάπτυξης, εξέλιξης και προόδου του ανθρώπινου πνεύματος και συγχρόνως της ανθρώπινης κοινωνίας. Η ειδοποιός διαφορά κάθε σταδίου ή «κατάστασης» είναι το πνεύμα που κυριαρχεί σε αυτό και εξηγεί τις ιδιαίτερες μορφές που η κοινωνία αναπτύσσει εντός των πλαισίων του. Για να προοδεύσει η κοινωνία, να μετακινηθεί από ένα κατώτερο στάδιο σε ένα ανώτερο, οφείλει το πνεύμα, το σύστημα των αντιλήψεων και των ιδεών που τη χαρακτηρίζουν να αλλάξει, να προχωρήσει σε εννοιολογήσεις λιγότερο «υποκειμενικές», όπως έλεγε ο Κοντ. Θα αναφερθούμε με περισσότερες λεπτομέρειες στα στάδια αυτά παρακάτω. Προηγουμένως πρέπει να παρακολουθήσουμε πιο συγκεκριμένα την αντίληψη του Κοντ για τους δρόμους που οφείλει η ανάλυση της κοινωνικής πραγματικότητας και της ιστορίας της ανθρώπινης κοινωνίας να ακολουθήσει.

Η ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ, ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΤΗΣ ΕΥΡΥΘΜΗΣ ΠΡΟΟΔΟΥ. ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΤΑΤΙΚΗ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΔΥΝΑΜΙΚΗ

Ο Κοντ θεωρούσε την κοινωνική ευταξία, την κοινωνική τάξη και αρμονία ως τη «φυσική» και για τον λόγο αυτό κανονική κατάσταση της κοινωνίας. Περιέγραφε την κοινωνική τάξη ως συμφυή, σχεδόν ταυτόσημη με την κοινωνική συνύπαρξη. Η κοινωνική συνύπαρξη, πάλι, δεν ήταν τυχαίο γεγονός. Αντιθέτως, στηριζόταν, όπως πίστευε, στις πανανθρώπινες εκείνες

²⁵ Βλ. G. Lenzer (επιμ.), «Introduction», στο *Auguste Comte and Positivism*, Harper & Row, Νέα Υόρκη 1975, ιδ. σ. 9-13.

σταθερές που καθιστούσαν, κατά την αντίληψή του, την ανθρώπινη ιστορία ενιαία: που συνιστούσαν την καθολικότητα, όπως είδαμε, της ανθρώπινης ιστορίας. Για τον Κοντ, η φύση του ανθρώπου είναι ενιαία. Ο άνθρωπος είναι πρωτίστως συναισθηματικό αλλά και νοήμον και ενεργό ον. Ο άνθρωπος δρα παρωθούμενος από τις προδιαθέσεις του. Σύμφωνα με τη σχετική ρήση του, *ο άνθρωπος δρα με το συναίσθημα και σκέφτεται προκειμένου να ενεργήσει*. Όμως, η νοημοσύνη, η ευφυΐα του ελέγχει και καθοδηγεί, δεν υποκαθιστά τα συναισθήματά του. Τον άνθρωπο χαρακτηρίζουν το αίσθημα του «εγωισμού» αλλά και του «αλτρουισμού», το αίσθημα της «υπερηφάνειας» και της «ματαιοδοξίας». Ακόμα, τα συναισθήματα που ο Κοντ ονομάζει «στρατιωτικό» και «βιομηχανικό» αντιστοιχούν το πρώτο στην παρόρμηση του ανθρώπου να υπερβαίνει τις δυσκολίες και τα εμπόδια και το δεύτερο στην παρόρμηση να δημιουργεί, να παράγει αγαθά, χρήσιμα εν γένει πράγματα. Τα αισθήματα αυτά τίθενται υπό τον έλεγχο της νοημοσύνης και της λογικής, όμως η τελευταία δεν μπορεί να υποκαταστήσει την ενέργεια και την παρωθητική τους δύναμη, μόνο να την καθοδηγήσει και να την ελέγξει, όπως είπαμε ήδη. Αυτός είναι ο λόγος που χρειάζεται η «θετική» γνώση, προκειμένου να αποκαλυφθούν οι «ευγενείς» κατά κάποιον τρόπο ιδιότητες και χαρακτήρες του ανθρώπου και να διευθετηθούν τα κοινωνικά προβλήματα σύμφωνα με τους «νόμους» και τους «κανόνες» της ευρυθμίας και της αρμονίας, που είναι συμφυείς προς την κοινωνική ζωή.²⁶ Στην καθολική αυτή φύση του ανθρώπου και στους «νόμους», τους «κανόνες» που αυτή συνεπάγεται, όπως πίστευε, στήριξε ο Κοντ τη θεωρία του για τους τρόπους οργάνωσης, λειτουργίας και εξέλιξης του κοινωνικού συστήματος.

Η κοινωνία συντίθεται σε μια θεμελιακή τάξη πραγμάτων. Όλες οι κοινωνίες εμφανίζουν μια σταθερή δομή, όπως θα λέγαμε σήμερα, παρά την πολλαπλότητα και τη διαφοροποίηση στις επιμέρους πλευρές της κοινωνικής ζωής που τυχόν παρατηρούνται στις διάφορες ιστορικές μορφές κοινωνικής οργάνωσης. Συνεπώς, έπρεπε να προσδιορισθούν αυτοί οι σταθεροί παράγοντες ή, αλλιώς, τα συνθετικά στοιχεία της κοινωνικής δομής. Η πραγμάτευση συνεπώς των κοινωνικών φαινομένων συγκεκριμενοποιείται τόσο στην αναζήτηση των παραγόντων και των νόμων της κοινωνικής συνύπαρξης όσο και στην καταγραφή των νόμων της κοινωνικής εξέλιξης, μεταβολής και προόδου. Η «τάξη» και η «πρόοδος» συνιστούν τη «στατική» και τη «δυναμική» αντιστοίχως πλευρά της κοινωνικής πραγματικότητας. Ακριβέστερα, η κοινωνία συντίθεται τόσο από όρους και παράγοντες που συμβάλλουν στην εύρυθμη λειτουργία της, στην κοινωνική «αρμονία», όσο και από παράγοντες που προωθούν την εξέλιξη, την «πρόοδο» προς νέες κοινωνικές μορφές και ρυθμίσεις. Διακρίνει λοιπόν ο Κοντ την ανάλυση της

²⁶ Βλ. R. Aron, *ό.π.*, ιδ. σ. 92-95.

κοινωνίας και της κοινωνικής πραγματικότητας στην *κοινωνική στατική* και την *κοινωνική δυναμική*. Πριν προχωρήσουμε να παρακολουθήσουμε τους δύο αυτούς τρόπους κοινωνιολογικής ανάλυσης στον Κοντ, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι η προβληματική της σύνθεσης των φερόμενων ως στατικών από τη μια και δυναμικών από την άλλη παραγόντων του κοινωνικού συστήματος βρίσκεται και σήμερα στο επίκεντρο των θεωρητικών συζητήσεων. Η συζήτηση στις μέρες μας αφορά τη «συγχρονική» έναντι της «διαχρονικής» ανάλυσης, ή τους παράγοντες «αναπαραγωγής» και προσαρμογής έναντι των παραγόντων «μεταβολής» του κοινωνικού συστήματος. Πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι, όπως θα δούμε στο σχετικό κεφάλαιο παρακάτω, ο Ντιρκέμ έκανε μια ανάλογη διάκριση. Δεν χρησιμοποίησε τους όρους *δυναμική-στατική*, αλλά διέκρινε τα στάδια πραγμάτευσης των κοινωνικών φαινομένων σε δύο: στον προσδιορισμό της *λειτουργίας* τους, της συμβολής τους στην κανονική, την ομαλή πορεία και αναπαραγωγή της κοινωνίας (στατική ανάλυση), και στην αναζήτηση των *αιτίων* της γένεσης των κοινωνικών φαινομένων (δυναμική ανάλυση).

Κοινωνική Στατική

Τα *Μαθήματα θετικής φιλοσοφίας* περιλαμβάνουν ένα σύντομο διάγραμμα τόσο της κοινωνικής στατικής όσο και της κοινωνικής δυναμικής. Όμως ο δεύτερος τόμος του *Συστήματος θετικής πολιτικής* περιέχει τη συστηματική πραγμάτευση της κοινωνικής στατικής.²⁷ Εδώ βρίσκουμε ολοκληρωμένη την αντίληψη του Κοντ για τα στοιχεία που συνθέτουν τη θεμελιακή δομή της ανθρώπινης κοινωνίας.

Ο Κοντ συλλαμβάνει την κοινωνία ως μια οργανική ολότητα, ως ένα οργανισμό, που απαρτίζεται από αλληλεξαρτώμενα στοιχεία. Μόνον εφόσον θεωρηθεί στην ολότητά της είναι δυνατόν να εξηγηθούν τα φαινόμενα που αναπτύσσει η κοινωνία, όπως η κίνηση και η μεταβολή της. Το όλον, η κοινωνική ολότητα, πίστευε ο Κοντ, δεν μπορεί να εξηγηθεί από τα μέρη του, αλλά αντιθέτως, τα μέρη από το όλον.²⁸ Απομονωμένα γεγονότα δεν είναι δυνατόν να ερμηνευθούν παρά μόνον εφόσον συσχετισθούν μεταξύ τους, ακριβέστερα εφόσον συσχετισθούν με τα άλλα γεγονότα, τα στοιχεία του κοινωνικού όλου. Τα επιμέρους στοιχεία,

²⁷ Βλ. A. Comte, *Système de politique positive*, 4η έκδ., τόμ. II, Παρίσι 1912, σ. 123 κ.ε. Βλ. και A. Comte, *Physique sociale*, ό.π., σ. 176-201.

²⁸ Πρβλ. J.-P. Enthoven, «Η κοινωνική φυσική», στο *Encyclopédie de la Pléiade, Ιστορία της Φιλοσοφίας, 19ος αιώνας. Ρομαντικοί, Κοινωνιολόγοι*, μτφρ. Τ. Πατρίκιος και Π. Χριστοδουλίδης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1978, σ. 189-230.

ή φαινόμενα, οικονομικά, πνευματικά, νομικά, πολιτικά, θρησκευτικά, συνθέτουν ένα οργανικό όλον και αλληλοπροσδιορίζονται. Μόνον μέσα στο όλον-σύνολο είναι δυνατόν να γίνουν κατανοητά ως προς τις κοινωνικές τους ιδιότητες. Κάθε κοινωνικό γεγονός συνεπώς «εξηγείται, με την αληθινή επιστημονική έννοια του όρου, όταν έχει συνδεθεί κατάλληλα είτε με την ολότητα της αντίστοιχης κατάστασης είτε με την ολότητα της προηγούμενης κατάστασης»²⁹, όταν δηλαδή έχει συνδεθεί με τα κοινωνικά γεγονότα και στοιχεία είτε της κοινωνίας στην οποία παρατηρείται και υπόκειται στην επιστημονική εξέταση, είτε της κοινωνίας που προηγείται, που αποτελεί προηγούμενο στάδιο εξέλιξης της κοινωνίας, στην οποία το εν λόγω φαινόμενο ή γεγονός επιβιώνει. Ωστόσο είναι «προφανές», γράφει ο Κοντ, ότι «από απόλυτη αναγκαιότητα, αντίθετα από τις τρέχουσες φιλοσοφικές συνήθειες, καθένα από τα πολυάριθμα κοινωνικά στοιχεία, αφού πάψουν να θεωρούνται με έναν απόλυτο και ανεξάρτητο τρόπο, πρέπει πάντοτε να συλλαμβάνονται αποκλειστικά στη σχέση τους προς όλα τα άλλα, με τα οποία είναι στενά και πάντοτε συνδεδεμένα σε μια *θεμελιακή αλληλεγγύη*»³⁰. Αυτό σημαίνει ότι οι κοινωνίες συντίθενται πάντοτε με τρόπο «φυσικό» και «αυθόρμητο» ως οργανωμένα σύνολα. Η κοινωνία ως όλον και ως προς τα μέρη της διέπεται εξ ορισμού από τη θεμελιακή αρχή της αρμονίας, της αυθόρμητης «έλξης», που συνέχει με τρόπο αβίαστο τα στοιχεία που τη συναπαρτίζουν. Η «έλξη» συνιστά, με άλλα λόγια, την οργανωτική αρχή, τον πρωταρχικό «νόμο» της σύνθεσης αλλά και της εξέλιξης της κοινωνίας. Η «έλξη» και η «αρμονία» αναδεικνύονται σε επιστημονικές αρχές, σε αρχές γενικής ισχύος: «Συνεπώς», γράφει ο Κοντ, «η *επιστημονική αρχή της γενικής σχέσης* συνίσταται ουσιαστικά στην *προφανή αυθόρμητη αρμονία*, η οποία πρέπει πάντοτε να τείνει να κυριαρχεί ανάμεσα στο όλον και τα μέρη του κοινωνικού συστήματος, του οποίου τα στοιχεία δεν μπορούν να αποφύγουν να συνδέονται εντέλει με έναν τρόπο που *συμμορφώνεται απόλυτα με την ίδια τους τη φύση*»³¹.

Όπως είναι φανερό, η αντίληψη αυτή για την κοινωνία ως μια ενότητα στοιχείων, που από τη «φύση» τους έλκονται αμοιβαία και εναρμονίζονται, μεταφέρει στην κοινωνία τις αρχές της νευτώνειας φυσικής. Τον νόμο ειδικότερα της «έλξης των σωμάτων» και της κοσμικής αρμονίας. Ο Κοντ περιγράφει τον νόμο αυτό ως το «πιο θαυμαστό παράδειγμα θετικής ερμηνείας» των φαινομένων της φύσης, που οφείλει να καθοδηγήσει τη σκέψη και στον χώρο των κοινωνικών φαινομένων.³² Όμως αυτό που έχει σημασία να σημειωθεί εδώ

²⁹ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, ό.π., σ. 214.

³⁰ Ο.π., σ. 171· η υπογράμμιση δική μας.

³¹ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, ό.π., τόμ. IV, σ. 176· οι υπογραμμίσεις δικές μας.

³² Βλ. A. Comte, *Μαθήματα θετικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ. 78-79. Βλ. επίσης J.-P. Enthoven, ό.π., σ. 259. Βλ. και M. Serres, «Οι επιστήμες της ακρίβειας», στο *Encyclopédie de la Pléiade*, ό.π., σ. 219-261.

είναι ότι η αντίληψη αυτή για την κοινωνία ως μια ενότητα οργανικών στοιχείων, η οποία διέπεται από αρχές και νόμους κατ' αναλογία των νόμων της φύσης, η αντίληψη με άλλα λόγια ότι η κοινωνία πρέπει να εννοείται και να εξετάζεται ως μια αυτόνομη πραγματικότητα, συνεπάγεται επίσης την προτεραιότητά της έναντι του ατόμου ή των ατόμων. Για τον Κοντ, η κοινωνία δεν μπορεί να αναχθεί στα άτομα από τα οποία αποτελείται, παρόλο που τα άτομα είναι αδιαχώριστα από την κοινωνία.

Είναι παράλογο να επιχειρεί κανείς να εξηγήσει τα κοινωνικά φαινόμενα αναφερόμενος στις ανάγκες και τις ροπές των ατόμων. Τα άτομα αποτελούν φυσικά όντα, ζώα, τα οποία αποκτούν τις ηθικές και τις πνευματικές τους ιδιότητες μέσα στην κοινωνία. Οι κοινωνικές ιδιότητες των ανθρώπων είναι προϊόν του πολιτισμού, δηλαδή της οργανωμένης κοινωνίας, θεμέλιο της οποίας είναι, κατά τον Κοντ, η οικογένεια, η οποία αναλαμβάνει ακριβώς την ηθική και την πνευματική διαπαιδαγώγηση των ατόμων, την ένταξή τους στην κοινωνία, την «κοινωνικοποίησή» τους, όπως θα λέγαμε σήμερα. Η θεμελιακή λοιπόν συστατική μονάδα της κοινωνικής ολότητας είναι η κοινωνική ομάδα της οικογένειας και όχι το άτομο. «Η ανθρώπινη κοινωνία συντίθεται από οικογένειες και όχι από άτομα»³³, έγραψε ο Κοντ. Στην κοινωνική ομάδα της οικογένειας καταγράφονται με κάθε σαφήνεια τόσο η αρχή της «έλξης» όσο και αυτή της «αρμονίας». Η οικογένεια συνιστά ένα «όλον», μια ολότητα, της οποίας τα μέρη-μέλη έλκονται αυθορμήτως μεταξύ τους και διαμορφώνουν έτσι μια αρμονική ενότητα ανθρώπων. Η σύνθεση συνεπώς περισσότερων οικογενειών δημιουργεί τις ευρύτερες κοινωνικές ολότητες, τις πόλεις, τα έθνη, ακόμα την *ανθρωπότητα* στο σύνολό της, την οποία ο Κοντ ονόμαζε το «Μέγα Ον».

Όμως, εκτός από την οικογένεια στην οποία απέδωσε ιδιαίτερης βαρύτητας κοινωνικές και ηθικές λειτουργίες, θεμελιακό ρόλο στη σύνθεση και τη συνοχή της κοινωνίας έπαιζε κατά τον Κοντ αυτό που ονόμαζε κοινωνική ή «καθολική συναίνεση». Πρόκειται για την κοινωνική συνείδηση και συγχρόνως για το αίσθημα κοινωνικής αλληλεγγύης και κοινωνικού καθήκοντος. Το αίσθημα κοινωνικής αλληλεγγύης και κοινωνικού καθήκοντος εκφράζεται στις ιδέες, τα ιδεώδη, τις ηθικές αρχές και τους κανόνες που συναπαρτίζουν το «πνεύμα», από το οποίο εμφορείται κάθε φορά η κοινωνία. Είναι το «πνεύμα» αυτό, που συνέχει τα μέλη της, συγκρατεί τον κοινωνικό ιστό, αλλά και προσδιορίζει, προσανατολίζει και μορφοποιεί όλες τις κοινωνικές δραστηριότητες. Το «πνεύμα» αυτό ή, όπως επίσης λέει ο Κοντ, η «φιλοσοφία» που ταυτοποιεί κάθε φορά την κοινωνία είναι, με άλλα λόγια, που διασφαλίζει την ενότητα και την αρμονία της κοινωνικής ζωής. Η κοινωνική ενότητα και η κοινωνική συνοχή στηρίζεται

³³ A. Comte, *Système de politique positive*, ό.π., τόμ. II, σ. 181.

στην καθολική αποδοχή, στην αποδοχή από τα μέλη της κοινωνίας ενός συνόλου ιδεών και ηθικών αρχών και κανόνων. Η θρησκεία αποτελεί το σαφέστερο παράδειγμα στην περίπτωση αυτή. Σε όλες τις κοινωνίες η θρησκεία διαδραματίζει αποφασιστικό ρόλο στην κοινωνική συναντίληψη και συνοχή.

Ωστόσο η κοινωνική ολότητα, ο κοινωνικός οργανισμός, συντίθεται ακόμα από τον «καταμερισμό της εργασίας». Ο καταμερισμός της εργασίας αντιστοιχεί στην ενεργό, στη δημιουργική πλευρά της κοινωνίας, του ανθρώπου γενικότερα. Οι άνθρωποι δημιουργούν εκτός από πνευματικό και υλικό πλούτο. Η διαφοροποίηση των δραστηριοτήτων των ατόμων που παρατηρείται στην κοινωνία εκφράζει την απαραίτητη διάκριση των κοινωνικών λειτουργιών, όπως επίσης και τον τρόπο συνδυασμού τους, του συνδυασμού των ανθρώπινων δραστηριοτήτων. Τον καταμερισμό των δραστηριοτήτων των ατόμων και το συνδυασμό των κοινωνικών λειτουργιών επιβάλλει η κοινωνία, προκειμένου να αντιμετωπισθούν οι κοινωνικές ανάγκες. Η διαφοροποίηση και ο συνδυασμός αυτός συμβαίνει αυθόρμητα και σχεδόν αυτόματα. Είναι για τον λόγο αυτό που ο Κοντ συνδέει τον καταμερισμό της εργασίας με την κοινωνική αλληλεγγύη και την κοινωνική συναίνεση. Θεωρεί δηλαδή ότι αυτά τα φαινόμενα προσδιορίζονται από την «αναγκαιότητα», τη «στενή αλληλεγγύη» και την αυθόρμητη «αρμονία», που, όπως είδαμε, χαρακτηρίζουν, κατά την αντίληψή του, τη συνύπαρξη και την αλληλεξάρτηση των στοιχείων που απαρτίζουν την κοινωνία στο σύνολό της. Ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας δείχνει ότι η κοινωνία είναι ένας λειτουργικός, ένας ολοκληρωμένος «οργανισμός». Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι στην «κοινωνική στατική» αναθέτει ο Κοντ τη μελέτη των σταθερών συστατικών στοιχείων του κοινωνικού συστήματος, μεταξύ των οποίων εντοπίζει την οικογένεια, την κοινωνική συναίνεση και το αίσθημα κοινωνικού καθήκοντος, το οποίο και συνοδεύει τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας. Τα ίδια θέματα, υπό διαφοροποιημένη οπτική και σε νέα σύνθεση, πραγματεύεται, όπως θα δούμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο παρακάτω, ο Ντιρκέμ.

Κοινωνική Δυναμική

Η «κοινωνική δυναμική» έχει ως αντικείμενο τη διαδοχή των κοινωνιών στην ιστορία, την κοινωνική μεταβολή, την εξέλιξη και την «πρόοδο». Προϋπόθεση της «κοινωνικής δυναμικής» είναι η «κοινωνική στατική». Πρέπει δηλαδή να διαπιστωθούν οι «νόμοι» που εκφράζουν την κοινωνική συνύπαρξη και συνοχή, την κοινωνική τάξη και αρμονία, πριν ανιχνευθούν οι «νόμοι» που καταγράφουν τη μετεξέλιξη της κοινωνίας και την κοινωνική

μεταβολή. Ακριβέστερο είναι ίσως να πούμε, όπως άλλωστε το επισημαίνει ο Κοντ, ότι η μελέτη των στατικών και των δυναμικών πλευρών της κοινωνικής πραγματικότητας δεν μπορεί να διαχωρισθεί. Η κοινωνική στατική και η κοινωνική δυναμική δεν είναι δυνατόν να θεωρηθούν ως ξεχωριστές και ασύνδετες μεταξύ τους μεθοδολογίες και μεθοδολογικές διαδικασίες, ακριβώς επειδή η κοινωνία συντίθεται σε οργανική ολότητα και ενότητα των στοιχείων που τη συναπαρτίζουν. Οι νόμοι της κοινωνικής συνύπαρξης εκφράζονται μέσω της κίνησης και της μετεξέλιξης της κοινωνίας. «Υπάρχει», γράφει ο Κοντ, «μια αναγκαία, στενή αλληλεγγύη μεταξύ των διαφόρων πλευρών, όποιες και αν είναι αυτές, της κίνησης της ανθρώπινης (κοινωνίας)»³⁴. Αυτό σημαίνει ότι τόσο η «τάξη» όσο και η «πρόοδος» αποτελούν συστατικές πλευρές του κοινωνικού συστήματος, ότι η κοινωνική τάξη και η εξέλιξη συνιστούν εγγενείς συνθήκες της κοινωνικής οργάνωσης και της κοινωνικής ζωής. Είναι λοιπόν εύλογο ότι η επιστημονική διερεύνηση της κοινωνίας, με μια λέξη η κοινωνιολογία, έχει ως στόχο να ανακαλύψει τους νόμους που διέπουν την κοινωνική ζωή, να προχωρήσει συνεπώς στην αναδιοργάνωση της κοινωνίας καθοδηγώντας την εξέλιξη, χωρίς να διαταράσσει την κοινωνική τάξη και ειρήνη. Να κατευθύνει την εύρυθμη εξέλιξη, την «πρόοδο» της κοινωνίας. Την αντίληψη αυτή συνόψιζε το σύνθημα των οπαδών του θετικισμού ότι «πρόοδος είναι η εξέλιξη της τάξης».

Την «κοινωνική δυναμική» συνόψισε ο Κοντ στο «νόμο των τριών σταδίων», ή «καθεστώτων», τον οποίο χαρακτήρισε ως τη «μεγάλη του ανακάλυψη».³⁵ Ας παρακολουθήσουμε όμως τον ίδιο τον Κοντ στον τρόπο που συλλαμβάνει και εκθέτει τα κύρια χαρακτηριστικά καθενός, τη σχέση τους και τη μετάβαση από το ένα στο άλλο κοινωνικό κάθεστώς, το θεολογικό, το μεταφυσικό και το θετικό. Γράφει λοιπόν ο Κοντ:

«Για να ερμηνεύσουμε όπως πρέπει την αληθινή φύση και τον χαρακτήρα της θετικής φιλοσοφίας, είναι απαραίτητο να ρίξουμε μια γενική ματιά στην προοδευτική πορεία του ανθρώπινου πνεύματος, αντιμετωπίζοντάς το στο σύνολό του επειδή μια οποιαδήποτε αντίληψη δεν μπορούμε να τη γνωρίσουμε καλύτερα παρά μόνο ανατρέχοντας στην ιστορία της.

Μελετώντας έτσι όλη την ανάπτυξη της ανθρώπινης νοημοσύνης στις διάφορες σφαίρες της ενεργητικότητας, αρχίζοντας από την πρώτη, την απλούστερη ορμή της και φτάνοντας ως το σήμερα, νομίζω ότι έχω ανακαλύψει ένα μεγάλο βασικό νόμο, στον οποίο υποτάσσεται από

³⁴ Βλ. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, ό.π., τόμ. VI, σ. 61· η υπογράμμιση δική μας.

³⁵ Ο «νόμος των τριών σταδίων», οφείλουμε να σημειώσουμε, είχε διατυπωθεί από τον Τιργκό (Turgot). Ο Κοντ γνώριζε το κείμενο του Τιργκό περί «της καθολικής ιστορίας», στο οποίο ανέπτυξε τη θεωρία της μετάβασης του «ανθρώπινου νου» ή «πνεύματος» από τρία στάδια εξέλιξης, είτε απευθείας είτε μέσω του έργου του Κοντορσέ. Βλ. J. Heilbron, ό.π., σ. 199.

αμετάβλητη αναγκαιότητα και μου φαίνεται ότι μπορεί να εδραιωθεί σταθερά είτε με νοητές αποδείξεις, προερχόμενες από τη γνωριμία της διοργάνωσής μας, είτε με *ιστορικές επαληθεύσεις* που προκύπτουν από την προσεκτική εξέταση του παρελθόντος.

Ο νόμος αυτός συνίσταται στο ότι καθεμιά πρώτη αντίληψή μας, κάθε κλάδος των γνώσεών μας περνάει διαδοχικά από τρία διαφορετικά καθεστώτα: το θεολογικό ή μυθικό, το μεταφυσικό ή αφηρημένο, το επιστημονικό ή θετικό. Με άλλα λόγια, το ανθρώπινο πνεύμα από τη φύση του χρησιμοποιεί διαδοχικά σε κάθε του έρευνα τρεις μεθόδους φιλοσοφίας με χαρακτήρα ουσιαστικά διαφορετικό και επιπλέον ριζικά αντίθετο: πρώτα η θεολογική μέθοδος, κατόπιν η μεταφυσική και ύστερα η θετική. Οπότε έχουμε και *τρία είδη φιλοσοφίας*, ή γενικά *συστήματα αντιλήψεων στο σύνολο των αντιλήψεων* που αποκλείονται μεταξύ τους αμοιβαία: η πρώτη είναι το σημείο ξεκινήματος, απαραίτητο στην ανθρώπινη νοημοσύνη. Η *τρίτη είναι η ορισμένη και σταθερή κατάσταση της ανθρώπινης νοημοσύνης*: η δεύτερη περιορίζεται απλώς για τη μετάβαση από το ένα στο άλλο.

Στο θεολογικό καθεστώς το ανθρώπινο πνεύμα, κατευθύνοντας τις έρευνές του προς τη βαθύτερη φύση των υπάρξεων, τις πρώτες και τελευταίες αιτίες όλων των εντυπώσεών του, με μια λέξη προς τις απόλυτες γνώσεις, αναπαριστά για τον εαυτό του τα φαινόμενα σαν προϊόντα της άμεσης και *συνεχόμενης ενέργειας των ολίγων ή των πολλών υπερφυσικών δυνάμεων*, που η *αυτοπροαίρετη μεσολάβηση* εξηγεί όλες τις φανερές ανωμαλίες του σύμπαντος.

Στο μεταφυσικό καθεστώς, που κατά βάθος είναι μονάχα απλή γενική τροποποίηση του πρώτου, οι υπερφυσικοί συντελεστές αντικαθίστανται από *αφηρημένες δυνάμεις*, αληθινές οντότητες (*προσωποποιημένες αφαιρέσεις*) συναφείς με τις διάφορες υπάρξεις του κόσμου και αντιληπτές ως ικανές να προξενήσουν μόνες τους όλα τα παρατηρούμενα φαινόμενα, που η εξήγησή τους συνίσταται τότε στο να παραχωρήσουμε στο καθένα την οντότητα που του αναλογεί.

Τέλος στο *θετικό καθεστώς*, το ανθρώπινο πνεύμα αναγνωρίζοντας την αδυναμία του να αποκτήσει απόλυτες έννοιες, παραιτείται από το να αναζητά την αρχή και τον προορισμό του σύμπαντος καθώς και να γνωρίσει τις βαθύτερες αιτίες των φαινομένων, για να δοθεί αποκλειστικά στο να *ανακαλύψει, με τον καλά πετυχημένο συνδυασμό της λογικής και της παρατήρησης, τους πραγματικούς νόμους, δηλαδή τις αμετάβλητες σχέσεις τους διαδοχής και αναλογίας*. Και εφόσον η ερμηνεία των γεγονότων, περιορισμένη έτσι, στους πραγματικούς όρους, δεν είναι παρά η αποκατεστημένη σχέση ανάμεσα στα διάφορα, ιδιαίτερα φαινόμενα και τα γενικά γεγονότα, στα οποία οι πρόοδοι της γνώσης τείνουν να ελαττώσουν τον αριθμό τους.

Τα καθεστώτα συνδέονται προοδευτικά

Το θεολογικό σύστημα έχει φτάσει στην υψηλότερη τελειοποίηση που μπορούσε να δεχθεί όταν υποκατέστησε την ενέργεια της θείας πρόνοιας με ένα μοναδικό ον, το οποίο ήταν η αρχή σε ό,τι άλλοτε αποδιδόταν σε ανεξάρτητες μεταξύ τους θεότητες σύμφωνα με τη φαντασία της πρωτόγονης ανθρωπότητας. Όμοια, ο τελευταίος όρος του μεταφυσικού συστήματος συνίσταται στο να εννοεί, αντί για διάφορες ειδικές οντότητες, μια μεγάλη γενική οντότητα, τη φύση, την οποία αντιμετωπίζει ως τη μόνη πηγή όλων των φαινομένων. Το ίδιο και η τελειοποίηση του θετικού συστήματος, προς την οποία τείνει πάντα, αν και είναι πολύ πιθανό να μη φθάσει ποτέ εκεί, θα συνίστατο στο να μπορούσε να δει όλα τα υπό παρατήρηση φαινόμενα ως ειδικές περιπτώσεις ενός και μόνου γενικού γεγονότος, όπως, λόγου χάρη, η *έλξη*³⁶.

Σε δύο πράγματα οφείλουμε κυρίως να σταθούμε. Πρώτον, στο ότι ο Κοντ θεωρεί ότι η κατανόηση, η ερμηνεία και η εξήγηση των κοινωνικών γεγονότων και φαινομένων προϋποθέτει την εξέταση της ιστορικής προέλευσης, της ιστορικής συνάφειας και της ιστορικής πορείας τους. Αυτό είναι σύμφωνο με τις γενικότερες μεθοδολογικές αρχές του. Εδώ βεβαίως τον απασχολεί πρωτίστως η «φύση και ο χαρακτήρας του θετικού πνεύματος» και, όπως σημειώνει και αλλού, μόνον η «ιστορική σύνθεση» μπορεί να «επαληθεύσει το σύνολο», εν προκειμένω τη διαμόρφωση του «θετικού καθεστώτος» και να προδιαγράψει το «μέλλον» του, την επικράτηση δηλαδή της επιστημονικής διαχείρισης των κοινωνικών πραγμάτων και την εγκαθίδρυση των νέων θεσμών που θα εδράζονται στην τελευταία. Ο Κοντ θεωρεί λοιπόν ότι «αν η κοινωνιολογική θεωρία δεν μπορούσε να ρυθμίσει σαφώς το παρόν, αυτό θα ήταν συνέπεια ενός ανεπαρκούς προσδιορισμού του μέλλοντος, αφού δεν εξήγησε επαρκώς το παρελθόν»³⁷. Με άλλα λόγια, η πρόβλεψη και ο σχεδιασμός των μελλοντικών εξελίξεων είναι στενά συναρτημένος με την ορθή διάγνωση των συνθηκών του παρόντος, όπως έχουν διαμορφωθεί ιστορικά. Η *ιστορική έρευνα* και η *ιστορική συγκριτική ανάλυση* είναι συνεπώς μέρος της κοινωνικής στατικής και της κοινωνικής δυναμικής, της *θετικής μεθόδου*. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Κοντ μελέτησε εξαντλητικά ιστορία, την ιστορία της σκέψης ειδικότερα, ότι προκειμένου να διαμορφώσει και να υποστηρίξει τις θέσεις και τις απόψεις του, αναφέρεται και εξετάζει ιστορικά γεγονότα, αναλύει και συγκρίνει ιστορικές εξελίξεις και ιστορικές περιόδους. Έτσι, για παράδειγμα, προκειμένου να αποφανθεί για «τον γενικό χαρακτήρα της

³⁶ A. Comte, *Μαθήματα θετικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ. 55-56· οι υπογραμμίσεις δικές μας.

³⁷ Βλ. A. Comte, *Έκκληση στους συντηρητικούς*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργη, Καστανιώτης, Αθήνα 2000, σ. 223-225.

μοντέρνας ιστορίας» αρχίζει την εξέταση και παρακολουθεί τις εξελίξεις των θεσμών, των μορφών εξουσίας και των αντιλήψεων που κυριάρχησαν από τον 4ο αιώνα μ.Χ, διά του Μεσαίωνα μέχρι τις μέρες του.³⁸ Πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι τα τρία καθεστώτα αναφέρονται εμμέσως πλην σαφώς σε πραγματικές ιστορικές κοινωνίες και περιπτώσεις. Το θεολογικό πρωτίστως στη μεσαιωνική ευρωπαϊκή κοινωνία και κατά δεύτερο λόγο σε προγενέστερες ή και «πρωτόγονες» κοινωνίες, αρχέγονες ή σύγχρονες του Κοντ. Το μεταφυσικό στην εποχή της απολυταρχίας και του Διαφωτισμού, και το θετικό ουσιαστικά στην εποχή της βιομηχανίας και του κεφαλαίου.

Το δεύτερο πράγμα που πρέπει να σημειώσουμε και είναι η άλλη όψη του πρώτου είναι ότι τα τρία στάδια εξέλιξης του ανθρώπινου πνεύματος και της ανθρώπινης κοινωνίας συνδέονται εσωτερικά, το ένα είναι η «φυσική», η «αναγκαστική» συνέχεια του άλλου. Όπως γράφει ο Κοντ, τα καθεστώτα «συνδέονται προοδευτικά», «η εξέλιξη είναι συνεχής».³⁹ Έτσι, τις «υπερφυσικές δυνάμεις» του θεολογικού καθεστώτος υποκατέστησαν οι «αφηρημένες δυνάμεις», οι «προσωποποιημένες αφαιρέσεις» του μεταφυσικού, μεταβατικού καθεστώτος. Τον «θεό» υποκατέστησε η «φύση». Την τελευταία ως την ανώτατη από τις «αφηρημένες» αυτές «δυνάμεις» προϋποθέτει, αλλά και παραμερίζει, η επιστημονική παρατήρηση. Η τελευταία επιτυγχάνει σε συνδυασμό με τη λογική να αναδείξει τις «πραγματικές σχέσεις», τους «πραγματικούς όρους» που διέπουν τα φαινόμενα. Επιτυγχάνει έτσι, επίσης, την «ελάττωση», όπως γράφει, των «γενικών γεγονότων», δηλαδή των γεγονότων και των σχέσεών τους, που καταγράφονται ως οι επιστημονικά θεμελιωμένοι «νόμοι» που προσδιορίζουν τα φαινόμενα, ως οι «κανονικότητες» που τα χαρακτηρίζουν.

Το θεολογικό σύστημα λοιπόν, το θεολογικό πνεύμα, υποστηρίζει ότι γνωρίζει τα υπερφυσικά, υπερβατικά όντα, στα οποία ως τελικές αιτίες αποδίδει όλα τα φαινόμενα, κοινωνικά και φυσικά. Πρόκειται για τη μορφή κοινωνίας, όπου οι άνθρωποι κατανοούν το περιβάλλον τους με τρόπο «ανθρωπομορφικό». Αποδίδουν σε όλα τα πράγματα «ζωή» ανάλογη με τη δική τους. Αντιλαμβάνονται όλα τα φυσικά όντα ως φέροντα πνεύμα και ζωή. Αυτό συμβαίνει κατεξοχήν στην πρώτη, στην αρχαιότερη φάση του θεολογικού καθεστώτος, τη φάση του «φετιχισμού», όπως την ονομάζει ο Κοντ, όπου επικρατούσε συμπαγής πνευματική ενότητα και συναίνεση, ανάλογη με εκείνη που ο Κοντ πίστευε ότι ήταν δυνατόν να πετύχει στο μέλλον διά του θετικού πνεύματος. Ως χαρακτηριστικότερη αλλά και

³⁸ Βλ. A. Comte, «General character of modern history», στο H.S. Jones (επιμ.-μτφρ.), *A. Comte. Early Political Writings*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1996, σ. 5-46.

³⁹ A. Comte, *Μαθήματα θετικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ. 74-75.

«υψηλότερη» περίπτωση του «φετιχισμού» επισημαίνει ο Κοντ τη λατρεία των άστρων ή «αστρολατρία», που αποτέλεσε, όπως γράφει, τον «γόνιμο σπόρο της μεταφυσικής [και] ύστερα της επιστημονικής αστρολογίας». Τον «φετιχισμό» ακολούθησε ο «πολυθεϊσμός», οι θεοί της ειδωλολατρικής αρχαιότητας, ενώ ο «μονοθεϊσμός», ο μόνος θεός των Ιουδαίων, των Χριστιανών και των Μουσουλμάνων «με την αυξανόμενη αφαίρεση του θείου προετοίμασε καθαρά το δεύτερο καθεστώς (αφηρημένο)»⁴⁰.

Με τον όρο *μεταφυσικό* ή *αφηρημένο σύστημα* τώρα, ο Κοντ περιέγραψε τη φιλοσοφία του Διαφωτισμού και την εποχή της Επανάστασης. Προς τη φιλοσοφία και τις ιδέες του Διαφωτισμού ήταν εχθρικός και πίστευε, όπως το διατυπώνει ρητά, ότι δεν ήταν παρά μία εκδοχή του θεολογικού πνεύματος. Το μεταφυσικό πνεύμα στη θέση του ανθρωπόμορφου θεού έβαλε εξίσου απρόσιτες, υπερφυσικές, μεταφυσικές ιδέες και έννοιες, που τους απέδωσε το κύρος υπαρκτών όντων.⁴¹ Κεντρική μεταξύ αυτών αναδείχθηκε η έννοια της «φύσης», στην οποία αποδόθηκε ο χαρακτήρας της πρωταρχικής οντότητας. Για τη μεταφυσική φιλοσοφία ο Κοντ πίστευε ότι είχε μεταβατική χρησιμότητα, ότι είχε επιτελέσει τον προορισμό της, που δεν ήταν άλλος από την εσωτερική φθορά του θεολογικού καθεστώτος. Έχοντας αντιπαραθέσει την έννοια της φύσης και της «φυσικής τάξης» στη θεολογική ερμηνεία του κόσμου διέβρωσε το μεσαιωνικό καθεστώς και άνοιξε το δρόμο για την υπέρβασή του. Επιβιώνοντας όμως, στο πλαίσιο του θετικού καθεστώτος, η μεταφυσική φιλοσοφία είχε καταστροφικές συνέπειες, κυρίως διότι οι θέσεις και οι αρχές που υποστήριζε ήταν όχι μόνο παραπλανητικές αλλά και ανατρεπτικές της κοινωνικής τάξης και της αρμονίας, που ήταν επείγον να εδραιωθεί σε νέες βάσεις, σύμφωνα δηλαδή με το θετικό πνεύμα. Έτσι, για τον Κοντ, η «ελευθερία της συνείδησης», για παράδειγμα, ήταν ένα είδος δόγματος, που είχε μεν αξία και λειτουργικότητα ως όπλο κατά των θεοκρατικών αντιλήψεων της μεσαιωνικής κοινωνίας, όφειλε όμως να ξεπερασθεί ως ιδεολογία ή ως τρόπος θεώρησης του ανθρώπου και να καταργηθεί ως ηθική αρχή. «Ελευθερία της συνείδησης» σήμαινε, κατά τον Κοντ, υποκειμενισμό, ατομισμό, αυθαιρεσία και συνεπώς αταξία. Για τον Κοντ, η «ασθένεια» κατά κάποιον τρόπο του δυτικού κόσμου βρισκόταν στον «ατομισμό» και τον «εγωισμό». Δεν ήταν δυνατόν να στηριχθεί σε μια τέτοια αρχή η κοινωνική τάξη και αρμονία. Όφειλε να αντικατασταθεί, όπως όφειλαν να

⁴⁰ A. Comte, *Μαθήματα θετικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ. 64.

⁴¹ Οφείλουμε να σημειώσουμε ότι ο Κοντ αναγνώριζε ότι στις διάφορες ιστορικές κοινωνίες και εποχές παρατηρείται συνύπαρξη περισσότερων φιλοσοφικών αντιλήψεων και θεωρήσεων του κόσμου, συνεπώς και της κοινωνίας. Όταν περιέγραφε τα στάδια, ή καθεστώτα, αναφερόταν στο κυρίαρχο στο καθένα «πνεύμα», «φιλοσοφία», αν και δεν είναι πάντοτε σαφής ως προς το σημείο αυτό. Βλ. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, ό.π., τόμ. IV, σ. 284-285, και τόμ. V, σ. 6-7.

αντικατασταθούν και οι άλλες, κατά τον Κοντ, εξίσου αυθαίρετες, αστήρικτες και μεταφυσικές αφαιρέσεις, τα «δόγματα» περί κοινωνικής ισότητας, περί ατομικής ελευθερίας, περί των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και των «φυσικών» δικαιωμάτων του ανθρώπου.⁴² Έπρεπε η φιλοσοφία των «δικαιωμάτων» και του «ατομισμού» να υποκατασταθεί από την ηθική των «υποχρεώσεων» και του «καθήκοντος». Τη θέση τους όφειλε να πάρει μια αυθεντική συναντίληψη, σύμφωνη προς τη «φυσική» τάξη, την «τάξη» και την «αρμονία», όπως την κατοχύρωνε η «θετική πολιτική», δηλαδή η εφαρμοσμένη κοινωνιολογική γνώση των «νόμων» που διέπουν την κοινωνική ζωή. Η «αλληλεγγύη» και το «καθήκον» όφειλε να μπει στη θέση του «εγωισμού» και των «δικαιωμάτων», προκειμένου να κυριαρχήσει το πνεύμα της θετικής επιστήμης και στο πεδίο της κοινωνικής ηθικής και της οργάνωσης της κοινωνίας ευρύτερα.

Τη γνώση και τη θετική πολιτική που θα μπορούσε να πραγματοποιήσει τους στόχους αυτούς αναλάμβαναν να θέσουν σε εφαρμογή οι αρμόδιοι πνευματικοί και πολιτικοί ηγέτες, στους οποίους εναποθέτουν την εμπιστοσύνη τους, ακριβέστερα στους οποίους υπακούουν και υποτάσσονται με τη θέλησή τους οι άνθρωποι, καθώς αναγνωρίζουν την αρμοδιότητα και την αυθεντία τους να γνωρίζουν και να διοικούν. Για τον Κοντ, η κοινωνία ήταν δυνατόν να αποκαταστήσει όρους οργανικής λειτουργίας των κοινωνικών θεσμών μέσω του «θετικού πνεύματος». Το θετικό πνεύμα αναγνωρίζει τη σημασία και αποδέχεται, δεν αμφισβητεί, τη δεδομένη τάξη πραγμάτων. Το θετικό πνεύμα διαπιστώνει και επιβεβαιώνει τις πραγματικές σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των στοιχείων της υπαρκτής τάξης πραγμάτων και προσδιορίζει τις αναγκαιότητες που τις καθορίζουν. Στη διαπίστωση των τελευταίων μπορεί να στηριχθούν και οι «προβλέψεις» για τις μελλοντικές εξελίξεις και συνεπώς και τα προγράμματα πολιτικής δράσης, που θα στοχεύουν ακριβώς στην υπέρβαση των κοινωνικών αντιθέσεων, μέσω της προσαρμογής των ανθρώπων στις επιταγές της κοινωνικής ηθικής, αυτής που είναι σύμφωνη με την «αληθινή φύση» των ανθρώπων και των κοινωνικών σχέσεων. Οι κοινωνικοί θεσμοί είναι, σύμφωνα με αυτή την ιδέα της «θετικής πολιτικής», απόρροια της «φυσικής», εντέλει αναπότρεπτης εξέλιξης της κοινωνίας. Και αυτό, όπως είναι εύλογο, έχει μεγάλη σημασία θεωρητική αλλά και πολιτική, πρακτική. Συνεπάγεται την ανάγκη παρεμβατικών δράσεων, αλλά όχι ανατροπών της δεδομένης κοινωνικής τάξης πραγμάτων. Η θετική κοινωνιολογία καθίσταται εντέλει, απολογητική και νομιμοποιητική ιδεολογία της τελευταίας, της αστικής δηλαδή, κοινωνίας. Όπως έχει παρατηρηθεί η αντίληψη

⁴² Βλ. A. Comte, *The Positive Philosophy*, ό.π., τόμ. II, σ. 9-11.

αυτή φέρει «τους σπόρους μιας φιλοσοφικής υπεράσπισης του αυταρχισμού»⁴³. Ορισμένοι σχολιαστές του Κοντ θεωρούν ότι στα χέρια του «το σύνθημα “να προβλέπουμε προκειμένου να ελέγχουμε” καθίσταται ένα ολοκληρωτικό σλόγκαν»⁴⁴, ενώ η ίδια η έννοια της κοινωνικής τάξης, που είναι «κεντρική στο θετικισμό του... έχει ένα ολοκληρωτικό περιεχόμενο στο κοινωνικό καθώς και στο μεθοδολογικό της νόημα»⁴⁵. Στη θετική πολιτική και τη θετική θρησκεία ανατίθεται ο πατερναλιστικός ρόλος να καταπραΰνουν τον πόνο και να ελαφρύνουν τις δυσκολίες του βίου, να «προστατεύσουν» όσους υφίστανται τις συνέπειες της έλλειψης κοινωνικής ισορροπίας και συνοχής, όσους περιθωριοποιούνται κατά τη διαδικασία της κοινωνικής εξέλιξης, εφόσον, εννοείται, υπακούουν στις επιταγές της.

Ωστόσο οι τρεις φιλοσοφίες, ή συστήματα, δεν αποτελούν μόνον τρόπους σκέψης και μεθοδολογίες, με τις οποίες το ανθρώπινο πνεύμα επιχειρεί να ερμηνεύσει τον κόσμο. Εκφράζουν και καταγράφουν τους τρόπους των ανθρώπινων δραστηριοτήτων και ενεργειών, της κοινωνικής δηλαδή πρακτικής και οργάνωσης. Κάθε φιλοσοφία εκφράζει ένα «κοινωνικό καθεστώς», όπως αναφέρθηκε ήδη παραπάνω, καταγράφει μια κοινωνική «κατάσταση» και αναφέρεται και καταγράφει όχι μόνο τις πνευματικές αλλά και τις υλικές πλευρές της ανθρώπινης ζωής. Ο Κοντ θεωρεί ότι στο θεολογικό καθεστώς αντιστοιχεί η κοινωνική οργάνωση που χαρακτηρίζεται από «στρατιωτικό πνεύμα». Στην εξουσία της κοινωνίας βρίσκονται όσοι έχουν ως κύρια ασχολία τον πόλεμο. Κυρίαρχη κοινωνική ολότητα είναι η κοινωνική ομάδα της οικογένειας. Στο μεταφυσικό καθεστώς επικρατεί το «νομικό» πνεύμα. Την κοινωνία διοικούν οι άνθρωποι που εκφράζουν, εμφορούνται και υπηρετούν το πνεύμα των νόμων, είναι οι λειτουργοί των νομικών ρυθμίσεων, οι νομικοί, οι δικηγόροι. Στην περίπτωση αυτή η κύρια κοινωνική ολότητα είναι το κράτος. Στο θετικό, τέλος, καθεστώς κυριαρχεί η επιστήμη και η βιομηχανία, ενώ η κοινωνική ολότητα περιλαμβάνει πλέον την ανθρωπότητα ολόκληρη.⁴⁶ Στο πρώτο, το θεολογικό καθεστώς ισχύει το «θείο δίκαιο» (*droit divine*)· στο δεύτερο, η αρχή της «λαϊκής κυριαρχίας»· ενώ στο τρίτο, η «θετική πολιτική».

Η αντίληψη του Κοντ για την κοινωνία ως μια ενότητα εναρμονισμένων και αμοιβαία ελκυσόμενων συστατικών μερών επέβαλε την αντίληψη του πνεύματος ως ολοποιητικής και συνεκτικής δύναμης, δύναμης που συμπύκνωνε στις εκφράσεις και στην εκτύλιξή της την εκάστοτε ιδιαιτερότητα αλλά και τη δυναμική της κοινωνίας. Στο πνεύμα συνεπώς καταγράφεται τόσο η ιστορικότητα, η συγχρονικότητα όσο και η διυποκειμένη, η

⁴³ H. Marcuse, *ό.π.*, σ. 342, 345-347.

⁴⁴ I. Zeitlin, 1980 (1999), *Ideology and the Development of Sociological Theory*, Prentice Hall, σ. 76.

⁴⁵ H. Marcuse, *ό.π.*, σ. 348.

⁴⁶ Βλ. R. Aron, *ό.π.*, σ. 64.

διαχρονικότητα της κοινωνίας. Το πνεύμα είναι ιστορικό, ακριβέστερα, έχει ιστορικά περιεχόμενα καθώς συνυφαίνεται με ένα συγκεκριμένο εκάστοτε κοινωνικό καθεστώς, ρυθμίζει και εκφράζει την κοινωνική ζωή στις επιμέρους ιστορικές της μορφές.

Για τον Κοντ, ακατάλυτη κατευθυντήρια αρχή της κίνησης της ιστορίας είναι η «πρόοδος» του ανθρώπινου πνεύματος και του συνόλου της ανθρώπινης κοινωνίας και του πολιτισμού. Το «ένα και γενικό γεγονός» υπό το φως του οποίου επιθυμεί να θέσει όλα τα υπό παρατήρηση γεγονότα της ιστορίας δεν είναι άλλο από τον «νόμο των τριών σταδίων», ή καθεστώτων, σύμφωνα με τον οποίο το «τέλος», η ανώτατη βαθμίδα του ανθρώπινου πνεύματος και της ανθρώπινης κοινωνίας ενσαρκώνεται στο «θετικό καθεστώς», στη νεότερη κοινωνία, την κοινωνία δηλαδή του καπιταλισμού.

Το ανώτερο λοιπόν, το τελικό στάδιο, η πιο αναπτυγμένη και άξια του ονόματός της ανθρώπινη κοινωνία είναι, κατά τον Κοντ, η κοινωνία όπου το θετικό πνεύμα κυριαρχεί όχι μόνον στον χώρο των επιστημών και της τεχνολογίας αλλά και στις συνειδήσεις των ανθρώπων. Στην κοινωνία αυτή η θετική φιλοσοφία, που είναι συνώνυμη, όπως είδαμε, με την επιστημονική γνώση, θα υποκαταστήσει και τη θρησκεία. Ακριβέστερα, θα αναδειχθεί στη νέα θρησκεία του ανθρώπου. Στη νέα θρησκεία όχι μόνον των δυτικών κοινωνιών, της Ευρώπης, αλλά της ανθρωπότητας στο σύνολό της. Συνεπώς, η πιο «προοδευμένη» κοινωνία είναι για τον Κοντ η κοινωνία της εποχής του. Ας δούμε πώς περιγράφει ο Κοντ τη σύγχρονη κοινωνία και σε ποια χαρακτηριστικά της έβλεπε να έχει βρει ήδη την έκφραση και την εφαρμογή του το θετικό πνεύμα.

Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΤΟΥ ΒΙΟΜΗΧΑΝΙΚΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ ΚΑΙ Η ΔΥΝΑΜΙΚΗ ΟΛΟΚΛΗΡΩΣΗ ΤΗΣ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΤΗΣ ΘΕΤΙΚΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ

Ο Κοντ περιγράφει την κοινωνία της εποχής του ως κοινωνία της «επιστήμης και της βιομηχανίας». Η κοινωνία του καπιταλισμού ήταν η κοινωνία του «βιομηχανικού πνεύματος». Στη βιομηχανία δηλαδή εντόπιζε ο Κοντ την κοσμική έκφραση του θετικού πνεύματος. Η εφαρμογή των κατακτήσεων της θετικής επιστήμης στη σφαίρα της οικονομίας έβρισκε την έκφρασή της στη βιομηχανική παραγωγή. Η υιοθέτηση των επιστημονικών μεθόδων στην οργάνωση της εργασίας και της παραγωγής είχε τη «θετική» συνέπεια της μεγιστοποίησης των οικονομικών απολαβών της κοινωνίας συνολικότερα. Η «πρόοδος» καταγράφεται στο ότι η επιστήμη μεγιστοποιεί την ανθρώπινη προσπάθεια και επιτυγχάνεται έτσι όλο και μεγαλύτερη αύξηση του πλούτου και των υλικών αγαθών. Αυτό το τελευταίο συνιστά συνθήκη και

προϋπόθεση για την αποκατάσταση της «αρμονίας» και την επικράτηση της «ειρήνης» στην κοινωνία.

Έτσι, ο Κοντ πίστευε ότι στην κοινωνία του θετικού πνεύματος ο άνθρωπος θα εγκαταλείψει εντελώς τον πόλεμο. Ο πόλεμος θα υποκατασταθεί από την προσπάθεια του ανθρώπου να κυριαρχήσει και να υποτάξει τη φύση. Ο Κοντ, όπως και πολλοί άλλοι σύγχρονοί του, πίστευε στην ειρηνική φύση του καπιταλισμού. Αγνοούσε, ή καλύτερα παρέβλεπε, τις κοινωνικές αντιθέσεις, που στην εποχή του ήταν βεβαίως και οξείες και κραυγαλέες. Θεωρούσε ότι οι αντιθέσεις αυτές ήταν μεταβατικές και υποκείμενες στη διορθωτική παρέμβαση του «θετικού πνεύματος». Άλλωστε ο Κοντ πίστευε ότι από τη φύση της η βιομηχανική κοινωνία ήταν μια κοινωνία, στην οποία δεν υπήρχε αντίθεση συμφερόντων. Όπως ο μέντορας και δάσκαλός του ο Σεν-Σιμόν, έτσι και ο Κοντ θεωρούσε ότι όλες οι κατηγορίες των εργαζομένων είχαν κοινά συμφέροντα με τους βιομηχάνους, τους τραπεζίτες, τους κατόχους εμπορικού κεφαλαίου κ.ο.κ., ότι συνεπώς όφειλαν να συνεργάζονται αρμονικά και να μην επιδεικνύουν ασέβεια και επιθετικότητα απέναντι στους εργοδότες. Τη διαπαιδαγώγησή τους όφειλε να αναλάβει, όπως είναι ευνόητο, η νέα ηθική, που ως μέρος της κοινωνιολογίας όφειλε να αντικαταστήσει τον «εγωισμό» με τον «αλτρουισμό», την ταξική αντιπαλότητα με την κοινωνική «αρμονία». Ο Κοντ πίστευε ότι οι ενδεείς και οι άποροι θα ήταν οι πρώτοι και πιο ένθερμοι οπαδοί του θετικισμού και της νέας θετικής θρησκείας, ότι οι «νέοι φιλόσοφοι θα βρούν τους πιο ενεργητικούς τους συμμάχους ανάμεσα στους προλετάριους», καθώς «ο θετικισμός έρχεται να αντικαταστήσει την ευλάβεια με την αφοσίωση»⁴⁷. Ο θετικισμός, η θετική πολιτική, θα εξάλειφε τον ταξικό ανταγωνισμό και θα αναλάμβανε τη βελτίωση των συνθηκών ζωής των κατωτέρων κοινωνικών τάξεων, χωρίς πάντως να απειλείται ή να αμφισβητείται ο «θεμελιώδης θεσμός της ιδιοκτησίας» ή να διαταράσσεται η υπάρχουσα «οικονομική τάξη». Η ιδιοκτησία ήταν για τον Κοντ συμφυής προς τη δραστήρια πλευρά του ανθρώπου. Ήταν η «φυσική» συνέπεια της σωρευτικής του ικανότητας.

Ο Κοντ δεν έβρισκε αντίθετη προς την επιθυμητή τάξη πραγμάτων τη συσσώρευση πλούτου στα χέρια περιορισμένου αριθμού ατόμων. Αυτό ήταν μια «φυσική» εξέλιξη, συνεπής προς την ιστορική ανάπτυξη και την πρόοδο της ανθρώπινης κοινωνίας, που συσσωρεύει όχι μόνο πνευματικά-πολιτισμικά αλλά και υλικά αγαθά. Δεν υπάρχει τίποτε το μη φυσιολογικό στην ύπαρξη πλούσιων και ισχυρών μειονοτήτων στην κοινωνία. Συνεπώς και στην ύπαρξη

⁴⁷ Βλ. J. Lo Skokko, «Εισαγωγή», στο A. Comte, *Μαθήματα θετικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ. 36-37. Πρβλ. επίσης A. Comte, *Εκκλήση στους συντηρητικούς*, ό.π., σ. 260-262.

πτωχών. Ο Κοντ επέμενε ότι η ιστορία επιβεβαιώνει ότι σε όλες ανεξαιρέτα τις κοινωνίες αυτοί που ελέγχουν τον υλικό πλούτο είναι συγχρόνως αυτοί που κατέχουν και διαχειρίζονται την εξουσία. Και αυτό είναι σύμφωνο με τη «φυσική» κατάσταση της κοινωνίας, της κοινωνικής τάξης και αρμονίας. Δεν είναι λοιπόν περίεργο που ο Κοντ ανέθεσε την ηγεσία της κοινωνίας στους «βιομηχάνους», τους φορείς του «βιομηχανικού πνεύματος». Όφειλαν όμως οι καπιταλιστές να εμφορούνται, επέμενε ο Κοντ, από τη δέουσα συναίσθηση κοινωνικής ευθύνης, από τον βαθμό κοινωνικής ευαισθησίας που τους αναλογούσε. Το σπουδαιότερο, όφειλαν να τεθούν υπό την καθοδήγηση των πνευματικών ηγετών της κοινωνίας, καθώς το κύριο βάρος της ηθικής και πνευματικής καθοδήγησης της κοινωνίας ανατέθηκε από τον Κοντ στους κοινωνιολόγους, τους διακόνους της «θετικής θρησκείας».

Κατά τον Κοντ, η θρησκεία χρειάζεται, διότι ο άνθρωπος έχει ανάγκη να απευθύνεται σε κάτι ανώτερο από τον ίδιο. Οι κοινωνίες χρειάζονται τη θρησκεία διότι χρειάζονται την πνευματική εκείνη αυθεντία, την έγκυρη πνευματική δύναμη στην οποία οι άνθρωποι αναθέτουν τη δικαιοδοσία να ρυθμίζει την κοσμική τάξη, την κοινωνική ζωή. Αυτού του είδους την κοινωνική λειτουργία ήθελε ο Κοντ να αναθέσει στη θρησκεία της ανθρωπότητας. Θρησκεία που απέβλεπε στην υπακοή και την πίστη όχι σε έναν οποιονδήποτε θεό, όπως εκείνοι των παραδοσιακών θρησκειών, αλλά στον ίδιο τον Άνθρωπο, ακριβέστερα στην ενότητα όλων ανεξαιρέτως των ανθρώπων. Η θρησκεία αυτή της Ανθρωπότητας σηματοδοτούσε για τον Κοντ την υπέρβαση κάθε ιδιαιτερότητας, κάθε μερικότητας. Ήταν η ανάδειξη και η επιβεβαίωση της καθολικότητας των ανθρώπινων ιδιοτήτων και ποιοτήτων, που καθίσταται δυνατή με την «ωριμότητα» του ανθρώπου και της κοινωνικής συνύπαρξης. Η *θετική θρησκεία* έθετε στο επίκεντρό της την πίστη στη μόνη άξια σεβασμού και θρησκευτικής ευλάβειας οντότητα, την ανθρωπότητα στο σύνολό της. Στον άνθρωπο και τα επιτεύγματά του, που συμπυκνώνουν τη «θετική» ιστορική του φύση. Δεν είναι λοιπόν περίεργο που οι ιδέες αυτές για τη νέα θρησκεία της ανθρωπότητας, τη «θετική θρησκεία» βρήκαν πολλούς οπαδούς, ιδίως στη Λατινική Αμερική, όπου μάλιστα, ιδρύθηκαν «εκκλησίες θετικής θρησκείας» με «ναούς της ανθρωπότητας», ή «ναούς του θετικισμού», όπως στο Πόρτο Αλέγκρε και το Ρίο ντε Τζανέιρο στη Βραζιλία.⁴⁸

Εντούτοις, το όλο πρόγραμμα του Κοντ για την αναμόρφωση της κοινωνίας της εποχής του ήταν εξωπραγματικό. Στηριζόταν στις επιθυμίες και τη μεγαλομανία του εμπνευστή του

⁴⁸ Για μια θετική αποτίμηση της θεωρίας της θρησκείας της Ανθρωπότητας του Comte, βλ. A. Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-theistic Program of French Social Theory*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2000. Πρβλ. επίσης R. Aron, *ό.π.*, σ. 107-109.

παρά στη νηφάλια επιστημονική ανάλυση που υποσχέθηκε. Πολλοί σύγχρονοί του, πρώην οπαδοί του, όπως ο Τζ.Σ. Μιλ (J.S. Mill), αποκήρυξαν τις ιδέες αυτές του Κοντ. Και σήμερα είναι πολλοί που υποστηρίζουν ότι οι περισσότερες από τις ιδέες του δεν είναι δυνατόν να ληφθούν σοβαρά υπόψη, πρέπει να απορριφθούν.⁴⁹ Οφείλουμε να σημειώσουμε πάντως ότι το έργο του Κοντ εξακολουθεί να ασκεί επιρροή, όπως γίνεται φανερό στις δραστήριες εταιρείες «θετικής φιλοσοφίας» που έχουν σκοπό τη μελέτη του έργου του, στην Ευρώπη, στην Αμερική και τον Καναδά.

Εδώ πάντως σταθήκαμε όχι τόσο στις συγκεκριμένες προδιαγραφές του Κοντ για την επίλυση των κοινωνικών προβλημάτων μέσω της εγκαθίδρυσης της «θετικής θρησκείας» και της οργάνωσης της «θετικής εκκλησίας» όσο στο θεωρητικό-μεθοδολογικό πλαίσιο και τις θεματικές που εισήγαγε και εξακολουθούν να είναι επίκαιρες μέχρι τις μέρες μας. Επιμείναμε λοιπόν στην αντίληψη της κοινωνιολογίας ως θετικής επιστήμης, στη σύλληψη της κοινωνίας ως ολότητας, που συντίθεται από στατικά και δυναμικά στοιχεία. Της κοινωνίας ως ενότητας που αναδεικνύει τη λειτουργική της οργανικότητα, τόσο στην εγγενώς συνεκτική και αρμονική ενέργεια όσο και στη δυναμική και εύρυθμη μετεξέλιξη των συστατικών της στοιχείων. Όλες οι ιδέες αυτές εξακολουθούν να ασκούν επιρροή σε μεγάλο μέρος της κοινωνιολογικής και της κοινωνικής θεωρίας ευρύτερα.

Σταθήκαμε, τέλος, στην αντίληψη του Κοντ για τον νομοτελειακό και προκαθορισμένο χαρακτήρα της ιστορικής πορείας της κοινωνίας, στην εξελικτική-ντετερμινιστική αντίληψή του για το αναγκαίο πέραςμα της κοινωνίας από τα στάδια εξέλιξης που συνοψίζει ο «νόμος των τριών σταδίων». Και αυτή η θεωρία του Κοντ άσκησε επιρροή, όπως θα δούμε στα επόμενα κεφάλαια. Όμως είναι επίσης μια πλευρά της σκέψης του στην οποία ασκήθηκε ευρύτατη κριτική, καθώς θεωρήθηκε ότι η υπόθεση της νομοτελειακής εξέλιξης της ανθρώπινης κοινωνίας δεν μπορεί να στηριχθεί στις επιστημονικές αρχές της παρατήρησης και της επαγωγικής γενίκευσης, αρχές που ο ίδιος ο Κοντ υποστήριξε ως τις μόνες έγκυρες και σύμφωνες προς το θετικό πνεύμα.⁵⁰ Η εξέλιξη του πνεύματος, στην οποία στηρίζεται όλο το θεωρητικό οικοδόμημα του Κοντ, εκλαμβάνεται ως κάτι αυτονόητο. Δεν υποστηρίζεται παρά μόνο με την επίκληση παραδειγμάτων. Πρόκειται περισσότερο για μια απόφαση παρά για μια κοινωνιολογική ανάλυση για τη σχέση των ιδεών προς τις εκάστοτε ιστορικές συνθήκες. Ο Κοντ δεν απαντάει δηλαδή στο ερώτημα του τι οδηγεί, τι προκαλεί την πνευματική πρόοδο του

⁴⁹ Βλ. G. Ritzer, *Classical Sociological Theory*, McGraw-Hill, Νέα Υόρκη 1996, σ. 87.

⁵⁰ Σε αυτή την πλευρά της σκέψης του Κοντ άσκησε κριτική ο Κ. Πόπερ (K. Popper). Βλ. *The Poverty of Historicism*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο 1961, σ. 64 κ.ε.

ανθρώπου, απλώς τη θεωρεί δεδομένη. Για να εξηγήσει λοιπόν τη μετάβαση από το μεταφυσικό στο θετικό πνεύμα και στάδιο εξέλιξης γράφει, «ο άνθρωπος συνήθισε σιγά σιγά να παρατηρεί μονάχα τα ίδια τα γεγονότα, εφόσον οι έννοιες των μεταφυσικών δυνάμεων λεπτολογήθηκαν βαθμιαία, ώσπου έφθασαν στο σημείο να μην είναι πια, για την κρίση του κάθε σωστού πνεύματος, παρά τα αφηρημένα ονόματα των φαινομένων. Είναι αδύνατον να φανταστούμε με ποιον άλλο τρόπο η κρίση μας θα μπορούσε να περάσει από τις ειλικρινά υπερφυσικές θεωρήσεις στις καθαρά φυσικές, από το θεολογικό καθεστώς στο θετικό καθεστώς»⁵¹. Πολλοί σχολιαστές του λοιπόν έχουν επισημάνει ότι η σκέψη του Κοντ οπισθοδρόμησε σε έννοιες και κατηγορίες που αρχικά απέρριπτε ως «μεταφυσικές» και «θεολογικές».⁵²

Και οφείλουμε επίσης να επισημάνουμε ότι με το «νόμο των τριών σταδίων»-«καθεστώτων» ο Κοντ θεωρητικοποιεί και γενικεύει, ανάγει σε νόμο καθολικής ισχύος τις συνθήκες της εποχής του και τις φάσεις μετεξέλιξης της πιο πρόσφατης δυτικοευρωπαϊκής κοινωνίας.⁵³ Όπως έχει αναφερθεί και παραπάνω, το θεολογικό καθεστώς αντιστοιχεί στην περίοδο και την κοινωνία της μεσαιωνικής φεουδαρχίας, το μεταφυσικό στην περίοδο της απολυταρχίας, ενώ το θετικό καθεστώς στον βιομηχανικό καπιταλισμό, που είχε ξεπεράσει ήδη στην εποχή του Κοντ τόσο τα εθνικά όσο και τα κρατικά σύνορα των ευρωπαϊκών χωρών.

Στην κλειστή αυτοκαταναλωτική φεουδαρχική κοινωνία η οικογένεια συγκέντρωνε όλες τις κοινωνικές λειτουργίες. Ο Κοντ τη συλλαμβάνει ως την κοινωνική ολότητα καθ' εαυτήν. Ως ειδοποιά χαρακτηριστικά του μεταφυσικού σταδίου-καθεστώτος, που καταγράφουν τους κυρίαρχους τρόπους των κοινωνικών συνδέσμων ο Κοντ θεωρητικοποιεί τις νομικές ρυθμίσεις και «συμβάσεις» που πραγματοποιούνται στο πλαίσιο των θεσμών του κράτους. Το κράτος, όπως είναι οργανωμένο και λειτουργεί μέσω νομικών κανόνων, ο Κοντ το συλλαμβάνει ως το ολοποιητικό επίπεδο της κοινωνίας, ως την κοινωνική «ολότητα» κατά την περίοδο του πρώιμου καπιταλισμού. Ο Κοντ πίστευε τέλος, ότι η σύγχρονη βιομηχανική κοινωνία ανεδείκνυε ως ολοποιητική οντότητα την ανθρωπότητα ολόκληρη, το «Μέγα Ον». Πράγματι, η εποχή του βιομηχανικού καπιταλισμού είναι η εποχή της επέκτασης του κεφαλαίου πέρα από τα όρια της Δυτικής Ευρώπης. Η καπιταλιστική επέκταση αρχικά μέσω του εμπορίου, στη συνέχεια μέσω της μεταφοράς κεφαλαίων σε διάφορες περιοχές της γης, έφερε σε οικονομική επαφή και ανταλλαγές όλες τις περιοχές της γης. Μεταμόρφωσε σταδιακά τις ανά τον κόσμο

⁵¹ A. Comte, *Μαθήματα θετικής φιλοσοφίας*, ό.π., σ. 75· οι υπογραμμίσεις δικές μας.

⁵² Βλ. σχετικά J.-P. Enthoven, ό.π., σ. 292-294.

⁵³ Πρβλ. R. Aron, ό.π., σ. 65.

μέχρι τότε απομονωμένες κοινωνίες και τις ενοποίησε με τον ένα, ή τον άλλο τρόπο, σε μια ενιαία και συνεχώς διευρυνόμενη «κοινωνία» και «επικοινωνία», τη διεθνή αγορά. Ο Κοντ εκλάμβανε τη διαδικασία αυτή ως διαδικασία επέκτασης του θετικού πνεύματος στην παγκόσμια κοινωνία. Η αφομοίωση των βιομηχανικών μορφών οργάνωσης της παραγωγής απ' όλες τις κοινωνίες ανά τον κόσμο ήταν ζήτημα χρόνου, πίστευε ο Κοντ, καθώς οι άνθρωποι μπορούσαν εύκολα, εφόσον τις γνωρίσουν, να εκτιμήσουν τις «ευεργετικές» τους συνέπειες για την κοινωνική ευημερία και συνεπώς την κοινωνική τάξη και αρμονία.

Είναι φανερό, ο Κοντ επισημαίνει και καταγράφει ως θετική τη δυναμική του βιομηχανικού καπιταλισμού στις επεκτατικές του διαστάσεις. Την επεκτατική δυναμική του καπιταλισμού την συλλαμβάνει ως αναπότρεπτη, θετική και ειρηνοποιό διαδικασία, παραβλέποντας το στοιχείο της βίας που συνόδευσε τη δημιουργία των μεγάλων ιμπεριαλιστικών αυτοκρατοριών του προπερασμένου αιώνα. Έτσι, ο Κοντ διαψεύσθηκε στις προβλέψεις του ότι με την επέκταση της βιομηχανίας και της επιστήμης στη διαχείριση της κοινωνίας και των βιοτικών προβλημάτων της θα αποτρεπόταν οριστικά ο πόλεμος. Αντιθέτως, η ανθρωπότητα, όπως είναι γνωστό, γνώρισε αλλεπάλληλες επαναστάσεις και βεβαίως τους δύο μεγάλους και αιματηρούς παγκοσμίους πολέμους, που επιβεβαίωσαν όχι την ειρηνική και αλληλέγγυα, αλλά τη διχαστική και βίαιη φύση του καπιταλιστικού συστήματος. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Κοντ έβλεπε τα πράγματα «από τη σκοπιά των αρχόντων της βιομηχανίας», όπως παρατήρησε ο Μαρξ. Οι τελευταίοι έβλεπαν ως «καθολικό συμφέρον» τις κοινωνικές ρυθμίσεις εκείνες, που κατοχύρωναν και προωθούσαν την απρόσκοπτη επέκταση της δράσης τους. Η επιβολή του θετικού πνεύματος και η «θετική θρησκεία» ειδικότερα σήμαινε εντέλει, την κατοχύρωση της επέκτασης του καπιταλισμού χωρίς αντιστάσεις και χωρίς την προβολή δικαιωμάτων και απαιτήσεων από τη μεριά όσων υφίσταντο τις συνέπειες. Με τη συναίνεση δηλαδή, των εργατικών μαζών στην Ευρώπη και των λαών ανά τον κόσμο. «Πειθαρχήστε καθαγιαζοντας» όριζε η θετική θρησκεία. Άλλωστε,

«ο θετικισμός από τη φύση του τείνει ρωμαλέα να παγιώσει τη δημόσια τάξη αναπτύσσοντας μια σαφή εγκαρτέρηση... Είναι ολοφάνερο πως δεν μπορεί να υπάρξει αληθινή εγκαρτέρηση, δηλαδή μια διαρκής διάθεση να υπομένεις τα αναπόφευκτα δεινά αγόγγυστα και χωρίς ελπίδα για οποιαδήποτε ανταμοιβή, παρά μόνον ύστερα από μια βαθιά συναίσθηση των αμετάβλητων νόμων που διέπουν όλα τα ποικιλόμορφα είδη των φυσικών φαινομένων. Άρα μια τέτοια διάθεση σε όποιο θέμα και αν εφαρμόζεται, κατά συνέπεια και στα πολιτικά δεινά, αναφέρεται βασικά στη θετική φιλοσοφία»⁵⁴.

⁵⁴ A. Comte, *Système de politique positive*, ό.π., τόμ. III· παρατίθεται στο J.-P. Enthoven, ό.π., σ. 302-303· οι υπογραμμίσεις δικές μας.

Ο μαρξισμός και ο Καρλ Μαρξ

Mais moi Je ne suis pas marxiste

εγώ δεν είμαι μαρξιστής

Καρλ Μαρξ

Ο χυδαίος υλισμός των οικονομολόγων που εκλαμβάνουν ως *φυσικές ιδιότητες* των πραγμάτων ό,τι είναι κοινωνικές σχέσεις παραγωγής μεταξύ των ανθρώπων και ποιότητες τις οποίες τα πράγματα αποκτούν, επειδή υπάγονται σε αυτές τις σχέσεις, είναι την ίδια στιγμή εξίσου ένας χυδαίος ιδεαλισμός, ακόμα *φетиχισμός*, καθόσον αποδίδει κοινωνικές σχέσεις στα πράγματα ως εγγενή τους χαρακτηριστικά και έτσι τα *μυστικοποιεί*.

Καρλ Μαρξ, *Grundrisse*

Το έργο του Μαρξ έχει ασκήσει μεγάλη επιρροή όχι μόνον στην κοινωνική σκέψη και θεωρία, αλλά και στην πολιτική δράση από τον προπερασμένο αιώνα μέχρι σήμερα. Άλλωστε, ο Μαρξ δεν ήταν μόνον θεωρητικός και ερευνητής. Ήταν ένας πολιτικά δρών διαανοητής, που προσπάθησε να θέσει τη σκέψη και τις αναλύσεις του στην υπηρεσία του εργατικού κινήματος και των επαναστάσεων που ήταν στην ημερήσια διάταξη της εποχής του

Σε ένα άρθρο του ο Β.Ι. Λένιν το 1913 γράφει ότι στο έργο του Μαρξ συντίθεται η εγγεληνή διαλεκτική με τον φιλοσοφικό υλισμό, την αγγλική πολιτική οικονομία και τον γαλλικό σοσιαλισμό.¹ Διαπιστώσεις σαν αυτές και από πρόσωπα της εμβέλειας του Λένιν άσκησαν πολύ μεγάλη επιρροή στον τρόπο που κατανοήθηκε το έργο του Μαρξ. Από πολύ ενωρίτερα και πριν ακόμα από το θάνατό του, το έργο του Μαρξ κατανοήθηκε ως ριζοσπαστικό και θεωρήθηκε ότι κατέθετε ένα ριζικά νέο θεωρητικό πλαίσιο, που πήρε το όνομά του, δηλαδή το όνομα *μαρξισμός*.

Για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα το έργο του Μαρξ και του στενού φίλου και συνεργάτη του, του Ένγκελς (Engels) θεωρήθηκε ως ενιαίο και αδιαφοροποίητο. Οι Μαρξ και

¹ Βλ. V.I. Lenin, *The Three sources and the Three Component Parts of Marxism*, Collected Works, τόμ. 19, Lawrence & Wishart, Λονδίνο 1963, σ. 23-28.

Ένγκελς ονομάσθηκαν οι ιδρυτές του «επιστημονικού σοσιαλισμού» και εφέροντο ως οι πατέρες της «επιστήμης» του *μαρξισμού*. Με τον όρο αυτό περιγράφεται και σήμερα η θεωρία όπως πρωτοδιατυπώθηκε, αποσπασματικά και περισσότερο διακηρυκτικά, χωρίς δηλαδή συστηματικό τρόπο, σε ορισμένα σημεία των έργων των Μαρξ και Ένγκελς και η οποία εν τω μεταξύ εμπλουτίστηκε από τις συμβολές μιας σειράς θεωρητικών και επίσης πολιτικά ενεργών οπαδών της σκέψης του Μαρξ και του Ένγκελς, των «μαρξιστών». Έχει διαμορφωθεί, λοιπόν, ένα σύνολο εννοιών και προτάσεων που εύκολα αναγνωρίζονται ως «μαρξιστικές» ή ως «μαρξιστικού» προσανατολισμού, παρόλον ότι στο πλαίσιο του ευρύτερου χώρου του μαρξισμού παρατηρούνται διαφοροποιήσεις και αποκλίσεις. Εκτός από την διατύπωση της θεωρίας στο σχήμα του «μαρξισμού-λενινισμού», πρωτεργάτης του οποίου ήταν ο Λένιν και το οποίο συμπύκνωσε την εμπειρία της επανάστασης του 1917 και του μπολσεβικισμού, έχει διατυπωθεί και ένας αριθμός μαρξισμών, άλλοτε περισσότερο θεωρητικής (π.χ., εγελιανός μαρξισμός, κριτική σχολή, «δυτικός μαρξισμός») και άλλοτε περισσότερο πολιτικής βαρύτητας και έμφασης (π.χ. μαοϊσμός, τροτσκισμός κ.λπ.).² Είναι αλήθεια ότι στην ιστορική της πορεία και στην προσπάθεια των οπαδών του Μαρξ να ανταποκριθούν στα πολιτικά καθήκοντα που κάθε φορά τους επέβαλε η πολιτική συγκυρία, η θεωρία που εγκαινίασε με το έργο του ο Μαρξ αναδιατυπώθηκε περισσότερες από μια φορές. Έτσι είδαν το φως οι διάφορες εκδοχές της.³

Τα τελευταία χρόνια πάντως έχει υποχωρήσει η αντίληψη ότι ο μαρξισμός συνθέτει ένα ενιαίο και μη προβληματικό σύνολο φιλοσοφικών (διαλεκτικός υλισμός) και κοινωνικών επιστημονικών (ιστορικός υλισμός) αρχών και προτάσεων. Έχουν αντιθέτως, επισημανθεί οι διαφορές όχι μόνον των μετέπειτα μαρξιστών μεταξύ τους, αλλά και οι διαφορές των δύο ιδρυτών της θεωρίας, του Μαρξ δηλαδή και του Ένγκελς. Έτσι, τονίζεται περισσότερο η στενή συνάφεια του έργου του Ένγκελς με τις μετέπειτα επεξεργασίες και διατυπώσεις των μαρξιστών και λιγότερο με τις θεωρητικές αναλύσεις του Μαρξ. Οφείλουμε συνεπώς να προχωρήσουμε στη διάκριση του έργου του Μαρξ από αυτό των επιγόνων του, των μαρξιστών.

Στα επόμενα λοιπόν, θα αναφερθούμε πρώτα στις κύριες εκδοχές του θεωρητικού πλαισίου που συνθέτουν έννοιες και προτάσεις που επεξεργάστηκαν κυρίως οι μαρξιστές της 2ης και της 3ης Διεθνούς, αλλά και μεταγενέστεροι μέχρι τις μέρες μας και που

² Για μια διεξοδική έκθεση των πηγών και της διαδρομής της Μαρξιστικής σκέψης βλ. L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, μτφρ. P.S. Falla, τόμ. 1, 2, 3, Oxford University Press, Οξφόρδη 1978.

³ Βλ. Gr. MacLennan, *Marxism and the Methodologies of History*, ιδ. κεφ. I: «Dialectical materialism and its “historical” conversions», Verso, Λονδίνο 1981, σ. 3-23.

αναγνωρίζονται ως οι «βάσεις» του μαρξισμού. Τις εκδοχές αυτές περιλαμβάνουμε στον όρο *παραδοσιακός μαρξισμός*. Στον τελευταίο περιλαμβάνουμε και τον «ορθόδοξο μαρξισμό», την επίσημη μέχρι πρότινος σοβιετική εκδοχή της θεωρίας. Και οφείλουμε να σημειώσουμε ότι τόσο την τελευταία, όσο και το σύνολο του μαρξισμού έθεσε σε άμεση αμφισβήτηση η αποσύνθεση και η κατάρρευση εντέλει των καθεστώτων του τέως υπαρκτού σοσιαλισμού (1989-1991). Οι εξελίξεις αυτές άνοιξαν για μια ακόμη φορά τη συζήτηση για την επικαιρότητα και τη σημασία, για την επανεκτίμηση του έργου του Μαρξ.

Εκτός λοιπόν, από την έκθεση των εκδοχών του μαρξισμού, θα αναλάβουμε μια προσπάθεια να επισημάνουμε τα σημεία της σκέψης του Μαρξ, που πιστεύουμε χαρακτηρίζουν περισσότερο το έργο του και λιγότερο το έργο των επιγόνων του. Στο εξής θα χρησιμοποιούμε τον όρο *μαρξισμός* προκειμένου να δηλωθεί το θεωρητικό έργο που με τον ένα, ή τον άλλο τρόπο επικαλείται τον Μαρξ. Θα περιλαμβάνουμε δηλαδή στον όρο *μαρξιστικός* το έργο των μαρξιστών μετά τον Μαρξ, συμπεριλαμβανομένου του Ένγκελς. Τον όρο *μαρξικός* θα τον χρησιμοποιούμε προκειμένου να δηλωθεί αποκλειστικά το έργο και η σκέψη του Μαρξ.⁴

Ο ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ

Η κοινωνία ως οικονομία

Ο ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΟΣ ΚΑΙ Ο ΙΣΤΟΡΙΚΟΣ ΥΛΙΣΜΟΣ

Η συζήτηση για τη σημασία του έργου του Μαρξ ως ενός ριζικά νέου θεωρητικού συστήματος άρχισε ήδη πριν από το θάνατό του. Ο ίδιος ο Μαρξ, στον «επίλογο» στη δεύτερη, γερμανική έκδοση του πρώτου τόμου του Κεφαλαίου, απαντάει σε μια σειρά σχολιαστές του, προκειμένου να αποκαταστήσει τα σημεία στα οποία είχε παρανοηθεί το *Κεφάλαιο*.⁵ Στη συζήτηση που έγινε μετά τον θάνατο του Μαρξ πρωταγωνιστής ήταν ο στενός φίλος και

⁴ Βλ. Μ.Ν. Αντωνοπούλου, «Η κρίση της μαρξιστικής θεωρίας. Ο παραδοσιακός μαρξισμός και οι απόπειρες υπέρβασής του», *Πολίτης*, τεύχ. 67-68, 1984.

⁵ K. Marx, «Afterward to the second German edition», *Capital*, τόμ. I, μετφρ. S. Moore και E. Aveling, επιμ. F. Engels, Lawrence & Wishart, Λονδίνο 1970, σ. 17-18 (στο εξής: C. I).

συνεργάτης του ο Φρ. Ένγκελς, που πρώτος χρησιμοποίησε τον όρο *ιστορικός υλισμός* προκειμένου να προσδιορίσει την κοινωνική θεωρία της οποίας, όπως πίστευε, τις βάσεις έθεσε ο ίδιος μαζί με τον Μαρξ. Στα έργα που έγραψαν από κοινού ο Μαρξ και ο Ένγκελς, ιδίως στη *Γερμανική ιδεολογία* (Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie, 1845-46) και το *Κομμουνιστικό μανιφέστο* (Manifest der Kommunistischen Partei, 1848), περιλαμβάνονται πολλές, αν όχι όλες οι έννοιες και οι θεωρούμενες ως θεμελιακές προτάσεις της μαρξιστικής θεωρίας. Πολλοί πιστεύουν ότι στο πρώτο μέρος της *Γερμανικής ιδεολογίας* βρίσκεται η πρώτη ολοκληρωμένη διατύπωση του «ιστορικού υλισμού».⁶

Ο όρος *διαλεκτικός υλισμός* χρησιμοποιήθηκε λίγο αργότερα, προκειμένου να προσδιορισθεί το σύνολο των φιλοσοφικών αρχών της θεωρίας σε ενιαίο σύστημα. Ως «διαλεκτικός υλισμός» χαρακτηρίστηκε η προσπάθεια σύζευξης, που πάντως άρχισε με τον Ένγκελς, της *διαλεκτικής* του Έγελου με τον προγενέστερο, τον προμαρξιστικό υλισμό⁷, τον *φιλοσοφικό* ειδικότερα υλισμό του 18ου και τον *επιστημονικό υλισμό* του 19ου αιώνα.⁸ Στον πρόλογο του *Anti-During*, έργου που λειτούργησε για μεγάλο χρονικό διάστημα ως ένα είδος εγχειριδίου του μαρξισμού, ο Ένγκελς έγραφε: «Ο Μαρξ και εγώ είμαστε οι μόνοι που διασώσαμε συνειδητά τη διαλεκτική από τη γερμανική ιδεαλιστική φιλοσοφία και την εφαρμόσαμε στην υλιστική αντίληψη της φύσης και της κοινωνίας»⁹, στην αντίληψη δηλαδή, σύμφωνα με την οποία η *ύλη* συνιστά την *ουσία*, την «πρώτη αρχή» του κόσμου, την αντίληψη ότι η *ύλη* είναι αδημιούργητη και άφθαρτη, αιώνια και αενάως μεταμορφούμενη, αδιακόπως κινούμενη, *αυτοκινούμενη*. Ο όρος *διαλεκτικός-ιστορικός υλισμός* δηλώνει ακριβώς ότι η υλιστική αντίληψη, οι αρχές του διαλεκτικού υλισμού βρίσκουν εφαρμογή τόσο στη φύση όσο και την ανθρώπινη κοινωνία και ιστορία. Η διαφορά του μαρξιστικού υλισμού έναντι των προγενέστερων, του φυσικοεπιστημονικού υλισμού ειδικότερα, είναι βεβαίως, η αντίληψη για τον διαλεκτικό χαρακτήρα της κίνησης της ύλης.

⁶ Βλ. Ζ. Μπαντιά, «Πρόλογος στη γαλλική έκδοση» στο Κ. Marx, F. Engels, *Η γερμανική ιδεολογία*, μτφρ. Κ. Φιλίνη, Gutenberg, Αθήνα, 1974, σ. 7 κ.ε. G.J. Arthur, «Editors Introduction», στο Κ. Marx, F. Engels, *The German Ideology*, επιμ. C.J. Arthur, Lawrence & Wishart, Λονδίνο 1970, σ. 21.

⁷ Βλ. L. Colleti, *Hegel and Marxism*, μτφρ. L. Garner, Verso, Λονδίνο 1969, κεφ. III, Dialectical Materialism and Hegel, σ. 40 κ.ε., G. Lichtheim, *Marxism. A Historical and Critical Study*, Routledge and Kegan Paul, 1964, Λονδίνο, σ. 234-258· Μ.Ν. Αντωνοπούλου, *ό.π.*, σ. 26.

⁸ Βλ. σχετικά Μ.Ν. Αντωνοπούλου, *Κοινωνική πράξη και υλισμός. Σπουδή στην κοινωνιολογία της γνώσης*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000, σ. 88-94.

⁹ F. Engels, «Preface», *Anti-During. Herr Eugen During's Revolution in Science*, Foreign Language Publ., Μόσχα 1954, σ. 17.

Ο Ένγκελς είναι λοιπόν, ο πρώτος υπεύθυνος τόσο για την ιδέα, όσο και για τις πρώτες διατυπώσεις του διαλεκτικού-ιστορικού υλισμού. Ο Λένιν λίγο αργότερα συνέβαλε αποφασιστικά στην υποστήριξη και την εδραίωση του μαρξιστικού υλισμού, της αντίληψης δηλαδή για τη διαλεκτική κίνηση της ύλης ως καθολικού νόμου της φύσης και της κοινωνίας. Και οι δύο πάντως, απέδιδαν τη σύλληψη που επεξεργάζοντο στον Μαρξ, πολλές από τις διατυπώσεις του οποίου είναι συναφείς, συγγενείς, ή και ευθέως ανάλογες, αν όχι ταυτόσημες με εκείνες του Ένγκελς και του Λένιν. Ο Μαρξ εντούτοις, ουδέποτε επιχείρησε να διατυπώσει συστηματικές φιλοσοφικές υλιστικές θέσεις, όπως έκαναν οι επίγονοί του, οι μαρξιστές.

Τόσο ο Ένγκελς, όσο και ο Λένιν στήριζαν τα επιχειρήματά τους επικαλούμενοι τις προόδους, τις «κατακτήσεις» των φυσικών επιστημών της εποχής τους. Ο Ένγκελς στο έργο *Ο Φόιερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας* γράφει χαρακτηριστικά ότι τρεις είναι οι μεγάλες ανακαλύψεις στις φυσικές επιστήμες και τη βιολογία, που άνοιξαν το δρόμο στη σωστή κατανόηση των διαδικασιών της Φύσης και επιτρέπουν την οροθέτηση του «επιστημονικού υλισμού» και της «συστηματικής επιστήμης» έναντι των προγενέστερων υλισμών, που είχαν, κατά τον Ένγκελς, «μηχανικό και μεταφυσικό» χαρακτήρα. Οι μεγάλες αυτές ανακαλύψεις ήταν, πρώτον, αυτή του κυττάρου· δεύτερον, η αρχή της διατήρησης και της μετατρεψιμότητας της ενέργειας· και τρίτον, η «απόδειξη» του Δαρβίνου για την εξέλιξη της οργανικής ζωής, συμπεριλαμβανομένου του ανθρώπου, από πρωτογενείς μονοκύτταρες μορφές ζωής που έχουν χημική, δηλαδή ανόργανη προέλευση.

Οι Ένγκελς και Λένιν πάντως, θεωρούσαν, όπως άλλωστε και όλοι οι μεταγενέστεροι μαρξιστές, ότι ο μαρξιστικός υλισμός διαφέρει ποιοτικά και σε σημαντικό βαθμό έναντι όλων των προγενέστερων υλισμών, του 19ου, του 18ου και του 17ου αιώνα. Πίστευαν ότι ο μαρξιστικός υλισμός συνιστούσε «νέο υλισμό»¹⁰, ο οποίος οδηγούσε τον «επιστημονικό υλισμό» σε ανώτερο και περιεκτικότερο θεωρητικό υπόδειγμα. Έτσι, ο Ένγκελς αναπτύσσει τις θέσεις του ασκώντας κριτική έναντι όλων των προδρομικών μορφών του «επιστημονικού υλισμού».

Αυτό που απουσιάζει, κατά τον Ένγκελς, απ' όλους τους προγενέστερους υλισμούς, συμπεριλαμβανομένου εκείνου του Φόιερμπαχ, αλλά και των συγχρόνων του υλιστών φυσικών επιστημόνων, φυσιολόγων και βιολόγων είναι η «διαλεκτική». Ακριβέστερα, η

¹⁰ Σε αυτό είναι σύμφωνοι με τις «Θέσεις στον Φόιερμπαχ», που έγραψε ο Μαρξ το 1845. Στη *δέκατη (X) θέση*, μάλιστα, ο Μαρξ χρησιμοποιεί τον όρο *νέος υλισμός* για να χαρακτηρίσει τη δική του «οπτική γωνία», αντιπαραθέτοντας τον «νέο» στον «παλιό υλισμό», στον οποίο συμπεριλαμβάνει τον υλισμό του Φόιερμπαχ. Βλ. K. Marx, «Theses on Feuerbach», στο K. Marx και F. Engels, *Selected Works*, Lawrence & Wishart, 1986, Λονδίνο, σ. 30.

σύλληψη των φυσικών διαδικασιών και της κίνησης της ύλης ως διαλεκτικής. Επέμενε λοιπόν στην «ανάγκη να αναγνωρίσουν οι φυσικές επιστήμες τον διαλεκτικό χαρακτήρα των φυσικών φαινομένων»¹¹. Προκειμένου να υποστηρίξει τη θέση αυτή, ο Ένγκελς ανέλαβε στο έργο *Διαλεκτική της φύσης* (*Dialektik der Natur*) να μεθερμηνεύσει τις θεωρητικές προτάσεις της φυσικής και της χημείας της εποχής του στη γλώσσα της διαλεκτικής. Θέλησε να δείξει ότι οι σχέσεις των φυσικών δυνάμεων, των χημικών στοιχείων και των διαδικασιών της ανόργανης και της οργανικής φύσης διέπονται από τον «νόμο της αντίφασης», τον «νόμο της μετατροπής της ποσότητας σε ποιότητα», τον «νόμο της ενότητας», της «αλληλοδιείσδυσης των αντιθέτων» και της «άρνησης της άρνησης». Τους «νόμους» αυτούς της «διαλεκτικής» ο Ένγκελς τους εξέλαβε ως του «αληθινούς νόμους της εξέλιξης της φύσης»¹².

Η προσπάθεια λοιπόν του Ένγκελς αρχικά και του Λένιν στη συνέχεια να συνθέσουν και να υποστηρίξουν τη μαρξιστική επιστήμη ως διαλεκτικό υλισμό συνίσταται στη σύζευξη, όπως είπαμε, της εγελιανής διαλεκτικής με το φυσικό-επιστημονικό αξίωμα της κίνησης της ύλης. Η ειδοποιός διαφορά της μαρξιστικής θεωρίας, του «ορθόδοξου» από τον Λένιν και μετά μαρξιστικού υλισμού είναι, κατά τους πρωτεργάτες του, ο διαλεκτικός χαρακτήρας της κίνησης της ύλης. Αυτό που επάσχιζαν να τεκμηριώσουν είναι ότι οι διαδικασίες στη φύση, η φυσική εξέλιξη, η εξέλιξη στα διάφορα επίπεδα της φυσικής πραγματικότητας, από τα χαμηλότερα είδη του φυτικού και του ζωικού βασιλείου μέχρι τον άνθρωπο και τη συνείδησή του είναι δυνατόν να κατανοηθεί ως πάλη αντιθέτων δυνάμεων, ως πάλη «αλληλοαποκλειομένων αντιθέτων». Η «πάλη» αυτή, έγραψε ο Λένιν, «είναι απόλυτη, όπως και η ανέλιξη-ανάπτυξη και η κίνηση είναι απόλυτη»¹³.

Τόσο στον Ένγκελς όσο και στον Λένιν, ο οποίος κατά κανόνα επικαλείται και επαναλαμβάνει τον Ένγκελς, η ύλη και η κίνηση έχουν αιώνιο χαρακτήρα. Ο κόσμος είναι προϊόν των μεταμορφώσεων της κίνησης της ύλης, μεταμορφώσεων που κατά τον Ένγκελς «είναι εκ φύσεως εγγενείς στην κινούμενη ύλη». «Γνωρίζουμε από την εμπειρία και από τη θεωρία», γράφει, «ότι τόσο η ύλη, όσο και ο τρόπος ύπαρξής της, η κίνηση, είναι αδημιούργητες και αποτελούν, συνεπώς, την ίδια την τελική τους αιτία»¹⁴. Εκλαμβάνεται έτσι ως αυτονόητο ότι η ύλη έχει προτεραιότητα έναντι της συνείδησης. Όπως έγραψε ο Λένιν, «η

¹¹ F. Engels, *Dialektik der Natur*, Marx και Engels, Werke, τόμ. 20, Βερολίνο 1978, σ. 348. Βλ. επίσης «Old Preface to Anti-During on Dialectics», Appendix, *Anti-During*, Foreign Publishing House, Μόσχα 1954, σ. 461-466.

¹² *Dialektik der Natur*, ό.π., σ. 348-353. *Anti-During*, ό.π., σ. 165-197.

¹³ *Ο.π.*, σ. 360.

¹⁴ F. Engels, Introduction, *Dialectics of Nature*, ό.π., σ. 355· *Anti-During*, ό.π., σ. 521.

ύλη είναι πρωτογενής, το πνεύμα δευτερογενές»¹⁵. Άλλωστε ο άνθρωπος είναι προϊόν φυσικής εξέλιξης, είναι κατά τη διατύπωση του Ένγκελς «φύση που αποκτά συνείδηση του εαυτού της». «Η κίνηση της ύλης δεν είναι μόνον μηχανική... είναι τα πάντα. Είναι εντέλει συνείδηση»¹⁶.

Στο εξής οι μαρξιστές εξέλαβαν τις θέσεις και τους «νόμους» αυτούς ως την πεμπουσία της μαρξιστικής θεωρίας και προσπάθησαν να τους επεκτείνουν και να τους εφαρμόσουν στη πραγμάτευση των κοινωνικών φαινομένων και στην ιστορία. Διαμορφώθηκε έτσι, ο «ιστορικός υλισμός» επίσης ως ένα θεωρητικό σύστημα και σχηματοποιήθηκε ο μαρξισμός στο δίδυμο «διαλεκτικός-ιστορικός υλισμός». Το περιεχόμενο των όρων αυτών πάντως, δεν έμεινε σταθερό. Παρακολούθησε αντιθέτως, τις θεωρητικές και τις πολιτικές διενέξεις που συνόδευσαν την ιστορία του μαρξισμού ως πολιτικού και θεωρητικού κινήματος. Για μεγάλο χρονικό διάστημα, η επικρατέστερη και με τη μεγαλύτερη επιρροή διατύπωση της «φιλοσοφικής βάσης του μαρξισμού» υπήρξε η σύνοψη του Στάλιν που έχει ακριβώς τον τίτλο «διαλεκτικός και ιστορικός υλισμός». Εκεί λοιπόν, διαβάζουμε:

«Ο *διαλεκτικός υλισμός* είναι η κοσμοθεωρία του Μαρξιστικού-Λενινιστικού Κόμματος. Ονομάζεται διαλεκτικός υλισμός διότι ο τρόπος που προσεγγίζει τα φαινόμενα της φύσης, η μέθοδος να τα μελετάει και να τα κατανοεί, είναι *διαλεκτική*, ενώ η ερμηνεία των φαινομένων της φύσης, η σύλληψη αυτών των φαινομένων, η θεωρία του είναι υλιστική.

Ο *ιστορικός υλισμός* είναι η επέκταση των αρχών του διαλεκτικού υλισμού στα φαινόμενα της ζωής της κοινωνίας, στη μελέτη της κοινωνίας και της ιστορίας της»¹⁷.

Ωστόσο, πριν προχωρήσουμε στην κοινωνική θεωρία που συνεπάγεται η αντίληψη αυτή, είναι απαραίτητο να αναφερθούμε σε ορισμένες ακόμη πλευρές του γενικού θεωρητικού πλαισίου που συνθέτει.

¹⁵ V. I. Lenin, *Materialism and Empiriocriticism*, Foreign Language Press, 1972, Πεκίνο, σ. 165.

¹⁶ F. Engels, *ό.π.*, σ. 352-353 και 355.

¹⁷ J. Stalin, *The Essential Stalin. Major Theoretical Writings, 1905-1952*, επιμ.-μετφρ. B. Franklin, Groom Helm, Λονδίνο 1973, σ. 300. Το κείμενο «διαλεκτικός-ιστορικός υλισμός» που φέρει την υπογραφή του Στάλιν είδε το φως της δημοσιότητας το 1938. Αποτελεί κεφάλαιο της «Ιστορίας του Κομμουνιστικού Κόμματος της Σοβιετικής Ένωσης (Μπολσεβίκοι)» που συντάχθηκε από επιτροπή της Κεντρικής Επιτροπής του ΚΚΣΕ. Στην ελληνική μετάφραση οι ορισμοί του διαλεκτικού και ιστορικού υλισμού που εδώ μεταφράζουμε από τα αγγλικά, είναι λίγο διαφορετικοί. Οι διαφορές όμως δεν αλλάζουν την ουσία των ορισμών. Βλ. Ι. Στάλιν, *Ιστορία του Κομμουνιστικού Κόμματος (Μπολσεβίκοι)*, χ.χ., Βουκουρέστι, σ. 110.

Για τη μαρξιστική φιλοσοφία λοιπόν, τον διαλεκτικό υλισμό, η γνώση και εν γένει η συνείδηση συνδέεται και εξαρτάται από την *υλική παραγωγή* από την *παραγωγή των υλικών αγαθών*, από την προσπάθεια για την ικανοποίηση των βιοτικών αναγκών των ανθρώπων μέσα στην κοινωνία. Οι μαρξιστές συχνά επικαλούνται τη φράση του Μαρξ ότι «δεν είναι η συνείδηση των ανθρώπων αυτή που καθορίζει το *είναι* τους, μα αντίστροφα το κοινωνικό τους *είναι* είναι αυτό που καθορίζει τη συνείδησή τους». Ως «κοινωνικό είναι» εννοείται το σύνολο των υλικών όρων της κοινωνικής ζωής. Και οι υλικές συνθήκες της κοινωνικής ζωής θεωρείται ότι καθορίζουν τη συνείδηση των ανθρώπων, τις ιδέες και τις αντιλήψεις τους. Οι υλικές συνθήκες, η *ύλη* με αυτή την έννοια θεωρείται πρότερη ως προς το πνεύμα και τα προϊόντα του, τη γνώση, την ιδεολογία και τη συνείδηση γενικότερα. Όπως έγραψε ο Ένγκελς στη *Διαλεκτική της φύσης*, ο «σκεπτόμενος νους», το «ανθρώπινο πνεύμα συνιστά την ανώτερη μορφή της ύλης».

Όμως, η θεμελιακή αυτή θέση της μαρξιστικής θεωρίας είχε από ενωρίς υποστεί συστηματική κριτική. Ήδη ο Μπερνστάιν (Bernstein), ο πατέρας του λεγόμενου «ρεβιζιονισμού», επεσήμανε τον «φαταλισμό» και τον ντετερμινισμό που συνεπάγεται η υλιστική αυτή αντίληψη. «Το να είναι κανείς υλιστής», γράφει, «σημαίνει πρώτα απ' όλα να ανάγει κάθε συμβάν, ή γεγονός στην αναγκαστική κίνηση της ύλης». Και αυτό δεν μπορούσε παρά να συνεπάγεται την κατάργηση της δυνατότητας αδέσμευτου, ελεύθερου προσανατολισμού της ανθρώπινης δράσης και βούλησης. Κατάργηση της ανθρώπινης ελευθερίας. Δεν είναι, συμπέρανε, παρά «ένας καλβινισμός χωρίς θεό»¹⁸. Εντούτοις, η θεωρία για τη «διαλεκτική κίνηση της ύλης» συμπυκνώνει κατά τους μαρξιστές μέχρι τις μέρες μας, τη μεγάλη κατάκτηση της μαρξιστικής φιλοσοφίας. Ας την παρακολουθήσουμε λίγο πιο συγκεκριμένα.

Κεντρικής σημασίας για τη διαλεκτική αντίληψη και μεθοδολογία είναι η έννοια της «διαλεκτικής αντίθεσης». Η διαλεκτική αντίθεση δεν είναι κατά τη θεωρία, μεθοδολογικό τέχνασμα, αλλά καθολικό-οικουμενικό γεγονός.¹⁹ Χαρακτηρίζει δηλαδή, όπως είπαμε, τόσο τη φύση όσο και την κοινωνία. Η χαρακτηριστικότερη και σημαντικότερη περίπτωση διαλεκτικής αντίθεσης είναι η ίδια η κίνηση. Η κίνηση είναι μετάβαση από μια θέση-κατάσταση (εδώ), στην αντίθετή της (εκεί). Το «εδώ» και το «εκεί» αποκλείουν το ένα το άλλο, αλλά και υφίστανται ως «αντίθετα». Ούτε το ένα, ούτε το άλλο μπορεί να εννοηθεί χωρίς το αντίθετό

¹⁸ L. Colleti, «Bernstein and the Marxism of the Second International», *From Rousseau to Lenin. Studies in Ideology and Society*, μτφρ. J. Merrington και J. White, New Left Books, Λονδίνο 1976, σ. 63.

¹⁹ Βλ. Μάο Τσε Τουνγκ, «Για την αντίθεση», *Τέσσερα φιλοσοφικά δοκίμια*, μτφρ. Σ.Μ. Σιδερά, Καρανάση, 1966, Αθήνα-Πεκίνο, σ. 37-50.

του. Το «εδώ» δεν υφίσταται χωρίς το «εκεί» και τανάπαλιν. Αυτό που τα ενοποιεί και τους δίνει υπόσταση είναι η μετάβαση, η κίνηση από το ένα στο άλλο, στο αντίθετό του. Κίνηση συνεπώς, είναι η μετάβαση, η μεταβολή από τη μια κατάσταση στην άλλη, στην αντίθετή της. Όμως, αφού η κίνηση περιλαμβάνει τόσο το «εδώ», όσο και το «εκεί», δεν μπορεί παρά *κίνηση* να είναι η *ενότητα* των δύο αυτών αντιθέτων.

Η «ενότητα» λοιπόν, των «αντιθέτων», η «διαλεκτική αντίθεση» και η «διαλεκτική κίνηση» χαρακτηρίζουν στο σύνολό της την πραγματικότητα. Το λυπηρό δεν υπάρχει χωρίς το ευχάριστο, η ομορφιά χωρίς την ασχήμια, το φως χωρίς το σκοτάδι, ο θάνατος χωρίς τη ζωή. Η κίνηση, η μεταβολή από το ένα στο άλλο είναι ακατάπαυστη. Οι μαρξιστές συχνά επικαλούνται τα λόγια του Ηρακλείτου ότι «τα πάντα ρει κι ουδέν μένει» και «πόλεμος πατήρ πάντων». Τα πάντα είναι κίνηση, μεταβολή και ανταγωνισμός αντιθέτων: διαλεκτική κίνηση και διαλεκτική πορεία και ανέλιξη. Ο Ένγκελς έγραψε χαρακτηριστικά: «Η κίνηση η ίδια είναι μια αντίθεση»²⁰.

Ο Ένγκελς θεώρησε τον νόμο της διατήρησης και της μετατρεψιμότητας της ενέργειας ως μια γενική, τη γενικότερη ίσως, περίπτωση ισχύος του διαλεκτικού υλισμού, ακριβέστερα της διαλεκτικής κίνησης της ύλης, καθώς κατενόησε τη διαδοχή και την αλληλομετατροπή των φυσικών δυνάμεων ως περιπτώσεις της αρχής της ενότητας των αντιθέτων. Την αντίληψη αυτή συμπυκνώνει λίγα χρόνια αργότερα ο Λένιν, οποίος επιμένει ότι «το περιεχόμενο της διαλεκτικής πρέπει να ελεγχθεί διά της ιστορίας της επιστήμης». Συμμερίζεται την άποψη του Ένγκελς ότι στις επιμέρους επιστήμες συμπεριλαμβανομένων των κοινωνικών επιστημών, ισχύει ως θεμελιακό αξίωμα η αρχή της ενότητας των αντιθέτων. Την τελευταία την αντιλαμβάνεται ως «νόμο της γνωστικής διαδικασίας και του αντικειμενικού κόσμου» και την ορίζει «ως αναγνώριση (ανακάλυψη) των αντιφατικών, *αμοιβαίως αποκλεισμένων*, αντιθέτων τάσεων σε όλα τα φαινόμενα και τις διαδικασίες της φύσης, συμπεριλαμβανομένου του νου και της κοινωνίας»²¹.

Πιο συγκεκριμένα τώρα, στην κοινωνία η διαλεκτική αντίθεση εκφράζεται με τη συνύπαρξη των κοινωνικών τάξεων και του κοινωνικού, ακριβέστερα του ταξικού ανταγωνισμού, ή αλλιώς του ταξικού αγώνα, της ταξικής πάλης. Και για να έρθουμε στη σύγχρονη κοινωνία, ο προλετάριος, ή η εργατική τάξη δεν υπάρχει και δεν νοείται χωρίς το αντίθετό της, τον καπιταλιστή και την αστική τάξη. Η εμφάνιση του καπιταλιστικού «τρόπου

²⁰ *Anti-During*, ό.π., σ. 167.

²¹ V.I. Lenin, «On the question of dialectics», *Philosophical Notebooks*, Collected Works, τόμ. 38, Λονδίνο 1972, σ. 359-360· η έμφαση του Λένιν.

παραγωγής» έφερε στο προσκήνιο της ιστορίας συγχρόνως την τάξη των αστών και αυτή των εργατών. Οι τάξεις αυτές που συνυπάρχουν και συνθέτουν την καπιταλιστική κοινωνία προσπαθούν να επιβάλλουν καθεμιά τη θέλησή της επί της άλλης. Η διαμάχη, ο ανταγωνισμός τους διεξάγεται στο επίπεδο της παραγωγής των αγαθών, όπου ο προλετάριος έρχεται σε άμεση επαφή με τον καπιταλιστή, αλλά και στο επίπεδο της ιδεολογίας, της έκφρασης σε ιδέες του ταξικού συμφέροντος της καθεμιάς τάξης, και κυρίως στο επίπεδο της πολιτικής πρακτικής.

Συναφείς είναι και οι θέσεις για τη διαλεκτική ενότητα της θεωρίας με την πράξη. Η «πρακτική» συνιστά τη διαδικασία μέσω της οποίας διαμορφώνεται, αλλά και ελέγχεται η «γνώση». Το κριτήριο της «αντικειμενικότητας» και της «αλήθειας» κάθε γνώσης, είτε αυτή αφορά τη φυσική πραγματικότητα, είτε την κοινωνία, βρίσκεται στον έλεγχο της θεωρίας από την πράξη. Η *δεύτερη (II) θέση στον Φόιερπαχ* του Μαρξ θεωρείται ότι συνοψίζει την αντίληψη αυτή: «Το ερώτημα, αν μπορεί να αποδοθεί αντικειμενική αλήθεια στην ανθρώπινη σκέψη, δεν είναι ερώτημα θεωρητικό, αλλά πρακτικό. Στην πράξη ο άνθρωπος πρέπει να αποδείξει την αλήθεια, δηλαδή την πραγματικότητα και τη δύναμη, τη μη υπερβατικότητα-τη θετικότητα- της σκέψης του. Η συζήτηση για την πραγματικότητα, ή τη μη πραγματικότητα της σκέψης που είναι απομονωμένη από την πρακτική είναι καθαρά σχολαστική»²². Η γενική αυτή θέση του Μαρξ σχετικά με το ζήτημα της αντικειμενικότητας και της «αλήθειας» της γνώσης, είναι δυνατόν να ερμηνευθεί και να αναπτυχθεί με περισσότερους από ένα τρόπους. Η εκδοχή όμως, που κυριάρχησε στους μαθητές του εξελίχθηκε σε μια θετικιστική και προσθετική αντίληψη για τη γνώση και την επιστήμη, σύμφωνα με την οποία η κατάκτηση της γνώσης είναι μια σωρευτική διαδικασία, ανάλογη εκείνης των φυσικών επιστημών. Η εμπειρική παρατήρηση και η μεθοδολογία των φυσικών επιστημών μπορούσε να αποτελέσει το γνωστικό πρότυπο των κοινωνικών επιστημών. «Ο Μαρξ», γράφει ο Λένιν, «εμβάθυνε και ανέπτυξε τον φιλοσοφικό υλισμό σε σημείο πληρότητας και επίσης *επεξέτεινε τη γνώση της φύσης προκειμένου να περιλάβει τη γνώση της ανθρώπινης κοινωνίας*. Ο ιστορικός του υλισμός ήταν ένα τεράστιο επιστημονικό επίτευγμα»²³.

Θεώρησαν λοιπόν, οι μαρξιστές ότι ήταν δυνατόν να καταγραφούν «αντικειμενικοί νόμοι» της κίνησης και της εξέλιξης της πραγματικότητας, φυσικής και κοινωνικής, επιβεβαιώνοντας τη θέση για την αυτόνομη κίνηση της ύλης, την οποία «αντανακλά» η

²² K. Marx, *Theses on Feurbach*, ό.π., σ. 28.

²³ V.I. Lenin, *The Three Sources and the Three Component Parts of Marxism*, ό.π., σ. 24-25· οι υπογραμμίσεις του Λένιν.

γνωστική διαδικασία και γνωστική πρακτική. Διατυπώθηκε έτσι η θεωρία της γνώσης ως «αντανάκλασης» της πραγματικότητας (Bildertheorie), σύμφωνα με την οποία «η θεμελιώδης προκείμενη του υλισμού είναι η αναγνώριση του εξωτερικού κόσμου, της ύπαρξης των πραγμάτων έξω και ανεξάρτητα από το νου.... Το αντικείμενο», γράφει ο Λένιν, «υπάρχει ανεξάρτητα από το υποκείμενο και αντανακλάται περισσότερο, ή λιγότερο επαρκώς στο νου του υποκειμένου»²⁴.

Όμως, οφείλουμε να σημειώσουμε, η αντίληψη αυτή καταργεί την ενεργό διάσταση του γνωστικού υποκειμένου, την ενεργητική δράση του ανθρώπου, στην οποία επέμενε ο Μαρξ, όπως θα δούμε αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο. Με την αντίληψη αυτή καταργείται η ανθρώπινη βούληση και πρακτική ελευθερία και ο άνθρωπος συλλαμβάνεται όχι ως «δρών υποκείμενο», του οποίου η δράση είναι αδιάσπαστη πλευρά της συγκρότησης της κοινωνικής πραγματικότητας, αλλά ως «φυσικό» και «παθητικό» ον, ως ον που υπόκειται με τρόπο απόλυτο στη «διαλεκτική κίνηση της ύλης». Δεν μπορούμε παρά να παρατηρήσουμε ότι στο πλαίσιο της αντίληψης αυτής, είναι η ύλη που συλλαμβάνεται ανθρωπομορφικά, δηλαδή ως ενεργητική και δρώσα διάσταση των πραγμάτων, ενώ ο άνθρωπος συλλαμβάνεται υλικο-φυσικά, ως αδρανής δηλαδή και παθητική διάσταση της πραγματικότητας.

Όπως είναι φανερό, η αντίληψη αυτή για την γνώση και την επιστήμη είναι καθ' όλα ανάλογη με εκείνη του Κοντ, του πατέρα του θετικισμού, που όπως είδαμε θεωρούσε ότι η γνώση της κοινωνίας δεν ήταν δυνατόν παρά να στηριχθεί στη γνώση της φύσης, ή, αλλιώς, η κοινωνιολογία στη φυσική επιστήμη. Και οφείλουμε να παρατηρήσουμε επίσης ότι όπως για τον Κοντ, έτσι και για τον Ένγκελς η επιστημονική γνώση είναι αποτέλεσμα εξελικτικής και σωρευτικής διαδικασίας. Η προσπάθεια του Ένγκελς να εισαγάγει τη διαλεκτική μεθοδολογία και να χρησιμοποιήσει τις κατηγορίες της διαλεκτικής στην πραγμάτευση των φυσικών και των κοινωνικών φαινομένων στηρίχθηκε σε μια πρόσληψη της ιστορικής εξέλιξης της σκέψης και της κοινωνίας της Δυτικής Ευρώπης ανάλογη με εκείνη του Κοντ. Για τον Κοντ, η ανώτερη βαθμίδα ανάπτυξης του Ευρωπαϊκού πνεύματος ήταν η θετική επιστήμη, για τον Ένγκελς και τους μαθητές του αργότερα, η διαλεκτική φιλοσοφία του Χέγκελ.²⁵

²⁴ Βλ. *Materialism and Empiriocriticism*, ό.π., σ. 163-172. Βλ. σχετικά, D.H. Ruben, *Marxism and Materialism. A Study in Marxist Theory of Knowledge*, 2η έκδ., The Harvester Press, Σάσεξ 1979, ιδ. κεφ. V, σ. 144-146.

²⁵ Στο σημείο αυτό αξίζει τον κόπο να σημειώσουμε ότι βρίσκουμε διατυπώσεις στον Ένγκελς σχεδόν ταυτόσημες με εκείνες του Κοντ. Για παράδειγμα, προκειμένου να χαρακτηρίσει τον 18ο αιώνα, εποχή του «μεταφυσικού πνεύματος» κατά τον Κοντ, γράφει: «Η επιστήμη ήταν ακόμα βαθιά μπλεγμένη με τη θεολογία.

Η προσπάθεια του Ένγκελς να κωδικοποιήσει τη διαλεκτική σε μια σειρά καθολικών νόμων και η ρητή θέση του ότι η κοινωνική πραγματικότητα διέπεται από γενικής ισχύος νόμους, νόμους δηλαδή ανεξάρτητους από την ιστορική ιδιαιτερότητα κάθε κοινωνίας, αποτέλεσε την πρώτη και καθοριστική για τις μετέπειτα συζητήσεις συστηματοποίηση της μαρξιστικής θεωρίας σε «κοσμοθεωρία», ή έστω σε θεωρία γενικής, διστορικής ισχύος. Στο εξής οι φιλοσοφικές συζητήσεις στο πλαίσιο της μαρξιστικής σκέψης αφορούν τον φιλοσοφικό κάθε φορά εκσυγχρονισμό της και στοχεύουν στο να καταστήσουν τη μαρξιστική θεωρία ικανή να αφομοιώσει υπό το ίδιο πάντοτε στις βασικές του θέσεις γενικό σχήμα, το σύνολο των προβλημάτων που ανεδείκνυε τόσο η πρακτική των φυσικών επιστημών, όσο και οι κοινωνικοπολιτικές και φιλοσοφικές διαμάχες. Η απαίτηση αυτή οδηγούσε σε παραπέρα γενικευτική σχηματοποίηση των «αρχών του διαλεκτικού υλισμού».

Εξάλλου οι επεξεργασίες του Ένγκελς συνεπάγονται επίσης, την αντίληψη ότι η κοινωνική μεταβολή πειθαρχεί σε μια αναγκαστική εξελικτική διαδικασία. Η κοινωνία σε μια νομοτελειακή εξέλιξη. Όμως, η σχηματοποίηση της διαλεκτικής ως θεωρίας και μεθοδολογίας της εξέλιξης της φύσης και της κοινωνίας, η μεταμόρφωση του διαλεκτικού υλισμού σε εξελικτικό υλισμό και του ιστορικού υλισμού σε εξελικτική θεωρία της κοινωνίας συντελέσθηκε σταδιακά για να πάρει την πιο σχηματοποιημένη μορφή της στο έργο του Στάλιν, στο οποίο αναφερθήκαμε ήδη παραπάνω. Εδώ ο Στάλιν υποκαθιστά τους «διαλεκτικούς νόμους» με τους «νόμους της εξέλιξης». Θεωρεί ότι «η διαλεκτική εξετάζει την πορεία της εξέλιξης», που την χαρακτηρίζει «νομοτέλεια» και που συνιστά «κίνηση προχωρητική, κίνηση ανοδική... πέρασμα από το απλό στο σύνθετο, από το κατώτερο στο ανώτερο»²⁶. Στον Ένγκελς και αργότερα στον Λένιν η «εξέλιξη» είναι συνέπεια των «διαλεκτικών νόμων», των «γενικών νόμων της κίνησης». Με τα λόγια του Λένιν, «Η εξέλιξη προβαίνει σπειροειδώς, όχι ως μια ευθεία γραμμή. Πρόκειται για εξέλιξη με άλματα, καταστροφές και ανατροπές, τομές και συνέχεια... πρόκειται για εσωτερικές ωθήσεις προς την εξέλιξη, που παράγονται από την αντίθεση και τη διαμάχη των διαφόρων δυνάμεων και τάσεων που ενεργούν σε ένα σώμα, σε ένα δεδομένο φαινόμενο, ή στο εσωτερικό μιας δεδομένης κοινωνίας»²⁷. Στον Στάλιν αντιθέτως, η «εξέλιξη» της «ύλης» και οι μορφές που

Παντού ζητούσε την έσχατη αιτία σε μια ώθηση από τα έξω, που δεν ήταν δυνατόν να εξηγηθεί από τη φύση την ίδια». Βλ. F. Engels, *Anti-During*, ό.π., σ. 44.

²⁶ Στάλιν, ό.π., σ. 112.

²⁷ V.I. Lenin, *Philosophical Notebooks*, ό.π., σ. 54. Βλ. επίσης F. Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, ιδ. κεφ. II. Marx, Engels, Lenin, *On Dialectical Materialism*, Lawrence & Wishart, Λονδίνο, σ. 163-173.

αναδεικνύονται τόσο στη φύση όσο και στην ιστορία δεν είναι συνέπεια και αποτέλεσμα των κατά περίπτωση, ή κατά ιστορική συγκυρία αντιτιθεμένων στοιχείων, ή κοινωνικών δυνάμεων, αλλά συνιστά τον νόμο της ανάπτυξης των «όντων» και των «κοινωνικών καθεστώτων» από «κατώτερα σε ανώτερα». Τον «ουσιώδη χαρακτήρα της διαλεκτικής», την «εσωτερική ουσία» των πραγμάτων, δεν συνιστά πλέον η «ενότητα» και η «πάλη των αντιθέτων», η «αντίθεση», όπως θεωρούσαν ο Ένγκελς και ο Λένιν, αλλά η «εξέλιξη». Ακριβέστερα, η εξέλιξη εξηγεί την «πάλη» των αντιτιθεμένων στοιχείων, καθώς κατά τον Στάλιν, η «αντίθεση» περιορίζεται ανάμεσα σε «στοιχεία που εξαφανίζονται και σε στοιχεία που αναπτύσσονται». Έτσι, η «απονέκρωση του παλιού και η ανάπτυξη του καινούργιου αποτελεί τον νόμο της εξέλιξης»²⁸. Η «εξέλιξη» λοιπόν καθ' εαυτήν, και όχι η «διαλεκτική αντίθεση», συνιστά τον νόμο της κίνησης τόσο της φύσης, όσο και της κοινωνίας.²⁹

Όμως, στο σημείο αυτό οφείλουμε να σημειώσουμε ότι η συστηματοποίηση της μαρξιστικής θεωρίας που επιχειρήθηκε για πρώτη φορά από τους μαρξιστές της 2^{ης} Διεθνούς, ζώντος του Ένγκελς, και που οδήγησε στην υιοθέτηση της «μεθόδου του θετικισμού»³⁰, είναι ξένη προς τις προθέσεις, αλλά και την πρακτική του Μαρξ. Ο Μαρξ δεν έθεσε ποτέ το ερώτημα του τι συνιστά τον «ουσιώδη χαρακτήρα» της πραγματικότητας, είτε φυσικής, είτε κοινωνικής. Ούτε επιχείρησε να συνθέσει διστορική, καθολικής ισχύος θεωρία, όπως έκαναν οι μαθητές του, οι οποίοι, όπως είδαμε, αναζήτησαν την «ουσία της κίνησης» της φυσικής και της ιστορικής πραγματικότητας στη «διαλεκτική της ύλης». Οι μαρξιστές αναζητώντας την ουσία των φυσικών και των κοινωνικών φαινομένων αφενός, σχηματοποιώντας τον «ιστορικό υλισμό» αφετέρου, συγκρότησαν το μαρξισμό σε κλειστό φιλοσοφικό σύστημα. Θεώρησαν μάλιστα το έργο του Μαρξ φιλοσοφικά ανολοκλήρωτο και ανέλαβαν τη φιλοσοφική του υποστήριξη. Εκτός από τους μαρξιστές της 2ης Διεθνούς, την άποψη αυτή συμμερίστηκαν πολλοί μαρξιστές μέχρι τις μέρες μας, όπως ο Λ. Αλτουσέρ (L. Althusser), ο H. Lefebvre και άλλοι λιγότερο γνωστοί.³¹ Όμως, το μαρξικό έργο συνιστά προσπάθεια όχι μόνον οροθέτησης της γνώσης και της επιστήμης έναντι της θεωρησιακής φιλοσοφίας, αλλά και υπέρβασης της

²⁸ Στάλιν, *ό.π.*, σ. 116.

²⁹ Γι' αυτή την εξελικτική εκδοχή του μαρξισμού βλ. Μ.Ν. Αντωνοπούλου, «Η εκδοχή του 'εξελικτικού μαρξισμού' στην Ελλάδα και η αμφισβήτησή της (1930-1945)» *Ιστορικά*, τεύχ. 10, 1989, ιδ. σ. 127-132.

³⁰ Για τη σημασία και τις μεταμορφώσεις της επίδρασης του θετικισμού και της θετικιστικής μεθόδου στο χώρο του μαρξισμού μέχρι τις μέρες μας, βλ. C. Taylor, «The contradictions of positivist Marxism», στο M. Williams (επιμ.), *Value, Social Form and the State*, Macmillan, Λονδίνο, 1988. σ. 62-79.

³¹ Βλ. L. Althusser, *For Marx*, μτφρ. B. Brewster, Allan Lane, Penguin Press, 1971, Λονδίνο, σ. 30-31 (*Για τον Marx*, Γράμματα, Αθήνα 1978). H. Lefebvre, *Le Materialism Dialectique*, Παρίσι 1943, σ. 62-63.

τελευταίας μέσω της ιστορικής «κριτικής». Ο Μαρξ δεν εξέλαβε τη φιλοσοφία ως προϋπόθεση της επιστήμης. Αντιθέτως, πίστευε ότι «όταν η πραγματικότητα εξεικονισθεί, τότε η φιλοσοφία ως ανεξάρτητος κλάδος χάνει το μέσο ύπαρξής της»³². Οι μαρξιστές εντούτοις, πίστεψαν ότι η νέα αντίληψη που σηματοδοτούσε η σκέψη του Μαρξ και του Ένγκελς όφειλε να δώσει απαντήσεις σε όλα τα φιλοσοφικά ζητήματα. Να ερμηνεύσει τον κόσμο. «Η μαρξιστική διδασκαλία», έλεγε ο Λένιν, «είναι παντοδύναμη διότι είναι αληθινή... παρέχει στους ανθρώπους μια ολοκληρωμένη θεώρηση του κόσμου»³³. Οι μαρξιστές αποκατέστησαν έτσι, τη φιλοσοφία ως «αληθινή γνώση», διατηρώντας βεβαίως τις αποστάσεις τους από τη «μεταφυσική». Η διάκριση στην οποία επέμεναν στο εξής είναι ανάμεσα στις μεταφυσικές φιλοσοφίες που συλλαμβάνουν τον κόσμο «στατικά» και την «επιστημονική φιλοσοφία και μεθοδολογία», τον μαρξισμό που προσλαμβάνει και ερμηνεύει τον κόσμο δυναμικά, σε διαρκή κίνηση, μεταβολή και μετεξέλιξη, ή, αλλιώς «διαλεκτικά».³⁴ Μπορούμε τώρα, να εξετάσουμε τη θεωρία για την κοινωνία και την ιστορία που διαμορφώθηκε στο πλαίσιο αυτών των φιλοσοφικών εννοιών και προϋποθέσεων.

Η ΜΑΡΞΙΣΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΟΙ ΕΚΔΟΧΕΣ ΤΗΣ

«Η ανακάλυψη της υλιστικής αντίληψης της ιστορίας», γράφει ο Λένιν, το 1914, «ή ορθότερα, η συνεπής επέκταση του υλισμού στον τομέα των κοινωνικών φαινομένων» άνοιξε τον δρόμο στην «επιστημονική μελέτη της ιστορίας»³⁵. Και καθώς η φιλοσοφική, η θεωρητική και μεθοδολογική ενοποίηση και ομογενοποίηση που επιχειρήθηκε στο σχήμα «διαλεκτικός και ιστορικός υλισμός» σήμανε κυρίως τη μεταφορά και στην κοινωνία της αντίληψης για τη «διαλεκτική κίνηση της ύλης», έπρεπε να προσδιορισθεί η υλική διάσταση της κοινωνίας, να εντοπισθούν δηλαδή οι «υλικές» πλευρές της κοινωνικής ζωής. Δεδομένου του έργου του Μαρξ και του Ένγκελς, ιδίως των κειμένων που έγραψαν από κοινού, δεν ήταν δύσκολο να

³² *The German Ideology*, Collected Works, τόμ. 5, Λονδίνο 1976, σ. 37 (Γερμανική ιδεολογία, μτφρ. Κ. Φιλίνης, Θεμέλιο, Αθήνα).

³³ V.I. Lenin, *ό.π.*, σ. 23.

³⁴ Βλ. σχετικά, F. Engels, *Anti-During*, *ό.π.*, σ. 32 κ.ε., *Ludwig Feuerbach...*, *ό.π.*, σ. 163 κ.ε. και 176 κ.ε. V.I. Lenin, *Karl Marx*, *ό.π.*, σ. 53-55. Στάλιν, *ό.π.*, 112-113. Μάο Τσε Τουνγκ, *Για την Αντίφαση*, *ό.π.*, σ. 38-41. Βλ. επίσης K. Waddington, *Outlines of Marxist Philosophy*, Lawrence & Wishart, Λονδίνο, 1974, σ. 40-44.

³⁵ V.I. Lenin, *Karl Marx*, *ό.π.*, σ. 376.

εκληφθεί η «υλική παραγωγή» ως η υλικότητα της κοινωνίας. Οι Μαρξ και Ένγκελς είχαν χρησιμοποιήσει τους όρους *υλική παραγωγή*, *πραγματική διαδικασία της παραγωγής* ή *υλική παραγωγή της ζωής*³⁶, προκειμένου να αναφερθούν στη διαδικασία της εργασίας που στοχεύει στην ικανοποίηση των βιοτικών αναγκών. Ο Μαρξ «υπέδειξε», γράφει ο Λένιν, «τον τρόπο για μια περιεκτική μελέτη, που συγχρόνως περιλαμβάνει όλες τις πλευρές της διαδικασίας γένεσης, ανάπτυξης και παρακμής των κοινωνικοοικονομικών συστημάτων»³⁷.

Θεωρήθηκε λοιπόν, ότι στην «υλική παραγωγή», στην παραγωγή των υλικών αγαθών συμπυκνώνεται και καταγράφεται η κίνηση της ύλης στο πεδίο της κοινωνίας. Ότι με άλλα λόγια, η «υλική παραγωγή» συνιστά το «ουσιαστικό» επίπεδο της κοινωνικής πραγματικότητας. Η «υλική παραγωγή» διακρίθηκε έτσι, σε ξεχωριστό και καθοριστικό τομέα της κοινωνίας, τομέα στον οποίο ανάγονται όλοι οι άλλοι τομείς, ή τα επίπεδα της κοινωνικής πραγματικότητας. Η «υλική παραγωγή» ονομάστηκε λοιπόν «υλική βάση» της κοινωνίας.

Ωστόσο μαζί με την αντίληψη αυτή υιοθετήθηκε και η θέση ότι η παραγωγική δραστηριότητα είναι η σημαντικότερη, η θεμελιώδης και ουσιαστική δραστηριότητα του ανθρώπου. Ο άνθρωπος εννοήθηκε ως κατά κύριο λόγο «παραγωγός» και η εργασία ως η οντολογική, η κατεξοχήν ανθρωπολογική ιδιότητα του ανθρώπου. Οι μαρξιστές επιμένουν ότι η ικανοποίηση των βιοτικών αναγκών έχει καθοριστική προτεραιότητα έναντι όλων των άλλων μορφών κοινωνικής δραστηριότητας του ανθρώπου και προχωρούν σε μια γενικευτική σύλληψη, που παρακάμπτει, ή υποβαθμίζει τις ιστορικές συνθήκες και τους ιστορικούς τρόπους, με τους οποίους οι άνθρωποι οργανώνουν τη σχέση τους με τη φύση και συνεπώς την ικανοποίηση των βιοτικών τους αναγκών. Αγνοεί επίσης, τους διαφορετικούς, ιστορικούς τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι συλλαμβάνουν τη δράση και εννοούν τη συνεργασία και τις σχέσεις τους διά των εννοιών της εργασίας και της παραγωγής.³⁸ Όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, στα κείμενα του Μαρξ, στην κριτική που ασκεί ειδικότερα στους πολιτικούς οικονομολόγους, βρίσκουμε την αμφισβήτηση της μαρξιστικής αυτής αντίληψης

³⁶ Βλ. *The German Ideology*, ό.π., σ. 42, 55, 87. *The Holy Family*, ό.π., σ. 170. Στη Γερμανική ιδεολογία μάλιστα επαινούνται οι «Γάλλοι και οι Άγγλοι» ιστορικοί διότι, παρά τη μονομέρεια που χαρακτηρίζει την ιστοριογραφία που καλλιεργούσαν, «έκαναν τις πρώτες προσπάθειες να δώσουν στη γραφή της ιστορίας μια υλιστική βάση, καθώς έγραψαν τις πρώτες ιστορίες της αστικής κοινωνίας, του εμπορίου και της βιομηχανίας». Βλ. *The German Ideology*, ό.π., σ. 42.

³⁷ V.I. Lenin, ό.π., σ. 377.

³⁸ Βλ. σχετικά Μ.Ν. Ανωποπούλου, *Κοινωνική πράξη και υλισμός. Σπυδή στην Κοινωνιολογία της Γνώσης*, ό.π., σ. 126-132.

για την εργασία και την παραγωγή. Ας επανέλθουμε όμως στη μαρξιστική θεωρία για την κοινωνία και την ιστορία.

Κατά τη θεωρία επί της «υλικής βάσης» οικοδομείται η υπόλοιπη κοινωνία και ειδικότερα το λεγόμενο «πολιτικό και ιδεολογικό εποικοδόμημα», οι πολιτικές, ιδεολογικές και οι πιο στενά εννοούμενες «κοινωνικές σχέσεις». Η αντίληψη για την εγγενή νομοτέλεια και προτεραιότητα της ύλης, έναντι της κοινωνικής συνείδησης και της γνώσης, επέτρεψε να εννοηθούν όλες οι άλλες πλευρές και οι τομείς της κοινωνικής ζωής και πρακτικής ως επιφανόμενα, ως παράγωγα της υλικής βάσης και να αναζητηθούν έτσι, οι «νόμοι» της κίνησης της κοινωνίας, οι νόμοι της ιστορικής εξέλιξης στην υλική βάση, ή «υλική παραγωγή». Εντέλει η τελευταία, η «υλική παραγωγή» ταυτίσθηκε με την «οικονομία». Συνεπώς η «οικονομία» ταυτίσθηκε με την «υλική βάση» της κοινωνίας και οι οικονομικές σχέσεις ανακηρύχθηκαν στους καθοριστικούς, αιτιακούς παράγοντες της κοινωνικής οργάνωσης και εξέλιξης στο σύνολό της.

Στο σημείο αυτό οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι η διάκριση της κοινωνίας σε διαφορετικούς τομείς, οικονομία, κοινωνία, πολιτική, αναπαράγει, όπως επιχείρησε να δείξει ο Μαρξ ήδη από το 1857, τη διάκριση που χαρακτηρίζει κατεξοχήν την αστική, την καπιταλιστική κοινωνία, την κοινωνία της καθολικευμένης παραγωγής εμπορευμάτων και όχι την παραγωγή και την κοινωνία γενικά, ανεξαρτήτως δηλαδή τόπου και χρόνου.³⁹ Με άλλα λόγια, η σαφής διάσπαση της κοινωνίας σε διαφορετικούς τομείς (οικονομία, πολιτική, ιδεολογία) χαρακτηρίζει την καπιταλιστική κοινωνία και τον αναπτυγμένο καταμερισμό της εργασίας που τη διακρίνει. Σε προγενέστερες, μη εμπορευματικές κοινωνίες δεν υφίσταται αυτή η διάσπαση. Εκεί δεν διακρίνεται η παραγωγή των υλικών αγαθών ως οικονομία, ως ξεχωριστός τομέας της κοινωνικής ζωής και της συνολικής αναπαραγωγικής διαδικασίας της κοινωνίας. Οι μαρξιστές, αντιθέτως, αναγόρευαν τη διάσπαση της κοινωνικής πρακτικής σε διακριτούς τομείς σε καθολικό νόμο, δηλαδή σε νόμο που διέπει και αφορά όλες ανεξαιρέτα τις κοινωνίες. Έκαναν έτσι, ένα ακόμα βήμα προς την κατεύθυνση της συγκρότησης του ιστορικού υλισμού σε γενικευτικό, διστορικό, καθολικό σύστημα, διαπράττοντας συγχρόνως το σφάλμα να εκλαμβάνουν τις συνθήκες της αστικής-καπιταλιστικής κοινωνίας ως νόμους της ανθρώπινης κοινωνίας γενικά. Όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, ο Μαρξ δεν συλλαμβάνει την παραγωγή των υλικών αγαθών ως ξεχωριστό τομέα της κοινωνίας, ως

³⁹ Βλ. K. Marx, *Introduction to the Grundrisse (1857), Grundrisse, Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, μτφρ. M. Nicolaus, Penguin Books, Λονδίνο 1973, σ. 85-108 (στο εξής: *Grundrisse*). Ελλ. μτφρ.: *Βασικές Γραμμές της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας*, τόμ. Α', μτφρ. Δ. Διβάρης, Στοχαστής, Αθήνα 1989, σ. 54-72 (στο εξής: *Β.Γ. Α'*).

«οικονομία». Το σπουδαιότερο, δεν θεωρητικοποιεί την έννοια της παραγωγής, καθώς δεν επιχειρεί να την προσδιορίσει ως γενική έννοια. Όμως, η συρρίκνωση της έννοιας της παραγωγής στην έννοια της οικονομίας χαρακτηρίζει τόσο τον μαρξισμό της 2ης όσο και της 3ης Διεθνούς.⁴⁰ «Ο τρόπος παραγωγής», γράφει ο Στάλιν, «που χρησιμοποιεί η κοινωνία σε κάθε δεδομένη ιστορική περίοδο [είναι]... η οικονομία της κοινωνίας»⁴¹. Την αντίληψη αυτή βοήθησε όμως πολύ η μεταφορά του Μαρξ περί «βάσης» και ιδεολογικού «εποικοδομήματος» και γενικότερα οι διατυπώσεις του περίφημου «Πρόλογου» στην *Κριτική της πολιτικής οικονομίας*, του έργου που έδωσε στη δημοσιότητα το 1859 και απέελεσε το προανάκρουσμα του *Κεφαλαίου*. Από τον «Πρόλογο» αυτό άντλησαν όλες οι προσπάθειες να διατυπωθεί η μαρξιστική θεωρία για την κίνηση της κοινωνίας και της ιστορίας. Θεωρήθηκε το κλασικό κείμενο του ιστορικού υλισμού. Ο Λένιν, για παράδειγμα, το χαρακτήρισε ως τη «θεωρητική υπόθεση» του μαρξισμού, που βρήκε την εφαρμογή της στο *Κεφάλαιο* του Μαρξ.⁴² Στον «Πρόλογο», λέει ο Λένιν, «ο Μαρξ δίνει μια ολοκληρωμένη διατύπωση των θεμελιακών αρχών του υλισμού όπως εφαρμόζονται στην ανθρώπινη κοινωνία και στην ιστορία της»⁴³. Την ίδια άποψη συμμερίζονται πολλοί μαρξιστές μέχρι τις μέρες μας.⁴⁴ Αξίζει λοιπόν, να παρακολουθήσουμε πιο συγκεκριμένα τον «Πρόλογο του 1859». Γράφει λοιπόν ο Μαρξ:

Το γενικό συμπέρασμα στο οποίο κατέληξα και το οποίο, μια και έγινε κτήμα μου, στάθηκε το καθοδηγητικό νήμα στις μελέτες μου, μπορεί με λίγα λόγια να διατυπωθεί ως εξής: στην κοινωνική παραγωγή της ζωής τους οι άνθρωποι έρχονται σε *σχέσεις παραγωγικές*, που αντιστοιχούν σε μια ορισμένη βαθμίδα ανάπτυξης των *υλικών παραγωγικών τους δυνάμεων*. Το σύνολο των παραγωγικών αυτών σχέσεων αποτελεί την *οικονομική δομή της κοινωνίας*, την πραγματική *βάση*, επί της οποίας υψώνεται ένα νομικό και πολιτικό *οικοδόμημα*, στο οποίο αντιστοιχούν ορισμένες μορφές κοινωνικής συνείδησης. *Ο τρόπος παραγωγής της υλικής ζωής* καθορίζει γενικά την κοινωνική, πολιτική και πνευματική διαδικασία της ζωής. *Δεν είναι η*

⁴⁰ Βλ. L. Colleti, *Bernstein and the Marxism of the Second International*, ό.π., σ. 65-66. P. Corrigan, H. Ramsey, D. Sayer, *Socialist Construction and Marxist Theory. Bolshevism and its Critique*, MacMillan, Λονδίνο, 1978, σ. 70.

⁴¹ Στάλιν, ό.π., σ. 128.

⁴² V.I. Lenin, *What the Friends of the People are and how they fight the Social Democrats*, Collected Works, τόμ. 1, Lawrence & Wishart, Λονδίνο, 1972, σ. 137-138.

⁴³ V.I. Lenin, *Karl Marx*, ό.π., σ. 375.

⁴⁴ Βλ. για παράδειγμα, E. Hobsbawm, *Introduction*, στο K. Marx, *Precapitalist Economic Formations*, Lawrence & Wishart, 1964, Λονδίνο, σ. 10. G.A. Cohen, «Forces and Relations of Production», στο B. Matthews, επιμ. *Marx 100 Years On*, Lawrence & Wishart, 1983, σ. 111.

συνείδηση των ανθρώπων αυτό που καθορίζει το είναι τους, μα αντιστρόφως, το κοινωνικό τους είναι είναι αυτό που καθορίζει τη συνείδησή τους.

Σε ορισμένη βαθμίδα της ανάπτυξής τους, οι υλικές παραγωγικές δυνάμεις της κοινωνίας έρχονται σε σύγκρουση με τις παραγωγικές σχέσεις που υπάρχουν, ή πράγμα που είναι η νομική μόνο διατύπωση, με τις *σχέσεις ιδιοκτησίας*, μέσα στις οποίες είχαν ως τότε κινηθεί. Από μορφές ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, οι σχέσεις αυτές μετατρέπονται σε δεσμά τους. Τότε αρχίζει μια εποχή κοινωνικής επανάστασης. Με την *αλλαγή της οικονομικής βάσης ανατρέπεται ολόκληρο το τεράστιο οικοδόμημα* με αργότερο, ή γοργότερο ρυθμό. Όταν εξετάζουμε τέτοιες ανατροπές πρέπει πάντοτε να κάνουμε διάκριση ανάμεσα στην *υλική ανατροπή των οικονομικών όρων παραγωγής, που πρέπει να την εξακριβώνουμε με την πιστότητα των φυσικών επιστημών* και τις νομικές, πολιτικές, θρησκευτικές, καλλιτεχνικές, ή φιλοσοφικές μορφές, κοντολογίς τις ιδεολογικές μορφές, που με αυτές αποκτούν οι άνθρωποι συνείδηση της σύγκρουσης αυτής και τη φέρουν ως το τέλος.

Όσο λίγο είναι δυνατόν να κρίνουμε ένα άτομο από την ιδέα που έχει το ίδιο για τον εαυτό του, άλλο τόσο μπορούμε να κρίνουμε και μια τέτοια εποχή ανατροπής από τη συνείδηση που έχει για τον εαυτό της, μα πιο πολύ *πρέπει να εξηγήσουμε τη συνείδηση αυτή από τις αντιφάσεις της υλικής ζωής, από τη σύγκρουση που υπάρχει ανάμεσα στις κοινωνικές παραγωγικές δυνάμεις και τις παραγωγικές σχέσεις.*

Ένας *κοινωνικός σχηματισμός* δεν εξαφανίζεται ποτέ πριν αναπτυχθούν όλες οι παραγωγικές δυνάμεις που είναι ικανός να περιλάβει και ποτέ δεν παίρνουν τη θέση τους καινούριες, ανώτερες παραγωγικές σχέσεις, πριν εκκολαφθούν μέσα στους κόλπους της ίδιας της παλιάς κοινωνίας οι υλικοί όροι για την ύπαρξή τους. Κατά συνέπεια, *η ανθρωπότητα θέτει πάντοτε τα προβλήματα που μπορεί να επιλύσει*, διότι αν κοιτάζουμε καλύτερα θα βρούμε πάντοτε πως το ίδιο το πρόβλημα ξεπηδά μόνο εκεί, όπου διαμορφώθηκαν κιόλας οι υλικοί όροι για τη λύση του, ή τουλάχιστον βρίσκονται στη διαδικασία της γένεσής τους.

Σε αδρές γραμμές, *ο ασιατικός, ο αρχαίος, ο φεουδαρχικός και ο σύγχρονος αστικός τρόπος παραγωγής* μπορούν να χαρακτηριστούν ως *προοδευτικές εποχές στην οικονομική διάρθρωση της κοινωνίας. Οι αστικές παραγωγικές σχέσεις είναι η τελευταία ανταγωνιστική μορφή της κοινωνικής παραγωγικής διαδικασίας* και είναι ανταγωνιστική, όχι με τη μορφή ατομικού ανταγωνισμού, μα με την έννοια ενός ανταγωνισμού που οφείλεται στις κοινωνικές συνθήκες της ζωής των ατόμων.

Οι παραγωγικές δυνάμεις όμως που αναπτύσσονται στους κόλπους της αστικής κοινωνίας δημιουργούν ταυτόχρονα και τους υλικούς όρους για τη λύση του ανταγωνισμού αυτού. Με τον κοινωνικό αυτό σχηματισμό *κλείνει* κατά συνέπεια *η προϊστορία της ανθρώπινης κοινωνίας*.⁴⁵

Με την πρώτη ανάγνωση το κείμενο αυτό μοιάζει να επιβεβαιώνει όσους το εξέλαβαν ως τη συνοπτική διατύπωση της «θεωρίας» του Μαρξ, καθώς είναι αλήθεια ότι περιλαμβάνει θέσεις που διαγράφουν ένα γενικό, θεωρητικό πλαίσιο για την ανάλυση της κοινωνικής οργάνωσης, για τη διαδικασία εξέλιξης της κοινωνίας και για την ιστορική μεταβολή. Ο ίδιος ο Μαρξ πάντως, δεν φαίνεται να το εκλαμβάνει ως κείμενο που συνοψίζει το θεωρητικό του καταστάλαγμα. Αντιθέτως, όπως γράφει, εκθέτει στον «Πρόλογο» αυτό ένα «γενικό συμπέρασμα», ένα «καθοδηγητικό νήμα», μια υπόδειξη για το πώς πορεύθηκε στις έρευνές του. Ιδωμένο στο πλαίσιο του συνολικού του έργου, το κείμενο αυτό δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι καταθέτει τη συνοπτική διατύπωση της ερευνητικής, της μεθοδολογικής και θεωρητικής συμβολής του Μαρξ.

Ανεξαρτήτως όμως από το πώς το εννοούσε ο Μαρξ, στο κείμενο αυτό εμπεριέχονται οι έννοιες που θεωρήθηκαν και ονομάστηκαν «*οι θεμελιακές έννοιες του ιστορικού υλισμού*»: *τρόπος παραγωγής, δυνάμεις παραγωγής, σχέσεις παραγωγής, οικονομική βάση, ιδεολογικό εποικοδόμημα*. Οι μαρξιστές επιδόθηκαν σε αλλεπάλληλες προσπάθειες να διαμορφώσουν μέσω της σύνθεσης των εννοιών αυτών μια ολοκληρωμένη και περιεκτική θεωρία για τη συγκρότηση της κοινωνίας, για την κοινωνική μεταβολή και επανάσταση, για τα στάδια από τα οποία πέρασαν στην πορεία της ιστορικής εξέλιξης οι ανθρώπινες κοινωνίες. Η προσπάθεια αυτή εξακολουθεί με τον ίδιο ζήλο και σήμερα, προκειμένου να επιτευχθεί ο εκσυγχρονισμός και να επιβεβαιωθεί η θεωρητική και πολιτική αξία και σημασία της παραδοσιακής μαρξιστικής θεωρίας.⁴⁶ Το γεγονός ότι ο Μαρξ, παρόλο που χρησιμοποιούσε συχνά τους

⁴⁵ K. Marx, *Κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, μτφρ. Φ. Φωτίου, Θεμέλιο, Αθήνα 1978, σ. 23-24· οι υπογραμμίσεις δικές μας. Οι διαφορές στη μετάφραση που υιοθετούμε εδώ είναι εντελώς δευτερεύουσας σημασίας.

⁴⁶ Ο E. A. Cohen προσπάθησε να υπερασπισθεί και να υποστηρίξει τη θεωρητική «συνοχή» και «πειστικότητα», όπως γράφει, του «παλιο-μοδίτικου ιστορικού υλισμού» (βλ. *K. Marx's Theory of History. A Defence*, Clarendon Press, Λονδίνο 1987, σ. ix-x), ενώ ο K. Graham προσπαθεί να ανασυγκροτήσει τον «ιστορικό υλισμό» ως θεωρία «διαχρονικού υλισμού», όπως γράφει, υλισμού που διαφοροποιείται από τις παραδεδομένες αντιλήψεις του «διαλεκτικού υλισμού», που είναι κατά κύριο λόγο στηριγμένη στις έννοιες των «παραγωγικών δυνάμεων εντός του διαχρονικού υλισμού» και «των κοινωνικών τάξεων εντός του διαχρονικού υλισμού» ως εννοιών που συνθέτουν τη «γενική θεωρία» του Μαρξ. (βλ. *K. Marx. Our Contemporary. Social Theory for a post-Leninist World*, Harvester, Λονδίνο 1992, ιδ. σ. 41-81.)

όρους αυτούς, δεν τους έδωσε σταθερούς ορισμούς, δημιούργησε την ανάγκη να διασαφηνισθεί το περιεχόμενο και να προσδιορισθεί πιο συγκεκριμένα η σχέση των εννοιών αυτών μεταξύ τους. Οι μαρξιστές θέλησαν να απαλλάξουν την ορολογία του Μαρξ από ό,τι εξέλαβαν ως την «αοριστία»⁴⁷, που την χαρακτήριζε, χωρίς βεβαίως να σκεφθούν ότι εάν ήταν στις προθέσεις του Μαρξ να δώσει γενικό, σταθερό και ουσιαστικό περιεχόμενο στους όρους αυτούς, να διατυπώσει τις έννοιες και να συνθέσει μέσω των εννοιών αυτών μια γενική θεωρία, θα είχε από μόνος του αναλάβει την προσπάθεια αυτή. Στο επόμενο κεφάλαιο θα παρακολουθήσουμε τον τρόπο με τον οποίο είχε προσδιορίσει τους όρους αυτούς ο Μαρξ ως «συνοπτικές διατυπώσεις» και όχι ως θεωρητικές έννοιες, τον τρόπο δηλαδή με τον οποίο τους χρησιμοποιούσε στις αναλύσεις του. Ας επανέλθουμε εδώ στη συστηματοποίηση που έκαναν οι μαρξιστές.

Η έννοια *τρόπος παραγωγής* λοιπόν, θεωρήθηκε η περιεκτικότερη, η «ευρύτερη». Η έννοια αυτή χρησιμοποιείται μέχρι τις μέρες μας, για να δηλωθούν τα θεωρούμενα ως «στάδια» εξέλιξης των ανθρωπίνων κοινωνιών. Το λεγόμενο «ασιατικό», το «δουλοκτητικό», το «φεουδαρχικό», το «αστικό» και το «σοσιαλιστικό», που εξαντλούν κατά τη θεωρία τις δυνατές μορφές οργάνωσης της κοινωνικής παραγωγής: «ασιατικός τρόπος παραγωγής», «δουλοκτητικός τρόπος παραγωγής» κ.λπ. Η έννοια «τρόπος παραγωγής» φέρεται συνεπώς, ως συνώνυμη με την έννοια «κοινωνικοοικονομικό σύστημα», ή σύμφωνα με την πιο νεότερη ορολογία, με την έννοια *κοινωνικός σχηματισμός*.⁴⁸ Στον Μαρξ πάντως, ο όρος *τρόπος παραγωγής* συναντάται με την ευρύτερη αυτή σημασία, όπως άλλωστε είναι φανερό στον «Πρόλογο του 1859», αλλά περισσότερο με την σημασία της «μορφής» της παραγωγής και με την έννοια της «οργάνωσης της παραγωγής», οπότε αναφέρεται και στην άμεση παραγωγική διαδικασία, στη διαδικασία της εργασίας. Έτσι, για παράδειγμα, ο Μαρξ χρησιμοποιεί συχνά

⁴⁷ Ο Γ.Χ. Σόου (W.H. Shaw) παραπονείται: «Ούτε ο Μαρξ ούτε ο Ένγκελς ήταν τόσο προσεκτικοί, όσο θα θέλαμε εμείς, με τις έννοιες του ιστορικού υλισμού». Βλ. *Marx's Theory of History*, Hutchinson, 1978, Λονδίνο, σ. 14 και 54. Την αποκατάσταση της θεωρητικής πληρότητας και συνοχής των εννοιών του «Προλόγου» ανέλαβε ο Ε. Μπαλιμπάρ, που τις χαρακτήρισε «χαλαρές», «πρακτικές», μη «θεωρητικές» έννοιες. Βλ. «On the basic concepts of historical materialism», L. Althusser και E. Balibar, *Reading Capital*, μτφρ. B. Brewer, New Left Books, Λονδίνο 1975, Μέρος III, σ. 201 κ.ε.

⁴⁸ Βλ. Στάλιν, *ό.π.*, σ. 131-134. Μ. Σιντόροφ, *Τι είναι ιστορικός υλισμός*, 6η εκδ., Σύγχρονη Εποχή, 1984, Αθήνα, κεφ. IV, «οι κοινωνικοοικονομικοί σχηματισμοί», σ. 31-36.

το όρο *καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής*, αλλά και *άμεσος τρόπος παραγωγής*. Χρησιμοποιεί επίσης όμως τον όρο *τρόπος παραγωγής της ζωής και τρόπος του είναι*.⁴⁹

Οι μαρξιστές τώρα, θεώρησαν ότι ο τρόπος παραγωγής συντίθεται από τις «δυνάμεις» και τις «σχέσεις της παραγωγής» και ότι οι πρώτες «προσδιορίζουν» τις δεύτερες. Στις «παραγωγικές δυνάμεις» περιελήφθησαν τα εργαλεία, οι πρώτες ύλες και ό,τι άλλο χρησιμοποιείται κατά την παραγωγική διαδικασία, ενώ ως «σχέσεις παραγωγής» εννοήθηκαν οι σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των εργαζομένων κατά τη διαδικασία επίσης της παραγωγής. Και κατά τη θεωρία οι «δυνάμεις της παραγωγής» προσδιορίζουν τις «σχέσεις της παραγωγής» καθώς καθορίζουν σε μεγάλο, αν όχι σε απόλυτο βαθμό τον τρόπο με τον οποίο εργάζονται οι άνθρωποι και πραγματοποιείται συνεπώς η παραγωγική διαδικασία. Έτσι, για παράδειγμα το άροτρο, το δρεπάνι και ο ανεμόμυλος διαμορφώνουν διαφορετικές μορφές εργασίας και συνεπώς σχέσεις παραγωγής, έναντι της σκαπτικής μηχανής (τρακτέρ), της θεριζοαλωνιστικής μηχανής και του εργοστασίου παραγωγής αλεύρων. Ο αργαλειός έναντι της βιομηχανίας παραγωγής υφασμάτων, το τσαγκάρικο έναντι του εργοστασίου υποδημάτων κ.ο.κ.

Η πιο προβληματική όμως, έννοια του ιστορικού υλισμού απεδείχθη αυτή των *δυνάμεων της παραγωγής*, ή *παραγωγικών δυνάμεων*. Στις «παραγωγικές δυνάμεις» περιελήφθησαν αρχικά μόνον τα μέσα της παραγωγής: εργαλεία, μηχανές, πρώτες ύλες, τα κτίρια μέσα στα οποία πραγματοποιείται η παραγωγή και ό,τι άλλο χρησιμοποιείται στη διαδικασία της παραγωγής των υλικών αγαθών. Και είναι αλήθεια ότι ο Μαρξ συχνά ονομάζει τα μέσα της εργασίας, ή της παραγωγής «δυνάμεις της παραγωγής», ή και «υλικές δυνάμεις της παραγωγής». Είναι γι' αυτό, που πολλοί μαρξιστές επέμεναν να περιορίζουν τις «δυνάμεις της παραγωγής» στα «εργαλεία» και τα «μέσα παραγωγής», όπως άλλωστε, επέβαλε ο συνεπής υλισμός, που ήθελαν να υπηρετούν. Ο Πλεχάνωφ μάλιστα, ο πατέρας του σοβιετικού μαρξισμού ονόμαζε τα μέσα παραγωγής «τεχνητά όργανα του ανθρώπου».⁵⁰ Καθώς όμως έγινε αντιληπτό ότι τα μέσα παραγωγής δεν είναι δυνατόν να παράγουν οτιδήποτε από μόνα τους, στις παραγωγικές δυνάμεις προστέθηκε η *εργασιακή δύναμη*, η ικανότητα του ανθρώπου να εργάζεται και να αναλώνει τις πνευματικές και σωματικές του δυνάμεις. Άλλωστε ο Μαρξ είχε γράψει ότι «ο άνθρωπος ο ίδιος είναι η πρώτη παραγωγική δύναμη»⁵¹.

⁴⁹ Βλ. K. Marx, «Preface to the first German edition», στο C. 1, ό.π., σ. 8-9. I. Bottomore και M. Rubel, *Karl Marx. Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, Pelikan, 1970, Λονδίνο, σ. 69, 70, 71, 74.

⁵⁰ Βλ. Πλεχάνωφ, *Η εξέλιξη της μονιστικής αντίληψης της ιστορίας*, Σ.Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1975, σ. 143-146.

⁵¹ *Grundrisse*, σ. 422.

Με την έννοια *εργασιακή δύναμη* πάντως εννοήθηκε κυρίως η φυσική δύναμη, η ικανότητα του ανθρώπου να καταβάλλει προσπάθεια και ενέργεια. Κάποτε και η δεξιοτεχνία, η εμπειρία και η γνώση, την οποία προϋποθέτει η χρήση των μέσων παραγωγής. Έτσι, ο Στάλιν, περιέλαβε αρχικά στις «παραγωγικές δυνάμεις» εκτός από τα «εργαλεία» και την «παραγωγική πείρα και επιτηδειότητα της εργασίας». Τις περιορίζει όμως, στα «εργαλεία», όταν επιχειρεί να προσδιορίσει τις «ιδιότητες της παραγωγής» και το μηχανισμό εξέλιξής της.⁵² Πιο εκσυγχρονισμένες εκδοχές της θεωρίας περιλαμβάνουν στις παραγωγικές δυνάμεις την «εργασιακή δύναμη» σχεδόν ως τη δημιουργική ικανότητα του ανθρώπου. Την ικανότητα που περιλαμβάνει αν όχι τον σχεδιασμό της παραγωγής, τουλάχιστον τη γνώση και την εμπειρία που η άμεση παραγωγική διαδικασία απαιτεί και όχι μόνον ή απλώς την ικανότητα προς εργασία.⁵³

Σε μερικές από τις πιο πρόσφατες εκδοχές της θεωρίας βρίσκουμε τη θέση ότι στις παραγωγικές δυνάμεις δεν πρέπει να περιλαμβάνονται μόνο «πράγματα», αλλά και «σχέσεις», κοινωνικές σχέσεις. Ότι τις παραγωγικές δυνάμεις οφείλουμε να κατανοούμε ως κοινωνικές σχέσεις και όχι ως πράγματα, όπως υποστήριξε ο Ετιέν Μπαλιμπάρ (Etienne Balibar)⁵⁴, ή ότι στις παραγωγικές δυνάμεις οφείλουμε να περιλαμβάνουμε όχι μόνον τα «μέσα» και την «εργασιακή δύναμη», αλλά και τον «συγκεκριμένο τρόπο» με τον οποίο αυτά συνδέονται, ή συνδυάζονται στο πλαίσιο ορισμένων, συγκεκριμένων εκάστοτε «σχέσεων παραγωγής». Η «συνεργασία» και ο συγκεκριμένος κάθε φορά «καταμερισμός της εργασίας», οι σχέσεις της παραγωγής, δηλαδή, συνιστούν παραγωγικές δυνάμεις και κατά μια διατύπωση μάλιστα τις «κατεξοχήν παραγωγικές δυνάμεις».⁵⁵ Όσοι υποστηρίζουν τη θέση αυτή μπορούν να επικαλούνται τα λόγια του Μαρξ ότι «ένας συγκεκριμένος τρόπος παραγωγής, ή βιομηχανικό στάδιο, συνδέεται πάντοτε με ένα συγκεκριμένο τρόπο συνεργασίας, ή κοινωνικό στάδιο και αυτός τούτος ο τρόπος συνεργασίας είναι μια παραγωγική δύναμη»⁵⁶. Έτσι όμως, αφενός καθίσταται περιττή η διάκριση των «δυνάμεων» από τις «σχέσεις παραγωγής», διάκριση στην οποία επιμένουν οι οπαδοί της άποψης αυτής⁵⁷, αφετέρου αναιρείται ως λογικά αστήρικτη η

⁵² Βλ. Στάλιν, *ό.π.*, σ. 126 και 128.

⁵³ Βλ. M. Cornforth, *Dialectical Materialism*, τόμ. II: *Historical Materialism*, Lawrence & Wishart, Λονδίνο 1962, σ. 36· W.H. Shaw, *ό.π.*, σ. 13-14.

⁵⁴ Βλ. E. Balibar, *ό.π.*, σ. 235 κ.ε.

⁵⁵ Βλ. M. Harnecker, *Βασικές έννοιες του ιστορικού υλισμού*, μτφρ. Α. Δημάκου και Χ. Χατζηιωσήφ, Παπαζήσης, Αθήνα 1976, σ. 53-61.

⁵⁶ *The German Ideology*, *ό.π.*, σ. 43· η υπογράμμιση δική μας.

⁵⁷ Βλ. E. Balibar, *ό.π.*, σ. 212 και 227 κ.ε· M. Harnecker, *ό.π.*, σ. 65-69 και 72 κ.ε.

επιμονή τους ότι οι «παραγωγικές δυνάμεις» καθορίζουν τις «παραγωγικές σχέσεις» και τη μορφή οργάνωσης της κοινωνίας στο σύνολό της. Η προσπάθεια να λυθεί η αντίφαση οδήγησε στην άποψη ότι οι παραγωγικές δυνάμεις είναι αδιάκριτες από τις παραγωγικές σχέσεις, καθώς κάθε μορφή παραγωγής συνιστά αυτή καθ' εαυτήν παραγωγική δύναμη και συγχρόνως «συγκρατεί», «περιλαμβάνει», ή «ενέχει», εμπλέκει μια συγκεκριμένη μορφή «τεχνολογίας», συγκεκριμένα δηλαδή «μέσα παραγωγής».⁵⁸

Ως *σχέσεις της παραγωγής*, ή *παραγωγικές σχέσεις* τώρα, προσδιορίζονται οι σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων που εμπλέκονται στην παραγωγική διαδικασία, οι σχέσεις μέσω των οποίων συντελείται η παραγωγή των υλικών αγαθών. Όπως είναι εύλογο, οι σχέσεις της παραγωγής είναι, κατά τη θεωρία, οι κατεξοχήν «κοινωνικές σχέσεις». Κάθε παραγωγή, όπως είδαμε, εμπλέκει τα «μέσα» της παραγωγής, πρώτες ύλες και εργαλεία και τα πρόσωπα που πραγματοποιούν την παραγωγή. Ωστόσο οι σχέσεις που συνδέουν τα πρόσωπα που παράγουν, τους «παραγωγούς», αναπτύσσονται σε δύο επίπεδα, ένα της άμεσης παραγωγικής διαδικασίας, της εργασίας και ένα ευρύτερα κοινωνικό. Για παράδειγμα ο εργάτης συνδέεται με τους άλλους εργάτες και με τον καπιταλιστή και τους εκπροσώπους του μέσα στο εργοστάσιο. Συνδέεται όμως και ευρύτερα μέσα στην καπιταλιστική κοινωνία, όχι μόνον με τον συγκεκριμένο καπιταλιστή που μισθώνει την εργασία του, αλλά και με την τάξη των καπιταλιστών, όπως και με την τάξη των εργατών. Οι σχέσεις λοιπόν, που δημιουργούνται κατά την άμεση παραγωγική διαδικασία, στη διάρκεια της πραγματικής εργασίας, της πραγματοποίησης της παραγωγικής διαδικασίας, ονομάζονται *σχέσεις εργασίας*. Οι σχέσεις αυτές συνήθως χαρακτηρίζονται ως «τεχνικές», ή καθαρά «υλικές» και δεν περιλαμβάνονται στις «κοινωνικές σχέσεις παραγωγής».⁵⁹ Άλλοι πάλι, τις συλλαμβάνουν με πιο κοινωνική προοπτική και τις θεωρούν όχι τεχνικές, αλλά «κοινωνικές» και τις περιλαμβάνουν στις «σχέσεις παραγωγής»,⁶⁰ καθώς σωστά θεωρούν ότι η οργάνωση της άμεσης παραγωγικής διαδικασίας, της εργασίας και οι ειδικότερες μορφές που παίρνει, όπως και οι σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των ανθρώπων που εμπλέκονται είναι άρρηκτα δεμένες, σε απόλυτη

⁵⁸ Βλ. D. Sayer, *Marx's Method. Ideology, Science and Critique in "Capital"*, The Harvester Press, Σάσεξ 1979, σ. 83-86.

⁵⁹ Βλ. G.A. Cohen, *ό.π.*, σ. 35.

⁶⁰ Βλ. W.H. Shaw, *ό.π.*, σ. 38. Στο πλαίσιο της αντίληψης που περιλαμβάνει τις παραγωγικές δυνάμεις στις σχέσεις παραγωγής, οι «σχέσεις εργασίας» ονομάζονται σχέσεις «πραγματικής οικειοποίησης της φύσης», διότι, κατά την αντίληψη αυτή, στο επίπεδο της άμεσης παραγωγικής διαδικασίας έρχεται ο εργαζόμενος-παραγωγός σε σχέση με τις πρώτες ύλες (φύση), με τις οποίες βεβαίως τον συνδέουν τα εργαλεία, τα «μέσα» της παραγωγής. Βλ. E. Balibar, *ό.π.*, σ. 212-214.

συνάφεια με την ευρύτερα κοινωνική οργάνωση του τρόπου της παραγωγής και τη μορφή της κοινωνίας. Για παράδειγμα, ο τρόπος εργασίας του εργάτη μέσα στο εργοστάσιο είναι απόλυτα συναρτημένος με τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής. Ο τρόπος εργασίας του δούλου, ή του δουλοπάροικου με τη δουλοκτητική οργάνωση, ή με τη φεουδαρχική οργάνωση της κοινωνίας.

Ωστόσο η όλη αυτή αντίληψη για την προτεραιότητα της παραγωγής και για τον τρόπο που συντίθενται οι μορφές της, οι «τρόποι παραγωγής», ως συνδυασμοί ανθρώπων-παραγωγών και μέσων παραγωγής οδήγησε με λογική συνέπεια στον ορισμό των κυρίως κοινωνικών σχέσεων, των *σχέσεων παραγωγής* ως *σχέσεων ιδιοκτησίας*. Η ιδιοκτησία των μέσων της παραγωγής καθορίζει, κατά τη θεωρία, την ιδιαίτερη μορφή όχι μόνον της παραγωγής, αλλά της κοινωνίας στο σύνολό της, καθώς η ιδιοκτησία θεωρείται ότι συνεπάγεται τον έλεγχο όχι μόνον των παραγωγικών δυνάμεων και της παραγωγικής διαδικασίας, αλλά και κάθε άλλης κοινωνικής λειτουργίας. Η «ιδιοκτησία» ορίζεται ως «σύνδεση»-«σχέση» των «εργαζομένων» και των «μη εργαζομένων» με τα μέσα της παραγωγής. Ως σχέσεις δηλαδή ατόμων-ανθρώπων και πραγμάτων. Στις πιο εκσυγχρονισμένες και επεξεργασμένες εκδοχές της θεωρίας και ύστερα από τη σχετική συζήτηση που έχει γίνει, ως ιδιοκτησία δεν εννοείται μόνο η νομική κατοχή, αλλά και ο «αποτελεσματικός έλεγχος» των μέσων της παραγωγής.⁶¹

Ο Μαρξ όμως, όπως θα δούμε αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο, προσδιόριζε τις κοινωνικές σχέσεις ως «σχέσεις ανθρώπων προς ανθρώπους» και όχι ως σχέσεις ανθρώπων προς πράγματα. Οι κοινωνικές σχέσεις εμφανίζονται ως σχέσεις ανθρώπων προς πράγματα εντός της καπιταλιστικής κοινωνίας, καθώς, όπως θα δούμε επίσης στο επόμενο κεφάλαιο, στην κοινωνία αυτή είναι το *κεφάλαιο* στις διάφορες εμπράγματες μορφές του, κατεξοχήν στη μορφή του χρήματος και των εμπορευμάτων που διαμεσολαβούν τις κοινωνικές σχέσεις, που συνδέουν τους ανθρώπους μεταξύ τους και τους εντάσσουν στην κοινωνία. Ο ίδιος ο εργαζόμενος άνθρωπος εντάσσεται και λειτουργεί ως εμπόρευμα στην καπιταλιστική κοινωνία, ως «εργάτης», καθώς ανταλλάσσει «ελεύθερα» στην αγορά την εργασιακή του δύναμη έναντι του ημερομισθίου. Οι συνθήκες αυτές συνεπάγονται την «αναστροφή των κοινωνικών σχέσεων από σχέσεις μεταξύ προσώπων σε υλικές σχέσεις μεταξύ ανθρώπων και σε κοινωνικές σχέσεις μεταξύ πραγμάτων», των εμπορευμάτων, όπως έγραψε ο Μαρξ στο *Κεφάλαιο*.⁶²

⁶¹ Βλ. G.A. Cohen, *ό.π.*, σ. 35· W. H. Shaw, *ό.π.*, σ. 36-52. Ο Μπαλιμπάρ εισήγαγε τη διάκριση ανάμεσα στη «σύνδεση», τη «σχέση» της ιδιοκτησίας και στον «νόμο της ιδιοκτησίας». Βλ. *ό.π.*, σ. 230-233.

⁶² Βλ. C. I, σ. 73.

Και όπως ρητά λέει στον Πρόλογο του 1859, η ατομική ιδιοκτησία δεν είναι παρά η νομική μόνον έκφραση των σχέσεων παραγωγής και ειδικότερα της θεμελιώδους για τον καπιταλισμό σχέσης μεταξύ κεφαλαίου και μισθωτής εργασίας. Εξάλλου, η ανάλυση του Μαρξ για τις προκαπιταλιστικές μορφές οργάνωσης της κοινωνίας δείχνει με διαύγεια ότι η ατομική ιδιοκτησία δεν χαρακτηρίζει παρά μόνον τις εμπορευματικές κοινωνίες και κατεξοχήν βεβαίως την καπιταλιστική κοινωνία. Σε προγενέστερες, μη εμπορευματικές κοινωνίες δεν υπάρχει η έννοια, ούτε ο θεσμός της ιδιοκτησίας, πολύ περισσότερο της *ατομικής ιδιοκτησίας*.⁶³ Με άλλα λόγια, η ιδιοκτησία ως σχέση ανθρώπων προς πράγματα είναι συναρτημένη με ορισμένες μόνο μορφές κοινωνικών σχέσεων, με ορισμένες μόνον μορφές ιστορικών κοινωνιών. Ο θεσμός ειδικότερα της *ατομικής ιδιοκτησίας* διαμορφώνεται εντός συνθηκών αναπτυγμένου καταμερισμού της εργασίας και ανταλλαγής αγαθών, εντός εμπορευματικών κοινωνιών.⁶⁴ Ο Μαρξ όχι μόνον δεν εξέλαβε την ιδιοκτησία ως ένα διστορικό μηχανισμό ρύθμισης των κοινωνικών σχέσεων, αλλά επίσης, απέρριψε ως λανθασμένη την προσπάθεια να δοθεί ένας οποιοσδήποτε γενικός ορισμός της ιδιοκτησίας. Για αυτό ακριβώς το λάθος άσκησε κριτική στον Προυντόν (Proudhon): «Σε κάθε ιστορική εποχή η ιδιοκτησία έχει εξελιχθεί διαφορετικά μέσα σε εντελώς διαφορετικές κοινωνικές σχέσεις. Έτσι το να ορίσει κανείς την αστική ιδιοκτησία δεν είναι τίποτε άλλο από το να εκθέσει το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων της αστικής παραγωγής. Το να επιχειρήσει κανείς να δώσει ένα ορισμό της ιδιοκτησίας ως μιας ξεχωριστής σχέσης, μιας ξεχωριστής κατηγορίας, μιας αφηρημένης και αιώνιας ιδέας, δεν μπορεί να είναι παρά μια ψευδαίσθηση της μεταφυσικής»⁶⁵. Στην «Εισαγωγή» στα *Grundrisse* (1857), εξάλλου, ο Μαρξ διατυπώνει με κάθε σαφήνεια τη θέση ότι το να συλλάβει κανείς την ιδιοκτησία ως γενική κατηγορία και να την θεωρήσει ως προϋπόθεση της παραγωγής δεν είναι παρά μια ταυτολογία: «Κάθε παραγωγή είναι οικειοποίηση της φύσης από τη μεριά ενός υποκειμένου μέσα και μέσω μιας ιδιαίτερης μορφής κοινωνίας. Με αυτή την έννοια είναι μια ταυτολογία το να πει κανείς ότι η ιδιοκτησία (η οικειοποίηση) συνιστά προϋπόθεση της παραγωγής. Αλλά είναι εντελώς γελοίο να πηδάμε από αυτό σε μια ειδική μορφή ιδιοκτησίας, π.χ., της ατομικής ιδιοκτησίας»⁶⁶. Οι μαρξιστές αντιθέτως, αναγορεύοντας την ιδιοκτησία σε γενική, διστορική κατηγορία θεώρησαν και θεωρούν ακόμα, ότι η ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής ορίζει τις κοινωνικές

⁶³ *Grundrisse*, ό.π., σ. 471-497, 485 και 492.

⁶⁴ Πρβλ. *The German Ideology*, ό.π., σ. 46.

⁶⁵ Βλ. K. Marx, *The Poverty of Philosophy*, Collected Works, τόμ. 6, Lawrence & Wishart, Λονδίνο 1976, σ. 197.

⁶⁶ *Grundrisse*, ό.π., σ. 87.

σχέσεις στο σύνολό τους και σε όλες ανεξαιρέτως τις κοινωνίες. Η θεωρούμενη, για παράδειγμα, ως φεουδαρχική ιδιοκτησία της γης και των μέσων παραγωγής καθορίζει τις φεουδαρχικές κοινωνικές σχέσεις και μαζί τους το σύνολο της κοινωνικής ζωής. Η αστική, καπιταλιστική ιδιοκτησία αντιστοίχως κ.ο.κ.

Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, η ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής ορίζει και τις *κοινωνικές τάξεις*: οι κύριες κοινωνικές τάξεις ορίζονται πάντοτε με κριτήριο τη σχέση των ατόμων με τα μέσα παραγωγής. Τον κλασικό ορισμό των κοινωνικών τάξεων με αυτό το κριτήριο έδωσε ο Λένιν:

Οι τάξεις είναι μεγάλες ομάδες ανθρώπων που διαφέρουν η μια από την άλλη σύμφωνα με τη θέση που κατέχουν σε ένα ιστορικά συγκεκριμένο σύστημα κοινωνικής παραγωγής, σύμφωνα με τις σχέσεις τους (που στις περισσότερες περιπτώσεις είναι καθορισμένες και διατυπωμένες σε νόμο) με τα μέσα παραγωγής, σύμφωνα με το ρόλο τους στην κοινωνική οργάνωση της εργασίας και συνεπώς σύμφωνα ... με το μερίδιό τους στον κοινωνικό πλούτο... και τον τρόπο που τον προσπορίζονται. Οι τάξεις είναι ομάδες ανθρώπων, μια εκ των οποίων μπορεί να οικειοποιηθεί την εργασία μιας άλλης, εξαιτίας των διαφορετικών θέσεων που καταλαμβάνουν σε ένα συγκεκριμένο σύστημα κοινωνικής οικονομίας.⁶⁷

Η ομάδα που ελέγχει τα μέσα παραγωγής και κατέχει ανάλογη, εξουσιαστική θέση στην οργάνωση της εργασίας και της κοινωνίας στο σύνολό της, είναι η «άρχουσα» τάξη. Όσοι αντιθέτως, στερούνται ιδιοκτησίας συναποτελούν την τάξη εκείνων που υφίστανται την εκμετάλλευση και την εξουσία των ιδιοκτητών. Συνθέτουν την τάξη των αρχομένων: Γαιοκτήμονες και δούλοι, φεουδάρχες και δουλοπάροικοι, αστοί-καπιταλιστές και εργάτες-προλετάριοι συνθέτουν τις «ανταγωνιστικές τάξεις», τις τάξεις των οποίων ο ασυμφιλίωτος «ταξικός ανταγωνισμός», ο «ταξικός πόλεμος» αποτέλεσε, κατά τη θεωρία, την κινητήρια δύναμη της ιστορίας της ανθρώπινης κοινωνίας, όπως άλλωστε έγραψαν ο Μαρξ και ο Ένγκελς στο «κομμουνιστικό μανιφέστο».⁶⁸

Ως *Βάση* της κοινωνίας τώρα, ορίζεται το «σύνολο των παραγωγικών σχέσεων, που συγκροτούν, κατά τη θεωρία, την *οικονομική δομή* της κοινωνίας. Πρέπει να σημειώσουμε ότι

⁶⁷ Βλ. V.I. Lenin, *A Great Beginning*, Collected Works, τόμ. 29, Lawrence & Wishart, Λονδίνο (1965) 1977, σ. 421.

⁶⁸ Για μια συνοπτική έκθεση των απόψεων για τις κοινωνικές τάξεις και τον ταξικό ανταγωνισμό που έχουν διατυπωθεί κατά καιρούς, βλ. S. Hall, «The Political' and 'the Economic' in Mar's Theory of Class», στο A. Hunt (επιμ.), *Class and Class Structure*, Lawrence & Wishart, Λονδίνο 1987, σ. 15-60.

και εδώ δεν υπάρχει ομοφωνία μεταξύ των μαρξιστών. Στην *οικονομική βάση*, όπως φαίνεται και από όσο είπαμε και προηγουμένως, άλλοι περιλαμβάνουν τις «σχέσεις εργασίας» και άλλοι όχι. Τις περισσότερες φορές πάντως, στην «οικονομική βάση» δεν περιλαμβάνονται οι «παραγωγικές δυνάμεις» και τούτο διότι θεωρείται ότι οι τελευταίες προσδιορίζουν, καθορίζουν τις «παραγωγικές σχέσεις», την «οικονομική» δηλαδή, «δομή» της κοινωνίας. Βρίσκονται συνεπώς κατά μια έννοια «έξω» από αυτή και λειτουργούν, κατά τη θεωρία, ως οι απώτερες, οι «υλικές» αιτίες διαμόρφωσης της κοινωνικής «βάσης», της «οικονομικής δομής». ⁶⁹ Σε αυτή την περίπτωση όμως θα πρέπει κανείς να υποθέσει ότι η κοινωνία και η κοινωνική οργάνωση έχει όχι μια, αλλά δύο «βάσεις». Πρόκειται για μια ακόμα δυσκολία και αντίφαση της θεωρίας, η οποία οφείλεται στην προσπάθεια να τηρηθούν με συνέπεια οι υλιστικές θέσεις στις οποίες στηρίζεται. Όσοι πάντως, υποστηρίζουν την «προτεραιότητα» αυτή των «δυνάμεων της παραγωγής», θεωρούν ότι η παραγωγική ικανότητα της κοινωνίας εκφράζεται με την τεχνολογία που αναπτύσσει, η οποία και προσδιορίζει την άμεση παραγωγική διαδικασία και συνιστά επίσης, το θεμέλιο της οργάνωσης όλης της κοινωνίας. Οι υποστηρικτές της άποψης αυτής, που χαρακτηρίζεται ως «τεχνολογικός ντετερμινισμός», επικαλούνται συχνά τα λόγια του Μαρξ: «Η τεχνολογία αποκαλύπτει τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος χειρίζεται τη φύση, τη διαδικασία δηλαδή της παραγωγής μέσω της οποίας αναπαράγει τη ζωή του και έτσι παρουσιάζει με σαφήνεια τον τρόπο διαμόρφωσης των κοινωνικών σχέσεων, αλλά και τις πνευματικές αντιλήψεις που προκύπτουν από αυτές» ⁷⁰. Ωστόσο, είτε οι παραγωγικές δυνάμεις συλλαμβάνονται ως τεχνολογία είτε με λιγότερο «υλικό»-εμπειρικό τρόπο ως συσσωρευμένη παραγωγική πείρα, απ' όλες τις εκδοχές της μαρξιστικής θεωρίας θεωρείται ότι η «ανάπτυξή» τους εξηγεί την κοινωνική μεταβολή. Ακριβέστερα, η όποια μεταβολή στις παραγωγικές δυνάμεις συνεπάγεται αντίστοιχη μεταβολή στις κοινωνικές σχέσεις και συνεπώς στην κοινωνική οργάνωση ευρύτερα. Προκύπτει συνεπώς, το ερώτημα του τι τις αναπτύσσει, ή, αλλιώς πώς μεταβάλλονται.

Στο ερώτημα αυτό είχε ήδη ο Κάουτσκι (Kautsky) ευθέως απαντήσει με τον ίδιο τρόπο που απαντούν και σήμερα πολλοί μαρξιστές. Η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων αποδίδεται στην ανάπτυξη της γνώσης και της επιστήμης, που μέσω της τεχνολογίας μεταβάλλει και «επαναστατικοποιεί» την παραγωγή και συνεπώς και τις κοινωνικές σχέσεις. ⁷¹ Όμως, η λύση αυτή δεν γίνεται αποδεκτή απ' όλους, διότι ενέχει την προφανή αντίφαση ότι ο

⁶⁹ Βλ. G.A. Cohen, *ό.π.*, σ. 28· W.H. Shaw, *ό.π.*, σ. 38.

⁷⁰ Βλ. C. I, *ό.π.*, σ. 372, σημ. 2.

⁷¹ Βλ. G.A. Cohen, *ό.π.*, σ. 41-41 και 45-46.

κύριος παράγοντας της κίνησης και της εξέλιξης του κατεξοχήν υλικού στοιχείου, της κατεξοχήν «υλικής βάσης» της κοινωνίας αποδίδεται στο «εποικοδόμημα», στο οποίο παραδοσιακά κατατάσσονται οι ιδέες και η γνώση γενικότερα.⁷² Πολλοί από τους μαρξιστές της 2^{ης} Διεθνούς, όπως και πολλοί μεταγενέστεροι και σύγχρονοι μαρξιστές, πίστευαν στην «αντικειμενικότητα», στην «ανεξαρτησία» της επιστήμης και της επιστημονικής γνώσης. Όμως και στην περίπτωση αυτή η αντίφαση παραμένει. Πολύ περισσότερο η αντίφαση δεν γίνεται ανεκτή στις εκδοχές της μαρξιστικής θεωρίας που επιμένουν στη σαφή προτεραιότητα της «υλικής βάσης» της κοινωνίας, όπως και αν την εννοούν. Έτσι, στις εκδοχές αυτές είτε το ερώτημα αποσιωπάται εντελώς, όπως στην περίπτωση του Στάλιν, είτε απαντιέται με κυκλικά και ταυτολογικά επιχειρήματα, όπως, για παράδειγμα: «Οι παραγωγικές δυνάμεις μιας κοινωνίας αυξάνουν, αναπτύσσονται και τελειοποιούνται στην πορεία της ιστορίας. Αυτή η ανάπτυξη είναι βασικά καθορισμένη από το βαθμό ανάπτυξης των μέσων εργασίας»⁷³.

Σύμφωνα τώρα, με τη θεωρία, οι παραγωγικές σχέσεις, η οικονομική δομή της κοινωνίας, καθώς διαμορφώνεται κάθε φορά από τις παραγωγικές δυνάμεις, δημιουργεί ως *εποικοδόμημά* της όλες τις άλλες σχέσεις, όλα τα άλλα επίπεδα, ή τις άλλες δομές της κοινωνίας: τους θεσμούς, πολιτικούς, ιδεολογικούς, θρησκευτικούς. Το δίκαιο, την τέχνη, το πολιτισμό γενικότερα και τις μορφές συνείδησης που χαρακτηρίζουν κάθε κοινωνία. Το *εποικοδόμημα*, κατά τη θεωρία στην πιο ορθόδοξη εκδοχή της, καθορίζεται απόλυτα από την «οικονομική βάση». Η σχέση της βάσης προς το εποικοδόμημα είναι σχέση προσδιοριστικής αιτίας. Η βάση είναι αυτόνομη και δημιουργεί, παράγει ως αποτέλεσμα της το εποικοδόμημα, που δεν είναι παρά η «ανάκλαση», ή «αντανάκλαση» της βάσης. Η τελευταία υφίσταται, αναπαράγεται και εξελίσσεται ανεξάρτητα από το εποικοδόμημα.⁷⁴

Σύμφωνα λοιπόν, με την αντίληψη αυτή, η επανάσταση, η επαναστατική μεταβολή συμβαίνει ως «σύγκρουση των παραγωγικών δυνάμεων» με τις «παραγωγικές σχέσεις», όταν οι τελευταίες δεν μπορούν να αφομοιώσουν την πρόοδο των πρώτων. Όπως διαβάσαμε παραπάνω στον «Πρόλογο του 1859», κάθε τρόπος παραγωγής, κάθε κοινωνικός σχηματισμός γνωρίζει μια περίοδο όπου οι παραγωγικές δυνάμεις αναπτύσσονται σε αρμονία με τις παραγωγικές σχέσεις. Εντούτοις, καθώς αναπτύσσονται πέρα από ένα ορισμένο σημείο, ή επίπεδο, οι παραγωγικές δυνάμεις βρίσκονται σε αναντιστοιχία και έρχονται σε σύγκρουση με τις παραγωγικές σχέσεις, οδηγούν στον ανασχηματισμό των τελευταίων και εντέλει στην

⁷² Για την επισήμανση του προβλήματος αυτού βλ. M. M. Bober, *Karl Mar's Interpretation of History*, 2η έκδ., Νέα Υόρκη 1965, σ. 21 κ.ε.

⁷³ Βλ. M. Harnecker, *ό.π.*, σ. 59-60.

⁷⁴ Βλ. P. Corrigan, H. Ramsey και D. Sayer, *ό.π.*, σ. 4-5. D. Sayer, *ό.π.*, σ. 80-81.

κοινωνική ανατροπή και τη μετάβαση σε νέο κοινωνικό σχηματισμό, σε νέο τρόπο παραγωγής, οι υλικές προϋποθέσεις του οποίου έχουν δημιουργηθεί ήδη από τις αναπτυγμένες παραγωγικές δυνάμεις μέσα στα όρια του προηγούμενου τρόπου παραγωγής.⁷⁵ Η επαναστατική ανατροπή που συντελείται με αυτό τον τρόπο σημαίνει ανατροπή σε όλα τα επίπεδα της κοινωνικής ζωής. Το παράδειγμα στο οποίο μπορούμε να αναφερθούμε είναι η συσσώρευση παραγωγικής «δύναμης» στις μηχανές και την τεχνολογία που σημαδεύει την διαμόρφωση και την εξέλιξη της καπιταλιστικής κοινωνίας. Η εμφάνιση στο προσκήνιο της ιστορίας και η επέκταση του καπιταλισμού σημαδεύεται από ανατροπές στο επίπεδο της παραγωγής των αγαθών, σε εκείνο της συνείδησης, όπως και στους κοινωνικούς και τους πολιτικούς θεσμούς. Η θεωρία εντούτοις έχει αντιμετωπίσει πολλά προβλήματα στην εξήγηση της μετάβασης από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό. Ακόμα σοβαρότερα προβλήματα φαίνεται να έχει η αντίληψη της μετάβασης από την αρχαία στη μεσαιωνική, τη φεουδαρχική κοινωνία, καθώς βεβαίως η αρχαιότητα εμφάνιζε πολύ υψηλότερο βαθμό «ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων», τεχνολογία και εν γένει πολιτισμό έναντι του Μεσαίωνα.

Η περιγραφή, εντούτοις, της ανθρώπινης κοινωνίας με το σχήμα της ανατροπής των παραγωγικών σχέσεων μέσω της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων δίνει την εικόνα μιας συνεχούς σωρευτικής εξέλιξης των κοινωνιών, από κοινωνίες με «χαμηλό» επίπεδο, προς κοινωνίες με όλο και πιο «προοδευμένο», προχωρημένο επίπεδο ανάπτυξης της παραγωγικής ικανότητας της κοινωνίας. Στις «αναπτυγμένες» παραγωγικές δυνάμεις αναλογούν αναπτυγμένες κοινωνικές σχέσεις, κοινωνίες. Διαμορφώνεται έτσι, η «εξελικτική» εκδοχή της μαρξιστικής θεωρίας, ο «εξελικτικός μαρξισμός». Η εκδοχή αυτή κυριάρχησε στη διάρκεια της 2^{ης} Διεθνούς, οπότε και διατυπώθηκε η περίφημη «θεωρία των σταδίων», σύμφωνα με την οποία η ανθρώπινη κοινωνία εξελίχθηκε από το «πρωτόγονο-κοινοτικό-κομμουνιστικό», στο «δουλοκτητικό», μέσω του «φεουδαρχικού» στο «καπιταλιστικό», για να οδηγηθεί εντέλει στο ανώτερο, το «σοσιαλιστικό» στάδιο, ή καθεστώς. Η θεωρία αυτή αμφισβητήθηκε ως προς την ιστορική της επάρκεια και ως προς τη δυνατότητά της να καθοδηγήσει την πολιτική πρακτική στην ιστορική συγκυρία των αρχών του 20ού αιώνα. Στην πράξη αναιρέθηκε με την επανάσταση του 1917 στη Ρωσία.⁷⁶ Αναδιατυπώθηκε όμως, προκειμένου να επανεπιβεβαιωθεί θεωρητικά και να πάρει εντέλει την πιο συστηματοποιημένη μορφή της στο πλαίσιο της 3ης

⁷⁵ Βλ. και *The German Ideology*, ό.π., σ. 52.

⁷⁶ Βλ. Μ.Ν. Αντωνοπούλου, «Η κρίση της μαρξιστικής θεωρίας...», ό.π., σ. 28-29.

Διεθνούς. Το κείμενο του Στάλιν, στο οποίο αναφερθήκαμε παραπάνω, συνοψίζει την εξελικτική αυτή εκδοχή του μαρξισμού με τον πιο κατηγορηματικό και σαφή τρόπο.⁷⁷

Η αντίληψη αυτή που κυριάρχησε στο εξής ως η «ορθόδοξη» εκδοχή της μαρξιστικής θεωρίας υπέστη κριτική και συστηματικό έλεγχο. Χαρακτηρίστηκε ως «αναγωγιστική», καθώς ανάγει, αποδίδει, όπως είδαμε, όλες τις κοινωνικές σχέσεις και μορφές στην «οικονομική βάση». Ο «οικονομικός αναγωγισμός» θεωρήθηκε ότι έπρεπε να αναθεωρηθεί και να διορθωθεί. Προτάθηκαν έτσι, άλλα μοντέλα, άλλοι τρόποι κατανόησης της σχέσης και του τρόπου με τον οποίο συνδέονται τα «επίπεδα» της κοινωνίας, η οικονομία δηλαδή, με τις επιμέρους πλευρές του «εποικοδομήματος», σε μια προσπάθεια να εξαιρεθούν μερικές από τις αντιφάσεις της εκδοχής αυτής και να μετριασθεί ο «οικονομισμός» που την χαρακτηρίζει.

Διατυπώθηκε λοιπόν, η άποψη ότι η σχέση που συνδέει τη βάση με το εποικοδόμημα δεν είναι «εξωτερική»-αιτιακή, αλλά *διαλεκτική*.⁷⁸ Ισχυρίζονται δηλαδή, όσοι υποστηρίζουν την αντίληψη αυτή, ότι και το εποικοδόμημα «δρα» επί της βάσης και ως ένα βαθμό επηρεάζει τη διαμόρφωσή της. Η βάση, κατά την άποψη αυτή, μόνον «σε τελευταία ανάλυση» επικρατεί και γίνεται καθοριστική. Όμως, πολλή συζήτηση έχει γίνει για να αποσαφηνισθεί η διαφορά ανάμεσα στον «αιτιακό» και τον «διαλεκτικό» τρόπο σύνδεσης της «βάσης» με το «εποικοδόμημα». Δεν έχει γίνει δυνατόν να δειχθεί με επάρκεια τι σημαίνει ο «διαλεκτικός» προσδιορισμός της «βάσης» από το «εποικοδόμημα» και τανάπαλιν, να διευκρινισθεί δηλαδή, τι σημαίνει «διαλεκτική σχέση» πέραν του να σημαίνει «αλληλεπίδραση». Πρόκειται περισσότερο για μια διακηρυκτική, παρά για μια θεωρητική θέση. Το ίδιο προβληματική έχει αποδειχθεί και η προσπάθεια να εξηγηθεί το τι σημαίνει να μη προσδιορίζεται εξ ολοκλήρου το εποικοδόμημα από την οικονομία, αλλά μόνον «σε τελευταία ανάλυση».⁷⁹ Ικανοποιητική απάντηση στα ερωτήματα αυτά δεν έχει δοθεί.

Η εκδοχή της *οργανικής ολότητας*, που επιχειρεί μια άλλη διέξοδο στα προβλήματα αυτά έχει επίσης πολλούς οπαδούς. Κατά την άποψη αυτή η κοινωνία, η κοινωνική οργάνωση διαμορφώνεται ως ένας «πολύπλοκος οργανισμός». Συγκροτείται ως μια «διαφοροποιημένη» και «δυναμική δομή», της οποίας τα «μέρη» συνδέονται οργανικά και «εσωτερικά». Η κοινωνία δεν είναι ένα σύνολο ξεχωριστών «επιπέδων», που σχετίζονται με σχέσεις μονόδρομης αιτιότητας, αλλά συντίθεται ως μια «οργανική ολότητα», καθώς τα «επίπεδά» της

⁷⁷ Βλ. Μ.Ν. Αντωνοπούλου, «Εκδοχή του εξελικτικού μαρξισμού...», *ό.π.*, σ. 1-5.

⁷⁸ Βλ. Μ. Rader, *Marx's Interpretation of History*, Oxford Univ. Press, 1979, Οξφόρδη, σ. 3-10.

⁷⁹ Βλ. D. Sayer, «Method and dogma in historical materialism», *Sociological Review*, τεύχ. 23(4) (1975), σ. 792-794. Βλ. επίσης S. Hall, «Rethinking the base-and-superstructure metaphore», στο J. Bloomfield (επιμ.) *Papers on Class, Hegemony and Party*, Lawrence & Wishart, Λονδίνο, 1977, ιδ. σ. 43-55.

συνδέονται με σχέσεις «εσωτερικής αλληλεξάρτησης».⁸⁰ Η αντίληψη αυτή, όμως, όπως είναι φανερό, αφίσταται από τις θέσεις και τις προτάσεις του μαρξιστικού υλισμού, καθώς στηρίζεται σε έννοιες και προτάσεις που παραπέμπουν περισσότερο σε θεωρητικά σχήματα, όπως του «δομικού λειτουργισμού», που χρησιμοποιεί ευρέως την αναλογία του οργανισμού και της λειτουργικής ενοποίησης των μερών του.

Συναφής, τέλος με την εκδοχή της οργανικής ολότητας είναι και η λύση του *δομικού επικαθορισμού* των «κοινωνικών δομών» της σχολής του Αλτουσέρ, που έχει ασκήσει ευρύτερη επιρροή. Για τον Αλτουσέρ η κοινωνική πραγματικότητα συντίθεται από διακριτά και διαφορετικά μεταξύ τους στοιχεία. Η κοινωνία διαμορφώνεται ως «ολότητα», ως μια «δομική ολότητα», ένα πολύπλοκο δομημένο όλο, που συναποτελείται από διαφορετικές «πρακτικές», «στιγμές», η «επίπεδα». Έτσι ονομάζει ο Αλτουσέρ τα συστατικά μέρη της κοινωνικής ολότητας, τα οποία διακρίνονται και την ίδια στιγμή είναι αλληλένδετα μεταξύ τους, χωρίς εντούτοις να είναι δυνατόν οποιοδήποτε από αυτά να αναχθεί στην οικονομία. Αντιθέτως, ο Αλτουσέρ θεωρεί ότι το καθένα έχει τη δική του ιδιαιτερότητα, τη δική του εσωτερική ποιότητα. Τα συστατικά μέρη της κοινωνικής ολότητας έχουν διαφορετικό το καθένα «επίπεδο ανάπτυξης», τη δική του «ιστορία». Δεν έχουν δηλαδή ανελιχθεί ως εξαρτήματα, ή ως ανακλάσεις της ιστορίας και της εξέλιξης της βάσης, όπως δέχεται η παραδοσιακή μαρξιστική θεωρία. Τα διαφορετικά επίπεδα συναρτώνται, κατά τον Αλτουσέρ, και διαρθρώνονται ως «σχετικά αυτόνομα» στοιχεία. Συνθέτουν με αυτό τον τρόπο την κοινωνική ολότητα, τον «κοινωνικό σχηματισμό».⁸¹

Η κοινωνική ολότητα είναι λοιπόν, κατά τον Αλτουσέρ, «δομημένη». Ως κοινωνική «δομή» ορίζονται οι σχέσεις και οι διαδικασίες που αναπτύσσονται ανάμεσα στα στοιχεία που τη συνθέτουν. Έτσι, η «δομή γίνεται αισθητή, υπάρχει μέσω των αποτελεσμάτων της»⁸², όπως γράφει χαρακτηριστικά. Δεν πρόκειται δηλαδή, για μια συγκεκριμένη, εμπειρική οντότητα, αλλά για ένα σύνολο διαδικασιών και σχέσεων, που λειτουργούν «αλληλό-και επικαθοριζόμενες». Ο Αλτουσέρ θεωρεί ότι κύρια ιδιότητα της δομής είναι να «επικαθορίζει» τα στοιχεία, τις σχέσεις και τις διαδικασίες μέσω των οποίων υφίσταται. Οι «αντιθέσεις» λοιπόν, που χαρακτηρίζουν την κοινωνική πραγματικότητα εννοούνται ως συνέπεια αυτών των «δομικών επικαθορισμών». Αυτό εννοεί ο Αλτουσέρ, όταν γράφει ότι «η διαλεκτική

⁸⁰ Βλ. M. Rader, *ό.π.*, σ. 56-62, 231-323.

⁸¹ Βλ. L. Althusser και E. Balibar, *Reading Capital*, *ό.π.*, 108.

⁸² *Ο.π.*, σ. 188-189.

αντίθεση» δεν είναι «ταυτότητα αντιθέτων», αλλά «επικαθοριζόμενη δομική αντίθεση»⁸³. Η πολυπλοκότητα του όλου, της κοινωνίας συνίσταται στο ότι πρόκειται για «συνάρθρωση» διαφορετικών στοιχείων, των διαφορετικών «πρακτικών», «στιγμών», ή «επίπεδων»: της οικονομίας, της πολιτικής, της ιδεολογίας, τέλος της επιστήμης. Όπως είναι φανερό, η προσέγγιση αυτή υποκαθιστά την αντίληψη του παραδοσιακού μαρξισμού για τη μονόδρομη σχέση της υλικής βάσης με τα υπόλοιπα επίπεδα της κοινωνίας με τη σχέση «αλληλεξάρτησης», που την ονομάζει «δομική» και της αποδίδει προσδιοριστικές ιδιότητες (επικαθορισμός της δομής).

Η κοινωνική ολότητα εντούτοις, συντίθεται και οργανώνεται στο πολύπλοκο πλέγμα διαδικασιών, σχέσεων και πρακτικών μέσω της «δεσπόζουσας δομής». Υποθέτει δηλαδή, ο Αλτουσέρ ότι στην κοινωνία υφίσταται και λειτουργεί μια δομή που αναδεικνύεται ως κυρίαρχη. Αυτή, η κυρίαρχη δομή δίνει στον κοινωνικό σχηματισμό τον ιδιαίτερο κάθε φορά χαρακτήρα του. Η «δεσπόζουσα δομή» είναι διαφορετική από κοινωνικό σχηματισμό σε κοινωνικό σχηματισμό. Κάθε κοινωνία συγκροτείται σε ιδιαίτερο, ιστορικό κοινωνικό σχηματισμό μέσω της δράσης της δεσπόζουσας δομής, που είναι κυρίαρχη, καθώς επικαθορίζει και ρυθμίζει τη «διάρθρωση» των άλλων δομών, ή πρακτικών. Έτσι, στον καπιταλισμό την ιδιαιτερότητα και το ρυθμό της κοινωνίας καθορίζει η οικονομία, που είναι για τον λόγο αυτό η «δεσπόζουσα δομή», ενώ στη φεουδαρχία τον ίδιο ρόλο έχει η πολιτική. Όμως, συνεχίζει ο Αλτουσέρ, ο τελικός «επικαθορισμός» παραμένει στην «οικονομική δομή», στην οικονομία, διότι είναι αυτή που επιλέγει και καθορίζει σε «τελευταία ανάλυση» ποια από τις άλλες δομές, ή πρακτικές θα είναι κυρίαρχη.⁸⁴ Πρόκειται δηλαδή, και πάλι περισσότερο για μια παράκαμψη και όχι για μια θεωρητική απάντηση στο πρόβλημα, παρά τη ορολογία περί δομών και τις έννοιες περί δομικών επικαθορισμών που υιοθετούνται. Η καθοριστικότητα της οικονομίας δεν αναιρείται, ούτε αντικαθίσταται, απλώς παραπέμπεται σε ένα απώτερο σημείο.

Η σχέση πάντως, βάσης και υπερδομής δεν εννοείται ως σχέση αιτίας-αποτελέσματος, ούτε γίνεται λόγος για αναγωγή της υπερδομής στη βάση. Αντιθέτως, η υπερδομή, η πολιτική, η ιδεολογία, και οι άλλες μορφές συνείδησης συνιστούν κατά τη θεωρία, ιδιαίτερες πρακτικές, στιγμές, ή επίπεδα που συντίθενται μεταξύ τους και με την οικονομία σε μια σχέση «κυριαρχίας-υπαγωγής», διατηρώντας, παρά ταύτα, τη «σχετική αυτονομία» τους. Η υπερδομή συλλαμβάνεται όχι ως απλή αντανάκλαση της βάσης, αλλά ως απαραίτητο διαρθρωτικό στοιχείο της κοινωνικής ολότητας και για τον λόγο αυτό ως απαραίτητη προϋπόθεση για την

⁸³ Βλ. L. Althusser, «Contradiction and overdetermination», *For Marx*, ό.π., σ. 89-128 και 206.

⁸⁴ Ο.π., σ. 213· L. Althusser και E. Balibar, ό.π., σ. 99-100.

ύπαρξη της βάσης και του κοινωνικού συστήματος στο σύνολό του. Άλλωστε, όπως χαρακτηριστικά λέει ο Αλτουσέρ, στην πραγματικότητα δεν συμβαίνει ποτέ να φθάσει «η μοναχική ώρα της τελευταίας στιγμής», της «σε τελευταία ανάλυση καθοριστικότητας της οικονομίας»⁸⁵. Δεν συμβαίνει δηλαδή, ποτέ στην πράξη να αποκτήσει απόλυτη αυτονομία η οικονομία και να χάσουν τη σχετική αυτονομία τους οι άλλες πρακτικές, οι άλλες δομές της κοινωνικής ολότητας, διότι τότε θα καταλυόταν η ίδια η ολότητα, θα καταλυόταν η δομή. Ωστόσο δεν μπορεί να μην παρατηρήσει κανείς πρώτον ότι υπάρχει αντίφαση ανάμεσα στις τελευταίες αυτές θέσεις και στη θέση ότι τουλάχιστον σε ορισμένες κοινωνίες, όπως ο καπιταλισμός, η οικονομία λειτουργεί ως «δεσπόζουσα δομή», αποκτά δηλαδή προτεραιότητα έναντι όλων των άλλων δομών, είναι κυρίαρχη και υπάγει υπό τον επικαθορισμό της τις άλλες δομές. Εάν δεν δεχθούμε αυτό το τελευταίο, τότε πώς μπορούμε να εννοήσουμε την οικονομία ως «δεσπόζουσα δομή»; Δεύτερον, εάν δεχθούμε τις επιμέρους δομές ως «σχετικά αυτόνομες», αλλά και ως συστατικά στοιχεία της κοινωνικής ολότητας, του κοινωνικού οργανισμού, τότε είναι απλώς ταυτολογία το να πούμε ότι είναι αμοιβαία επικαθοριζόμενες.

Η αναδιατύπωση αυτή της σχέσης βάσης-εποικοδομήματος και των επιπέδων ευρύτερα της κοινωνικής πρακτικής συνιστά, οφείλουμε να σημειώσουμε, μια μερική τουλάχιστον υπέρβαση του οικονομισμού. Όμως και η αλτουσερική εκδοχή πάσχει από αντιφάσεις και αδυναμίες που έχουν ήδη και με πολλούς τρόπους και από πολλές πλευρές επισημανθεί.⁸⁶ Όσο μας αφορά εδώ η κύρια αδυναμία της έγκειται στην ίδια την έννοια της δομής που υιοθετεί και με την οποία οικοδομεί τη θεωρία, στον τρόπο συνεπώς που συλλαμβάνει την κοινωνία ως «επικαθοριζόμενη δομή». Και όπως σημειώσαμε ήδη, η αντίληψη αυτή εκπίπτει σε ταυτολογίες, εκτός εάν αποδώσει κανείς αιτιακές και μάλιστα μεταφυσικές ιδιότητες στη «δομή» και την εννοήσει ως μια υπερβατική οντότητα. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Αλτουσέρ εννοεί «τη δομή» ως «πάντοτε προδεδομένη» (*toujours-déjà-donnée*)⁸⁷, ενώ θεωρεί επίσης, ότι υπάρχει «μέσω των αποτελεσμάτων της», δεν είναι δηλαδή φανερή, αλλά υποκρύπτεται πίσω από τις σχέσεις και τα φαινόμενα που καθορίζει. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι στο πλαίσιο του δομικού μαρξισμού η δομή αναδεικνύεται σε υπερβατική «αιτία» και υποκαθιστά εντέλει την ύλη ως τη διστορική «ουσία» της κοινωνίας, στην οποία όλα ανάγονται και η οποία καθορίζει τα πάντα.

⁸⁵ Βλ. L. Althusser, *For Marx*, ό.π., σ. 113.

⁸⁶ Στο έργο του Αλτουσέρ και των μαθητών του έχει ασκηθεί πολλαπλή κριτική. Βλ. σχετικά, A. Callinicos, *Althusser's Marxism*, Pluto Press, Λονδίνο 1976. Βλ. επίσης *For Marx against Althusser and Other Essays*, Current Continental Research, University Press of Washington, Ουάσιγκτον, 1983, σ. 3 κ.ε.

⁸⁷ Βλ. L. Althusser, *For Marx*, ό.π., σ. 255.

Όμως, ανεξαρτήτως από τις τυχόν αντιφάσεις, τα πλεονεκτήματα, ή τα μειονεκτήματα της μιας, ή της άλλης εκδοχής του μαρξισμού, εκείνο που τις εντάσσει ως κοινός παρονομαστής σε μια λιγότερο, ή περισσότερο ενιαία αντίληψη είναι η προσπάθεια να προχωρήσουν στη λογική συστηματοποίηση με τον ένα, ή τον άλλο τρόπο, των διατυπώσεων του «Προλόγου του 1859». Είναι η προσπάθεια να συνθέσουν ένα περιεκτικό θεωρητικό σχήμα, μια θεωρία γενικής εφαρμογής και καθολικής αξίας και ισχύος, όπου μια ομοιομορφη στα βασικά της στοιχεία δομή αποδίδεται στο σύνολο της ανθρώπινης ιστορίας και όπου η αμφίδρομη, έστω, δράση των δυνάμεων και των σχέσεων της παραγωγής συλλαμβάνεται ως ο κινητήριο μηχανισμός της ιστορικής εξέλιξης. Είναι η κατεύθυνση αυτή, αυτή η «νοσταλγία για την καθολική ιστορία», κατά την έκφραση του Λ. Κολέτι (L. Colletti)⁸⁸, που έχει κυριαρχήσει παρά τις πολλαπλές διαφωνίες, σε όλες σχεδόν τις εκδοχές και τις αποχρώσεις του μαρξισμού και που είναι υπεύθυνη για ένα μεγάλο αριθμό παρανοήσεων της σκέψης του Μαρξ.

Ο Μαρξ, όπως θα δούμε αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο, άσκησε δεινή κριτική όχι μόνον στους «αστούς οικονομολόγους» που είχαν «ταξικό συμφέρον» να γενικεύουν και να καθολικεύουν τις συνθήκες της αστικής κοινωνίας, προκειμένου να τους αποδώσουν τον χαρακτήρα της «αιωνιότητας», αλλά και στους σοσιαλιστές, με χαρακτηριστικότερη ίσως την περίπτωση του Προυντόν.⁸⁹ Σε ένα γράμμα του το 1867, ο Μαρξ γράφει: «Γεγονότα κατά πολύ ανάλογα που όμως συμβαίνουν σε διαφορετικό πλαίσιο [μπορεί να οδηγήσουν] σε εντελώς διαφορετικά αποτελέσματα. Με την ξεχωριστή μελέτη κάθε μιας από αυτές τις μορφές εξέλιξης και τη σύγκρισή τους μπορεί κανείς να βρει την αρχή [απάντηση] αυτού του φαινομένου, αλλά δεν θα μπορέσει ποτέ κανείς να φτάσει εκεί μέσω ενός καθολικού διαβατηρίου μιας γενικής ιστορικο-φιλοσοφικής θεωρίας, της οποίας η υπέρτατη αρχή είναι να είναι υπερϊστορική»⁹⁰. Ο Μαρξ ήδη στη Γερμανική ιδεολογία είχε με έμφαση απορρίψει τις ερμηνείες της ανθρώπινης ιστορίας μέσω «ιστορικο-φιλοσοφικών» θεωριών, όπως ονόμαζε τις θεωρητικές κατασκευές που προσπαθούσαν να περιλάβουν την ιστορική-κοινωνική πραγματικότητα στα «μονόπλευρα» και περιορισμένα όρια των φιλοσοφικών «αφαιρέσεων».⁹¹

⁸⁸ Βλ. L. Colletti, *Marxism and Hegel*, ό.π., σ. 130-133.

⁸⁹ Βλ. K. Marx, *The Poverty of Philosophy*, ό.π., σ. 161 κ.ε. Βλ. επίσης Marx to J.B. von Schweitzer, 1865, στο Marx και Engels, *Selected Correspondence*, Progress Publishers, 1975, Μόσχα, σ. 191-192.

⁹⁰ Αναφέρεται στο M. και C. Needham, «Marx and the problem of causation», *Science & Society*, τεύχ. 33(3) (1969), σ. 338· η υπογράμμιση δική μας.

⁹¹ *The German Ideology*, ό.π., σ. 48.

Όμως, η λατρεία των παραγωγικών δυνάμεων και η πίστη στην κοινωνική, απελευθερωτική, την ιστορική «αποτελεσματικότητα» της ανάπτυξής τους συνιστά, θα μπορούσε να πει κανείς, την πιο βαθειά ριζωμένη «προκατάληψη» στο χώρο του μαρξισμού. Η θεωρία για τη νομοτελειακή ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων αναπαράγει τη βασική θέση του διαλεκτικού υλισμού για την προτεραιότητα και τη νομοτελειακή κίνηση της ύλης. Όπως έχει επισημανθεί ήδη, όσον αφορά τον μαρξισμό, αλλά και ορισμένες πλευρές του έργου του ίδιου του Μαρξ, η κοινωνία συλλαμβάνεται εδώ ως ένα «σύστημα», το οποίο επικαθορίζεται από τη δράση αδήριτων οικονομικών νόμων. Η λειτουργία συνεπώς, και η ανέλιξη της συντελείται ανεξαρτήτως από τα ιστορικά υποκείμενα, τις κοινωνικές τάξεις, ανεξαρτήτως από τη βούληση των ανθρώπων και τις κοινωνικές αντιθέσεις.

Εντέλει, ακόμη και η κατεξοχήν επιβεβαίωση της ικανότητας του ανθρώπου να υπερβαίνει τις κοινωνικές συνθήκες, αναπροσανατολίζοντας την κατεύθυνση της κοινωνικής οργάνωσης, η κοινωνική δηλαδή, επανάσταση και ανατροπή συλλαμβάνεται ως επικαθοριζόμενη από την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων. Σύμφωνα με τη μαρξιστική θεωρία, τουλάχιστον στις πιο *ορθόδοξες* εκδοχές της, η εγγενής στις παραγωγικές δυνάμεις νομοτέλεια που τις αναπτύσσει, δημιουργεί αυτομάτως και ανεξαρτήτως από τη βούληση των ιστορικών υποκειμένων, των ανθρώπων, τις προϋποθέσεις της νέας κάθε φορά κοινωνικής οργάνωσης. Στην κοινωνία επιβάλλεται ως αδήριτη αναγκαιότητα η κοινωνική ανατροπή, η ανατροπή των κοινωνικών σχέσεων και μαζί με αυτήν η αναδιοργάνωση όλων των πλευρών της κοινωνικής ζωής (εποικοδόμημα). «Έχουμε εδώ στη θέση της ‘απόλυτης Ιδέας’ του Χέγκελ, που δημιουργεί με την κίνησή της τον πραγματικό κόσμο, τις παραγωγικές δυνάμεις που δημιουργούν με την κίνησή τους τον πραγματικό κόσμο! Ο πραγματικός άνθρωπος, οι πραγματικές ιστορικές κοινωνίες, και στη μια και στην άλλη περίπτωση καταργούνται. Στη θέση του παραδοσιακού Ιδεαλισμού έχουμε, αν μπορεί να λεχθεί αυτό, έναν Υλιστικό Ιδεαλισμό»⁹². Ο ίδιος ο Μαρξ, στο παράθεμα από τα *Grundrisse*, που αναγράφεται στην πρώτη σελίδα αυτού του κεφαλαίου χαρακτηρίζει τον «χυδαίο υλισμό» ακριβώς ως «χυδαίο ιδεαλισμό».

Οι αντιλήψεις που σχολιάσαμε παραπάνω συνοψίζουν τον οικονομικό ντετερμινισμό της μαρξιστικής θεωρίας, τον οικονομισμό. Πλευρά της ίδιας αντίληψης, όπως είδαμε, είναι ο εξελικτισμός, σύμφωνα με τον οποίο η ιστορία συλλαμβάνεται ως ένας μονόδρομος. Το ένα κοινωνικό σύστημα διαδέχεται με τρόπο αναγκαστικό το άλλο (θεωρία των σταδίων).

⁹² Βλ. Σ.Ν. Αντωνοπούλου, *Η πολιτική και οικονομική σκέψη της Ρόζας Λούξεμπουργκ. Η κριτική στο Κεφάλαιο του Κ. Μαρξ*, Παπαζήσης, Αθήνα 1989, σ. 71-71 και 79-80.

Καταργείται έτσι, η ποικιλομορφία των δρόμων τους οποίους ακολούθησε η ανθρώπινη κοινωνική εξέλιξη και ο πλουραλισμός των δρόμων, τους οποίους μπορεί στο μέλλον να ακολουθήσει. Η ανθρώπινη ιστορία συλλαμβάνεται ως μια γραμμική, αναγκαστική εξέλιξη από τον ένα τρόπο παραγωγής στον επόμενο.⁹³

Στις μέρες μας τέλος, έχει από πολλές πλευρές επισημανθεί ότι το εξελικτικό σχήμα όπως είναι διατυπωμένο στη μαρξιστική θεωρία των σταδίων θεωρητικοποιεί την εμπειρία της Δυτικής Ευρώπης και μάλιστα όχι σε όλο της το εύρος. Η θεωρία των σταδίων αποδίδει την εμπειρία της μετεξέλιξης της δυτικής ευρωπαϊκής κοινωνίας από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό. Αυτό έχει γίνει σήμερα συνείδηση και μεταξύ των μαρξιστών που υιοθετούν το παραδοσιακό μαρξιστικό πλαίσιο ανάλυσης και βεβαίως τη θεωρία των σταδίων.⁹⁴ Αλλά, και η νεότερη ανθρωπολογική και ιστορική έρευνα έχει αναδείξει την ανεπάρκεια και την αναποτελεσματικότητα του μαρξιστικού σχήματος των σταδίων στην πραγμάτευση των μη καπιταλιστικών και των προκαπιταλιστικών κοινωνιών.⁹⁵

Στο σημείο αυτό πάντως, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι στο έργο του Μαρξ ανιχνεύεται τόσο η αναίρεση του οικονομισμού, όσο και του εξελικτισμού. Όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, κεντρικές θεωρητικές του επεξεργασίες είναι αντίθετες τόσο προς τον πρώτο όσο και τον δεύτερο. Θα προχωρήσουμε λοιπόν, στον ίδιο τον Μαρξ, προκειμένου να επισημάνουμε και να αναδείξουμε ορισμένα σημεία της σκέψης του, που, πιστεύουμε, χαρακτηρίζουν το έργο του και όχι το έργο των επιγόνων του, των «μαρξιστών».

⁹³ Βλ. σχετικά Σ.Ν. Αντωνοπούλου, *Η μαρξιστική θεώρηση της ανάπτυξης και η σύγκλισή της με το αστικό θεωρητικό πρότυπο*, Παπαζήσης, Αθήνα 1991.

⁹⁴ Βλ. W.H. Shaw, *ό.π.* σ. 114-129. D. Ross Candy, *Marx and History: From Primitive Society to the Communist Future*, Univ. of Texas Press, 1979, Austin, σ. 120 κ.ε.

⁹⁵ Βλ. M. Godelier, «The concept of the Asiatic mode of production and Marxist models of social evolution», στο D. Seddon (επιμ.), *Relations of Production. Marxist Approaches to Economic Anthropology*, Frank Cass, Λονδίνο 1980, σ. 216-217· J.G. Taylor, *From Modernization to Modes of Production. A Critique of the Sociologies of Development and Underdevelopment*, Macmillan, Λονδίνο 1979, σ. 79 και 173 κ.ε. A.F. Carter, «The modes of production controversy», *New Left Review*, τεύχ. 107 (1978), σ. 51· B. Hindess και P. Hirst, *Precapitalist Modes of Production*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο 1975, σ. 5-9 και 261-162.

Ο Καρλ Μαρξ

Στο παρόν κεφάλαιο θα προσπαθήσουμε να ανασυγκροτήσουμε ορισμένες πλευρές της σκέψης του Μαρξ που αντιτίθενται στις συστηματοποιήσεις που έκαναν οι επίγονοί του. Είναι πάντως, απαραίτητο να σημειώσουμε για μια ακόμη φορά, ότι σε πολλά σημεία του έργου του διατυπώνονται θέσεις και αντιλήψεις που υποστηρίζουν ευθέως τις θεωρητικές κατασκευές των μαρξιστών όπως τις εκθέσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο (III). Τέτοιες θέσεις και διατυπώσεις βρίσκουμε, όπως είδαμε, στον *Πρόλογο του 1859*, στη *Γερμανική ιδεολογία*, το *Κομμουνιστικό μανιφέστο*, στο *Κεφάλαιο* και αλλού. Είναι σαφές ότι το έργο του Μαρξ, όπως εξάλλου, όλων των μεγάλων διανοητών δεν είναι αποκαθαρμένο από εσωτερικές αντιφάσεις.¹

Σε ό,τι ακολουθεί θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε τη διαφορετική σε σχέση με τους μαρξιστές αντίληψη του Μαρξ για την κοινωνική σχέση (υποκεφ. 1), για την ιστορικότητα της συνείδησης και της σχέσης κοινωνίας-φύσης (υποκεφ. 2), για το χαρακτήρα των αφαιρέσεων της παραγωγής και της εργασίας (υποκεφ. 3), τέλος για τις θεμελιώδεις κατηγορίες της Πολιτικής Οικονομίας, εμπόρευμα, αξία, χρήμα, κεφάλαιο και μισθωτή εργασία (υποκεφ. 4). Οφείλουμε να σημειώσουμε ακόμα ότι εντοπίζοντας και εκκινώντας από σχετικές επεξεργασίες του Μαρξ, θα προσπαθήσουμε να οδηγηθούμε στις συνεπαγωγές των επεξεργασιών αυτών, ορισμένες από τις οποίες πάντως δεν διατυπώνονται ρητά στο έργο του.

Η ΜΑΡΞΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

1. Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΧΕΣΗ, Η ΣΧΕΣΗ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΠΡΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟ

Είπαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο (κεφ. III), ότι για τον Μαρξ η κοινωνική σχέση είναι σχέση ανθρώπου προς άνθρωπο, ή ανθρώπων προς ανθρώπους και όχι σχέση ανθρώπων προς πράγματα. Αποδεχόμενος τη θέση του Φόιερμπαχ, στα *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα του 1844*, ο Μαρξ σημείωνε ότι «η θεμελιώδης αρχή (Grundprinzip) της θεωρίας είναι η κοινωνική σχέση, η σχέση ανθρώπων προς ανθρώπους»².

¹ Πρβλ. την επισήμανση ότι το «έργο του Μαρξ μπορεί να περιγραφεί ως περιέχον ανταγωνιστικές προσεγγίσεις και παραδείγματα». Βλ. J.F. Rundell, *Origins of Modernity. The origins of Modern Social Theory from Kant to Hegel to Marx*, Polity Press, Λονδίνο, 1987, σ. 10. Βλ. και κεφ. 7: «Marx against Marx».

² *Oekonomische.-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, στο Marx & Engels Werke, Ergaenzungsband, Erster Teil, Dietz-Verlag, Βερολίνο 1973, σ. 570 (στο εξής: *Oek.-Ph. Man. 1844*).

Το ότι η κοινωνική σχέση, η σχέση ανθρώπων προς ανθρώπους είναι θεμελιακή θεωρητική αρχή δεν σημαίνει τίποτε περισσότερο και τίποτε λιγότερο από το ότι ο άνθρωπος είναι «κοινωνικό ζώο», κοινωνικό ον. Η κοινωνικότητα, το ότι ο άνθρωπος, σε αντιδιαστολή προς τα άλλα ζώα, διαμορφώνει τις ιδιότητες και τις ποιότητές του εντός των κοινωνικών του σχέσεων, ότι διαμορφώνει δηλαδή τη συνείδηση-αυτοσυνείδηση και τη δράση του εντός των κοινωνικών σχέσεων, εντός των οποίων εκάστοτε ζει, συνιστά ό,τι ο Μαρξ ονομάζει «ειδολογική ουσία» του ανθρώπου, την «ουσία» του δηλαδή ως είδους. Η «ειδολογική του ουσία» είναι η «κοινωνική του ουσία», ο ιδιαίτερος δηλαδή κοινωνικός τρόπος της ζωής του. Αλλιώς, η «ειδολογική ζωή» του ανθρώπου είναι «η κοινωνία».³

Για τον Μαρξ, η «ουσία» του ανθρώπου δεν προσδιορίζεται από τα γενικά, ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά του, όπως για παράδειγμα από το ότι έχει βιοτική σχέση με τη φύση, από το ότι εργάζεται, ή παράγει, αλλά από τις κοινωνικές σχέσεις, εντός των οποίων οι άνθρωποι ζουν. Όμως, οι κοινωνικές σχέσεις έχουν ιστορικό περιεχόμενο. Είναι διαφορετικές από ιστορικό χρόνο σε ιστορικό χρόνο, από ιστορική κοινωνία σε ιστορική κοινωνία. Συνεπώς, η «ουσία» του ανθρώπου ως είδους δεν μπορεί να προσδιορισθεί με όποια γενικά χαρακτηριστικά, ακόμα και εκείνα που μπορούμε να απομονώσουμε αφαιρετικά από τις μορφές κοινωνικής ζωής που παρουσιάζει η ανθρώπινη ιστορία. Τον άνθρωπο μόνον ως ιστορικό άνθρωπο μπορούμε να τον συλλάβουμε, δηλαδή ως το συγκεκριμένο εκάστοτε ιστορικό υποκείμενο, που σκέφτεται και δρα διαφορετικά εντός διαφορετικών ιστορικών κοινωνιών. Ασφαλώς υπάρχουν ανθρωπολογικές σταθερές, όπως ότι ο άνθρωπος είναι νοήμον ον, ότι δρα και προσανατολίζει τη δράση του θέτοντας συγκεκριμένους στόχους, ή ακόμη ότι εργάζεται προκειμένου να παράγει και να αναπαράγει τους όρους της ζωής του. Αυτές όμως, οι ανθρωπολογικές σταθερές δεν μπορούν από μόνες τους να εξηγήσουν τους ιδιαίτερους τρόπους της σκέψης και της δράσης, τους ιδιαίτερους τρόπους της ζωής των συγκεκριμένων ιστορικών ανθρώπων, όπως αυτοί συνδέονται και δρουν εντός των συγκεκριμένων εκάστοτε κοινωνιών. Προκειμένου συνεπώς, να συλλάβουμε τους ανθρώπους, όπως πραγματικά και ιστορικά υπάρχουν και δρουν, πρέπει να ανατρέξουμε στις συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις, στις οποίες υπεισέρχονται στο πλαίσιο διαφορετικών ιστορικών κοινωνιών.

Ο άνθρωπος οργανώνει τη δράση του επί τη βάση του λόγου που διαθέτει και της «συνείδησης» που διαμορφώνει. Ο άνθρωπος ως «είδος» είναι, όπως γράφει ο Μαρξ, ένα «καθολικό» και γι' αυτό «ελεύθερο» έναντι της φύσης και του αντικειμενικού κόσμου, όν.

³ Βλ. ό.π., σ. 518-519. Και *The Jewish Question*, στο K. Marx και F. Engels, *Collected Works*, τόμ. 3, Λονδίνο, 1975, σ. 164. Θα επανέλθουμε σε ορισμένες πλευρές αυτής της αντίληψης στο υποκεφ. IV.2.

Έχει το προνόμιο έναντι όλων των άλλων όντων να θέτει ως αντικείμενο της σκέψης και της δράσης του τη φύση και την κοινωνία, όλα τα είδη των όντων. Πάνω απ' όλα, έχει την ικανότητα να θέτει ως αντικείμενο της «βούλησης και της συνείδησής του» την ίδια του τη δραστηριότητα, τη δράση που συνιστά τη ζωή του, πράγμα που του επιτρέπει να υπερβαίνει τη μερικότητα των συνθηκών εντός των οποίων εκάστοτε βρίσκεται, να σκέπτεται πέραν αυτής, να συλλαμβάνει τον κόσμο ως γενικότητα-καθολικότητα και να ζει για τούτο μια ζωή εννοημένη και πνευματική, όχι μια ζωή μονόπλευρα φυσική-ζωική.⁴ Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος είναι ένα κοινωνικά δρών υποκείμενο. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι τον άνθρωπο χαρακτηρίζει και διακρίνει *έλλογη κοινωνικότητα*.⁵

Βεβαίως, η πρώτη, η πρωτογενής έκφραση του ανθρώπου ως είδους είναι η ίδια η κοινωνική σχέση. Ο άνθρωπος μόνον εντός της κοινωνικής σχέσης, μόνον σε σχέση με τον άλλο άνθρωπο σχηματίζει συνείδηση εαυτού. Μόνον εντός των κοινωνικών σχέσεων εκδιπλώνονται και «πραγματοποιούνται» τα ειδολογικά του χαρακτηριστικά. Μόνον εντός των κοινωνικών σχέσεων μπορεί ο άνθρωπος να αναπτύξει νοηματικούς και πρακτικούς προσανατολισμούς. Όπως γράφει ο Μαρξ, η ίδια η «αισθητικότητα», η σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο των αντικειμένων των αισθήσεών του, με τον κόσμο των φυσικών πραγμάτων «υφίσταται ... ως ανθρώπινη αισθητικότητα, ως αισθητικότητα γι' αυτόν [τον άνθρωπο] μόνον μέσω του άλλου ανθρώπου», ενώ επίσης, «η σχέση του ανθρώπου προς εαυτόν γίνεται αντικειμενική και πραγματική μέσω της σχέσης του με τον άλλο άνθρωπο»⁶. Όπως είναι ευνόητο, «η σχέση του ανθρώπου προς εαυτόν» είναι η προϋπόθεση της δραστηριότητάς του και της σχέσης, της όποιας σχέσης αναπτύσσει με τον κόσμο των αντικειμένων, φυσικών ή άλλων.⁷

Ο άνθρωπος εκφράζει λοιπόν, τις «ανθρώπινες δυνάμεις» του, τις κοινωνικές ιδιότητες και ποιότητές του πρωτίστως στις σχέσεις του με τους άλλους ανθρώπους. Μέσω αυτών, των κοινωνικών σχέσεων δηλαδή, εκφράζει τις ανθρώπινες, κοινωνικές του δυνάμεις, τις ιδιότητες και τις ποιότητες του στα δημιουργήματά του, στα αντικείμενα με τα οποία συνδέεται κατά τις διάφορες δραστηριότητές του, τα οποία καθιστά μέσα της ζωής του. Η διαδικασία αυτή, η διαδικασία της «αντικειμενοποίησης», όπως την ονομάζει ο Μαρξ, συνιστά ουσιώδη πλευρά

⁴ *Oek.-Ph. Man. 1844*, σ. 516.

⁵ Ο όρος *έλλογη κοινωνικότητα* δεν είναι του Μαρξ. Τον εισάγουμε εδώ για να αποδώσουμε την έννοια του ανθρώπου ως έλλογου κοινωνικού όντος, ως κοινωνικά δρώντος υποκειμένου.

⁶ *Oek.-Ph. Man. 1844*, σ. 519.

⁷ Βλ. *ό.π.*, σ. 538-544· Μ.Ν. Αντωνοπούλου, *Κοινωνική πράξη και υλισμός. Σπουδή στην Κοινωνιολογία της Γνώσης, ό.π.*, σ. 124.

του ανθρώπου. Είναι η εγνωσμένη, όχι ενστικτώδης, αλλά ενσυνείδητη σχέση του ανθρώπου με τα φυσικά και τα κατασκευασμένα αντικείμενα, που αποτελούν για τον λόγο αυτό πλευρές της «ουσίας» του, καθώς συνιστούν οργανικές πλευρές της κοινωνικής του ζωής.

Η δράση του ανθρώπου συμβαίνει υπό ποικίλες ιστορικές μορφές, διαμορφώνεται ως μεγάλη, απεριόριστη, θα μπορούσε να ισχυρισθεί κανείς, ποικιλία πολιτισμικών πρακτικών, στο πλαίσιο πολλών και διαφορετικών ιστορικών μορφών των κοινωνικών σχέσεων. Αυτό σημαίνει ότι οι κοινωνικές σχέσεις, οι σχέσεις ανθρώπων προς ανθρώπους μπορούν να μορφοποιηθούν με πολλούς τρόπους και να αναδείξουν ποικίλα νοητικά και νοηματικά περιεχόμενα. Είναι συνεπώς, οι κοινωνικές σχέσεις ανοικτές, καθώς δεν είναι φυσικά-βιολογικά, ή όπως αλλιώς ορισμένες και περιορισμένες. Για τον ίδιο λόγο ούτε οι σχέσεις των ανθρώπων προς τα πράγματα μπορούν να συλληφθούν με τρόπο γενικό και υπερϊστορικό.⁸ Προϋποθέτουν αντιθέτως, τις συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις, τα νοητικά και νοηματικά περιεχόμενα των κοινωνικών σχέσεων εντός των οποίων οι άνθρωποι διαμορφώνουν τη συνείδηση και τους πρακτικούς τους προσανατολισμούς⁹. Έτσι, άλλα περιεχόμενα (νοητικά και νοηματικά), άλλες μορφές κοινωνικών σχέσεων και πολιτισμικών πρακτικών χαρακτηρίζουν για παράδειγμα, τις λεγόμενες πρωτόγονες κοινωνίες, άλλα τις κοινωνίες της προϊστορικής, ή της ιστορικής αρχαιότητας, άλλα τις επιλεγόμενες μεσαιωνικές, άλλα τέλος τις σύγχρονες κοινωνίες. Οι κοινωνικές σχέσεις λοιπόν, διαμορφώνουν διαφορετικά περιεχόμενα υπό διαφορετικές ιστορικές συνθήκες.

Στα Grundrisse ο Μαρξ εξετάζει με εξαντλητικό τρόπο τις ιστορικές συνθήκες και τους τρόπους δράσης που οδήγησαν στη διαμόρφωση της καπιταλιστικής κοινωνίας. Καθώς τον Μαρξ ενδιαφέρει πρωτίστως να παρακολουθήσει και να εξηγήσει τη διαμόρφωση της καπιταλιστικής κοινωνίας, εξετάζει τις κοινωνικές σχέσεις που αυτή είτε προϋποθέτει ιστορικά, είτε περιλαμβάνει στην ολοκληρωμένη της μορφή.

Αναφερόμενος λοιπόν, και ασκώντας κριτική στους πολιτικούς οικονομολόγους διαπιστώνει την αδυναμία τους να συλλάβουν τις «κοινωνικές σχέσεις στην ιδιαιτερότητά τους», όπως αυτές, δηλαδή, διαμορφώνονται υπό τις ιδιαίτερες εκάστοτε ιστορικές-κοινωνικές συνθήκες. Τον Μαρξ απασχολεί κατεξοχήν η κοινωνική σχέση της ανταλλαγής των αγαθών ως εμπορευμάτων, η σχέση των ανθρώπων που συνδέονται μεταξύ τους προκειμένου να ανταλλάξουν τα προϊόντα της εργασίας τους ως «ισοδύναμα» εμπορεύματα. Διατυπώνει λοιπόν, τη θέση ότι προκειμένου να συλλάβουμε τον ειδοποιό χαρακτήρα της σχέσης των

⁸ Βλ. *ό.π.*, σ. 123-124.

⁹ Βλ. Marx, *ό.π.*, σ. 537-538.

ανθρώπων που ανταλλάσσουν τα προϊόντα της εργασίας τους ως εμπορεύματα, οφείλουμε να αναχθούμε στη «συνείδηση των ατόμων» για να ανιχνεύσουμε το «κίνητρο», που είναι υπεύθυνο για τη σχέση τους. Παρατηρεί ότι «στη συνείδηση» των ανταλλασσόντων περιλαμβάνονται οι όροι υπό τους οποίους πραγματοποιούν την αμοιβαία και οικειοθελή ανταλλαγή των προϊόντων της εργασίας τους. Το ότι καθένας επιθυμεί το προϊόν της εργασίας του άλλου και αναγνωρίζει τον άλλο ως ισότιμο προς εαυτόν κάτοχο του αγαθού που επιθυμεί, αλλά και ως «μέσο» της πραγματοποίησης της επιθυμίας του. «Ο καθένας υπηρετεί τον άλλο, προκειμένου να υπηρετήσει εαυτόν. Ο καθένας χρησιμοποιεί αμοιβαία τον άλλο, ως μέσο» του δικού του στόχου. «Αυτή η αμοιβαιότητα είναι ένα αναγκαίο γεγονός, προϋποτίθεται ως μια φυσική προϋπόθεση της ανταλλαγής». Έτσι, το «κοινό συμφέρον που εμφανίζεται ως το κίνητρο της πράξης στο σύνολό της αναγνωρίζεται ως γεγονός και από τις δύο πλευρές»¹⁰. Εκείνο που ενδιαφέρει στο σημείο αυτό να σημειώσουμε είναι ότι τη σχέση της ανταλλαγής καθιστά δυνατή, διαμορφώνει ό,τι από κοινού αντιλαμβάνονται, ό,τι αμοιβαία αναγνωρίζουν ως «προϋπόθεση» της αμοιβαίας παραχώρησης των αγαθών που έχουν στη διάθεσή τους οι άνθρωποι που υπεισέρχονται στη σχέση της ανταλλαγής, ακριβέστερα που συνδέονται μεταξύ τους μέσω των αγαθών που αμοιβαία παραχωρούν ο ένας στον άλλο. Ό,τι λοιπόν, αντιλαμβάνονται, ό,τι εννοούν ως «κοινό συμφέρον» αποτελεί τη γενίκευση του επιμέρους «συμφέροντος» ενός εκάστου, που υπεισέρχεται στη σχέση της ανταλλαγής προκειμένου να διαθέσει το δικό του αγαθό προς χάριν του αγαθού του άλλου, του αγαθού που επιθυμεί να αποκτήσει. Όπως είναι φανερό, η εννόηση του αμοιβαίου συμφέροντος, που επιτρέπει τη διεκπεραίωση της ανταλλαγής, το «κοινό συμφέρον» καταγράφει αφαιρετικά το περιεχόμενο της κοινωνικής σχέσης που διαμορφώνουν. Οι ανταλλάσσοντες διαμορφώνουν από κοινού το «συμφέρον» να ανταλλάξουν τα αγαθά που έχουν στη διάθεσή τους, καθώς αμοιβαία χρειάζονται και επιθυμούν ο ένας το αγαθό του άλλου.

Βεβαίως, η διαμόρφωση αυτής της αφαίρεσης, η διαμόρφωσή της ως κοινού νοήματος στο πλαίσιο μιας κοινωνίας, προϋποθέτει ότι η κοινωνική σχέση της ανταλλαγής συμβαίνει όχι ως απομονωμένο επεισόδιο, αλλά ως επαναλαμβανόμενη πράξη. Όταν η κοινωνική σχέση που η αφαίρεση αυτή εκφράζει δεν είναι συμπτωματική, ή τυχαία, αλλά συμβαίνει ως κοινωνική σχέση στην οποία υπεισέρχονται περιοδικά, ή συστηματικά περισσότερα, πολλά κοινωνικά άτομα, τότε διαμορφώνεται ως «κοινό νόημα», νόημα που μοιράζονται πολλά, αν όχι όλα τα

¹⁰ *Grundrisse*, σ. 143 και 243-244· Ελλ. έκδ.: Καρλ Μαρξ, *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, τόμ. Α' και Β', μτφρ.-εισ.-σχόλια Δ. Διβάρης, Στοχαστής, Αθήνα, σ. 98 και 176-177· στο εξής: *Β.Γ.* Α', Β'. Ο Μαρξ επισημαίνει τις αντιφάσεις που δημιουργούνται στο πλαίσιο αυτό, όπως και τις συνέπειες των αντιφάσεων αυτών, αλλά δεν χρειάζεται να υπεισέλθουμε σε αυτά τα προβλήματα εδώ.

μέλη της κοινωνίας. Δεν αφορά δηλαδή σε μεμονωμένα άτομα, αλλά τη συγκεκριμένη κοινωνία ευρύτερα. Αποσαφηνίζεται δι αυτού του τρόπου το περιεχόμενό της και συγχρόνως γενικεύεται. Αποκτά «κοινωνική ισχύ», παίρνει τη μορφή ενός ευρύτερα αποδεκτού τρόπου κοινωνικής σχέσης, ενός «κανόνα», ο οποίος ρυθμίζει τις επιμέρους σχέσεις, εν προκειμένω της ανταλλαγής. Επιβάλλεται δηλαδή επί των ατόμων που υπεισέρχονται στη σχέση, μεσολαβεί τις επιμέρους πράξεις και τις σχέσεις της ανταλλαγής, τις σχέσεις των ανθρώπων που συνδέονται μέσω των αγαθών που αμοιβαία παραχωρούν οι μεν στους δε. Αποκτά με άλλα λόγια, θεσμικό χαρακτήρα, καθίσταται κοινωνικός θεσμός.

Και όπως γράφει ο Μαρξ, «γενικότερα οι [κοινωνικές] σχέσεις μπορούν να εγκαθιδρυθούν ως υφιστάμενες», να θεσμοθετηθούν θα λέγαμε σήμερα, «μόνο εφόσον συλληφθούν ως διακριτές από τα υποκείμενα που βρίσκονται σε αυτές τις σχέσεις μεταξύ τους», εφόσον δηλαδή, η έννοια που επιτρέπει την πραγματοποίησή τους και συνεπώς η αφαίρεση που τις εκφράζει γενικευθεί σε μεγαλύτερο, ή μικρότερο βαθμό στο πλαίσιο μιας κοινωνίας, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι η συγκεκριμένη εκάστοτε κοινωνική σχέση εμπλέκει περισσότερα, πολλά μέλη της κοινωνίας. Με αυτό τον τρόπο γενικεύεται, «διακρίνεται από τα επιμέρους υποκείμενα», που υπεισέρχονται στις σχέσεις που εκφράζει.¹¹ Πρόκειται για το κοινό νοητικό-νοηματικό περιεχόμενο, για τις έννοιες που μοιράζονται οι άνθρωποι που υπεισέρχονται σε συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις και δρουν εντός συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών.

Είναι αυτά τα περιεχόμενα, τα νοητικά και νοηματικά περιεχόμενα, οι έννοιες με τις οποίες συλλαμβάνουν και ρυθμίζουν τις σχέσεις και τη δράση τους οι άνθρωποι, οι ιδέες και οι έννοιες που μοιράζονται οι κοινωνικοί δρώντες που αποκρυσταλλώνονται, συγκεκριμενοποιούνται και αποσαφηνίζονται κατά την κοινωνική πρακτική, αποκτούν «κοινωνική ισχύ», γίνονται δηλαδή ευρύτερα αποδεκτά στο πλαίσιο της κοινωνίας και μετατρέπονται σε «αντικειμενοποιημένες» αφαιρέσεις. Θεσμοθετούνται εντέλει ως κοινωνικά ισχύοντες, ρυθμιστικοί κανόνες των κοινωνικών σχέσεων, της κοινωνικής ζωής ευρύτερα.¹²

Συνεπώς το σημείο εκκίνησης της έρευνας, των παρατηρήσεων και των αναλύσεων μας οφείλει να είναι η εκάστοτε κοινωνική σχέση, ή οι εκάστοτε κοινωνικές σχέσεις, ακριβέστερα τα περιεχόμενα των κοινωνικών σχέσεων που εξετάζουμε. Η έρευνα οφείλει αυτά τα περιεχόμενα να αναδείξει. Να εντοπίσει δηλαδή, την ιστορική ιδιαιτερότητα, την «ιστορική διαφορά» των κοινωνικών σχέσεων που ερευνά και όχι να προσεγγίσει τις ειδικότερες

¹¹ *Grundrisse*., σ. 142-143 και 123· *Β.Γ. Α΄*, σ. 98-99.

¹² *Βλ. Οπ.π.*, σ. 141-143· *Β.Γ. Α΄*, σ. 97.

ιστορικές μορφές μέσω μιας υπεριστορικής έννοιας, μέσω ενός γενικού διιστορικού ορισμού της κοινωνικής σχέσης, όπως έκαναν οι μαθητές του Μαρξ. Άλλωστε, στο έργο του Μαρξ δεν θα βρούμε τέτοιου είδους ορισμό της κοινωνικής σχέσης.

Και όπως είπαμε παραπάνω, οι κοινωνικές σχέσεις διαμορφώνουν διαφορετικά περιεχόμενα υπό διαφορετικές ιστορικές συνθήκες. Οι άνθρωποι που βρίσκονται στις σχέσεις αυτές εκλαμβάνουν τις μορφές και τα περιεχόμενα των σχέσεών τους, όπως και τους χαρακτήρες που αποτυπώνουν στα πράγματα, ως «αυτονόητα» και «αναλλοίωτα». Οι κοινωνικές σχέσεις παρουσιάζουν ενίοτε «μυστηριώδεις μορφές», που είναι δύσκολο να αποκωδικοποιηθούν.¹³ «Οι σκέψεις του ανθρώπου», παρατηρεί ο Μαρξ, «επί των μορφών της κοινωνικής ζωής και συνεπώς η επιστημονική του ανάλυση αυτών των μορφών παίρνει ένα δρόμο ευθέως αντίθετο από αυτόν της πραγματικής ιστορικής τους εξέλιξης. Αρχίζει *post festum* [κατόπιν εορτής] με τα αποτελέσματα της διαδικασίας ανάπτυξης, που είναι αμέσως δεδομένα μπροστά του ...[οι χαρακτήρες των πραγμάτων και οι μορφές των κοινωνικών σχέσεων] έχουν πάρει ήδη τη σταθερότητα φυσικών, αυτονοήτων μορφών της κοινωνικής ζωής πριν ο άνθρωπος προσπαθήσει να αποκωδικοποιήσει, όχι τον ιστορικό τους χαρακτήρα, γιατί στα μάτια του είναι αναλλοίωτες, αλλά το νόημά τους»¹⁴. Τίθεται συνεπώς το ερώτημα πώς θα προσεγγίσουμε και με ποιο τρόπο θα επιτύχουμε να αναδείξουμε τα περιεχόμενα, την ιδιαιτερότητα, τον ιδιαίτερο ιστορικό χαρακτήρα των κοινωνικών σχέσεων που εκάστοτε εξετάζουμε.

Το πρώτο πράγμα που πρέπει να σημειώσουμε είναι ότι η άλλη πλευρά του ότι οι κοινωνικές σχέσεις προϋποθέτουν τα νοητικά περιεχόμενα της δράσης των ανθρώπων που υπεισέρχονται σε αυτές τις σχέσεις, είναι ότι οι έννοιες της σκέψης και οι κατηγορίες της συνείδησης εκφράζουν, καταγράφουν και συνοψίζουν αφαιρετικά τις κοινωνικές σχέσεις. Εκφράζουν δηλαδή τα νοητικά και νοηματικά περιεχόμενα των κοινωνικών σχέσεων, τα νοητικά και νοηματικά περιεχόμενα της δράσης των ανθρώπων όπως συνδέονται μεταξύ τους στο πλαίσιο συγκεκριμένων ιστορικών κοινωνιών. Τη θέση αυτή είχε διατυπώσει συνοπτικά μεν, ευθέως δε ο Μαρξ.¹⁵ Γράφει χαρακτηριστικά για τις κατηγορίες της Πολιτικής

¹³ C. I, σ. 91· ελλ. μτφρ., Καρλ Μαρξ, *Το κεφάλαιο*, τόμ. I, μτφρ. Π. Μαυρομάτης, Σύγχρονη Εποχή, 1996, Αθήνα, σ. 106· στο εξής: Κ. I.

¹⁴ C. I, σ. 75· Κ. I, σ. 88-89.

¹⁵ Είναι αλήθεια ότι δεν βρίσκουμε στα κείμενα του Marx συστηματική επεξεργασία της θέσης αυτής. Μπορούμε όμως να την παρακολουθήσουμε σε επιμέρους διατυπώσεις και επεξεργασίες του, οι οποίες είναι μεν συμπωματικές, καθώς εκφέρονται στο πλαίσιο της κριτικής που άσκησε στους πολιτικούς οικονομολόγους και στις κυρίαρχες φιλοσοφικές αντιλήψεις της εποχής του, αλλά μπορούν να συντεθούν προς την κατεύθυνση μιας

Οικονομίας, της «επιστήμης» της αστικής, καπιταλιστικής κοινωνίας, στις οποίες άσκησε «κριτική», προκειμένου να πραγματευθεί την καπιταλιστική κοινωνία: «Οι κατηγορίες της αστικής οικονομίας είναι τέτοιες... μορφές... σκέψης που εκφράζουν με κοινωνική ισχύ τις συνθήκες και τις σχέσεις ενός συγκεκριμένου, ιστορικά ορισμένου τρόπου παραγωγής, εν προκειμένω της παραγωγής εμπορευμάτων. Το όλο μυστήριο των εμπορευμάτων, όλη η μαγεία... που περιβάλλει τα προϊόντα της εργασίας μόλις παίρνουν τη μορφή των εμπορευμάτων εξαφανίζεται συνεπώς, μόλις μετακινηθούμε σε άλλες μορφές παραγωγής»¹⁶. Εδώ ο Μαρξ πρώτον επισημαίνει ότι οι κατηγορίες της πολιτικής οικονομίας (αξία, εμπόρευμα, κεφάλαιο, μισθωτή εργασία, γαιοπρόσοδος, κέρδος κ.λπ.) εκφράζουν τις κοινωνικές σχέσεις και τις συνθήκες που χαρακτηρίζουν την καπιταλιστική κοινωνία και όχι τις συνθήκες της κοινωνικής ζωής των ανθρώπων γενικά, ούτε τις κοινωνικές σχέσεις, τις σχέσεις ανθρώπων προς ανθρώπους ανεξαρτήτως τόπου και χρόνου. Υποδεικνύει επίσης, τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να υποστούν τον απαραίτητο κριτικό έλεγχο, προκειμένου να αποκαλυφθεί το ιστορικό περιεχόμενο, οι ιστορικές τους προϋποθέσεις και συνεπώς η περιορισμένη θεωρητική τους εμβέλεια και εξηγητική δύναμη. Υποδεικνύει λοιπόν, ο Μαρξ ότι για να αποκαλυφθούν τα «όρια» των κατηγοριών της πολιτικής οικονομίας, αλλά και η μυστικοποίηση των κοινωνικών σχέσεων που χαρακτηρίζει την καπιταλιστική κοινωνία και που αυτές οι κατηγορίες καταγράφουν πρέπει η έρευνα να μετακινηθεί σε άλλους «τρόπους παραγωγής», σε άλλες κοινωνίες, στις οποίες οι κοινωνικές σχέσεις, οι σχέσεις ανθρώπων προς ανθρώπους είναι διαυγέστερες, είναι διαφορετικές.

Στην καπιταλιστική κοινωνία που είναι το κεντρικό αντικείμενο της έρευνας του Μαρξ, οι κοινωνικές σχέσεις δεν είναι «άμεσες», δεν διαμορφώνονται ως σχέσεις ανθρώπων προς ανθρώπους, καθώς οι άνθρωποι συνδέονται διά των εμπορευμάτων που έχουν στη διάθεσή τους. Οι σχέσεις με άλλα λόγια των ανθρώπων μεσολαβούνται από τα εμπορεύματα που έχουν στη διάθεσή τους. Οι κατεξοχήν εμπορευματοκάτοχοι είναι βεβαίως οι καπιταλιστές, οι ιδιοκτήτες του κεφαλαίου. Όμως, στην καπιταλιστική κοινωνία ως εμπορευματοκάτοχος λειτουργεί και ο εργάτης. Ο εργάτης λειτουργεί ως κάτοχος-ιδιοκτήτης της εργασιακής του

θεωρίας για την ιστορικότητα των εννοιών και για τη σχέση των «γενικών» προς τις «ειδικές» έννοιες. Δεν θα υπεισέλθουμε στο σημείο αυτό σε μια τέτοια ανασυγκρότηση της θεωρίας του Marx για τον χαρακτήρα των εννοιών και των φιλοσοφικών αφαιρέσεων, καθώς θα επανέλθουμε στο πρόβλημα αυτό σε επόμενα κεφάλαια (βλ. ιδ. υποκεφ. 3). Εδώ θα περιορισθούμε στα σημεία εκείνα που μας επιτρέπουν να αποσαφηνίσουμε το ζήτημα που εξετάζουμε στο παρόν κεφάλαιο, του ιστορικού χαρακτήρα δηλαδή, και του περιεχομένου της κοινωνικής σχέσης.

¹⁶. C. I, σ. 76· K. I, σ. 89.

δύναμης, την οποία μισθώνει, την οποία παραχωρεί στον καπιταλιστή έναντι του ημερομισθίου. Ο εργάτης ανταλλάσσει δηλαδή την εργασιακή του δύναμη με το ημερομίσθιο. Η σχέση που κυριαρχεί στην καπιταλιστική κοινωνία είναι, λοιπόν, αυτή της ανταλλαγής εμπορευμάτων, καθώς και η εργασιακή δύναμη διακινείται «ελεύθερα» ως εμπόρευμα στην αγορά. Ακριβέστερα, οι άνθρωποι στον καπιταλισμό συνδέονται με την κοινωνία εάν και εφόσον ανταλλάσσουν ως εμπόρευμα, ό,τι έχουν στην κατοχή τους. Και πρέπει να σημειώσουμε ότι ο εργάτης όχι μόνον λειτουργεί, αλλά και αντιλαμβάνεται εαυτόν ως ιδιοκτήτη του εμπορεύματος που κατέχει, της εργασιακής του δηλαδή δύναμης. Μάλιστα ο Μαρξ σημειώνει ότι μόνον όταν συμβαίνει αυτό το τελευταίο, όταν δηλαδή οι άνθρωποι αυτοκατανοούνται ως κάτοχοι, ιδιοκτήτες της εργασιακής τους δύναμης, του εμπορεύματος διά του οποίου υπεισέρχονται στη σχέση της ανταλλαγής με το κεφάλαιο και συνδέονται δι αυτού του τρόπου με την κοινωνία, έχουμε να κάνουμε με ολοκληρωμένη καπιταλιστική κοινωνία.¹⁷

Αυτό λοιπόν, που ενδιαφέρει τους ανθρώπους εντός της καπιταλιστικής κοινωνίας, όταν υπεισέρχονται στη διαδικασία της ανταλλαγής, είναι με πόσα προϊόντα, με πόσα εμπορεύματα μπορούν να ανταλλάξουν το, ή τα δικά τους, ή το χρήμα που έχουν στη διάθεσή τους. Και επειδή οι αναλογίες με τις οποίες ανταλλάσσουν διαμορφώνονται στην αγορά, τη λειτουργία της οποίας, βεβαίως, οι ίδιοι δεν ελέγχουν, «μοιάζουν [οι αναλογίες αυτές] να προέρχονται από τη φύση των προϊόντων». Ακόμη, επειδή «οι ποσότητες [που ανταλλάσσονται] μεταβάλλονται συνεχώς και ανεξάρτητα από τη βούληση, την πρόβλεψη και τη δράση των παραγωγών... γι' αυτούς η ίδια τους η κοινωνική δράση παίρνει τη μορφή της δράσης των αντικειμένων, που ελέγχουν τους παραγωγούς, αντί να ελέγχονται από αυτούς»¹⁸. Έχουν με αυτή την έννοια υποκατασταθεί οι άνθρωποι από τα εμπορεύματα, το χρήμα, «το κεφάλαιο» που έχουν τυχόν στη διάθεσή τους. Είναι αυτά με τα οποία ταυτοποιούνται, είναι αυτά που συνιστούν την κοινωνική τους ύπαρξη, που συνθέτουν την κοινωνική τους υπόσταση. Αυτό εννοεί ο Μαρξ όταν σημειώνει ότι στην καπιταλιστική κοινωνία οι κοινωνικές σχέσεις έχουν «αναστραφεί» και «από σχέσεις ανθρώπων προς ανθρώπους έχουν μεταμορφωθεί σε σχέσεις μεταξύ πραγμάτων των εμπορευμάτων». Η συνθήκη αυτή συνιστά όχι μόνον αναστροφή, αλλά και «μυστικοποίηση» των κοινωνικών σχέσεων. Όπως σημειώνει ο Μαρξ, στην καπιταλιστική

¹⁷ C. I, σ. 170, σημ. 1· K. I, σ. 183, σημ. 41.

¹⁸ C. I, σ. 74-75· K. I, σ. 87-88.

κοινωνία «οι κοινωνικές σχέσεις έχουν εκπέσει σε ‘υλικές’ σχέσεις μεταξύ προσώπων και σε κοινωνικές σχέσεις μεταξύ πραγμάτων», των εμπορευμάτων.¹⁹

Εάν λοιπόν, θέλουμε να προχωρήσουμε στην αποκάλυψη της μυστικοποίησης αυτής που κυριαρχεί στην «επιφάνεια» της καπιταλιστικής κοινωνίας, πρέπει να αμφισβητήσουμε ό,τι είναι «αυτονόητο» στην κοινωνία αυτή, εν προκειμένω να θέσουμε υπό κριτικό έλεγχο την κυρίαρχη σχέση, αυτή της ανταλλαγής των εμπορευμάτων, όπως και τις έννοιες, τις κατηγορίες της πολιτικής οικονομίας, εμπόρευμα, αξία, κεφάλαιο, μισθωτή εργασία, γαιοπρόσοδος, κέρδος κ.λπ., που την καταγράφουν, ακριβέστερα που καταγράφουν τις διάφορες πλευρές της κοινωνικής λειτουργίας της και τους τρόπους, με τους οποίους αυτή αποκρυσταλλώνεται. Η θέση ότι οι κοινωνικές σχέσεις είναι σχέσεις μεταξύ προσώπων-ανθρώπων και όχι μεταξύ ανθρώπων και πραγμάτων, όχι μεταξύ πραγμάτων, μας επιτρέπει να διερωτηθούμε γιατί συμβαίνει αυτή η αναστροφή τόσο στη συνείδηση, όσο και στην πρακτική των ανθρώπων εντός της καπιταλιστικής κοινωνίας, γιατί αντιλαμβάνονται και πραγματοποιούν τη σχέση τους ως σχέση των πραγμάτων που ανταλλάσσουν, των εμπορευμάτων, γιατί οι άνθρωποι στην καπιταλιστική κοινωνία έχουν υποκατασταθεί από τα εμπορεύματα, το «κεφάλαιο» που έχουν στη διάθεσή τους. Να οδηγηθούμε παραπέρα διά της ιστορικής κριτικής, όπως θα δούμε αναλυτικότερα παρακάτω, στην ανάδειξη των ιστορικών συνθηκών, των «όρων» που είναι υπεύθυνοι για τις ανεστραμμένες κοινωνικές σχέσεις, συνεπώς και των ορίων, των περιορισμών τους. Με μια λέξη του ιστορικού τους περιεχομένου. Αυτός ο τρόπος προσέγγισης, έρευνας και ανάλυσης επιτρέπει να αναδειχθούν οι ιστορικές ιδιαιτερότητες της καπιταλιστικής κοινωνίας. Καθίσταται κατά συνέπεια δυνατή η ακριβέστερη περιγραφή και κατανόηση της λειτουργίας και της πορείας της.

2. Η ΙΣΤΟΡΙΚΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ, ΤΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ

Πριν προχωρήσουμε όμως στην εξέταση του τρόπου με τον οποίο ο Μαρξ πραγματεύεται την καπιταλιστική κοινωνία, είναι σκόπιμο να αναφερθούμε εν συντομία στο πρόβλημα της σχέσης ύλης-συνείδησης, φύσης-κοινωνίας, προκειμένου να αναδείξουμε μια διαφορετική αντίληψη από εκείνη των μαθητών του Μαρξ, όπως μας το επιτρέπουν οι επισημάνσεις που κάναμε παραπάνω και πολλές από τις σχετικές επεξεργασίες του. Οφείλουμε και εδώ να σημειώσουμε ότι τα αποσπάσματα από τα κείμενά του, στα οποία αναφερθήκαμε στο

¹⁹. C. I, σ. 73· K. I, σ. 86.

προηγούμενο κεφάλαιο (κεφ. III), τροφοδοτούν από μόνα τους τις ερμηνείες στις οποίες υποβλήθηκαν από τους μαθητές του. Εντούτοις, είναι δυνατόν να ισχυρισθεί κανείς ότι το έργο του, στο σύνολό του ιδωμένο, δεν εντάσσεται αβασάνιστα στα θεωρητικά σχήματα τα οποία εξετάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο.

Καταρχήν, όσο αφορά το φιλοσοφικό πλαίσιο που επιχείρησαν οι επίγονοι του Μαρξ να συνθέσουν, θέτοντας το ζήτημα της προτεραιότητας της ύλης έναντι της συνείδησης: Πολλές από τις θέσεις που διατύπωσε ο Μαρξ αντιστρατεύονται την αντίληψη αυτή. Για παράδειγμα στις περίφημες *Θέσεις στον Φόιερμπαχ* επιμένει ότι η «ανθρώπινη ουσία», η «ανθρώπινη δραστηριότητα» και «πρακτική» δεν μπορεί να νοηθεί μονόπλευρα. «Το λάθος του υλισμού μέχρι σήμερα », γράφει στη *δεύτερη* (II) θέση «είναι ότι το πράγμα, η πραγματικότητα, η αισθητικότητα συλλαμβάνεται μόνον στη μορφή του αντικειμένου..., αλλά όχι ως ανθρώπινη αισθητή δραστηριότητα, στην πρακτική, όχι *υποκειμενικά*. Έτσι, συνέβη ώστε η ενεργός πλευρά, σε αντίθεση με τον υλισμό, αναπτύχθηκε από τον ιδεαλισμό- αλλά μόνον αφηρημένα, καθόσον βεβαίως, ο ιδεαλισμός δεν αναγνωρίζει την πραγματική, αισθητή δραστηριότητα». Εδώ ο Μαρξ απορρίπτει τόσο την αντίληψη, η οποία συλλαμβάνει την πραγματικότητα μόνο στη μορφή του αντικειμένου, δηλαδή υλικά (το «λάθος του υλισμού μέχρι σήμερα»), όσο και την αντίληψη, η οποία συλλαμβάνει την πραγματικότητα μόνον ως την «ενεργό πλευρά», δηλαδή μόνον ως την εκδήλωση της ανθρώπινης συνείδησης, της «ιδέας», όπως κάνει ο ιδεαλισμός, ο οποίος «δεν αναγνωρίζει την πραγματική, αισθητή δραστηριότητα».

Στην *έκτη* (VI) θέση ελέγχει τον Φόιερμπαχ ότι «αφαιρεί από την ιστορική διαδικασία», ότι δηλαδή διατυπώνει μονόπλευρες, ανιστορικές αφαιρέσεις, ότι συνεπώς στο πλαίσιο που υποστηρίζει «η ανθρώπινη ουσία... δεν μπορεί παρά να συλλαμβάνεται ως ένα 'γένος', ως μια εσωτερική, μουγκή γενικότητα, η οποία μόνο ως φυσικότητα μπορεί να ενοποιεί τα πολλά άτομα». Έτσι ο Φόιερμπαχ δεν αντιλαμβάνεται ότι «η ουσία του ανθρώπου» δεν μπορεί παρά να είναι «το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων».²⁰ Και αυτή η θέση του Μαρξ αντιστρατεύεται την αντίληψη της «ουσίας του ανθρώπου» ως επικαθοριζόμενης από τους υλικούς, η τους φυσικούς όρους της ζωής του. Διότι εάν η «ουσία του ανθρώπου» είναι «το σύνολο των κοινωνικών του σχέσεων», την «ουσία του ανθρώπου» δεν μπορούμε να τη συλλάβουμε παρά μόνον αναφερόμενοι τόσο στα νοητικά και νοηματικά περιεχόμενα με τα οποία προσανατολίζουν οι άνθρωποι τη δράση τους και συνθέτουν τις κοινωνικές τους σχέσεις, δηλαδή την «υποκειμενική πλευρά», όπως λέει ο Μαρξ, όσο και στην «αντικειμενική πλευρά»,

²⁰ Η έμφαση του Μαρξ. Βλ. *Theses on Feuerbach*, I, II, VI, στο K. Marx και F. Engels, 1968, *Selected Works*, Lawrence & Wishart, Λονδίνο, σ. 28-29.

δηλαδή στην αποκρυστάλλωση της ανθρώπινης δραστηριότητας στους κοινωνικούς θεσμούς, στις κοινωνικές ρυθμίσεις, όπως και στα αντικείμενα-πράγματα που συνιστούν τα «μέσα της ζωής» των ανθρώπων. Και όπως γράφει στα Σχόλια στον Τζέιμς Μιλ, «Εφόσον η *ανθρώπινη φύση* είναι η αληθής *κοινότητα* των ανθρώπων, με το να εκδιπλώνουν τη *φύση* τους οι άνθρωποι *δημιουργούν*, παράγουν, την *ανθρώπινη κοινότητα*, την κοινωνική οντότητα, η οποία δεν είναι μια αφηρημένη καθολική δύναμη που επιβάλλεται στο απομονωμένο άτομο, αλλά είναι η ουσιώδης φύση κάθε ατόμου, η ίδια του η δραστηριότητα, η ίδια του η ζωή, το ίδιο του το πνεύμα, ο ίδιος του ο πλούτος. Συνεπώς, αυτή η *αληθής κοινότητα* ... δημιουργείται ευθέως με την ίδια τη δραστηριότητα της ζωής... Οι άνθρωποι, όχι ως μια αφαίρεση, αλλά ως αληθή, ζώντα, συγκεκριμένα υποκείμενα, *είναι* αυτή η [κοινωνική] οντότητα»²¹. Αλλά, το ότι η «αληθής κοινότητα», η κοινωνικότητα είναι η ίδια η δραστηριότητα της ζωής, ο τρόπος της ζωής, ή αλλιώς οι ίδιες οι κοινωνικές σχέσεις συγκεκριμένων, πραγματικών ανθρώπων είναι δύσκολο να το διακρίνουμε, γιατί στην αστική, καπιταλιστική κοινωνία οι κοινωνικές σχέσεις είναι αδιαφανείς. Διαμορφώνονται, όπως είπαμε παραπάνω, ως σχέσεις μεταξύ πραγμάτων, των εμπορευμάτων, ενώ η δράση των ανθρώπων παίρνει τη μορφή της δράσης των αντικειμένων. Εντός της αστικής κοινωνίας «η ειδολογική ζωή η ίδια, η κοινωνία, εμφανίζεται ως ένα πλαίσιο εξωτερικό ως προς τα άτομα... Ο μόνος δεσμός που τους συγκρατεί είναι η φυσική αναγκαιότητα, η ανάγκη και το ιδιωτικό συμφέρον»²².

Δεν είναι, λοιπόν, η φυσική-βιολογική, η ζωική πλευρά του που διακρίνει τον άνθρωπο ως είδος. Ο άνθρωπος ζει και δρα ως κοινωνικό ον, όχι ως βιολογικό άτομο. Οι άνθρωποι έχουν βεβαίως κοινά βιολογικά χαρακτηριστικά. Δεν είναι όμως αυτά που συνθέτουν την «ειδολογική τους ουσία». Ο άνθρωπος δεν καθορίζεται μονόπλευρα από τη «φυσική αναγκαιότητα». Είναι η κοινωνικότητα, «η *κοινότητα των ανθρώπων*... η αμοιβαιότητα»²³, το ότι ο άνθρωπος αναπτύσσει τη δράση που συνιστά τη ζωή του εντός των κοινωνικών σχέσεων, οι οποίες είναι υπεύθυνες για τους τρόπους της συνείδησης και της δράσης του, για τους τρόπους που αντιλαμβάνεται και μορφοποιεί το περιβάλλον του, συνεπώς για τους τρόπους με τους οποίους ανταποκρίνεται στις βιολογικές ή τις «φυσικές» του ανάγκες, με τους οποίους εντέλει υπερβαίνει τη φυσική αναγκαιότητα. «Ο άνθρωπος» είναι «ένα φυσικό...εντός της κοινωνίας και του κόσμου και της φύσης ζων υποκείμενο»²⁴, όπως έγραψε ο Μαρξ.

²¹ «Comments on James Mill's elements d'economie politique», στο K. Marx και F. Engels, Collected Works, τόμ. 3, Lawrence & Wishart, Λονδίνο 1975, σ. 217· η έμφαση του Μαρξ.

²² «The Jewish question», *ό.π.*, σ. 164.

²³ *Ο.π.*· η έμφαση του Μαρξ.

²⁴ *Oek.-Ph. Man. 1844, ό.π.*, σ. 586.

Αλλά, το ότι ο άνθρωπος βρίσκεται σε μεταβολική σχέση με τη φύση και ότι ακόμα ο άνθρωπος «σκέπτεται» και «δρα», πράττει με βάση τις ιδέες και τη «γνώση» που έχει στη διάθεσή του δεν μπορεί κανείς να αρνηθεί. Το ερώτημα που τίθεται είναι πώς πρέπει να εννοηθεί η μεταβολική σχέση του ανθρώπου με τη φύση. Πρέπει να εννοηθεί ως σχέση «υλικής ανταλλαγής»; Είναι η ύλη η πρώτη αιτία, η οντολογική ουσία τόσο της φύσης όσο και του ανθρώπου; Είναι η ύλη και η υλική ενέργεια και κίνηση υπεύθυνη τόσο για τα φυσικά, όσο και για τα κοινωνικά πράγματα, τόσο για τις φυσικές, όσο και τις κοινωνικές διαδικασίες; Είναι ειδικότερα η κοινωνική συνείδηση προϊόν της υλικής διαδικασίας, διαμορφώνεται ως «αντανάκλαση της ύλης»; Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο (III) αυτή είναι η κυρίαρχη αντίληψη στο πλαίσιο του μαρξισμού. Εκεί που διαφέρει ο Μαρξ είναι ότι θεωρεί ότι η φύση και η κοινωνία συνδέονται, όχι απλώς διότι η κοινωνία είναι «μέρος» της φύσης –ο άνθρωπος έχει φυσική υπόσταση-, αλλά γιατί η φύση είναι με τη σειρά της δοσμένη «πλευρά» της κοινωνικής πραγματικότητας. Ο άνθρωπος με την πρακτική οικειοποίηση της φύσης για την ικανοποίηση των αναγκών του, επεμβαίνει στο φυσικό περιβάλλον, μεταλλάσσει το τελευταίο και τον εαυτό του. Δημιουργεί, συγκροτεί με αυτό τον τρόπο το συνολικό του περιβάλλον, κοινωνικό και φυσικό. Η φύση δηλαδή καθίσταται αναπόσπαστο μέρος της κοινωνικής πρακτικής, γενικότερα της κοινωνίας. «... η κοινωνία είναι η πλήρης ενότητα ουσίας του ανθρώπου με τη φύση»,²⁵ έγραψε ο Μαρξ.

Είναι χαρακτηριστικό ότι σε αντίθεση με τα τελευταία τουλάχιστον κείμενα του Ένγκελς, οι διατυπώσεις του Μαρξ για τη φύση είναι πάντοτε συνδεδεμένες με μια συγκεκριμένη μορφή οικειοποίησης της φύσης από την κοινωνία. Για τον Μαρξ η μεταβολική σχέση του ανθρώπου με τη φύση πραγματοποιείται διά της κοινωνίας, η σχέση του ανθρώπου με τη φύση μεσολαβείται από την κοινωνική του ύπαρξη. Η οικειοποίηση της φύσης, ο προσπορισμός των αγαθών από τη φύση και η παραγωγή των μέσων διαβίωσης γίνεται πάντοτε μέσω μιας συγκεκριμένης κοινωνικής οργάνωσης, όσο στοιχειώδης κι αν είναι αυτή. Γράφει χαρακτηριστικά στη Γερμανική Ιδεολογία: «... ο άνθρωπος βρισκόταν πάντοτε μπροστά σε μια ιστορική φύση και μια φυσική ιστορία». Άλλωστε, «γνωρίζουμε μόνο μια επιστήμη, την επιστήμη της ιστορίας. Η ιστορία μπορεί να ιδωθεί από δύο πλευρές, μπορεί να διαιρεθεί στην ιστορία της φύσης και την ιστορία της ανθρωπότητας. Οι δύο πλευρές όμως, δεν πρέπει γι' αυτόν το λόγο να ξεχωρίζονται. Εφόσον υπάρχουν άνθρωποι, η ιστορία των

²⁵ *Oek.-Ph. Man. 1844, ό.π., σ. 538.*

ανθρώπων και η ιστορία της φύσης προσδιορίζονται αμοιβαία»²⁶. Άλλωστε «δεν είναι η ενότητα της φύσης και του δρώντος ανθρώπου... [δηλαδή η ενότητα του ανθρώπου] με τους φυσικούς και ανόργανους όρους της μεταβολικής του ανταλλαγής με τη φύση που χρειάζεται να εξηγηθεί, ή που είναι αποτέλεσμα ιστορικής διαδικασίας, αλλά μάλλον ο αποχωρισμός τους που ολοκληρώνεται μόνο στη σχέση της μισθωτής εργασίας και του κεφαλαίου»²⁷. Η σχέση του ανθρώπου με τη φύση διαμορφώνεται λοιπόν ιστορικά. Η σχέση του ανθρώπου με τη φύση προϋποθέτει, όπως είπαμε, τις κοινωνικές σχέσεις, την κοινωνική οργάνωση. Είναι με αυτή την έννοια σχέση κοινωνική. Όπως γράφει στο αμέσως παραπάνω απόσπασμα ο Μαρξ, το ότι ο άνθρωπος, ο δρων, ο κοινωνικός άνθρωπος βρίσκεται σε σχέση με τη φύση είναι, θα μπορούσαμε να πούμε, αυτονόητο. Δεν χρειάζεται να εξηγηθεί. Αυτό που χρειάζεται να εξηγηθεί είναι ο ιδιαίτερος ιστορικός τρόπος της εκάστοτε σχέσης του ανθρώπου, της κοινωνίας δηλαδή με τη φύση. Ο αποχωρισμός του ανθρώπου από τη φύση, που παίρνει την ολοκληρωμένη, την «καθαρή» του μορφή στην καπιταλιστική κοινωνία είναι προϊόν ιστορικής διαδικασίας και πρέπει να εξηγηθεί. Πρέπει δηλαδή να διερευνηθούν οι μορφές και τα περιεχόμενα των κοινωνικών σχέσεων που αποχωρίζουν τον άνθρωπο από τη φύση, οι ιστορικές συνθήκες που καθιστούν τη φύση ξεχωριστή και διακριτή σφαίρα τόσο στη συνείδηση, όσο και στη δράση των ανθρώπων. «Η ιστορία είναι η αληθής φυσική ιστορία του ανθρώπου», γράφει ο Μαρξ στα *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα του 1844*.²⁸

Εφόσον δεχθεί κανείς την αντίληψη αυτή, δεν μπορεί να δεχθεί το σχήμα της προτεραιότητας της φύσης έναντι της ανθρώπινης κοινότητας, ή της προτεραιότητας της ύλης έναντι της συνείδησης και το αντίστροφο, προτεραιότητας δηλαδή της συνείδησης έναντι της ύλης. Εδώ δεν χωράει κανενός είδους αναζήτηση της «πρώτης αρχής» του κόσμου, προκειμένου να ερμηνευθεί η ανθρώπινη κοινωνία, ή να συναχθούν οι «νόμοι» της ανέλιξης και της κίνησής της, δηλαδή της ιστορίας της, όπως επιχειρήθηκε από τους μαθητές του Μαρξ.²⁹

Μπορούμε λοιπόν, να καταλάβουμε γιατί στη θέση του «απολύτου», στη θέση όποιας «πρώτης αρχής» οφείλουμε να θέσουμε τον πραγματικό, τον ιστορικό άνθρωπο, τον άνθρωπο ως κοινωνικό-ιστορικό υποκείμενο. Όπως έγραψε ο Μαρξ αναφερόμενος στην προσέγγιση

²⁶ Βλ. K. Marx, F. Engels, *The German Ideology*, Collected Works, τόμ. 3, Lawrence & Wishart, Λονδίνο 1976, σ. 39-40, 28· ελλ. μτφρ., K. Μαρξ και Φ. Ένγκελς, 1979, *Η γερμανική ιδεολογία* (1845-46), μτφρ. K. Φιλίνης, Gutenberg, Αθήνα, σ. 71, 60.

²⁷ *Grundrisse*, σ. 489· B.G. B', σ. 369.

²⁸ *Ο.π.*, σ. 182.

²⁹ Βλ. M.N. Αντωνοπούλου, «Ο υλισμός και η σκέψη του Marx», *Ουτοπία*, τεύχ. 47 (2001).

που υιοθετούσε: «Αυτός ο τρόπος προσέγγισης δεν είναι χωρίς προϋποθέσεις. Ξεκινάει από πραγματικές προϋποθέσεις [προκειμένες] και δεν τις εγκαταλείπει ούτε στιγμή. Οι προϋποθέσεις της είναι οι άνθρωποι, όχι σε κάποια φανταστική απομόνωση και σταθερότητα, αλλά στην πραγματική, εμπειρικά προσεγγίσιμη διαδικασία ανάπτυξής τους υπό συγκεκριμένες συνθήκες...».³⁰ Με άλλα λόγια, οι προϋποθέσεις της είναι οι πραγματικοί άνθρωποι, όχι οι όποιες γενικές, αφηρημένες έννοιες του ανθρώπου. Είναι οι άνθρωποι όπως δρουν στο πλαίσιο συγκεκριμένων ιστορικών-κοινωνικών σχέσεων, εντός συγκεκριμένων ιστορικών-κοινωνικών συνθηκών. Είναι για τον λόγο αυτό που οφείλουμε να αναφερόμαστε στους ιστορικούς τρόπους της δράσης των ανθρώπων, όπως εκφράζονται στις ιδέες, στα έργα του κοινωνικού βίου και του εν γένει πολιτισμού. Οφείλουμε να αναφερόμαστε στις ιδέες και τις έννοιες που καταγράφονται στα εκάστοτε «επιμέρους πραγματικά πνεύματα»³¹ και όχι σε υπερϊστορικές αφαιρέσεις που αγνοούν τους αληθινούς, πραγματικούς ιστορικούς ανθρώπους και τα νοήματα, τις έννοιες με τις οποίες οι τελευταίοι οργανώνουν τη ζωή τους.

Ο άνθρωπος έχει ιστορία, διαμορφώνει την ιστορία του. Η ιστορία είναι γι' αυτόν «μια ιστορία που γνωρίζει» είναι «μια συνειδητή δράση» κατά την οποία ο άνθρωπος «αυτούπερβαίνεται»,³² δρα και αναιρεί δηλαδή τις συνθήκες, μεταμορφώνει τις κοινωνικές σχέσεις, εντός των οποίων ζει. *Ιστορικότητα* συνεπώς, στον Μαρξ σημαίνει την ιδιαιτερότητα, τον ειδοποιό κοινωνικό τρόπο, με τον οποίο πραγματοποιείται εκάστοτε η κοινωνική συνύπαρξη και διεκπεραιώνεται η συνεργασία και η δράση των ανθρώπων. Ιστορικότητα δηλαδή, δεν σημαίνει μια στιγμή στην ιστορική αλυσίδα, στην ιστορική ανέλιξη. Ο Μαρξ είχε κατ' επανάληψη λοιδορήσει όσους υιοθετούσαν εξελικτική προσέγγιση για να ερμηνεύσουν την ιστορία και μάλιστα τη γένεση της καπιταλιστικής κοινωνίας.³³

Για τον Μαρξ το εκάστοτε ιστορικό παρόν, η εκάστοτε ιστορική κοινωνία διαμορφώνεται εντός συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών, ή, που είναι το ίδιο, καθορίζεται από ιστορικές προϋποθέσεις, υπό την επενέργεια δηλαδή πολλαπλών ιστορικών παραγόντων, που όμως συναρτώνται μεταξύ τους μέσω της δράσης των ανθρώπων, των εκάστοτε κοινωνικών ατόμων και ομάδων, δηλαδή εντός των κοινωνικών σχέσεων που διαμορφώνουν, ή, αλλιώς μέσω της κοινωνικής πρακτικής. Ο καπιταλισμός, για παράδειγμα, η κοινωνία στην οποία κυριαρχεί το κεφάλαιο και η μισθωτή εργασία διαμορφώθηκε στην Ευρώπη ως αποτέλεσμα της δράσης των αστών εμπορών, που κυριάρχησαν τον ύστερο Μεσαίωνα και

³⁰ Βλ. K. Marx, *The German Ideology*, ό.π., σ. 37.

³¹ *Oek.-Ph. Man. 1844*, σ. 586.

³² *Ο.π.*, σ. 482.

³³ Βλ. *Grundrisse*, σ. 193 και 199, 190-191, 202, 247-251· *Β.Γ. Α', Β'*, σ. 137, 145, 179-182.

μεταβλήθηκαν σε καπιταλιστές καθώς επεχείρησαν να μεγιστοποιήσουν τον χρηματικό πλούτο που είχαν συσσωρεύσει, εκμεταλλευόμενοι τις συγκεκριμένες ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες της εποχής.

Με αυτό τον τρόπο μπορούμε να παρακολουθήσουμε την ιστορική διαδικασία όχι ως υλιστική εξέλιξη, αλλά ως ανέλιξη της κοινωνικής πρακτικής, ως διαδικασία που μεσολαβείται όχι από την «ύλη», τη «δομή», την «ιδέα», το «πνεύμα», ή όποια άλλη υπερβατική οντότητα, αλλά από τους ανθρώπους ως κοινωνικές ενότητες, ομάδες, ή κοινωνικές τάξεις, ή βεβαίως και άτομα. Τους ανθρώπους ως κοινωνικά υποκείμενα, που δρουν όχι ως παθητικοί διεκπεραιωτές των όρων που διαμορφώνουν τις κοινωνικές σχέσεις και τις κοινωνικές συνθήκες, αλλά ως «ειδολογικά», «καθολικά» εντός του κόσμου όντα, ως υποκείμενα που δημιουργούν τον κόσμο τους, ή, που είναι το ίδιο, στοχοθετούν και δρουν προκειμένου να αναιρέσουν τις συνθήκες που περιορίζουν τη ζωή τους.

Για να έρθουμε τώρα στο ειδικότερο πρόβλημα της γνώσης και της επιστήμης. Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο (III), οι μαθητές του Μαρξ διέκριναν τη γνώση και την επιστήμη από την κοινωνική συνείδηση και προσπάθησαν να κατοχυρώσουν την «αντικειμενικότητα» της επιστημονικής γνώσης με κριτήριο τις πρακτικές εφαρμογές της, θεωρώντας ότι η «αληθινή» γνώση διαμορφώνεται ως «αντανάκλαση» στο νου της κίνησης της ύλης. Εντούτοις, στο έργο του Μαρξ μπορούμε να ανιχνεύσουμε μια διαφορετική αντίληψη για τη συγκρότηση της γνώσης, μια αντίληψη την οποία μπορούμε να υποστηρίξουμε επίσης, εάν δεχθούμε τις θέσεις και τις επεξεργασίες του Μαρξ, όπως τις ανασυγκροτήσαμε παραπάνω.

Καταρχήν η γνώση και η επιστήμη είναι πλευρές της όλης κοινωνικής οργάνωσης και διαδικασίας. Η κοινωνική διαδικασία σε όλες της τις εκφάνσεις, συμπεριλαμβανομένης της παραγωγής των υλικών αγαθών, είναι λίγο ως πολύ αδιάκριτη από την κοινωνική συνείδηση, η οποία προσανατολίζει, οργανώνει και θεσμοθετεί την κοινωνική πρακτική. Κοινωνική πρακτική χωρίς την κοινωνική συνείδηση, η οποία την σχεδιάζει, την στοχοθετεί και την οργανώνει, δεν είναι νοητή, δεν υφίσταται. Η γνώση και η επιστήμη ενσωματώνονται σε όλες λίγο ως πολύ τις πλευρές της κοινωνικής ζωής και πρακτικής, ως η πλέον συστηματοποιημένη και μεθοδολογικά συγκροτημένη, ως η πλέον αποκαθαρμένη από λογικές και πραγματολογικές αντιφάσεις μορφή της κοινωνικής συνείδησης. Κατά συνέπεια, η γνώση και η επιστήμη προϋποθέτουν την κοινωνική συνείδηση, ακριβέστερα συγκροτούνται ως πλευρές της λειτουργίας και της ανέλιξης της ίδιας της κοινωνικής συνείδησης.

Η αντίληψη αυτή ανιχνεύεται σε πολλά σημεία του έργου του Μαρξ, «πρώιμου» και «ώριμου». Τόσο το πρώτο από τα *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα του 1844*, στο οποίο

ο Μαρξ δείχνει τις αντιφάσεις της Πολιτικής Οικονομίας, όσο και το τελευταίο χειρόγραφο, στο οποίο ασκεί κριτική στην εγγελιανή διαλεκτική και φιλοσοφία, κινείται στο πλαίσιο της αντίληψης ότι η πολιτική οικονομία (επιστήμη) και η εγγελιανή φιλοσοφία (φιλοσοφική συνείδηση) συνίστανται ως «πλευρές»-«στιγμές» της κοινωνικής συνείδησης, της συνείδησης που εκφράζει, οργανώνει και συστηματοποιεί στο σύνολό της την καπιταλιστική κοινωνία.³⁴ Στο τελευταίο μάλιστα χειρόγραφο ο Μαρξ διατυπώνει ευθέως τη θέση ότι συνείδηση και γνώση είναι εξ υπαρχής άρρηκτα δεμένες. Γράφει χαρακτηριστικά: «Ο τρόπος με τον οποίο υπάρχει η συνείδηση και με τον οποίο κάτι υπάρχει γι' αυτήν, είναι η γνώση. Η γνώση είναι η μοναδική της πράξη. Κάτι υπάρχει συνεπώς γι' αυτή την ίδια, εφόσον αυτή γνωρίζει κάτι. Η γνώση είναι η μοναδική της αντικειμενική σχέση»³⁵.

Και οι θέσεις που βρίσκουμε στο *Κεφάλαιο* του Μαρξ ότι οι «κατηγορίες» της πολιτικής οικονομίας καταγράφουν τις κοινωνικές σχέσεις, τις συνθήκες, όπως και τις «αρχές» οργάνωσης της καπιταλιστικής κοινωνίας, ενώ συγχρόνως συνιστούν την πιο αναπτυγμένη και συστηματοποιημένη γνώση των σχέσεων και των συνθηκών αυτών, αναδεικνύουν με σαφήνεια την αντίληψη του Μαρξ ότι η γνώση και η επιστήμη είναι ιστορικές και διαμορφώνονται ως πλευρές της κοινωνικής συνείδησης. Ακόμα σαφέστερο γίνεται αυτό στις διατυπώσεις και τις επεξεργασίες του για τη «φυσική επιστήμη», την οποία, όπως γράφει, «ενσωματώνει» και «υποτάσσει» η βιομηχανία, πράγμα που αποκαλύπτει ότι η ίδια η φυσική επιστήμη δεν συνιστά απόλυτη και υπερϊστορική μορφή γνώσης, αλλά αντιθέτως ιστορικά-κοινωνικά ορισμένη και προσδιορισμένη πλευρά, μορφή της κοινωνικής συνείδησης. Γράφει, για παράδειγμα: «η φυσική επιστήμη έχει εισβάλλει και μεταμορφώσει την ανθρώπινη ζωή... μέσω της βιομηχανίας. Η βιομηχανία είναι η πραγματική ιστορική σχέση της φύσης, συνεπώς της φυσικής επιστήμης με τον άνθρωπο»³⁶. Άλλωστε, «η περίφημη 'ενότητα του ανθρώπου με τη φύση' έχει πάντοτε υπάρξει στη βιομηχανία και έχει υπάρξει με διαφορετικές μορφές σε κάθε εποχή... Ο Φόιερμπαχ μιλάει ειδικά για την αντίληψη της φυσικής επιστήμης. Αναφέρει μυστικά που φανερώνονται μονάχα στο μάτι του φυσικού και του χημικού: όμως πού θα βρισκόταν η φυσική επιστήμη χωρίς τη βιομηχανία και το εμπόριο; Ακόμα και αυτή η 'καθαρή' φυσική επιστήμη αποκτάει τον σκοπό της καθώς και το υλικό της μονάχα μέσω του εμπορίου και της βιομηχανίας, μέσω της αισθητής δραστηριότητας των ανθρώπων. Αυτή η

³⁴ *Oek.-Ph. Man. 1844*, σ. 467-522, 568-588. Βλ. και αγγλ. μτφρ., *Economic & Philosophic Manuscripts 1844*, στο Marx και Engels, *Collected Works*, τόμ. 3, Lawrence & Wishart, Λονδίνο 1975, σ. 231-282 και 326-346

³⁵ *Oek.-Ph. Man. 1844*, σ. 580-581.

³⁶ *Oek.-Ph. Man. 1844*, ό.π., σ. 543· η έμφαση του Μαρξ.

δραστηριότητα, αυτή η αδιάκοπη αισθητή εργασία και δημιουργία, αυτή η παραγωγή αποτελούν σε τέτοιο βαθμό τη βάση όλου του αισθητού κόσμου, όπως υπάρχει σήμερα, ώστε αν θα σταματούσε μονάχα για ένα χρόνο, ο Φόιερπαχ όχι μόνον θα έβρισκε μια τεράστια αλλαγή στον φυσικό κόσμο, αλλά θα ανακάλυπτε πολύ γρήγορα ότι εξαφανίστηκε όλος ο κόσμος και η ικανότητα να τον αντιλαμβανόμαστε, αν όχι και η ύπαρξή του»³⁷. Όπως είναι φανερό για τον Μαρξ η «ύπαρξη του κόσμου» και η «ικανότητα να τον αντιλαμβανόμαστε» είναι αλληλένδετες. Όπως γράφει στα *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα του 1844*, «η φύση, όταν λαμβάνεται αφηρημένα..., όταν παρατηρείται σε αποχωρισμό από τον άνθρωπο, είναι για τον άνθρωπο τίποτε»³⁸. Ακριβέστερο θα ήταν συνεπώς να πούμε ότι ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο συνδέεται με τους τρόπους που δρούμε, δηλαδή με τους τρόπους της συνείδησης και της γνώσης που οι κοινωνικές σχέσεις και οι ιστορικές συνθήκες καθιστούν δυνατές. Συνεπώς, ό,τι κάθε φορά εκλαμβάνεται ως «αντικειμενικό» είναι ιστορικά προσδιορισμένο, με την έννοια ότι συνδέεται και είναι «αποτελεσματικό» στο πλαίσιο της συγκεκριμένης ιστορικής κοινωνίας που το διαμορφώνει ως «αντικειμενική γνώση». Βλέπουμε εδώ από μια άλλη σκοπιά την αντίληψη, που εκθέσαμε παραπάνω, για την ιστορικότητα της φύσης και της κοινωνικής συνείδησης, της φύσης και της κοινωνίας. Είναι φανερό ότι η αντίληψη αυτή δεν συμβιβάζεται με τη θεωρία της γνώσης ως αντανάκλασης της κίνησης της ύλης.

Τέλος, εάν δεχθούμε τη θέση ότι οι αφηρημένες έννοιες, οι έννοιες της σκέψης και οι κατηγορίες της συνείδησης εκφράζουν κοινωνικές σχέσεις και έχουν ιστορικό περιεχόμενο, μπορούμε να εξετάσουμε την ίδια την έννοια της ύλης ως ιστορική έννοια. Να αναζητήσουμε δηλαδή τις κοινωνικές σχέσεις εντός των οποίων αυτή αναφύεται. Να ερευνήσουμε τις ιστορικές συνθήκες και τα περιεχόμενα των κοινωνικών σχέσεων που η αφαίρεση της ύλης καταγράφει. Ακριβέστερα να εντοπίσουμε τις ιστορικές-κοινωνικές συνθήκες που καθιστούν δυνατή την εννόηση της φύσης και της κοινωνίας διά της αφαίρεσης της ύλης.³⁹

Θα προσπαθήσουμε τώρα να αναδείξουμε μερικές από τις θεωρητικές και μεθοδολογικές ιδιαιτερότητες που χαρακτηρίζουν το έργο του Μαρξ και έχουν αγνοηθεί από τους μαθητές

³⁷ *The German Ideology*, ό.π., σ. 40· *Η γερμανική ιδεολογία*, ό.π., σ. 71-72.

³⁸ *Oek.-Ph. Man. 1844*, ό.π., σ. 587· η έμφαση του Μαρξ. Βλ. και σ. 587-588.

³⁹ Δεν θα υπεισέλθουμε εδώ στην εξέταση του προβλήματος αυτού. Για την πραγμάτευση της αφαίρεσης της ύλης ως ιστορικής αφαίρεσης, για την ανάλυση του υλισμού ως ιστορικού τρόπου της συνείδησης και την ανάδειξη του ιστορικού περιεχομένου της θεωρίας του υλισμού, βλ. Μ.Ν. Αντωνοπούλου, *Κοινωνική πράξη και υλισμός. Σπουδή στην κοινωνιολογία της γνώσης*, ό.π.

του προκειμένου να προχωρήσουμε στη συνέχεια σε μια σύντομη έκθεση των βασικών κατευθύνσεων της ανάλυσής του για την καπιταλιστική κοινωνία.

3. ΟΙ ΑΦΑΙΡΕΣΕΙΣ ΠΑΡΑΓΩΓΗ ΚΑΙ ΕΡΓΑΣΙΑ. ΤΑ ΙΣΤΟΡΙΚΑ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΚΑΙ ΤΑ ΘΕΩΡΗΤΙΚΑ ΤΟΥΣ ΟΡΙΑ

Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο (III), οι μαθητές του Μαρξ στα θεωρητικά σχήματα που επεξεργάστηκαν, προσδιόρισαν και συστηματοποίησαν τις έννοιες εργασία, παραγωγή, παραγωγικές δυνάμεις, παραγωγικές σχέσεις ως γενικές, θεωρητικές έννοιες καθολικής, ιστορικής ισχύος και τις χαρακτήρισαν ως «κατηγορίες του ιστορικού υλισμού». Όπως σημειώσαμε κατ' επανάληψη παραπάνω, πολλές διατυπώσεις του Μαρξ επιτρέπουν, αν δεν υποστηρίζουν ευθέως τις ερμηνείες στις οποίες υποβλήθηκαν. Εντούτοις, σε άλλα σημεία του έργου του, οι επεξεργασίες του επιτρέπουν μια διαφορετική κατανόηση του ερευνητικού και του θεωρητικού τρόπου με τον οποίο προσπάθησε να περιγράψει και να εξηγήσει την κοινωνία του καπιταλισμού.

Έτσι, στα *Grundrisse*, τα προσχέδια του *Κεφαλαίου*, βρίσκουμε τον Μαρξ να αντιπαρατίθεται προς τους πολιτικούς οικονομολόγους και να διατυπώνει τις θέσεις του αναδεικνύοντας τα μεθοδολογικά και τα θεωρητικά τους «λάθη». Στην «Εισαγωγή του 1857», ειδικότερα, την εισαγωγή που έγραψε για την «Κριτική στην Πολιτική Οικονομία», αλλά την αντικατέστησε με τον «Πρόλογο του 1859» στον οποίο αναφερθήκαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο (III), χαρακτηρίζει τις «κατηγορίες» της πολιτικής οικονομίας ως αφαιρέσεις από τις ιστορικές συνθήκες της καπιταλιστικής κοινωνίας. Οι κατηγορίες της πολιτικής οικονομίας γενικεύουν τις συνθήκες της καπιταλιστικής κοινωνίας και τις κάνουν να εμφανίζονται ως καθολικές, ως «αιώνιες», ως ισχύουσες δηλαδή σε όλες τις μορφές κοινωνίας, ανεξαρτήτως ιστορικού χρόνου και τόπου, πράγμα το οποίο οδηγεί στην παρανόηση όλων των άλλων μορφών κοινωνίας ως προσταδίων, υπανάπτυκτων μορφών της καπιταλιστικής. Με τον τρόπο αυτό η πολιτική οικονομία καθιστά τις συνθήκες της καπιταλιστικής κοινωνίας μη ιστορικές, τις εμφανίζει ως πανανθρώπινες, ως καθολικές ανθρώπινες συνθήκες και μορφές του κοινωνικού βίου. Μυστικοποιεί έτσι, επίσης τους προκαπιταλιστικούς κοινωνικούς σχηματισμούς, καθώς δεν επιτρέπει να διακριθούν οι ιστορικές τους ιδιαιτερότητες, να εντοπισθούν και να εξηγηθούν οι ειδικοί τους χαρακτήρες και οι τρόποι των κοινωνικών

σχέσεων, που αναπτύσσουν. Όπως γράφει ο Μαρξ, οι πολιτικοί οικονομολόγοι «εξαλείφουν όλες τις ιστορικές διαφορές και βλέπουν σε όλες τις μορφές κοινωνίας τις αστικές μορφές»⁴⁰.

Ο Μαρξ αναφερόμενος στην κεντρική κατηγορία της πολιτικής οικονομίας, αυτή της παραγωγής, σημειώνει ότι «η παραγωγή γενικά είναι μια αφαίρεση», ότι «όταν μιλάμε για την παραγωγή, μιλάμε πάντοτε για την παραγωγή σε ένα προσδιορισμένο στάδιο κοινωνικής ανάπτυξης – μιλάμε για παραγωγή από κοινωνικά άτομα». *«Παραγωγή εν γένει δεν υπάρχει»* και συνεπώς *«δεν υπάρχει ούτε γενική παραγωγή... Μάλλον είναι πάντοτε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό σώμα, ένα κοινωνικό υποκείμενο (Subjekt), που δρα σε μια μεγαλύτερη ή μικρότερη ολότητα κλάδων παραγωγής»*. «Συνεπώς, φαίνεται πως προκειμένου να μιλήσουμε για την παραγωγή πρέπει να ανακοινώσουμε ευθύς εξ αρχής ότι μας απασχολεί μια συγκεκριμένη ιστορική εποχή, π.χ. **η σύγχρονη αστική παραγωγή, που είναι όντως το κύριο αντικείμενό μας**»⁴¹.

Η «παραγωγή» δηλαδή, είναι έννοια που μόνον εν αναφορά προς μια συγκεκριμένη, μια ιστορική κοινωνία μπορεί να προσδιορισθεί ως προς το περιεχόμενό της. Δεν έχει νόημα να πούμε τι είναι παραγωγή γενικά ερήμην του «υποκειμένου», «του κοινωνικού σώματος», της κοινωνίας που εξετάζουμε. Η «παραγωγή γενικά» είναι μια αφαίρεση κενή περιεχομένου. Ακριβέστερα, το να δώσουμε ένα γενικό ορισμό δεν μας βοηθάει να οροθετήσουμε το αντικείμενο της έρευνας, ούτε βεβαίως να περιγράψουμε και να εξηγήσουμε τις συνθήκες που χαρακτηρίζουν τις συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις, τις κοινωνίες που ερευνάμε.

Το ίδιο ισχύει και όσο αφορά την έννοια εργασία, «το σημείο έναρξης των σύγχρονων οικονομικών». Είναι αλήθεια ότι για τον Μαρξ η διαδικασία της εργασίας αποτελεί θεμελιακή κοινωνική δραστηριότητα. Όμως, τόσο η πολιτική οικονομία, όσο και οι μαθητές του Μαρξ σχεδόν στο σύνολό τους συλλαμβάνουν τη διαδικασία της εργασίας ως ατομική δραστηριότητα, ως τη διαδικασία δηλαδή, που συνδέει το ανθρώπινο άτομο με το εργαλείο και το αντικείμενο της εργασίας. Με βάση αυτή τη γενίκευση, με βάση τη σχέση των ανθρώπινων ατόμων με τα εργαλεία και τις πρώτες ύλες, τα αντικείμενα επί των οποίων αναλώνεται η «εργασιακή δύναμη», οι μαρξιστές προσπαθούν να προσδιορίσουν το σύνολο των κοινωνικών διαδικασιών, προσδιορίζοντας τις «σχέσεις παραγωγής» ως σχέσεις ιδιοκτησίας των «μέσων παραγωγής», όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο (III).

Όμως, η διαδικασία της εργασίας δεν είναι ατομική δράση, δεν είναι δράση μεμονωμένων ατόμων, αλλά δραστηριότητα που εντάσσεται σε μία ευρύτερα συλλογική,

⁴⁰ Βλ. *Grundrisse*, σ. 83-88· *B.G. Α'*, σ. 53-57. Πρβλ. *C. I, ό.π.*, σ. 80-81· *K. I*, σ. 93-94.

⁴¹ *Grundrisse*, σ. 85-86· *B.G. Α'*, σ. 54-55· οι υπογραμμίσεις δικές μας.

κοινωνική οργάνωση. Η διαδικασία της εργασίας είναι εγγενώς κοινωνική. Οι άνθρωποι εργάζονται με διαφορετικό τρόπο στο πλαίσιο διαφορετικών κοινωνιών. Η συγκεκριμένη μορφή που παίρνει η διαδικασία της εργασίας συμφύεται με τη συγκεκριμένη κάθε φορά μορφή των κοινωνικών σχέσεων. «Τα άτομα παράγουν μέσα σε κοινωνία – άρα... η παραγωγή των ατόμων [είναι] κοινωνικά καθορισμένη»⁴². Μπορούμε να πούμε ότι η εργασία είναι κοινωνική δράση και πρακτική που εμφανίζει ποικίλες ιστορικές μορφές και όχι ατομική δραστηριότητα.

Κατά συνέπεια, η εργασία δεν πρέπει να συλλαμβάνεται ως υπερϊστορική έννοια, να ορίζεται γενικά και αφηρημένα, όπως και η παραγωγή. Μόνον εάν απομονώσουμε το εργαζόμενο άτομο και θελήσουμε να συλλάβουμε την εργασιακή του δράση αφηρημένα, ανεξάρτητα δηλαδή από το ειδικό περιεχόμενο και το κοινωνικό πλαίσιο, τις κοινωνικές σχέσεις, την κοινωνία στην οποία είναι ενταγμένη, μπορούμε να την εννοήσουμε ως διαδικασία, η οποία συνδέει το άτομο με τα μέσα και τα αντικείμενα της εργασίας, δηλαδή ως σχέση ανθρώπινου ατόμου και πραγμάτων. Έτσι όμως, εξαλείφουμε τον κοινωνικό χαρακτήρα, το ειδικότερο περιεχόμενο της εργασιακής δραστηριότητας του ανθρώπινου ατόμου. Υποθέτουμε ότι εργάζεται όχι ως κοινωνικό ον, αλλά ως απομονωμένο «άτομο», ως εάν βρίσκεται δηλαδή έξω από την κοινωνία, εκτός κοινωνικών σχέσεων. Όπως υποστήριξε ο Μαρξ, ο απομονωμένος παραγωγός, το άτομο που εργάζεται παραγωγικά, που παράγει χρήσιμα αντικείμενα έξω από την κοινωνία, μόνον ως ατύχημα μπορεί να συμβεί. Ο Ροβινσώνας ήταν ναυαγός σε ένα έρημο από άλλους ανθρώπους νησί, όμως και αυτός δεν δρούσε ερήμην της προηγούμενης κοινωνικής του εμπειρίας, των τρόπων της συνείδησης και των τρόπων επιμερισμού των δραστηριοτήτων του, της αντίληψης της εργασιακής δραστηριότητας της κοινωνίας από την οποία προερχόταν. Παρήγε συνεπώς όχι ως απομονωμένο, αυτοπροσδιοριζόμενο άτομο, ως άτομο εκτός της κοινωνίας, αλλά ως κοινωνικό ον, παρόλο που βρέθηκε εκτός της κοινωνίας, εντός της οποίας διαμόρφωσε τους τρόπους της συνείδησης και της δράσης του.⁴³ Ο απομονωμένος, ο «ατομικός», ο «αφηρημένος παραγωγός» είναι μόνον μια «αφαίρεση», κάτι δηλαδή που ποτέ δεν υπήρξε. Είναι ένα φανταστικό, όχι ένα πραγματικό ον, όπως σημείωσε ο Μαρξ.⁴⁴

Εντούτοις, η αφαίρεση αυτή, ο γενικός, υπερϊστορικός ορισμός της εργασίας ως δραστηριότητας που συνδέει το ανθρώπινο άτομο με τα μέσα και τα αντικείμενα της εργασίας,

⁴² *Grundrisse*, σ. 83· *B.G. Α'*, σ. 54.

⁴³ Βλ. *C. I*, σ. 76-78· *K. I*, σ. 89-91· *Grundrisse*, σ. 83-84· *B.G. Α'*, σ. 53-54.

⁴⁴ *Grundrisse*, ό.π., σ. 485· *B.G. Β'*, σ. 365.

δεν είναι αυθαίρετος. Είναι μια «λογική αφαίρεση», μια αφαίρεση που διαμορφώνεται από τη «σκέψη», η οποία «συγκεκριμενοποιεί» τα στοιχεία που είναι «κοινά» σε όλες τις ιστορικές μορφές της εργασιακής δραστηριότητας, της παραγωγής και με αυτή την έννοια καταγράφει τις «γενικές προϋποθέσεις» της.

Όμως, ό,τι είναι «κοινό» δεν είναι ό,τι είναι ιστορικά και συγκεκριμένα «ουσιώδες». Ο γενικός ορισμός της εργασίας ως ατομικής δραστηριότητας, ως δράσης κατά την οποία το ανθρώπινο άτομο συνδέεται με τα μέσα και τα αντικείμενα της εργασίας χωρίς άλλο προσδιορισμό, δεν μας επιτρέπει να εντοπίσουμε και να αναδείξουμε το ειδικό περιεχόμενο για παράδειγμα της μισθωτής εργασίας, της κυρίαρχης μορφής εργασίας στο πλαίσιο της καπιταλιστικής κοινωνίας, ή της δουλοπαροικής μορφής εργασίας, που χαρακτήρισε τις μεσαιωνικές κοινωνίες, ή της δουλικής εργασίας, που χαρακτήρισε πολλές κοινωνίες του παρελθόντος. Τον εργάτη, τον δουλοπάροικο, τον δούλο μόνον παραβλέποντας τις συνθήκες και τις κοινωνικές σχέσεις εντός των οποίων ζουν και εργάζονται, μπορούμε να τους δούμε ως απομονωμένα εργαζόμενα άτομα, να τους αντιληφθούμε απλώς ως άτομα ευρισκόμενα σε σχέση με τα εργαλεία και τα αντικείμενα της εργασίας. Στο ίδιο πλαίσιο, μπορούμε, επίσης να πούμε ότι στερούνται και οι τρεις «ιδιοκτησίας» των μέσων και των αντικειμένων της εργασίας. Όμως ούτε το ότι συνδέονται με τα μέσα και τα αντικείμενα της εργασίας τους, ούτε το ότι δεν είναι «ιδιοκτήτες» των μέσων της, μας αποκαλύπτει τις ιδιαίτερες μορφές, τους ιδιαίτερους τρόπους της εργασίας τους, τις ιστορικές κοινωνικές σχέσεις που τους διαμορφώνουν. Με το να τους εννοήσουμε, να τους συλλάβουμε μέσω του γενικού αυτού ορισμού τους ταυτίζουμε, δεν τους διακρίνουμε. Τους διακρίνουμε μόνον κατά το όνομα. Δεν μπορούμε ούτε να περιγράψουμε, ούτε να εξηγήσουμε το πώς και το γιατί διαμορφώνονται οι διαφορετικές αυτές κοινωνικές μορφές εργασίας. Δεν μπορούμε δηλαδή να δείξουμε τους τρόπους με τους οποίους τα κοινά στοιχεία που απομονώνει η αφαίρεση συμφύονται με τις συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες εντός των οποίων διαμορφώνονται οι ιστορικοί τρόποι, με τους οποίους εργάζονται οι άνθρωποι. Όπως έγραψε ο Μαρξ, «υπάρχουν προσδιορισμοί κοινοί σε όλες τις φάσεις της παραγωγής, που συγκεκριμενοποιούνται από την σκέψη ως καθολικές έννοιες. Πάντως οι λεγόμενες γενικές προϋποθέσεις κάθε παραγωγής δεν είναι τίποτε άλλο από αυτές τις αφηρημένες στιγμές, με τις οποίες καμιά πραγματική ιστορική φάση της παραγωγής δεν μπορεί να προσληφθεί»⁴⁵.

Οι αφηρημένες, οι «γενικές προϋποθέσεις» της παραγωγής μπορεί να συλλαμβάνουν τα γενικά, υπεριστορικά, τα διιστορικά στοιχεία της, όπως «το μέσον», το «αντικείμενο», ή τη

⁴⁵ Ο.π., σ. 88 / σ. 57. Η υπογράμμιση του Μαρξ.

«διαδικασία της εργασίας», αλλά ακριβώς γι αυτό αδυνατούν να μας αποκαλύψουν οτιδήποτε αφορά τους πραγματικούς κοινωνικούς τρόπους παραγωγής, τις πραγματικές κοινωνίες. Αδυνατούν να αναδείξουν την ιδιαιτερότητα της εκάστοτε κοινωνικής μορφής της παραγωγής και της εργασίας. Αδυνατούν να αποκαλύψουν τους τρόπους υπό τους οποίους η κοινωνική πρακτική στις επιμέρους ιστορικές μορφές της ενσωματώνει ιστορικά και συγκεκριμένα τα διυποκειμενικά στοιχεία της εργασίας και της παραγωγής.

Όταν λοιπόν, ο Μαρξ προσδιορίζει στο Κεφάλαιο την εργασιακή διαδικασία ως τη διαδικασία η οποία περιλαμβάνει «τη στοχοθέτωση δραστηριότητα του ανθρώπου... το αντικείμενο και τα μέσα της»⁴⁶, διατυπώνει μια υπερϊστορική, αφηρημένη πρόταση. Όμως θεωρεί τη γενίκευση αυτή ως μια σύνοψη, μια «συνοπτική καταγραφή» (*Abkürzung*) των διυποκειμενικών στοιχείων της διαδικασίας της εργασίας και όχι ως ένα θεωρητικό ορισμό, όχι ως μια θεωρητική πρόταση διά της οποίας μπορούμε να περιγράψουμε και να εξηγήσουμε τις επιμέρους, ειδικές ιστορικές περιπτώσεις της εργασίας και της παραγωγής. Όπως έγραψε, οι γενικές έννοιες, ή οι γενικοί ορισμοί που παριστάνουν τις «εξηγήσεις... δεν αξίζουν τίποτα, διότι τους λείπει το ιστορικό στοιχείο»⁴⁷. Όταν το «ιστορικό στοιχείο» παραβλέπεται, τότε «όλη η σοφία εκπίπτει στην προσπάθεια να σταθούμε στις απλούστατες οικονομικές σχέσεις, οι οποίες όταν συλλαμβάνονται στην απλότητά τους είναι καθαρές αφαιρέσεις». Δεν πρέπει συνεπώς να ανάγουμε «τις πολύπλοκες μορφές στις απλές».⁴⁸ Αντιθέτως, οφείλουμε «να ξεχωρίζουμε τα στοιχεία που δεν είναι γενικά και κοινά..., έτσι ώστε... να μη χάνεται η ουσιαστική διαφορά»⁴⁹.

Οφείλουμε δηλαδή να αναδεικνύουμε τις ιστορικές διαφορές και όχι να κάνουμε αναγωγές των ιστορικών μορφών, των συγκεκριμένων, ιστορικών περιπτώσεων στις «απλές σχέσεις», που καταγράφουν οι «καθαρές αφαιρέσεις», οι γενικές δηλαδή, οι υπερϊστορικές έννοιες, εν προκειμένω, οι «γενικές προϋποθέσεις της παραγωγής». Οι αφαιρέσεις αυτές είναι κενές ιστορικού περιεχομένου, εξαλείφουν για τον λόγο αυτό τις ιστορικές διαφορές.⁵⁰

Οι «γενικές προϋποθέσεις της παραγωγής» καταγράφουν, «συνοψίζουν» την υπερϊστορική συνθήκη που είναι πραγματική κατά το ότι οι άνθρωποι στο πλαίσιο όλων των ιστορικών κοινωνιών «ιδιοποιούνται τη φύση», βρίσκονται σε σχέση με τη φύση. Αλλιώς,

⁴⁶ *C. I.*, σ. 178· *K. I.*, σ. 191.

⁴⁷ *Ο.π.*, σ. 372 / 387.

⁴⁸ *Grundrisse*, σ. 248-249· *B.Γ. Β'*, σ. 180-181.

⁴⁹ *Ο.π.*, σ. 85 / *B.Γ. Α'*, σ. 55.

⁵⁰ *Ο.π.*, σ. 187-188, 256-258, 306. *B.Γ. Α'*, σ. 132-133, *B.Γ. Β'*, σ. 187-188, 226.

δεδομένων των ιστορικών διαφορών υπό τις οποίες πραγματοποιείται η σχέση κοινωνίας-φύσης, «το υποκείμενο» είναι πάντοτε ο άνθρωπος, «η ανθρωπότητα και το αντικείμενο η φύση»⁵¹. Όμως, όπως σημειώσαμε ήδη (υποκεφ. 2), δεν είναι αυτό που έχει σημασία, δεν είναι αυτό που πρέπει να εξηγήσουμε. Αντιθέτως, αυτό που χρειάζεται να κατανοηθεί και να εξηγηθεί είναι ο ιδιαίτερος τρόπος, η κοινωνική μορφή υπό την οποία πραγματοποιείται εκάστοτε η σχέση αυτή, η «ενότητα της κοινωνίας με τη φύση». Θα πρέπει δηλαδή να εξετάσουμε και να συλλάβουμε τους ιδιαίτερους τρόπους της συνείδησης και της δράσης, των κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών εντός των οποίων και διά των οποίων οι άνθρωποι οικειοποιούνται τη φύση.

Εάν συλλάβουμε την ιδιοποίηση της φύσης διά της γενικής έννοιας της παραγωγής και της εργασίας, τότε πρέπει να ελέγξουμε τους ιστορικούς όρους που επιτρέπουν τον σχηματισμό των αφαιρέσεων αυτών και να εισάγουμε συνεπώς τις διακρίσεις εκείνες, που θα αποτρέψουν την εξάλειψη των ιστορικών διαφορών και δεν θα επιτρέψουν να παρεισφρύνουν στην περιγραφή, την ανάλυση και την εξήγηση του συγκεκριμένου κοινωνικού σχηματισμού που μας απασχολεί, κατηγορίες που αφορούν συνθήκες και σχέσεις που δεν προσιδιάζουν σε αυτόν, και συνεπώς η χρήση τους οδηγεί στην παρανόηση, στη διαστρεβλωμένη σύλληψη των κοινωνικών σχέσεων που τον χαρακτηρίζουν.

Όπως επισημαίνει, λοιπόν, ο Μαρξ, οι πολιτικοί οικονομολόγοι συνήθιζαν να προτάσσουν στα συγγράμματά τους ένα γενικό μέρος υπό τον τίτλο «παραγωγή», όπου εξέθεταν τους «γενικούς όρους» κάθε παραγωγής και που δεν ήταν παρά μια «παράθεση των συνθετικών στοιχείων της» (εργαλείο, συσσωρευμένη πείρα-συσσωρευμένη εργασία). Ο τρόπος που οι πολιτικοί οικονομολόγοι προχωρούσαν χωρίς να υπεισέρχονται σε συγκεκριμένη ιστορική έρευνα και χωρίς να εντοπίζουν τους ιδιαίτερους κοινωνικούς τρόπους, τις κοινωνικές σχέσεις που διαμόρφωναν ιστορικά και συγκεκριμένα τα «στοιχεία» αυτά, οδηγούσε στην πράξη στο να «διευρύνουν μερικούς απλούς προσδιορισμούς» και να διατυπώνουν «ρηχές ταυτολογίες»⁵², όπως «η ταυτολογία ότι ο πλούτος δημιουργείται ευκολότερα στο μέτρο που τα στοιχεία του βρίσκονται αντικειμενικά και υποκειμενικά διαθέσιμα σε μεγαλύτερο βαθμό»⁵³, ή ότι η «παραγωγή» και η «εργασία» είναι η βιοτική σχέση του ανθρώπου με τη φύση. Με τον ίδιο τρόπο οι πολιτικοί οικονομολόγοι προσδιόριζαν το κεφάλαιο ως παραγωγικό εργαλείο και το ανήγαγαν έτσι σε «μια γενική, αιώνια, φυσική

⁵¹ Ο.π., σ. 85 / σ. 55.

⁵² *Grundrisse*, σ. 86· Β.Γ. Α', σ. 55.

⁵³ Ο.π., σ. 87 / σ. 56.

σχέση». Το κεφάλαιο είναι βεβαίως «μεταξύ άλλων και παραγωγικό εργαλείο». Αυτό όμως, δεν σημαίνει ότι προκειμένου να κατανοήσουμε το κεφάλαιο μπορούμε να περιορισθούμε στο ότι υπό ορισμένες μορφές, επί παραδείγματι ως μηχανή είναι παραγωγικό εργαλείο. Το να αρκεσθούμε σε αυτό εξαλείφει όλες τις κοινωνικές σχέσεις και τις συνθήκες που επιτρέπουν τη διαμόρφωση και την αναπαραγωγή της σχέσης κεφαλαίου-αποκρυσταλλωμένης εργασίας και ζωντανής εργασίας, καπιταλιστή δηλαδή και εργάτη, τη διαδικασία της συσσώρευσης του κέρδους και της αναπαραγωγής της «ελεύθερης» μισθωτής εργασίας. «Ωστε το κεφάλαιο», γράφει ο Μαρξ, «είναι μια γενική, αιώνια, φυσική σχέση- αν παραλείψω... αυτό ακριβώς το ιδιαίτερο στοιχείο που... μετατρέπει το 'παραγωγικό εργαλείο', τη 'συσσωρευμένη εργασία' σε κεφάλαιο»⁵⁴. Αν παραλείψω δηλαδή τις κοινωνικές σχέσεις που καθιστούν το μέσο της εργασίας κεφάλαιο. Αν παραλείψω το ότι ο εργαζόμενος, ο άμεσος παραγωγός, ο εργάτης προκειμένου να συνδεθεί με τα εργαλεία και τις πρώτες ύλες οφείλει να παραχωρήσει, να ανταλλάξει την εργασιακή του ικανότητα και δύναμη έναντι του ημερομισθίου, προκειμένου να ενταχθεί στην παραγωγική διαδικασία που ελέγχει εξ ολοκλήρου ο καπιταλιστής, πράγμα το οποίο, μεταξύ άλλων, επιτρέπει την εκμετάλλευση του πρώτου από τον δεύτερο.

Εάν συνεπώς, δεν αναδείξουμε τις ειδικές ιστορικές συνθήκες, τις ιδιαίτερες κοινωνικές σχέσεις, εάν δεν συλλάβουμε τις «αληθείς διακρίσεις» που παρουσιάζουν οι ειδικότερες περιπτώσεις που εκάστοτε εξετάζουμε, καταλήγουμε σε συγχύσεις και παρανοήσεις, σε συσκότιση του χαρακτήρα των κοινωνικών σχέσεων και των κοινωνικών συνθηκών, όπως για παράδειγμα έκαναν οι πολιτικοί οικονομολόγοι, οι οποίοι παρενόησαν ως «κεφάλαιο» την πέτρα που χρησιμοποιούσε ως εργαλείο ο πρωτόγονος άνθρωπος.

Μπορούμε συνεπώς να καταλάβουμε γιατί ο Μαρξ δεν επιχείρησε να δώσει γενικούς ορισμούς των εννοιών παραγωγή, παραγωγικές σχέσεις, παραγωγικές δυνάμεις κ.λπ. Επίσης, γιατί η χρήση των εννοιών αυτών στο έργο του δεν είναι συστηματική, αλλά συμπτωματική. Οι έννοιες αυτές είναι «συνοπτικές καταγραφές», που μας επιτρέπουν «να μην επαναλαμβάνουμε», να μην επανερχόμεθα δηλαδή, στις πλευρές, τα στοιχεία και τις σχέσεις εκείνες που οι «συντομεύσεις» αυτές συνοψίζουν.⁵⁵ Άλλωστε, ο Μαρξ δεν οργάνωσε την ανάλυση της καπιταλιστικής κοινωνίας μέσω των εννοιών αυτών, αλλά μέσω της «κριτικής των κατηγοριών της πολιτικής οικονομίας».

Για τους ίδιους λόγους ο Μαρξ δεν ήταν δυνατόν να θεωρεί τις «παραγωγικές δυνάμεις» ως τις προκοινωνικές, υλικές προϋποθέσεις της κοινωνικής οργάνωσης, ως τις υλικές και

⁵⁴ Ο.π., σ. 86 / σ. 55.

⁵⁵ Ο.π., σ. 85, 85-86 / σ. 54-55.

υπεριστορικές προϋποθέσεις της κοινωνίας και της κοινωνικής εξέλιξης, όπως έκαναν οι μαθητές του, οι μαρξιστές. Αντιθέτως, θεωρούσε ότι η ικανότητα της κοινωνίας να ανταποκρίνεται στις ανάγκες της, η «παραγωγική» δηλαδή «δύναμη» της κοινωνίας είναι αδιάκριτη από τη συγκεκριμένη εκάστοτε μορφή της κοινωνικής οργάνωσης. Έγραψε χαρακτηριστικά: «η πρωτόγονη κοινότητα η ίδια, είναι η πρώτη μεγάλη δύναμη της παραγωγής»⁵⁶. Με την ίδια λογική οι παραγωγικές σχέσεις δεν μπορούν να προσδιορισθούν παρά μόνον ιστορικά και συγκεκριμένα. Έτσι, για τη θεμελιακή σχέση παραγωγής της καπιταλιστικής κοινωνίας, τη σχέση κεφαλαίου και μισθωτής εργασίας, ο Μαρξ γράφει: «Ένα πράγμα είναι βέβαιο: Η φύση δεν παράγει από τη μια μεριά ιδιοκτήτες χρήματος ή εμπορευμάτων και από την άλλη ανθρώπους που δεν κατέχουν τίποτε παρά μόνο την εργασιακή τους δύναμη. Αυτή η σχέση δεν έχει φυσική βάση, ούτε η κοινωνική της βάση είναι κοινή σε όλες τις ιστορικές περιόδους. Συνιστά σαφώς το αποτέλεσμα παρελθούσας ιστορικής ανέλιξης»⁵⁷. Η «κοινωνική βάση», οι κοινωνικές συνθήκες που δημιουργούν ιδιοκτήτες από τη μια μεριά και ανθρώπους χωρίς ιδιοκτησία από την άλλη, ιδιοκτήτες του κεφαλαίου από τη μια και ανθρώπους αποστερημένους εμπράγματης ιδιοκτησίας από την άλλη, δεν έχουν «φυσικά», δηλαδή προκοινωνικά αίτια, ούτε μπορούν να γενικευθούν ως διυτορικές συνθήκες του κοινωνικού βίου. Οι ιδιοκτήτες του χρήματος και των εμπορευμάτων στη μορφή του κεφαλαίου και οι αποψιλωμένοι από κάθε μέσο της εργασίας και της παραγωγής εργαζόμενοι, οι εργάτες, αποτελούν προϊόν της ιστορίας και χαρακτηρίζουν την καπιταλιστική μορφή οργάνωσης της ανθρώπινης κοινωνικής ζωής.

Πώς όμως, και γιατί διαμορφώνονται αυτές οι αφαιρέσεις (εργασία, παραγωγή) και επιβάλλονται στη συνείδηση της αστικής κοινωνίας ως διυτορικές κατηγορίες; Για να απαντήσουμε στο κεντρικό αυτό ερώτημα πρέπει να παρακολουθήσουμε τον τρόπο, με τον οποίο η ανθρώπινη δημιουργική δραστηριότητα διαμορφώνεται ως ιστορική μορφή εργασίας εντός της καπιταλιστικής κοινωνίας. Και για να αναδείξουμε την ιστορική μορφή εργασίας που συνυφαίνεται με την καπιταλιστική οργάνωση των κοινωνικών σχέσεων πρέπει να αναφερθούμε σε τρόπους και μορφές εργασίας που χαρακτηρίζουν άλλες ιστορικές κοινωνίες.

Ειδοποιός ιστορική συνθήκη της καπιταλιστικής κοινωνίας αποτελεί, όπως είναι γνωστό, ο μετασχηματισμός της ανθρώπινης εργασιακής ικανότητας σε εμπόρευμα ελεύθερα διακινούμενο στην αγορά. Η καπιταλιστική κοινωνία είναι η κοινωνία στην οποία κυριαρχεί η

⁵⁶ Ο.π., σ. 495 / σ. 373.

⁵⁷ C. I, σ. 169· K. I, σ. 182· η υπογράμμιση δική μας.

αγορά, η ανταλλαγή εμπορευμάτων. Είναι η κοινωνία εντός της οποίας έχει γενικευθεί η παραγωγή εμπορευμάτων, αγαθών δηλαδή που παράγονται προκειμένου να διατεθούν στην αγορά, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι η ανταλλαγή μεσολαβεί την ικανοποίηση των κοινωνικών αναγκών στο σύνολό τους και συνθέτει το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων.

Όμως, η ανθρώπινη ιστορία έχει γνωρίσει πολλές και διαφορετικές κοινωνίες στις οποίες υφίσταται εμπορευματική ανταλλαγή. Κοινωνίες στις οποίες συναντώνται διάφοροι βαθμοί ανάπτυξης της εμπορευματικής ανταλλαγής. Κοινωνίες, όπου η εμπορευματική ανταλλαγή συμβαίνει συμπτωματικά, ως απομονωμένο επεισόδιο, άλλες στις οποίες λαμβάνει χώρα λιγότερο, ή περισσότερο περιοδικά, κοινωνίες στις οποίες λειτουργεί αγορά μόνον περιοδικά, άλλες στις οποίες αυτή λειτουργεί συστηματικά, έχει θεσμοθετηθεί και χωροθετηθεί σε συγκεκριμένο τόπο, όπου η ανταλλαγή συμβαίνει ως συνεχής και κανονική διαδικασία.

Η ανταλλαγή και η παραγωγή εμπορευμάτων είναι σύμφυτη με διευρυμένο κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας. Η ανάπτυξη της αγοράς και της εμπορευματικής παραγωγής είναι αλληλένδετη με την ανάπτυξη του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας. Δεν ισχύει όμως και το αντίστροφο. Η ύπαρξη δηλαδή κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας δεν συνδέεται κατ'ανάγκη με την ύπαρξη αγοράς και εμπορευματικής παραγωγής. Στην ιστορία συναντάμε κοινωνίες που εμφανίζουν ποικίλες μορφές κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας. Συναντάμε περιπτώσεις, όπου οι ειδικές μορφές εργασίας ασκούνται από ειδικευμένους τεχνίτες, ή από ομάδες ειδικευμένων τεχνιτών, που εργάζονται εντός κοινωνιών με σύνθετο πολιτισμό, σύνθετη κοινωνική οργάνωση και ιεραρχία, εντός κοινωνιών που όμως δεν εμφανίζουν στο εσωτερικό τους εμπορευματική ανταλλαγή. Τέτοιες είναι οι περιπτώσεις του αρχαίου Περσικού, της προϊστορικής Αιγύπτου, της αρχαίας Ινδίας, ακόμη της μεσαιωνικής Φεουδαρχίας στη Δυτική Ευρώπη. Οι εργαζόμενοι στις περιπτώσεις αυτές εκτός από αγρότες ήταν και τεχνίτες. Οι τελευταίοι ήταν περισσότερο «τεχνουργοί», παρά απλά τεχνίτες, ήταν δημιουργοί δηλαδή χρήσιμων πραγμάτων με ιδιαίτερη όμως αισθητική, πολιτισμική και νοηματική σημασία και κοινωνική λειτουργία.

Στις περισσότερες από αυτές τις περιπτώσεις, η ύπαρξη καταμερισμού της εργασίας δεν συνεπάγεται αναγκαστικά εμπορευματική ανταλλαγή. Εντούτοις, το αντίθετο δεν ισχύει. Η εμπορευματική ανταλλαγή δηλαδή προϋποθέτει ως συνθήκη εκ τωνών ουκ άνευ διευρυμένο κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας. Ο τελευταίος συνεπάγεται τη δημιουργία «εξατομικευμένων» παραγωγών, παραγωγών που παράγουν ειδικά προϊόντα προς ανταλλαγή, εμπορεύματα και όχι αγαθά προς άμεση κατανάλωση από τους ίδιους τους παραγωγούς, ή τα μέλη της κοινότητας-κοινωνίας εντός της οποίας ζουν και εργάζονται, όπως συμβαίνει στις μη

εμπορευματικές, στις προκαπιταλιστικές κοινωνίες, οι οποίες εμφανίζουν περιορισμένο, υποτυπώδη ή καθόλου καταμερισμό της εργασίας.

Στις προκαπιταλιστικές κοινωνίες, στις περιπτώσεις εκείνες όπου υφίσταται εμπορευματική ανταλλαγή, παραγωγή και ανταλλαγή εμπορευμάτων, αγαθών που προορίζονται να ανταλλαγούν, που ανταλλάσσονται στην αγορά, ο παραγωγός εμπορευμάτων είναι τεχνουργός, τεχνίτης, οικοτέχνης, αστός επιτηδευματίας, ή αγρότης, χειροτέχνης που ασκεί τη χειροτεχνία εντός του «οίκου», του νοικοκυριού ως συμπληρωματική εργασία προς την ευρύτερη γεωργική του δραστηριότητα. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, που ασφαλώς εμφανίζουν μεγάλη ποικιλία ιστορικών διαμορφώσεων, ο παραγωγός σχεδιάζει ο ίδιος, οργανώνει και ελέγχει την παραγωγή των αγαθών εργαζόμενος κατά κανόνα αμέσως ο ίδιος, αξιοποιώντας τις δεξιότητές του, σε όλα τα επιμέρους στάδια και τις πλευρές της διαδικασίας της εργασίας. Ο εργαζόμενος, με άλλα λόγια, κατέχει τη γνώση που προϋποθέτει η παραγωγή του προϊόντος και διατηρεί τον έλεγχο επί των αντικειμένων που χρησιμοποιεί, των εργαλείων και των υλικών επί των οποίων εργάζεται. Και αυτό σημαίνει ότι όχι μόνον γνωρίζει τις ιδιότητες των αντικειμένων που χρησιμοποιεί, δηλαδή των εργαλείων και των υλικών επί των οποίων εργάζεται, αλλά ότι επίσης έχει ο ίδιος τη δυνατότητα να προμηθεύεται τα υλικά που απαιτεί η εργασιακή του δραστηριότητα. Καθώς ελέγχει την παραγωγική διαδικασία στο σύνολό της ελέγχει εν πολλοίς και το αποτέλεσμα της, το συγκεκριμένο προϊόν. Η άμεση εργασία ενσωματώνει την τεχνογνωσία που απαιτεί η παραγωγή του προϊόντος, όπως θα λέγαμε σήμερα. Τις συνθήκες αυτές καταγράφει ο χαρακτηρισμός και η εννόηση της χειροτεχνικής και της χειρωνακτικής εργασίας ως «τέχνης»-(ars), που παρατηρείται σε πολλές περιπτώσεις προκαπιταλιστικής εμπορευματικής παραγωγής, όπως στην ελληνική και τη ρωμαϊκή αρχαιότητα, τον ύστερο Μεσαίωνα, τον πρώιμο καπιταλισμό και αλλού.

Στις προκαπιταλιστικές λοιπόν, μορφές εμπορευματικής ανταλλαγής η εργασία του άμεσου παραγωγού, του χειροτέχνη, ή τεχνίτη φέρει τα ποιοτικά της χαρακτηριστικά, καθώς ενσωματώνει την τεχνογνωσία που είναι απαραίτητη για την παραγωγή του προϊόντος, καθώς είναι «τέχνη». Η εργασία, για παράδειγμα, του αγγειοπλάστη προϋποθέτει μια γνώση και μια τεχνική δεξιότητα, που συνδέεται με το συγκεκριμένο προϊόν που παράγει. Η εργασία αυτή έχει διαφορετικά ποιοτικά χαρακτηριστικά από την εργασία, για παράδειγμα, του υφαντουργού. Αντιθέτως, στην καπιταλιστική κοινωνία, όπως θα δούμε παρακάτω, η εργασία του άμεσου παραγωγού, του εργάτη έχει εν πολλοίς χάσει τα ποιοτικά της χαρακτηριστικά, καθώς παίρνει τη μορφή της απλής ανάλωσης «εργασιακής δύναμης». Εδώ η τεχνογνωσία ενσωματώνεται στις μηχανές. Ο εργάτης δεν διαθέτει τεχνογνωσία.

Την εργασία που διατηρεί τα ποιοτικά της χαρακτηριστικά, ο Μαρξ την ονόμασε «συγκεκριμένη εργασία» κατ' αντιδιαστολή προς την «αφηρημένη εργασία», την εργασία χωρίς συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, που χαρακτηρίζει την καπιταλιστική παραγωγή. Τη «συγκεκριμένη εργασία» ο Μαρξ την χαρακτηρίζει και ως «ειδική εργασία», καθώς είναι άμεσα συνυφασμένη με το ειδικό προϊόν που εκάστοτε παράγεται (αγγειοπλαστική, υφαντουργική κ.λπ.). Αντιθέτως, όπως θα δούμε αναλυτικότερα παρακάτω, στην καπιταλιστική παραγωγή η εργασία του άμεσου παραγωγού, του εργάτη, δεν είναι συνυφασμένη με το ειδικό προϊόν που εκάστοτε παράγεται.

Η καπιταλιστική κοινωνία είναι η κοινωνία στην οποία ο καταμερισμός της εργασίας δεν είναι μόνον διευρυμένος. Δεν έχουμε να κάνουμε απλώς με επιμερισμό των παραγωγικών δραστηριοτήτων στα μέλη της κοινωνίας, στα επιμέρους άτομα, τα οποία συνδέονται μεταξύ τους προκειμένου να ανταλλάξουν τα ειδικά εμπορεύματα που έχουν στη διάθεσή τους, τα προϊόντα της εργασίας τους. Στο πλαίσιο της καπιταλιστικής κοινωνίας οι παραγωγικές δραστηριότητες και λειτουργίες έχουν διασπασθεί και καταμερισθεί σε πρωτόγνωρα μεγάλο βαθμό. Ο καταμερισμός της εργασίας διαμορφώνεται και ως διαχωρισμός της πνευματικής και της διευθυντικής από τη χειρωνακτική εργασία. Η τελευταία έχει περαιτέρω διαμορφωθεί ως μονόπλευρα χειρωνακτική εργασία, ως εργασία εντελώς περιορισμένη σε ένα πολύ μερικό στάδιο της παραγωγικής διαδικασίας, καθώς ο καταμερισμός της εργασίας επεκτείνεται σε όλες τις φάσεις της παραγωγής των ειδικών προϊόντων, των εμπορευμάτων. Ο καταμερισμός της εργασίας δηλαδή, λαμβάνει χώρα και μέσα στο εργοστάσιο, όπου οι εργαζόμενοι-εργάτες εργάζονται ενταγμένοι στις επιμέρους φάσεις της παραγωγικής διαδικασίας, χωρίς να μετέχουν, ή να γνωρίζουν τις άλλες φάσεις και συνεπώς το σύνολο της παραγωγικής διαδικασίας και του τελικού της προϊόντος. Το εργοστάσιο διαμορφώνεται ως μια κεντρικά κινούμενη και διευθυνόμενη ενότητα μηχανών, που καθιστά την παραγωγική διαδικασία μια αυτοματοποιημένη διαδικασία. Οι μηχανές υποκατέστησαν τον εργαζόμενο άνθρωπο ως σχεδιαστή του αγαθού-προϊόντος και ως ειδικευμένου τεχνίτη. Στην καπιταλιστική κοινωνία, η γνώση και η «τέχνη» που απαιτείται για την παραγωγή του προϊόντος μετασχηματίζεται σε τεχνολογία και ενσωματώνεται στις μηχανές, αφομοιώνεται, με άλλα λόγια, από το κεφάλαιο. Οι μηχανές ενσωματώνουν τα ειδικά χαρακτηριστικά, τις ιδιότητες και τις ποιότητες της ειδικής εργασίας και μετατρέπουν τον εργαζόμενο σε εξάρτημα της μηχανής. «Η μηχανή δεν απελευθερώνει τον εργάτη από την εργασία, αλλά την εργασία από το περιεχόμενό της»⁵⁸, όπως έγραψε ο Μαρξ.

⁵⁸ Κ. Ι, σ. 439· *Grundrisse*, σ. 512, 587· Β.Γ. Β', σ. 386, 446.

Η εργασία δηλαδή του εργάτη είναι κενή περιεχομένου, είναι εργασία χωρίς ειδικό περιεχόμενο. Δεν ενσωματώνει τεχνογνωσία. Αυτή ενσωματώνεται στις μηχανές. Η εργασία του εργάτη δεν φέρει ποιοτικά χαρακτηριστικά, όπως η εργασία του τεχνίτη, ή του τεχνουργού και με αυτή την έννοια δεν είναι «συγκεκριμένη» εργασία. Πραγματοποιείται εν πολλοίς ως απλή ανάλωση «εργασιακής δύναμης», ανεξαρτήτως των χαρακτηριστικών του ειδικού προϊόντος που εκάστοτε παράγεται, σε αντίθεση με την εργασία του τεχνίτη, της οποίας τα ποιοτικά χαρακτηριστικά συνδέονται πάντοτε με τα χαρακτηριστικά του ειδικού προϊόντος που εκάστοτε παράγει, όπως είδαμε. Είναι λοιπόν εργασία χωρίς ποιοτικά χαρακτηριστικά, είναι «ανθρώπινη εργασία γενικά». Με αυτή την έννοια είναι «αφηρημένη εργασία». Πραγματοποιείται ως μια αφηρημένη δραστηριότητα, ως μια διαδικασία κατά την οποία ο εργαζόμενος-εργάτης συνδέεται με τα μέσα παραγωγής (τις μηχανές) και τις πρώτες ύλες, τις οποίες, όμως, συναντάει στη μορφή του κεφαλαίου.

Το ότι η εργασία του εργάτη δεν συνδέεται με τα ποιοτικά χαρακτηριστικά του προϊόντος που εκάστοτε παράγεται, καθιστά παραπάνω από σαφές η λειτουργία της καπιταλιστικής αγοράς, το γεγονός, ειδικότερα, ότι οι διακυμάνσεις της αγοράς μετακινούν τους εργαζόμενους-εργάτες από κλάδο σε κλάδο και από επιχείρηση σε επιχείρηση, ενώ οι εργάτες δεν έχουν παρά να παρακολουθήσουν τις διακυμάνσεις αυτές, που «ρυθμίζουν» τη ζήτηση και την τιμή της εργασιακής τους δύναμης. Οι εργαζόμενοι «μετακινούνται...με ευκολία από τη μια εργασία στην άλλη και ... ο ειδικός χαρακτήρας [της παραγωγικής διαδικασίας στην οποία εντάσσονται] είναι ζήτημα τυχαίο γι' αυτούς»⁵⁹. Το εάν θα πωλήσουν ή όχι την εργασιακή τους δύναμη, το εάν θα ενταχθούν, ή όχι στην παραγωγική διαδικασία εξαρτάται από τις επιλογές του κεφαλαίου, το οποίο διατηρεί την ελευθερία να κατευθύνει τη δράση του κατά βούληση σε όποιες δραστηριότητες εκάστοτε επιλέγει ως επικερδείς.

Η εργασία του ανθρώπινου ατόμου, λοιπόν, του εργάτη στον καπιταλισμό δεν έχει να κάνει παρά μόνον εμμέσως με το ειδικό προϊόν που παράγει, ή μπορεί να παράγει. Ακριβέστερα, με το ειδικό προϊόν που παράγεται με τη μίσθωσή της. Την εργασία του εργάτη ελέγχει το κεφάλαιο με την πρωτοβουλία και υπό την εξουσία του οποίου μόνον μπορεί να ενταχθεί στη διαδικασία της παραγωγής και να παράγει ειδικά εμπορεύματα, ακριβέστερα να συμμετέχει στην παραγωγή ειδικών εμπορευμάτων.

Εντούτοις, όταν ο εργάτης εντάσσεται στην παραγωγική διαδικασία συνδέεται πράγματι με τα μέσα της εργασίας (μέσα παραγωγής) και με τις πρώτες ύλες. Επειδή, εντός αυτής της μορφής της παραγωγικής διαδικασίας, η εργασία του εργαζόμενου ατόμου είναι κενή

⁵⁹ *Grundrisse*, σ. 104· *B.F. Α'*, σ. 69.

περιεχομένου, εκτυλίσσεται ως μια αφηρημένη, εντέλει μηχανική δραστηριότητα. Είναι «εργασία απλώς», «εργασία ως τέτοια», εργασία χωρίς άλλο προσδιορισμό. Είναι «αφηρημένη εργασία».

Η συνθήκη αυτή της καπιταλιστικής κοινωνίας, η έκπτωση της «συγκεκριμένης εργασίας» σε «αφηρημένη εργασία», της «ειδικής εργασίας» σε «εργασία γενικά», επιτρέπει να συλλαμβάνεται εντός της κοινωνίας αυτής η ανθρώπινη εργασία μέσω της αφηρημένης έννοιας της εργασίας ως δραστηριότητας που συνδέει το εργαζόμενο άτομο με τα μέσα και τα αντικείμενα της εργασίας, χωρίς άλλο περιεχόμενο, ή προσδιορισμό. Επιτρέπει, με άλλα λόγια, να διαμορφώνεται η γενική, η αφηρημένη έννοια της εργασίας, να συλλαμβάνεται η ανθρώπινη εργασιακή δράση σε αφαίρεση απ' όλα τα ειδικά χαρακτηριστικά, τα οποία η εργασία φέρει εντός διαφόρων και διαφορετικών ιστορικών κοινωνιών, όπως όταν είναι «τέχνη». Με τον τρόπο αυτό η «εργασία γενικά», η αφαίρεση «εργασία» συλλαμβάνεται ως ό,τι έχουν κοινό όλες οι ειδικές μορφές εργασίας, όπως αυτές διαμορφώνονται εντός διαφορετικών ιστορικών κοινωνιών. Αυτό επιτρέπει επίσης, το να αναχθεί η αφηρημένη έννοια της εργασίας σε έννοια καθολικής ιστορικής ισχύος, σε διστορική έννοια. Ας παρακολουθήσουμε όμως τι λέει ο Μαρξ για την έννοια της εργασίας ως γενικής αφαίρεσης, ως αφαίρεσης από τις ποικίλες ιστορικές μορφές «ειδικής εργασίας», ως αφαίρεσης, όπως γράφει, από τα εργαζόμενα «άτομα σε μια ιδιαιτερότητα»:

Τώρα θα μπορούσε να νομίσει κανείς ότι μ' αυτό τον τρόπο δεν βρέθηκε τάχα παρά η αφηρημένη έκφραση για την πιο απλή και την πανάρχαια σχέση όπου οι άνθρωποι –σε οποιαδήποτε κοινωνική μορφή– εμφανίζονται ως παραγωγοί. Αυτό είναι σωστό από μια άποψη. Από την άλλη όμως όχι. Η αδιαφορία απέναντι σε κάθε καθορισμένο είδος εργασίας προϋποθέτει μια πολύ αναπτυγμένη ολότητα από πραγματικά είδη εργασίας που κανένα τους δεν κυριαρχεί πια πάνω σε όλα. Έτσι πάντα οι πιο γενικές αφαιρέσεις γεννώνται μονάχα εκεί που υπάρχει η πιο πλούσια συγκεκριμένη ανάπτυξη, εκεί όπου εμφανίζεται ένα πράγμα κοινό σε πολλά, κοινό σε όλα. Τότε αυτό παύει να είναι νοητό με ιδιαίτερη μόνο μορφή. Από την άλλη μεριά αυτή η αφαίρεση, η εργασία γενικά, δεν είναι μόνον το νοητικό αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης ολότητας εργασιών. Η αδιαφορία απέναντι στην καθορισμένη εργασία αντιστοιχεί σε μια κοινωνική μορφή όπου τα άτομα περνούν με ευκολία από τη μια εργασία στην άλλη και όπου το καθορισμένο είδος της εργασίας τους είναι τυχαίο, άρα αδιάφορο. **Η εργασία έχει γίνει εδώ –όχι μόνον ως κατηγορία, αλλά στην πραγματικότητα– μέσο για την παραγωγή του πλούτου γενικά, και έχει πάψει να είναι ως προσδιορισμός συννοησμένος με τα άτομα σε μια ιδιαιτερότητα.** Μια τέτοια κατάσταση βρίσκεται στη μεγαλύτερή της ανάπτυξη στην πιο σύγχρονη μορφή ύπαρξης των αστικών κοινωνιών –στις Ηνωμένες Πολιτείες. **Εδώ λοιπόν γίνεται για πρώτη**

*φορά αληθινή στην πράξη η αφαίρεση της κατηγορίας 'εργασία', 'εργασία γενικά', εργασία απλώς και καθαρά, η αφετηρία της σύγχρονης πολιτικής οικονομίας. Η απλούστατη λοιπόν αφαίρεση, που η σύγχρονη πολιτική οικονομία τοποθετεί στην πρώτη γραμμή, και που εκφράζει μια σχέση πανάρχαια και έγκυρη για όλες τις κοινωνικές μορφές, εμφανίζεται ωστόσο **πρακτικά αληθινή σ' αυτή την αφαίρεση μονάχα ως κατηγορία της πιο σύγχρονης κοινωνίας.***⁶⁰

Στον καπιταλισμό δηλαδή η αφηρημένη εργασία συνιστά την κυρίαρχη, την άμεση, θα μπορούσαμε να πούμε, την πραγματική κοινωνική μορφή εργασίας. «Είναι έκπτωση», όπως γράφει ο Μαρξ, «κάθε πραγματικής εργασίας στον κοινό παρονομαστή της ανθρώπινης εργασίας, στην ανάλωση ανθρώπινης εργασιακής δύναμης». Στην κοινωνία που κυριαρχεί το εμπόρευμα, στο «εσωτερικό του κόσμου των εμπορευμάτων... ο γενικός ανθρώπινος χαρακτήρας της εργασίας συνιστά τον ειδικό (ιδιαίτερο) κοινωνικό της χαρακτήρα»⁶¹.

Συνεπώς, η έννοια της εργασίας ως της δραστηριότητας που συνδέει το άτομο με τα μέσα, τα εργαλεία και τις πρώτες ύλες, χωρίς άλλο προσδιορισμό και περιεχόμενο είναι μεν μια «λογική αφαίρεση», είναι όμως, επίσης, μια ειδική, μια «καθορισμένη» ιστορική αφαίρεση. Όπως γράφει ο Μαρξ,

«το παράδειγμα αυτό της εργασίας δείχνει με πολύ έντονο τρόπο, πώς ακόμα και οι πιο αφηρημένες κατηγορίες, παρόλο που –ακριβώς επειδή είναι αφηρημένες– ισχύουν για όλες τις εποχές, ωστόσο στον καθορισμένο χαρακτήρα αυτής της αφαίρεσης αποτελούν οι ίδιες εξίσου το προϊόν ιστορικών σχέσεων και έχουν την πλήρη τους ισχύ μονάχα γι' αυτές και μέσα σε αυτές τις σχέσεις». Άλλωστε, «η εργασία φαίνεται ολότελα απλή κατηγορία. Η παράστασή της σ' αυτή τη γενικότητα –σαν εργασία γενικά– είναι κι αυτή πανάρχαια. Ωστόσο στην οικονομική της σύλληψη σ' αυτή την απλότητα, η 'εργασία' είναι κατηγορία τόσο σύγχρονη όσο και οι σχέσεις που δημιουργούν αυτή την απλή αφαίρεση»⁶².

Σε δύο πράγματα οφείλουμε λοιπόν να σταθούμε. Πρώτον, οι αφαιρέσεις «εργασία απλώς» και «παραγωγή γενικά»⁶³ είναι μεν «λογικές αφαιρέσεις», σχηματίζονται εντούτοις

⁶⁰ Grundrisse., σ. 104· B.Γ. Α', σ. 69· οι υπογραμμίσεις δικές μας.

⁶¹ C. I, σ. 67· K. I, σ. 80-81.

⁶² Grundrisse, σ. 103-105· B.Γ. Α', σ. 68, 69-70· η υπογράμμιση δική μας.

⁶³ Όπως η εργασία έτσι και η παραγωγή διαμορφώνεται ως μια αφηρημένη διαδικασία, ως «παραγωγή γενικά», ως «υλική παραγωγή» εντός του καπιταλισμού. Δεν θα υπεισέλθουμε στο ζήτημα αυτό εδώ. Βλ. σχετικά Μ.Ν. Αντωνοπούλου, *Κοινωνική πράξη και υλισμός. Σπουδή στην κοινωνιολογία της γνώσης, ό.π., σ. 240-248.*

μόνον εντός της καπιταλιστικής κοινωνίας ως «κατηγορίες», ως έννοιες με καθολικό και δεσμευτικό για τη σκέψη χαρακτήρα, καθώς εκφράζουν τις συνθήκες και τις σχέσεις της ολοκληρωμένης καπιταλιστικής κοινωνίας. Είναι για τον λόγο αυτό που οφείλουμε να τις υποβάλουμε σε κριτικό έλεγχο, προκειμένου να αναδείξουμε τους όρους διαμόρφωσης τους, τα ιστορικά τους δηλαδή περιεχόμενα, συνεπώς και τους θεωρητικούς τους περιορισμούς. Όπως είδαμε η «εργασία απλώς», η «εργασία γενικά», η εργασία χωρίς ειδικό περιεχόμενο, η «αφηρημένη», σε αντίθεση με την «ειδική», τη «συγκεκριμένη εργασία» υφίσταται, είναι πραγματική εντός της καπιταλιστικής κοινωνίας, όπου το κεφάλαιο αποσπά και αφομοιώνει στις μηχανές και τους μηχανισμούς διεύθυνσης και ρύθμισης της παραγωγικής διαδικασίας, όλες τις ιδιότητες και τις ποιότητες της ανθρώπινης εργασίας.

Μπορούμε τώρα να έρθουμε στο ζήτημα της σχέσης των «λογικών αφαιρέσεων», των αφαιρέσεων που σχηματίζει η σκέψη και των συγκεκριμένων, ιστορικών μορφών των κοινωνικών σχέσεων, των κοινωνιών που μπορεί να μας απασχολούν, να αποτελούν το αντικείμενο της έρευνάς μας. Από όσα έχουμε εκθέσει παραπάνω, μπορούμε να συλλάβουμε τη σχέση του «αφηρημένου» προς το «συγκεκριμένο» και τανάπαλιν, τη σχέση του «γενικού» προς το «ειδικό», τη σχέση της «αφαίρεσης» ως γενίκευσης από ένα αριθμό συγκεκριμένων περιπτώσεων και του «συγκεκριμένου» ως του ιστορικά ιδιαίτερου, που μοιράζεται κοινά χαρακτηριστικά με το «γενικό», ενώ διαφέρει ως προς πολλές ειδικές και σημαντικές πλευρές, δεν είναι παρά η σχέση ιδιαίτερων ιστορικά διαμορφωμένων κοινωνικών σχέσεων (σχηματισμών), που μοιράζονται κοινά στοιχεία, ενώ διαφέρουν σε άλλα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Είναι αυτά τα τελευταία που πρέπει να αναδειχθούν και να εξετασθούν στον τρόπο με τον οποίο συμφύονται, ή διασυνδέονται με τα γενικά χαρακτηριστικά, ή τις «γενικές προϋποθέσεις». Εάν δεν προχωρήσουμε με αυτό τον τρόπο καταλήγουμε να διατυπώνουμε «επίπεδες ταυτολογίες», όπως παρατήρησε ο Μαρξ.

Όπως είναι εύλογο, αυτή η στρατηγική απαιτεί ιστορική έρευνα. Ο Μαρξ το επισημαίνει με πολλούς τρόπους. Στα κείμενά του είναι συνεχής η αναφορά και αλληπάλληλες οι επεξεργασίες συγκεκριμένων ιστορικών περιπτώσεων διά των οποίων ελέγχει τις έννοιες, τις αφαιρέσεις και τις προτάσεις με τις οποίες επιχειρεί να συλλάβει και να ερμηνεύσει τις κοινωνικές διαδικασίες και τις κοινωνικές μορφές που εξετάζει.

Μπορούμε να καταλήξουμε λέγοντας ότι δεν είναι σωστό να χρησιμοποιούμε τις αφαιρέσεις που εξετάσαμε παραπάνω (εργασία, παραγωγή και τα παράγωγά τους, παραγωγικές σχέσεις, παραγωγικές δυνάμεις), προκειμένου να κατασκευάσουμε θεωρητικά σχήματα διανοητικής ισχύος, όπως έκαναν οι μαθητές του Μαρξ, οι μαρξιστές. Όπως είδαμε, η έκπτωση της ανθρώπινης εργασίας εν πολλοίς σε απλή ανάλωση εργασιακής δύναμης, σε

«αφηρημένη» εργασία, σε «εργασία γενικά» χαρακτηρίζει την καπιταλιστική κοινωνία και μόνον αυτή. Αυτό το τελευταίο, το ότι δηλαδή η ανθρώπινη εργασία είναι εντός της καπιταλιστικής κοινωνίας αποψιλωμένη από ειδικά χαρακτηριστικά καθιστά δυνατή την σύλληψη της ανθρώπινης εργασίας ως διαδικασίας που συνδέει τους εργαζόμενους με τα μέσα παραγωγής χωρίς ειδοποιό κοινωνικό-ιστορικό περιεχόμενο και προσδιορισμό, ανεξαρτήτως δηλαδή της κοινωνίας στην οποία αναφέρεται. Με άλλα λόγια, οι συνθήκες της καπιταλιστικής κοινωνίας επιτρέπουν τη εννόηση της ανθρώπινης εργασίας μέσω μιας λογικής αφαίρεσης, μιας έννοιας-κατηγορίας η οποία διαμορφώνεται ως ένα αυτονόητο και ως η πραγματική «ουσία» της εργασίας για κάθε ιστορική κοινωνία. Αυτό επιτρέπει τη προβολή της αφαίρεσης της ανθρώπινης εργασίας, της γενικής αυτής έννοιας της εργασίας σε κατηγορία με διστορική ισχύ, με ισχύ δηλαδή σε όλες τις ανθρώπινες ιστορικές κοινωνίες, ανεξαρτήτως του ειδικού περιεχομένου και της ειδικής μορφής της εργασίας εντός των διαφορετικών κοινωνικών σχέσεων, που αναπτύσσονται εντός διαφορετικών ιστορικών κοινωνιών. Η σύλληψη της ανθρώπινης εργασίας ως γενικής, διστορικής κατηγορίας την αναγορεύει σε θεμελιακή έννοια και οντολογική κατηγορία. Την καθιστά την θεμελιακή προκειμένη για τη διατύπωση υπερϊστορικών θεωρητικών σχημάτων, όπως αυτά που κατασκεύασαν οι μαθητές του Μαρξ. Όμως, με τον τρόπο αυτό οι συνθήκες της καπιταλιστικής κοινωνίας προβάλλονται πάνω σε όλες τις ανθρώπινες κοινωνίες, εμφανίζονται ως πανανθρώπινες, αιώνιες συνθήκες. Αυτό ήταν το λάθος των πολιτικών οικονομολόγων, στους οποίους άσκησε δριμεία κριτική ο Μαρξ. Την ίδια κριτική άσκησε ο Μαρξ και στον Χέγκελ, σημειώνοντας ότι καθώς «στεκόταν πάνω στην οπτική της μοντέρνας Πολιτικής Οικονομίας» έκανε σύγχυση της δημιουργικής ικανότητας και δραστηριότητας του ανθρώπου με την εργασία, όπως αυτή ήταν διαμορφωμένη εντός της καπιταλιστικής κοινωνίας, στην εξάρτησή της δηλαδή από το κεφάλαιο. Ο Χέγκελ έκανε, με άλλα λόγια, διττό λάθος. Ανήγαγε αφενός, την εργασία στην ειδοποιό κοινωνική ιδιότητα του ανθρώπου, την εννοούσε αφετέρου, ως μια αφαίρεση χωρίς τα ποιοτικά της χαρακτηριστικά. Γράφει λοιπόν ο Μαρξ: «Ο Χέγκελ συλλαμβάνει την εργασία ως την ουσία, ως την αυτοεπαληθευόμενη ουσία του ανθρώπου. Βλέπει μόνον τη θετική πλευρά της εργασίας, όχι την αρνητική. Η εργασία είναι το δι'εαυτόν γίνεσθαι του ανθρώπου εντός της αλλοτρίωσης, ή ως αλλοτριωμένου ανθρώπου»⁶⁴. Ο Χέγκελ έκανε επίσης, σύγχυση του καταμερισμού της εργασίας στην κοινωνία με τον καταμερισμό της εργασίας στο εργοστάσιο, αδυνατώντας έτσι να διακρίνει τους τεχνίτες από τους κεφαλαιοκράτες, ακριβέστερα τις ιστορικές και κοινωνικές διαφορές που τους χαρακτήριζαν, με αποτέλεσμα να ταυτίζει τους πρώτους με τους δεύτερους,

⁶⁴ *Oek.-Ph. Man. 1844, ό.π., σ. 69.*

να εννοεί δηλαδή τους καπιταλιστές ως τεχνίτες, με αποτέλεσμα να εξαφανίζεται η μισθωτή εργασία ως η οργανική, η ειδοποιός συνθήκη του κεφαλαίου. Το ίδιο λάθος είχε κάνει και ο Α. Σμιθ, ο οποίος υιοθετώντας την «οπτική γωνία της μανουφακτούρας», ταύτιζε τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας με τον καταμερισμό της εργασίας εντός της μανουφακτούρας με αποτέλεσμα να μη διακρίνει τη διαφορά ανάμεσα στους «ανεξάρτητους τεχνίτες», που παρήγαν εμπορεύματα προς ανταλλαγή στην αγορά, έναντι των τεχνιτών-εργατών που παρήγαν εντός της μανουφακτούρας μέρος του εμπορεύματος που προωθείτο στην αγορά από τον καπιταλιστή. Εξαλείφοντο έτσι οι ειδοποιοί, ιστορικές διαφορές που διακρίνουν τις ιστορικές αυτές μορφές της εργασίας και του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας. Εξαλείφεται, πιο συγκεκριμένα, το γεγονός ότι οι ανεξάρτητοι παραγωγοί συνδέοντο ευθέως μέσω της ανταλλαγής, της αγοράς δηλαδή, πράγμα που προϋπέθετε «διασκορπισμό» ευρύτερα στην κοινωνία των «μέσων της παραγωγής» ανάμεσα σε πολλούς εμπορευματοπαραγωγούς, ενώ αντιθέτως, η μανουφακτούρα προϋπέθετε «συγκέντρωση των μέσων παραγωγής στα χέρια ενός κεφαλαιοκράτη»⁶⁵.

Ας επανέλθουμε όμως, στις ιστορικές μορφές εργασίας του δούλου, του δουλοπάροικου και του εργάτη, περιπτώσεις για τις οποίες οφείλουμε να αναδείξουμε τις ιστορικές συνθήκες και τις κοινωνικές σχέσεις που τις διαμορφώνουν και όχι να τις εντάξουμε σε ένα γενικό ορισμό της εργασίας. Ο εργάτης λοιπόν, διαφέρει από τον δουλοπάροικο και τον δούλο όχι απλώς επειδή διαφέρουν οι μορφές ιδιοκτησίας που μεσολαβούν τις σχέσεις τους με τους ιδιοκτήτες των μέσων παραγωγής, όχι δηλαδή, επειδή ο πρώτος δεν είναι ιδιοκτήτης των μηχανών και των πρώτων υλών επί των οποίων εργάζεται, δεν είναι ιδιοκτήτης κεφαλαίου, ενώ ο δεύτερος δεν είναι ιδιοκτήτης της γης επί της οποίας εργάζεται και ο τρίτος επειδή όχι μόνον στερείται εμπράγματης ιδιοκτησίας, αλλά εργάζεται ο ίδιος ως ιδιοκτησία του κυρίου στην υπηρεσία του οποίου ζει. Όπως θα έλεγε ο Μαρξ, είναι αυτοί οι προσδιορισμοί που πρέπει να εξηγηθούν. Ούτε άλλωστε, αρκεί για να κατανοήσουμε αυτές τις διαφορές να προσθέσουμε ότι υφίστανται αντιστοίχως την εκμετάλλευση του καπιταλιστή, του φεουδάρχη, του δουλοκτήτη. Αυτές οι διαπιστώσεις εξακολουθούν να μας αφήνουν ανεξήγητες τις διαφορές τους ως ιστορικές μορφές εργαζομένων ανθρώπων. Όπως θα έλεγε επίσης ο Μαρξ, για να επιτύχουμε το τελευταίο αυτό, να εξηγήσουμε δηλαδή τις διαφορετικές αυτές μορφές εργασίας, θα πρέπει να εξετάσουμε το «σύνολο των κοινωνικών σχέσεων» των κοινωνιών στις οποίες εμφανίζονται και τις οποίες χαρακτηρίζουν. Αυτό, όπως είναι φανερό, απαιτεί ιστορική έρευνα. Επειδή δεν μπορούμε εδώ να υπεισέλθουμε σε μια εκτεταμένη ιστορική εξέταση, θα

⁶⁵ C. I., σ. 354-355· K. I, σ. 370-371.

περιορισθούμε σε μερικές χαρακτηριστικές παρατηρήσεις, στις οποίες άλλωστε στέκεται ο Μαρξ.

Όσον αφορά την περίπτωση του εργάτη της καπιταλιστικής κοινωνίας και του δούλου, του δούλου ειδικότερα της αρχαιότητας. Και στις δύο περιπτώσεις έχουμε να κάνουμε με κοινωνίες στις οποίες κυριαρχεί το εμπόριο και η αγορά, συνεπώς η σχέση της ανταλλαγής εμπορευμάτων. Και στις δύο περιπτώσεις το χρήμα αγοράζει, όπως σημειώνει ο Μαρξ, «ζωντανή εργασία» στη μορφή του εργάτη και σε αυτή του δούλου. Ο καπιταλιστής αγοράζει την εργασιακή δύναμη των εργατών που απαιτεί η επιχειρηματική του δραστηριότητα. Ο κάτοχος χρήματος στην αρχαιότητα αγόραζε ομάδες εξειδικευμένων δούλων κατάλληλων για το είδος εμπορευμάτων που παρήγε. Όμως, ο εργάτης παραχωρώντας την εργασιακή του δύναμη στον καπιταλιστή «αγοράζει» και αυτός χρήμα, παίρνει δηλαδή το «ημερομίσθιό» του, διά του οποίου αγοράζει τα προς το ζην, καθίσταται δηλαδή καταναλωτής.⁶⁶ Με αυτόν τον τρόπο ο εργάτης δεν υπεισέρχεται σε σχέση ανταλλαγής μόνον με τον καπιταλιστή, αλλά με την κοινωνία ευρύτερα. Είναι αυτό που επιτρέπει στον εργάτη να αυτοκατανοείται ως ιδιοκτήτης της εργασιακής του δύναμης, του εμπορεύματος διά του οποίου υπεισέρχεται σε σχέση ανταλλαγής τόσο με τον καπιταλιστή, τον οποίο συναντά στην αγορά ως «αυτόνομος ιδιώτης», όσο και με την κοινωνία ευρύτερα. Είναι αυτό που καθιστά τον εργάτη «υποκείμενο» και που του επιτρέπει να μετέχει της αντίστοιχης ιδεολογίας, των κυρίαρχων ιδεών της νεότερης κοινωνίας περί «ανθρωπίνων δικαιωμάτων», περί «ελευθερίας, ισότητας και ιδιοκτησίας» και των κοινωνικών ρυθμίσεων που την ενσωματώνουν, στους κοινωνικούς και πολιτικούς δηλαδή θεσμούς της νεότερης αστικής κοινωνίας.⁶⁷ Ο δούλος, αντιθέτως, δεν αγοράζει διά της εργασίας του χρήμα, δεν ανταλλάσσει δηλαδή την εργασιακή του ικανότητα και τις εργασιακές του δεξιότητες με χρήμα. Συνεπώς δεν υπεισέρχεται σε σχέση ανταλλαγής, ούτε ευρύτερα με την κοινωνία, ούτε βεβαίως με τον τεχνίτη, ή τον βιοτέχνη, ο οποίος τον χρησιμοποιεί, ούτε με το γεωργό-κτηματία στη δούλεψη του οποίου βρίσκεται και ο οποίος τον συντηρεί. Συμμετέχει όμως στην παραγωγή εμπορευμάτων, αγαθών που διοχετεύονται και ανταλλάσσονται στην αγορά. Στην αγορά ανταλλάσσεται και ο ίδιος. Έρχεται στην αγορά δηλαδή, όχι όμως ως υποκείμενο της ανταλλαγής, αλλά ως αντικείμενο, ως εμπόρευμα, όπως όλα τα ειδικά εμπορεύματα. Στη «σχέση της δουλείας» ο εργαζόμενος ανήκει σε ένα συγκεκριμένο άτομο και συνεπώς δεν «συνδέεται ως υποκείμενο με την ιδιαίτερη ανάλωση της εργασιακής του ικανότητας», καθώς είναι ένα είδος «εργαζόμενης μηχανής». Όπως

⁶⁶ Ο.π., σ. 224, 419 / σ. 160· Β.Γ. Β', σ. 315.

⁶⁷ Βλ. C. I, σ. 167-176· K. I, σ. 179-189.

σημειώνει ο Μαρξ, η εργασία του δούλου έχει «αξία» όχι όμως, για τον ίδιο, αλλά για τους «άλλους». Ο δούλος είναι ο ίδιος «αξία»⁶⁸, είναι δηλαδή ο ίδιος εμπόρευμα, δεν είναι κάτοχος εμπορεύματος ούτε με τον τρόπο που είναι ο εργάτης. Δεν είναι δυνατόν λοιπόν, να αυτοκατανοείται ως υποκείμενο που διαθέτει την εργασιακή του δύναμη, όπως ο εργάτης, ούτε να εννοείται, να γίνεται αντιληπτός ως «αυτόνομο υποκείμενο», ως «ιδιώτης», ούτε πολύ περισσότερο ως «πολίτης» στην κοινωνία ευρύτερα.

Ο δουλοπάροικος τώρα, δεν είναι «ιδιοκτήτης» με τη νομική, ή όποια άλλη έννοια του όρου. Είναι όμως, κάτοχος της γης, του μέρους του φέουδου επί του οποίου ζει και εργάζεται. Το μέρος αυτό της γης είναι, ούτως ειπείν, αναπαλλοτρίωτο, καθώς ο φεουδάρχης δεν μπορεί να το αφαιρέσει από το δουλοπάροικο, όπως δεν μπορεί επίσης να τον εκδιώξει από αυτό. Αντιθέτως, ο φεουδάρχης είναι υποχρεωμένος να το διασφαλίζει, να το υπερασπίζεται έναντι εισβολέων, ή άλλων διεκδικητών, όπως το κάνει για το σύνολο της γης που κατέχει, του φέουδου δηλαδή, που έχει στην κυριαρχία του. Βεβαίως ο δουλοπάροικος εργάζεται όχι μόνον για τον εαυτό του, αλλά και για το φεουδάρχη. Προσφέρει στον τελευταίο την εργασία του στη μορφή της «αγγαρείας», της εργασίας στη γη που διατηρείται για το φεουδάρχη. Το προϊόν που παράγει στην τελευταία αποδίδεται στο φεουδάρχη, ενώ αυτό που παράγεται στο μέρος του φέουδου που κατέχει ο δουλοπάροικος καταναλώνεται από τον ίδιο και την οικογένειά του. Αυτό λοιπόν που διακρίνει το δουλοπάροικο είναι πρωτίστως η πρόσδεσή του με τη γη και δι αυτής η πρόσδεσή του, η σχέση του με το φεουδάρχη. Ωστόσο και ο φεουδάρχης είναι προσδεδεμένος, ταυτίζεται με τη γη, της οποίας είναι ο άρχων. Η σχέση αυτή δεν είναι σχέση απλού, «γυμνού εμπράγματος (-υλικού) πλούτου», είναι «μια πολύ πιο στενή-εσωτερική σχέση μεταξύ του κατόχου και της γης». Η σχέση λοιπόν, δουλοπάροικου φεουδάρχη δεν είναι, όπως είναι φανερό, σχέση ανταλλαγής. Είναι σχέση «ευθέως πολιτική», είναι σχέση επιβολής και κυριαρχίας από τη μεριά του φεουδάρχη. Όμως, έχει «ακόμα και μια συναινετική διάσταση», καθώς ο δουλοπάροικος «στέκεται απέναντί του με σεβασμό, υποταγή και αίσθηση καθήκοντος». Δεν υφίσταται εδώ αγορά, ούτε αντίληψη ατομικού συμφέροντος. «Ο φεουδάρχης δεν προσπαθεί να εξάγει το μέγιστο όφελος από τη γη του. Μάλλον καταναλώνει ότι διατίθεται εκεί και είναι ικανοποιημένος να αφήνει τη φροντίδα της παραγωγής στους δουλοπαροίκους»⁶⁹. Εάν λοιπόν, εννοήσουμε τη σχέση αυτή μέσω της έννοιας της ιδιοκτησίας, μάλιστα της ατομικής ιδιοκτησίας και της ανταλλαγής απλώς την παρανοούμε. Τη

⁶⁸ *Grundrisse*, ό.π., σ. 464-465 / 352-353.

⁶⁹ *Oek.-Ph. Man. 1844*, ό.π., σ. 505-506· *Ec.Ph.M. 1844*, ό.π., σ. 266-267· οι υπογραμμίσεις του Μαρξ.

συλλαμβάνουμε με, ούτως ειπείν, παραμορφωτικούς φακούς, υπό την οπτική δηλαδή γωνία των συνθηκών και των αφαιρέσεων της αστικής κοινωνίας.

Μπορούμε λοιπόν, να καταλάβουμε γιατί ο Μαρξ προειδοποιούσε ότι η χρήση των κατηγοριών αυτών (εργασία, παραγωγή), όπως τις συστηματοποιούσαν οι πολιτικοί οικονομολόγοι, εξάλειφε τις ιστορικές διαφορές. Στον βαθμό που εκλαμβάνουμε τις αφαιρέσεις αυτές (εργασία, παραγωγή) ως κατηγορίες, ως έννοιες που ισχύουν διςτορικά, ως αφαιρέσεις δηλαδή χωρίς διαφοροποιό ιστορικό περιεχόμενο και τις χρησιμοποιούμε για να περιγράψουμε και να εξηγήσουμε τις επιμέρους συγκεκριμένες, ιστορικές κοινωνίες, όλες αδιακρίτως τις κοινωνίες, εκτός του ότι «κάνουμε έκπτωση της όλης σχέσης [που εκάστοτε εξετάζουμε] με τον ειδικό της χαρακτήρα σε μια αφαίρεση»⁷⁰ και σχηματίζουμε έτσι «ρηχές ταυτολογίες», «εισάγουμε» επίσης, «ολότελα λαθραία *αστικές* σχέσεις ως αναπόδραστους φυσικούς νόμους της κοινωνίας *in abstracto* (αφηρημένα)». Συγχρόνως «παρουσιάζουμε την παραγωγή ως εάν καθορίζετο από ‘αιώνιους’ ανεξάρτητους από την ιστορία φυσικούς νόμους»⁷¹.

4. ΑΞΙΑ, ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΚΑΙ ΜΙΣΘΩΤΗ ΕΡΓΑΣΙΑ. Η ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΤΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Οι θεωρητικές και μεθοδολογικές επισημάνσεις που κάναμε στα προηγούμενα κεφάλαια, στο υποκεφ.3 ιδιαίτερα, μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε το πρόγραμμα του Μαρξ να εξετάσει τις συνθήκες και να εξηγήσει τη διαμόρφωση, τη δομή και τη λειτουργία της καπιταλιστικής κοινωνίας μέσω της «κριτικής των κατηγοριών της πολιτικής οικονομίας». Το μείζον έργο του, το Κεφάλαιο, που έχει ακριβώς υπότιτλο «κριτική της πολιτικής οικονομίας», αρχίζει με την ανάλυση του «εμπορεύματος», με την εξέταση της κατηγορίας της «αξίας» και των «μορφών της αξίας». Ο Μαρξ θέτει το ερώτημα «γιατί το προϊόν της εργασίας παίρνει στην αστική κοινωνία τη μορφή της αξίας» και θεωρεί ότι η απάντηση στο ερώτημα αυτό λύνει το «αίνιγμα» της πολιτικής οικονομίας, αποκρυπτογραφεί δηλαδή τη μυστικοποίηση που χαρακτηρίζει τις κοινωνικές σχέσεις εντός της καπιταλιστικής κοινωνίας.

Αυτό που εκ πρώτης όψεως χαρακτηρίζει τη σύγχρονη κοινωνία είναι η *γενικευμένη παραγωγή εμπορευμάτων*. «Ο πλούτος των κοινωνιών στις οποίες επικρατεί ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής», γράφει ο Μαρξ στην εναρκτήρια παράγραφο του πρώτου τόμου του

⁷⁰ *Grundrisse*, σ. 249· *B.G. B'*, σ. 181.

⁷¹ *Ο.π.*, σ. 87 / σ. 56. Η υπογράμμιση του Μαρξ.

Κεφαλαίου, «εμφανίζεται ως ένας τεράστιος σωρός από εμπορεύματα»⁷². Το εμπόρευμα, γράφει είναι ένα χρηστικό αντικείμενο, το οποίο μοιάζει να φέρει τη «μυστηριώδη» ιδιότητα της αξίας, μυστηριώδη καθώς δεν μπορούμε να την ταυτίσουμε με κάποια από τις χρηστικές-ποιοτικές ιδιότητές του. Το εμπόρευμα με «την πρώτη ματιά μοιάζει ένα αυτονόητο», ένα καθημερινό «τετριμμένο πράγμα». Μας είναι προσιτό και οικείο, καθώς ανταποκρίνεται στη μια ή την άλλη από τις ανάγκες μας. Είναι ένα χρήσιμο αντικείμενο, ένα πράγμα που μπορούμε να καταναλώσουμε. Για παράδειγμα, ένα είδος διατροφής, ένα πανωφόρι, ή ένα ζευγάρι παπούτσια. Εντούτοις, οι χρηστικές ιδιότητές του δεν μπορούν να μας αποκαλύψουν το μυστικό της αξίας του. Σε τι ανταποκρίνεται, τι συνιστά την αξία του εμπορεύματος; Κάθε εμπόρευμα απαρτίζεται από ένα σύνολο ιδιοτήτων, διά των οποίων μπορεί να ικανοποιήσει τη μια ή την άλλη ανάγκη μας. Προς χάριν αυτών, άλλωστε, των ιδιοτήτων το αγοράζουμε, το ανταλλάσσουμε δηλαδή με την ποσότητα του χρήματος-νομίσματος που αντιστοιχεί στην τιμή του. Δημιουργείται λοιπόν η εντύπωση ότι η αξία του εμπορεύματος είναι μια εγγενής στο εμπόρευμα ιδιότητα, μια ιδιότητα την οποία το εμπόρευμα φέρει αφ' εαυτού, από μόνο του. Εντούτοις, δεν είναι δυνατόν να την εντοπίσουμε ως μια από τις χρήσιμες ιδιότητες του, ως μια διάσταση της φυσικής-σωματικής του υπόστασης, αφού μάλιστα η τιμή του αλλάζει από χρονική στιγμή σε χρονική στιγμή, από τόπο σε τόπο. Οι αναλογίες υπό τις οποίες ανταλλάσσονται με το χρήμα δεν είναι σταθερές, αλλά κυμαινόμενες.

Προκειμένου να υποδηλώσει τις δύο αυτές όψεις του εμπορεύματος, τη σωματική του υπόσταση από τη μια, την υπόστασή του ως αξίας από την άλλη, ο Μαρξ υιοθέτησε, όπως είναι γνωστό, τη διάκριση μεταξύ «αξίας χρήσης» και «ανταλλακτικής αξίας», ή απλώς αξίας.⁷³ Ως αξία χρήσης του εμπορεύματος νοούνται οι χρήσιμες ιδιότητές του. Οι ιδιότητες που συνυφαίνονται με τη σωματική του υπόσταση και το καθιστούν αντικείμενο χρήσης-κατανάλωσης. Ενώ λοιπόν, η αξία χρήσης ταυτίζεται με τη σωματική υπόσταση του εμπορεύματος, η ανταλλακτική αξία υποδηλώνει την υπόστασή του ως ανταλλάξιμου αντικειμένου. Ένα εμπόρευμα αποκτά αξία στο βαθμό που μπορεί να ανταλλαγεί με άλλα εμπορεύματα. Καθώς όλα τα εμπορεύματα ανταλλάσσονται με το χρήμα, ή αλλιώς εκφράζουν την αξία τους σε χρήμα, έρχονται μέσω του χρήματος σε σχέση ανταλλαγής μεταξύ τους. Μπορούμε, με άλλα λόγια, να υπολογίσουμε ποια είναι η σχέση ανταλλαγής δύο εμπορευμάτων αν συγκρίνουμε τις αξίες τους όπως αυτές εκφράζονται σε χρήμα. Η αξία

⁷² C. I, σ. 35· K. I, σ. 49.

⁷³ Οι όροι *ανταλλακτική αξία* και *αξία* είναι συνώνυμοι.

λοιπόν, ενός εμπορεύματος είναι η σχέση υπό την οποία ανταλλάσσεται με ένα άλλο εμπόρευμα, ή με όλα τα εμπορεύματα μέσω του χρήματος.

Η αξία εντούτοις, του εμπορεύματος «μυστικοποιείται», δεν είναι δηλαδή διαφανής ως σχέση μεταξύ εμπορευμάτων, όταν εκφράζεται στη μορφή του νομίσματος ως η τιμή του εμπορεύματος, δηλαδή ως η ποσότητα του χρήματος με το οποίο ανταλλάσσεται. Ωστόσο, κατά την ανάλυση του Μαρξ, το χρήμα είναι και αυτό ένα εμπόρευμα. Είναι το αγαθό, το χρήσιμο πράγμα, το οποίο υπό ορισμένες ιστορικές συνθήκες, στο πλαίσιο δηλαδή κοινωνιών, όπου η ανταλλαγή των αγαθών έχει επεκταθεί, χρησιμεύει ως το μέτρο σύγκρισης των αγαθών που ανταλλάσσονται. Αυτό είναι διαυγές στις περιπτώσεις προκαπιταλιστικών μορφών εμπορευματικής ανταλλαγής, όπου ως μέτρο σύγκρισης των αγαθών που ανταλλάσσονται, ως χρήμα έχουν λειτουργήσει διάφορα ειδικά εμπορεύματα, όπως δέρματα, αλάτι, μεγάλα ζώα (βόδι), ή κοπάδια ζώων, εργαλεία, ακόμα και άνθρωποι στη μορφή των δούλων. Μέσω της γενικευμένης χρήσης του ως μέσου ανταλλαγής, το εκάστοτε ειδικό αγαθό που λειτουργεί ως χρήμα καθίσταται το «γενικό ισοδύναμο» εμπόρευμα, όπως το ονομάζει ο Μαρξ, δηλαδή το εμπόρευμα σε σχέση με το οποίο όλα τα άλλα εμπορεύματα μετρούν την ανταλλακτική ισοδυναμία τους, εκφράζουν δηλαδή την αξία τους. Στις κοινωνίες, στις οποίες έχει γενικευθεί η χρήση του χρήματος ως μέσου της ανταλλαγής, όλα τα εμπορεύματα ανταλλάσσονται με το χρήμα, εκφράζουν την αξία τους σε χρήμα. Το χρήμα καθίσταται έτσι, η γενική μορφή της αξίας. Όταν, τέλος, με την περαιτέρω διεύρυνση, τη γενίκευση της εμπορευματικής ανταλλαγής, το χρήμα παίρνει τη μορφή του μεταλλικού νομίσματος, η υπόστασή του ως εμπορεύματος παύει να είναι εμφανής. Στη μορφή του μεταλλικού νομίσματος η αξία παίρνει όχι μόνον γενική αλλά και εμπράγματη μορφή. Οι μονάδες μέτρησης του μεταλλικού νομίσματος εκφράζουν τις αξίες και τις ισοδυναμίες των εμπορευμάτων που διακινούνται με τη μεσολάβησή του.

Το προϊόν της εργασίας, λοιπόν, παίρνει τη μορφή του εμπορεύματος, συλλαμβάνεται και εννοείται ως αξία, όταν αναγνωρίζεται εντός της κοινωνίας ως ανταλλάξιμο, ως ικανό να ανταλλαγεί με ένα άλλο, να πάρει τη θέση ενός άλλου, ή πολλών άλλων προϊόντων της εργασίας. Όταν δηλαδή πολλοί κάτοχοι άλλων αγαθών επιθυμούν να το αποκτήσουν και το εννοούν ως ισοδύναμο προς το δικό τους, όταν δηλαδή «επαληθεύεται» ως ανταλλάξιμο και για τούτο και κοινωνικά χρήσιμο. Η κοινωνική λοιπόν, ιδιότητα του εμπορεύματος, αυτό που καθιστά αξία το προϊόν της εργασίας εντός της κοινωνίας, είναι η ικανότητά του να ανταλλάσσεται με άλλα εμπορεύματα. Με άλλα λόγια, ένα αγαθό που δεν μπορεί να ανταλλαγεί, ή που δεν ανταλλάσσεται με άλλα εμπορεύματα, δεν αποκτά αξία εντός της εμπορευματικής κοινωνίας, ούτε αναγνωρίζεται ως κοινωνικά χρήσιμο. Η κοινωνική λοιπόν,

ιδιότητα του εμπορεύματος είναι η ανταλλαξιμότητά του. Αυτό εννοεί ο Μαρξ, όταν γράφει ότι το «εμπόρευμα είναι ... κοινωνικό πράγμα»⁷⁴.

Ωστόσο τα εμπορεύματα δεν υπεισέρχονται στη διαδικασία της ανταλλαγής από μόνα τους. Τα εμπορεύματα είναι αντικείμενα-πράγματα. Δεν μπορούν συνεπώς να υπεισέλθουν σε σχέση, σε όποια σχέση. Είναι οι κάτοχοι τους που ανταλλάσσουν τα πράγματα που έχουν στη διάθεσή τους, ή τα προϊόντα της εργασίας τους, αφού προηγουμένως αποφασίσουν ότι είναι «ισοδύναμα». Αφού δηλαδή, τα συγκρίνουν μεταξύ τους και υπολογίσουν πόσα από αυτά που κατέχουν πρέπει να παραχωρήσουν έναντι εκείνων που επιθυμούν να αποκτήσουν. Αφού, με άλλα λόγια, υπολογίσουν την ανταλλακτική αξία των εμπορευμάτων τους, πράγμα το οποίο και επιτρέπει τη διεκπεραίωση της ανταλλαγής. Η πράξη λοιπόν της ανταλλαγής συνδέει στην εμπορευματική κοινωνία τους ανθρώπους μεταξύ τους. Η ανταλλαγή όμως, παίρνει τη μορφή της σχέσης των εμπορευμάτων, παίρνει τη μορφή της αξίας. Ενώ λοιπόν, η σχέση της ανταλλαγής είναι σχέση μεταξύ ανθρώπων, παίρνει τη μορφή της σχέσης μεταξύ των εμπορευμάτων, παίρνει τη μορφή της «ανταλλακτικής αξίας», ή απλώς αξίας. Αυτό σημαίνει ότι η ανταλλακτική αξία, η αφαίρεση της αξίας καταγράφει σχέση μεταξύ ανθρώπων, τη σχέση που συνδέει τους ανθρώπους που αμοιβαία παραχωρούν τα αγαθά που έχουν στη διάθεσή τους, δηλαδή των υποκειμένων που υπεισέρχονται στη σχέση της ανταλλαγής και όχι τη σχέση μεταξύ πραγμάτων, των εμπορευμάτων, όπως φαίνεται εκ πρώτης όψεως.⁷⁵ Ο Μαρξ δεν διατυπώνει συστηματικά αυτή τη θέση, ότι δηλαδή η ανταλλακτική αξία, ή απλώς αξία καταγράφει και εκφράζει κοινωνικές σχέσεις, σχέσεις μεταξύ ανθρώπων. Γράφει, εντούτοις: «Η αξία» είναι «μη φυσική ιδιότητα», είναι «κάτι εντελώς κοινωνικό»⁷⁶, και αλλού: «Η αμοιβαία και πολύπλευρη εξάρτηση των ανθρώπων [στην εμπορευματική κοινωνία]... διαμορφώνει την κοινωνική τους σχέση. Αυτός ο κοινωνικός δεσμός εκφράζεται στην ανταλλακτική αξία...»⁷⁷. Μπορούμε συνεπώς να πούμε ότι η κατηγορία της αξίας εκφράζει την κοινωνική σχέση, τη σχέση των ανθρώπων που συνδέονται μεταξύ τους προκειμένου να ανταλλάξουν τα προϊόντα της εργασίας τους ως ισοδύναμα εμπορεύματα, εκφράζει την κοινωνική σχέση της εμπορευματικής ανταλλαγής. Και ενώ η σχέση της ανταλλαγής είναι σχέση μεταξύ ανθρώπων, είναι **δηλαδή** κοινωνική σχέση, παίρνει τη μορφή της σχέσης μεταξύ πραγμάτων, των εμπορευμάτων. Παίρνει τη μορφή της «ανταλλακτικής αξίας». Όπως γράφει ο Μαρξ: «Στην ανταλλακτική αξία, ο κοινωνικός δεσμός μεταξύ προσώπων μεταμορφώνεται σε

⁷⁴ C. I, σ. 72· K.I, σ. 85. Βλ. C. I, σ. 35-83· K. I, σ. 49-97.

⁷⁵ Βλ. Μ.Ν. Αντωνοπούλου, *ό.π.*, σ. 107-122.

⁷⁶ C. I, σ. 57· K. I, σ. 71.

⁷⁷ *Grundrisse*, σ. 156· B.F. Α', σ. 109.

μια κοινωνική σχέση μεταξύ πραγμάτων... »⁷⁸. Μπορούμε λοιπόν να πούμε, ότι η ανταλλακτική αξία συνιστά αντιμετάθεση από τους ανθρώπους, τα κοινωνικά υποκείμενα στα αντικείμενα-πράγματα, τα εμπορεύματα. Αντικειμενοποιεί δηλαδή τη σχέση των ανθρώπων που αμοιβαία ανταλλάσσουν τα προϊόντα της εργασίας τους. Η κοινωνική σχέση, η σχέση ανθρώπου προς άνθρωπο διαμορφώνεται, εννοείται και ενεργείται ως σχέση μεταξύ των αντικειμένων, των πραγμάτων που προτίθενται να ανταλλάξουν, ή που αμοιβαίως ανταλλάσσουν, των εμπορευμάτων.

Η ανταλλαγή των αγαθών, παραγωγή και ανταλλαγή εμπορευμάτων συναντάται σε πολλές περιπτώσεις και σε διαφορετικό βαθμό ανάπτυξης, στο πλαίσιο πολλών ιστορικών κοινωνιών. Η ανταλλαγή των αγαθών έχει συμβεί στην ιστορία ως απομονωμένο, τυχαίο επεισόδιο, ως επαναλαμβανόμενη, περιοδική πράξη-σχέση, ως κανονική και συνεχής διαδικασία, οπότε έχει διαμορφωθεί και λειτουργεί αγορά. Τις περιπτώσεις αυτές εξετάζει ο Μαρξ και τις χαρακτηρίζει ως «μορφές της αξίας», μορφές δηλαδή που παίρνει η κοινωνική σχέση της ανταλλαγής των αγαθών ως ισοδυνάμων αξιών, εμπορευμάτων. Την πρώτη την ονομάζει «στοιχειώδη», «τυχαία», ή «απομονωμένη μορφή της αξίας». Τη δεύτερη «διευρυμένη», ή «ολική». Στην περίπτωση αυτή ανταλλάσσονται διάφορα αγαθά κατά μη συστηματικό τρόπο. Στην τρίτη, την «γενική μορφή της αξίας» η ανταλλαγή των εμπορευμάτων έχει επεκταθεί. Ένα εμπόρευμα έχει ξεχωρίσει από την κοινωνική πρακτική ως το εμπόρευμα προς το οποίο όλα τα άλλα εμπορεύματα συγκρίνονται προκειμένου να εκφράσουν την αξία τους και έχει αναδειχθεί στο «γενικό ισοδύναμο» όλων των εμπορευμάτων. Η διάκριση αυτή το καθιστά «χρήμα». Το χρήμα λειτουργεί ως «μέτρο» των αξιών, της ανταλλακτικής δηλαδή ισοδυναμίας των αγαθών, που αλλάζουν, ούτως ειπείν, χέρια. Ο Μαρξ τέλος διακρίνει την «νομισματική μορφή της αξίας», όπου το εμπόρευμα που λειτουργεί ως το γενικό ισοδύναμο παίρνει τη μορφή του νομίσματος και μάλιστα την αρχετυπική μορφή του μεταλλικού χρυσού νομίσματος⁷⁹.

Αυτό που έχει σημασία να σημειώσουμε εδώ είναι ότι σε όλες αυτές τις περιπτώσεις οι σχέσεις της ανταλλαγής των αγαθών, η «αξία» εκφράζεται σε ένα αγαθό, στο πράγμα, στο εμπόρευμα ειδικότερα που λειτουργεί ως «μέτρο» της ανταλλακτικής ισοδυναμίας (χρήμα) και ως «μέσο» της ανταλλαγής (χρήμα-νόμισμα). Η σχέση δηλαδή της ανταλλαγής, η ανταλλαξιμότητα και η αφαίρεση της αξίας εκφράζεται και ενσωματώνεται σε ένα αγαθό που λειτουργεί είτε ως απλό ισοδύναμο του προς ανταλλαγή αγαθού (στοιχειώδης μορφή της

⁷⁸ *Grundrisse*, σ. 157· *B.G. A'*, σ. 110.

⁷⁹ . *C.I.*, σ. 47-79 *K.I.*, σ. 61-84.

αξίας), ή ως εμπόρευμα-χρήμα (γενική μορφή της αξίας), ή τέλος ως νόμισμα (νομισματική μορφή της αξίας). Αυτό σημαίνει ότι όχι μόνον η αξία εκφράζει τη σχέση μεταξύ των εμπορευματοκατόχων, των παραγωγών αγαθών που ανταλλάσσουν τα προϊόντα της εργασίας τους, αφού αποφασίσουν ότι είναι «ισοδύναμα», ίσης δηλαδή «αξίας», αλλά επίσης ότι η αφαίρεση αυτή της αξίας ενσωματώνεται και εκφράζεται σε ένα αντικείμενο-πράγμα. Στην περίπτωση δε του μεταλλικού νομίσματος παίρνει τη μορφή όχι ενός συγκεκριμένου πράγματος, του χρήματος στη μορφή χρησίων πραγμάτων, όπως ζώα, εργαλεία κλπ., αλλά τη μορφή ενός πράγματος που δεν ταυτίζεται με κανένα ειδικό εμπόρευμα, του μετάλλου δηλαδή. Το μέταλλο στη μορφή του νομίσματος δεν έχει άλλη χρηστική αξία, πλην του να συνιστά το μέσο της εμπορευματικής ανταλλαγής. Στη σωματική του μορφή λοιπόν εκφράζει τη γενική ανταλλαξιμότητα, καθώς μεσολαβεί την αγορά και την πώληση, λειτουργεί ως μέτρο και ως μέσο συγχρόνως της ανταλλαγής όλων ανεξαιρέτως των εμπορευμάτων. Το νόμισμα είναι αμέσως μετατρέψιμο σε όλα τα εμπορεύματα. Στο νόμισμα η αξία παίρνει τη σαφή ποσοτική της μορφή, εξελίσσεται στην «τιμή» των εμπορευμάτων. Η γενική μορφή της αξίας εκφράζει συνεπώς στη σωματική μορφή του νομίσματος τον γενικό «δεσμό» μεταξύ των ανθρώπων της εμπορευματικής κοινωνίας. Το νόμισμα καθίσταται τέλος ο «γενικός πλούτος» της κοινωνίας.

Η αναστροφή αυτή των κοινωνικών σχέσεων από σχέσεις μεταξύ ανθρώπων σε σχέσεις μεταξύ πραγμάτων, των εμπορευμάτων, απαντάται λοιπόν και σε προκαπιταλιστικές εμπορευματικές κοινωνίες, σε μικρότερο, ή μεγαλύτερο βαθμό ανάλογα με τον βαθμό ανάπτυξης της εμπορευματικής ανταλλαγής. Στις περιπτώσεις διευρυμένης εμπορευματικής ανταλλαγής είναι δυνατή η διάκριση της παραγωγής ως ξεχωριστής σφαίρας, ή τομέα της κοινωνικής ζωής. Η διάκριση δηλαδή αυτή είναι δυνατή μόνον εφόσον υπάρχει και λειτουργεί αγορά, ο χώρος στον οποίο ανταλλάσσονται, έναντι του χώρου, ή των χώρων όπου παράγονται τα αγαθά. Είναι στις τελευταίες αυτές περιπτώσεις που μπορούμε να πούμε ότι έχουν διαμορφωθεί, έχουν πάρει λιγότερο, ή περισσότερο σταθερή μορφή, έχουν θεσμοθετηθεί «οικονομικές σχέσεις», σχέσεις δηλαδή μεταξύ εμπορευματοκατόχων.

Σε όλες τις περιπτώσεις προκαπιταλιστικής παραγωγής και ανταλλαγής εμπορευμάτων, πάντως, η κάλυψη των κοινωνικών αναγκών γίνεται σε ένα μεγαλύτερο, ή μικρότερο βαθμό χωρίς τη μεσολάβηση της αγοράς, συνεπώς στον ίδιο βαθμό η παραγωγή καταναλωτικών αγαθών δεν συνδέεται με την αγορά, αλλά ανταποκρίνεται στις άμεσες ανάγκες των παραγωγών. Στην καπιταλιστική κοινωνία, αντιθέτως, όλα τα αγαθά χωρίς εξαίρεση παράγονται ως εμπορεύματα και διακινούνται διά της αγοράς. Αυτό σημαίνει ότι όλοι οι τομείς της παραγωγής συνδέονται μεταξύ τους μέσω της αγοράς, ενώ επίσης έχουν «υπαχθεί» στο κεφάλαιο, έχουν δηλαδή ενσωματωθεί στον καπιταλιστικό «τρόπο παραγωγής». Το

κεφάλαιο τώρα ενσωματώνει στις επιμέρους εμπράγματες μορφές του (χρήμα-νόμισμα, μέσα παραγωγής, εμπορεύματα) τις επιμέρους σχέσεις της ανταλλαγής ισοδυνάμων αξιών που πραγματοποιούνται εντός της κοινωνίας στην οποία κυριαρχεί. Η αντιμετάθεση συνεπώς από τους ανθρώπους στα πράγματα, η αντικειμενοποίηση των κοινωνικών σχέσεων βρίσκει την ολοκληρωμένη της μορφή και χαρακτηρίζει ως καταστατική συνθήκη την καπιταλιστική κοινωνία. Στην καπιταλιστική κοινωνία οι κοινωνικές σχέσεις, όπως σημειώνει ο Μαρξ, έχουν υποκατασταθεί πλήρως από τις σχέσεις μεταξύ των πραγμάτων, των εμπορευμάτων. Οι άνθρωποι δηλαδή συνδέονται μεταξύ τους ως κάτοχοι εμπορευμάτων, χρήματος, ή κεφαλαίου, ή της εργασιακής τους δύναμης και όχι ως πρόσωπα. Δεν αναγνωρίζονται δηλαδή αμοιβαίως ως πρόσωπα, αλλά ως εκπρόσωποι των εμπορευμάτων που έχουν στη διάθεσή τους. Η ανταλλαγή των εμπορευμάτων πραγματοποιείται ως μια εντελώς απρόσωπη διαδικασία, ιδίως στο πλαίσιο της ανεπτυγμένης αγοράς, κατεξοχήν δε της καπιταλιστικής. Στην καπιταλιστική κοινωνία, γράφει ο Μαρξ «είναι υλικές οι σχέσεις μεταξύ των προσώπων και κοινωνικές οι σχέσεις μεταξύ των πραγμάτων», των εμπορευμάτων.⁸⁰ Την πραγματικότητα αυτή που χαρακτηρίζει την καπιταλιστική κοινωνία ο Μαρξ συνόψισε ως «φετιχισμό του εμπορεύματος»,⁸¹ ως «πραγμοποίηση» και «μυστικοποίηση» των κοινωνικών σχέσεων.

Η ανταλλαγή αναδεικνύεται λοιπόν στη γενική οργανωτική αρχή της καπιταλιστικής κοινωνίας και η αγορά στην πιο χαρακτηριστική, αλλά και καθοριστική, ρυθμιστική διαδικασία. Η αγορά λειτουργεί όχι μόνον ως ο χώρος όπου τα προϊόντα της εργασίας έρχονται για να ανταλλαθούν, αλλά και ως ο μηχανισμός μέσω του οποίου εξισορροπείται η παραγωγή η ίδια. Η αγορά είναι ο μόνος μηχανισμός που διαθέτει η καπιταλιστική κοινωνία για να ρυθμίζει την παραγωγή των αγαθών. Η αγορά καθορίζει το είδος, αλλά και τις ποσότητες των αγαθών που παράγονται, μέσω του «νόμου» της «προσφοράς» και της «ζήτησης». Ο μηχανισμός αυτός έχει στην καπιταλιστική κοινωνία υποκαταστήσει τους άμεσους τρόπους υπολογισμού, ρύθμισης και εξισορρόπησης των κοινωνικών αναγκών, που χαρακτηρίζουν τις μη καπιταλιστικές κοινωνίες, τις κοινωνίες που λίγο πολύ παράγουν για άμεση κατανάλωση και όχι για ανταλλαγή και οι οποίες εμφανίζουν υποτυπώδη, ή καθόλου καταμερισμό της εργασίας. Η καπιταλιστική κοινωνία όμως χαρακτηρίζεται όχι μόνον από γενικευμένο, ευρύτατο κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας, αλλά και από μεγάλη κατάτμηση των παραγωγικών δραστηριοτήτων στο πλαίσιο της καπιταλιστικής επιχείρησης. Στην καπιταλιστική αγορά διακινείται και η «εργασιακή δύναμη», το εμπόρευμα που διαθέτει ο

⁸⁰ C. I, σ. 73· K. I, σ. 86.

⁸¹ C. I, σ. 71-83· K. I, σ. 84-97.

εργάτης στον καπιταλιστή, το εμπόρευμα που παραχωρεί έναντι του ημερομισθίου. Το ημερομίσθιο είναι η ποσότητα του χρήματος-νομίσματος διά του οποίου ο καπιταλιστής αγοράζει την εργασιακή δύναμη του εργάτη. Αντιπροσωπεύει την «ανταλλακτική αξία» της εργασιακής δύναμης, την αξία της, ή την τιμή της. Με το ημερομίσθιο του ο εργάτης αγοράζει τα αγαθά, διά των οποίων καλύπτει τις βιοτικές ανάγκες του. Το ημερομίσθιο δηλαδή του εργάτη αντιστοιχεί στην αξία των εμπορευμάτων που είναι απαραίτητα για την αναπαραγωγή του.

Στην καπιταλιστική αγορά διατίθενται λοιπόν ως εμπορεύματα όλα τα μέσα της παραγωγής, όπως και η εργασιακή δύναμη. Ο κάτοχος χρήματος αγοράζει τα μέσα παραγωγής (εργαλεία, μηχανές, πρώτες ύλες) και την εργασιακή δύναμη που απαιτεί η παραγωγή των αγαθών που θα διοχετεύσει στη συνέχεια πάλι στην αγορά ως εμπορεύματα. Ο καπιταλιστής επιλέγει το πεδίο δράσης του και οργανώνει σε μια εργασιακή ενότητα τους εργαζόμενους-εργάτες και τα μέσα παραγωγής. Γίνεται με αυτή την έννοια παραγωγός ο κάτοχος χρήματος, σε αντίθεση με τον έμπορο που αγόραζε αγαθά, έτοιμα, ούτως ειπείν, εμπορεύματα προκειμένου να τα μεταπωλήσει. Το χρήμα τώρα δεν λειτουργεί απλώς ως μέσο της ανταλλαγής, δεν περιορίζεται στη σφαίρα της κυκλοφορίας, αλλά υπεισέρχεται στη σφαίρα της παραγωγής, γίνεται το «θεμέλιο της παραγωγής», γίνεται «παραγωγικό» κεφάλαιο. Κυκλοφορία και παραγωγή δεν είναι πλέον περισσότερο ή λιγότερο αυτόνομες σφαίρες και τομείς της δράσης των ανθρώπων, όπως στις προ και πρωτο-καπιταλιστικές συνθήκες παραγωγής εμπορευμάτων. Αντιθέτως, τώρα αποτελούν εσωτερικά και αναγκαία στάδια της δράσης και της λειτουργίας του χρήματος ως κεφαλαίου, του χρήματος που μεταπίπτει από τη μία στην άλλη μορφή του κεφαλαίου: μέσα παραγωγής, ημερομίσθια, εμπορεύματα.

Στο πλαίσιο λοιπόν, της καπιταλιστικής κοινωνίας η παραγωγή και η ανταλλαγή των εμπορευμάτων πραγματοποιείται από το κεφάλαιο ως μια συνεχής, μια αδιάσπαστη διαδικασία. Παραγωγή και ανταλλαγή, παραγωγή και κυκλοφορία των εμπορευμάτων είναι εσωτερικά ενοποιημένες.

Ο εργαζόμενος-εργάτης δεν μπορεί να λειτουργήσει ως παραγωγός, παρά μόνον εντασσόμενος στη διαδικασία παραγωγής που ο καπιταλιστής θέτει σε κίνηση και ορίζει. Από τη στιγμή που θα εκχωρήσει την εργασιακή του δύναμη με αντάλλαγμα το ημερομίσθιο, η εργασία του εργάτη γίνεται αυτομάτως «ιδιοκτησία» του καπιταλιστή για το διάστημα βεβαίως που τη μισθώνει. Όπως σημειώνει ο Μαρξ, από τη στιγμή που ο εργάτης εισέρχεται στο εργοστάσιο «η χρησιμότητα της εργασίας του ανήκει στον καπιταλιστή. Με την αγορά της εργασιακής δύναμης ο καπιταλιστής ενσωματώνει την εργασία ως μια ζωντανή δύναμη μαζί με τα άψυχα συστατικά του προϊόντος. Από τη σκοπιά του ... η διαδικασία της εργασίας είναι

μια διαδικασία μεταξύ πραγμάτων που ο καπιταλιστής αγόρασε, πραγμάτων που έχουν γίνει ιδιοκτησία του. Το αποτέλεσμα λοιπόν, αυτής της διαδικασίας ανήκει σ' αυτόν τόσο, όσο και το κρασί που είναι προϊόν ζύμωσης και συντελείται στο κελάρι του»⁸².

Η πρωτοβουλία και η οργάνωση της παραγωγής έχει λοιπόν αφομοιωθεί από το κεφάλαιο. Πρόκειται για την άλλη όψη της έκπτωσης του εργάτη σε φορέα «εργασιακής δύναμης». Ο καπιταλιστής θέτει υπό τον έλεγχό του ως εξαρτημένη τη «ζωντανή εργασία», την εργασιακή ικανότητα του εργάτη. Κατά τη διαδικασία ο άμεσος παραγωγός, ο εργάτης «αποξενώνεται» από το προϊόν της εργασίας του, το οποίο παίρνει τη μορφή του κεφαλαίου, γίνεται κεφάλαιο. Και όπως δείχνει ο Μαρξ, η αναπαραγωγή της συνθήκης αυτής είναι δυνατή, επειδή είναι συμφυής με την «εξαγωγή της υπεραξίας». Το κεφάλαιο αποδίδει στον εργάτη όχι το σύνολο της αξίας που παράγει, ή που του αναλογεί, αλλά μόνον ένα μέρος της, εκείνο που αντιστοιχεί στην αξία του ημερομισθίου του. Αναπαράγεται έτσι, ο εργάτης ως «ελεύθερος εργάτης», ελεύθερος δηλαδή εμπράγματης ιδιοκτησίας. Συγχρόνως το υπόλοιπο της αξίας που παράγει ο εργάτης, η «υπεραξία» περιέρχεται στο κεφάλαιο.⁸³ Ακριβέστερα, η εξαγωγή της υπεραξίας αναπαράγει το κεφάλαιο, καθώς αναπαράγει τον εργάτη και το προϊόν της εργασίας του ως «αλλοτριωμένα» εμπορεύματα. Με άλλα λόγια, η απόσπαση της υπεραξίας από το κεφάλαιο, δηλαδή η ιδιοποίηση του προϊόντος της εργασίας του εργάτη από τον καπιταλιστή, υποχρεώνει τον εργάτη να διαθέτει εκ νέου την εργασιακή του δύναμη στην αγορά, να ενσωματώνεται στο κεφάλαιο και να παράγει εκ νέου υπεραξία. Αν δεν παράγεται υπεραξία, δεν παράγεται-αναπαράγεται το κεφάλαιο. Ο καπιταλιστής συμπίπτει λοιπόν με τον ιδιοκτήτη του κεφαλαίου, μόνον εφόσον και επειδή αναπαράγεται αυτή η σχέση, η σχέση κεφαλαίου-μισθωτής εργασίας.

Η όλη παραγωγική διαδικασία διαμορφώνεται ως μια «ξένη» ως προς τους εργαζόμενους-εργάτες διαδικασία, που βρίσκεται απέναντί τους και εκπροσωπείται από τον κεφαλαιοκράτη. Η παραγωγική διαδικασία μεταποιείται έτσι, σε αντικειμενικότητα που τους υπερβαίνει και συνεπώς τους επιβάλλεται. Οι εργάτες «όταν υπεισέρχονται στη διαδικασία της παραγωγής παύουν να ανήκουν στον εαυτό τους», καθώς εντός της παραγωγικής διαδικασίας αποτελούν εκτελεστικά όργανα της δραστηριότητας που σχεδιάζει, οργανώνει και ελέγχει σε όλες τις πλευρές της ο καπιταλιστής. Με την έννοια αυτή ενσωματώνονται στο κεφάλαιο. «Ως συνεργαζόμενοι, ως μέλη ενός εργαζόμενου μηχανισμού αποτελούν οι ίδιοι έναν τρόπο ύπαρξης του κεφαλαίου». Αυτό συνεπάγεται επίσης, ότι η δύναμη και η αποτελεσματικότητα,

⁸² C. I, σ. 185· K. I, σ. 198.

⁸³ Βλ. C. I, σ. 186-198· K. I, σ. 199-211.

η «παραγωγικότητα» που είναι αποτέλεσμα της συγκέντρωσης και της συνεργασίας των εργαζομένων στο πλαίσιο της καπιταλιστικής επιχείρησης, εμφανίζεται ως μια δύναμη ξένη προς τους εργαζόμενους, ως μια ιδιότητα του κεφαλαίου. Με άλλα λόγια, η παραγωγικότητα της εργασίας εμφανίζεται ως ιδιότητα του κεφαλαίου, ενώ οι εργάτες «ως συνεργαζόμενοι, ως μέλη ενός εργαζόμενου οργανισμού δεν είναι παρά ειδικές μορφές ύπαρξης του κεφαλαίου. Συνεπώς η παραγωγική δύναμη που αναπτύσσεται από τους εργαζόμενους είναι η παραγωγική δύναμη του κεφαλαίου... Επειδή ο εργαζόμενος ο ίδιος δεν μπορεί να την αναπτύξει προτού η εργασία του να ανήκει στον καπιταλιστή, μοιάζει ως μια δύναμη με την οποία το κεφάλαιο είναι από τη φύση προικισμένο – μια παραγωγική δύναμη που είναι εγγενής στο κεφάλαιο»⁸⁴. Πλευρά της ίδιας συνθήκης είναι το ότι η γνώση, η επιστήμη, όπως αυτή μετασχηματίζεται σε τεχνολογία, ενσωματώνεται στις μηχανές, ενσωματώνεται συνεπώς στο κεφάλαιο. Η επιστήμη και η τεχνολογία ενσωματώνεται επίσης στη διοίκηση-οργάνωση της διαδικασίας της παραγωγής, η οποία συγκεντρώνεται στους καπιταλιστές και τους επιτελείς τους. Η καπιταλιστική παραγωγή είναι η μόνη ιστορική μορφή παραγωγής, όπου, όπως γράφει ο Μαρξ, με την «πραγματική υπαγωγή της εργασίας στο κεφάλαιο... και με τη μεγάλης κλίμακας παραγωγή, έρχεται και η απευθείας εφαρμογή της επιστήμης και της τεχνολογίας»⁸⁵ στην παραγωγή. Και ενώ η επιστήμη συνιστά το «γενικό προϊόν της κοινωνικής ανάπτυξης», όμως με τη «χρήση της επιστήμης στην άμεση διαδικασία της παραγωγής παίρνει τη μορφή της παραγωγικής δύναμης του κεφαλαίου».⁸⁶

Μπορούμε λοιπόν να πούμε, ότι στον ολοκληρωμένο καπιταλισμό το κεφάλαιο αφομοιώνει τόσο τα μέσα παραγωγής και την εργασιακή δύναμη των εργαζομένων, όσο και τη γνώση και τεχνογνωσία της κοινωνίας. Το κεφάλαιο συμπυκνώνει έτσι και οργανώνει ως μια εσωτερική, δυναμική κίνηση και διαδικασία, όλες τις πλευρές της δράσης και της ζωής των ανθρώπων, της σύνολης κοινωνίας. Διαμορφώνει μια «ολότητα». Ακριβέστερα διαμορφώνει, όπως λέει ο Μαρξ, μια «ιστορική ολότητα», καθώς υπάγει υπό τις «ιστορικές του προϋποθέσεις», εντός της διαδικασίας διαμόρφωσης και αναπαραγωγής του κεφαλαίου «όλα τα στοιχεία της κοινωνίας».⁸⁷ Η καπιταλιστική κοινωνία είναι η μόνη ιστορική κοινωνία, όπου η ανταλλαγή και η ανταλλακτική αξία ορίζουν τη σύνολη κοινωνία.

⁸⁴ C. I, σ. 333· K. I, σ. 348.

⁸⁵ K. Marx, «Results of the immediate process of production. Appendix», στο *Capital, Volume I*, μτφρ. B. Fowkes, B. Blackwell, Οξφόρδη, 1976, σ. 1034.

⁸⁶ Ο.π., σ. 1024. Βλ. και *Grundrisse*, σ. 706· B.Γ. Β', σ. 593.

⁸⁷ Βλ. *Grundrisse*, σ. 278-279· B.Γ. Β', σ. 204-205.

Το κεφάλαιο απαρτίζεται από το σύνολο των εμπορευμάτων, συμπεριλαμβανομένης της εργασιακής δύναμης, το σύνολο του χρήματος και των μέσων παραγωγής, διά των οποίων αναλαμβάνεται η επιχειρηματική δραστηριότητα, η διαδικασία δηλαδή της παραγωγής. Το χρήμα μέσω της κυκλοφορίας του μεταπίπτει από τη μια στην άλλη μορφή του κεφαλαίου, δηλαδή στη μορφή των μέσων παραγωγής, των ημερομισθίων και στη μορφή των εμπορευμάτων. Κυκλοφορία και παραγωγή διαμορφώνονται ως μια συνεχής παρουσία του κεφαλαίου στο προσκήνιο. Όλες οι «αξίες», είτε στη μορφή των εμπορευμάτων, είτε στη μορφή των μέσων παραγωγής, είτε στη μορφή του χρήματος λειτουργούν ως κεφάλαιο. Είναι στην καπιταλιστική κοινωνία κεφάλαιο. Δεν υφίστανται δηλαδή παρά μόνον ως οργανικά μέρη του κεφαλαίου. Το κεφάλαιο συμπυκνώνει λοιπόν, και ενσωματώνει την «αξία» εν γένει, τις αξίες όλων των εμπορευμάτων. Διαμορφώνεται έτσι ως η πιο περιεκτική, η πιο αφηρημένη, η «ανώτατη», η καθολική μορφή της αξίας. Εκφράζει και συνοψίζει όλες τις σχέσεις της εμπορευματικής ανταλλαγής που πραγματοποιούνται στο πλαίσιο της καπιταλιστικής κοινωνίας, ενώ το εμπόρευμα συνιστά τη «στοιχειώδη μορφή» του κεφαλαίου και του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

Αλλά, όπως είδαμε παραπάνω, η αξία εκφράζει την κοινωνική σχέση των ανθρώπων που υπεισέρχονται στη διαδικασία της ανταλλαγής. Κατά συνέπεια, καθώς το κεφάλαιο είναι η ανώτατη, η καθολική, η πιο περιεκτική μορφή της αξίας, καθώς δηλαδή συνοψίζει το σύνολο των αξιών, αποτελεί ταυτόχρονα την καθολική έκφραση, την επιτομή του συνόλου των κοινωνικών σχέσεων της καπιταλιστικής κοινωνίας. Μπορούμε τώρα να καταλάβουμε γιατί ο Μαρξ ασκώντας κριτική στους πολιτικούς οικονομολόγους, γράφει ότι «αντιλαμβάνονται το κεφάλαιο ως πράγμα και όχι ως [κοινωνική] σχέση». Ο προσδιορισμός του κεφαλαίου ως πράγματος και ως μέσου παραγωγής χωρίς άλλο προσδιορισμό, συνιστά μια ανιστόρητη αφαίρεση.⁸⁸

Προκειμένου όμως να έχουμε μια σαφέστερη εικόνα για τις συνθήκες που μεταμόρφωσαν την ανταλλακτική αξία, το χρήμα και το νόμισμα σε κεφάλαιο, που είναι συνεπώς υπεύθυνες για τη δημιουργία των εμπράγματων μορφών του, οφείλουμε να αναφερθούμε εν συντομία στην ιστορία της κοινωνίας στην οποία κυριαρχεί.

Η καπιταλιστική κοινωνία συναντάται ως ιστορική εκδοχή της ανθρώπινης κοινωνίας μόνον στους νεότερους χρόνους. Καπιταλισμός με την αυστηρή έννοια του όρου υφίσταται στην Ευρώπη από το τελευταίο τέταρτο του 18ου αιώνα (βιομηχανική επανάσταση) και εξής. Ειδοποιός συνθήκη της καπιταλιστικής κοινωνίας αποτελεί ο μετασχηματισμός της

⁸⁸ *Grundrisse*, σ. 258· *B.F. B'*, σ. 188.

ανθρώπινης εργασίας σε «εργασιακή δύναμη», σε εμπόρευμα ελεύθερα διακινούμενο στην αγορά. Ο μετασχηματισμός αυτός συντελέστηκε σε μια μακρά ιστορική διαδικασία, κατά την οποία σταδιακά ο αγρότης, ο άμεσος παραγωγός αποσπάστηκε από τη γη και μετετράπη σε «ελεύθερο» εργάτη, πωλητή της εργασιακής του δύναμης. Το προοίμιο του καπιταλισμού εντοπίζεται την περίοδο του 14ου-15ου αιώνα, περίοδο που ο Μαρξ χαρακτήρισε ως «χρυσό αιώνα της απελευθέρωσης της εργασίας». Τον 16ο αιώνα συντελείται η «εμπορική επανάσταση», ενώ στη διάρκεια του 17^{ου} αιώνα δημιουργήθηκε «ένα παγκόσμιο εμπόριο που περιλάμβανε όλο τον κόσμο». Την ιστορική διαδικασία διαμόρφωσης του κεφαλαίου στη μακρά διαδρομή αυτών των αιώνων ο Μαρξ χαρακτήρισε ως διαδικασία «πρωτογενούς συσσώρευσης του κεφαλαίου»⁸⁹.

Το κεφάλαιο μπορεί να εννοηθεί με περισσότερους από ένα τρόπους. «Ο εννοιολογικός του προσδιορισμός αντιμετωπίζει δυσκολίες» σημειώνει ο Μαρξ. Στα κείμενά του βρίσκουμε πολλούς προσδιορισμούς της έννοιας του κεφαλαίου, που αφορούν τις διάφορες πλευρές της ιστορικής διαδικασίας διαμόρφωσης της καπιταλιστικής κοινωνίας, καθώς και τις επιμέρους πλευρές της λειτουργίας του κεφαλαίου εντός της τελευταίας. Στο πέμπτο κεφάλαιο του πρώτου τόμου του Κεφαλαίου, που έχει τίτλο «ο γενικός τύπος του κεφαλαίου» διαβάζουμε: «Το σημείο έναρξης του κεφαλαίου είναι η κυκλοφορία των εμπορευμάτων», «το χρήμα ... είναι η πρώτη μορφή υπό την οποία εμφανίζεται το κεφάλαιο». Επίσης, «το χρήμα που κυκλοφορεί ως χρήμα που αγοράζει για να πωλήσει ... μεταμορφώνεται σε κεφάλαιο», το κεφάλαιο είναι «αξία που μπορεί να προσθέτει αξία στον εαυτό του... που προσθέτει υπεραξία». Άλλωστε, «το χρήμα που γεννά χρήμα, αυτή είναι η περιγραφή του κεφαλαίου από τα στόματα των πρώτων εκπροσώπων του των μερκαντιλιστών»⁹⁰.

⁸⁹ C. I, σ. 146 και σ. 506-510· K. I, σ. 159 και 738-788.

⁹⁰ Βλ. C. I, σ. 146-155· K. I, σ. 159-168. Ανάλογες, περισσότερο ή λιγότερο αναλυτικές και λεπτομερείς περιγραφές και προσδιορισμούς του κεφαλαίου βρίσκουμε κατάσπαρτες τόσο στους άλλους τόμους του Κεφαλαίου, όσο και στα *Grundrisse*. Οι έννοιες αυτές αφορούν τις πλευρές της καπιταλιστικής κοινωνίας και της δράσης του κεφαλαίου που εκάστοτε επεξεργάζεται ο Μαρξ. Βλ. ενδεικτικά: Για μία συνοπτική έκθεση των πλευρών και σταδίων διαμόρφωσης και λειτουργίας του κεφαλαίου στην ολοκληρωμένη του μορφή. *Grundrisse*, σ. 319-320· B.Γ. Β', σ. 236-237. Για το κεφάλαιο ως «ανταλλαγή με πολλούς εργάτες...» και «παραγωγή από πολλούς εργάτες σε συνεργασία», *ό.π.*, σ. 589 / 447. Για το κεφάλαιο ως «έν, ή [την] ενότητα έναντι των εργατών ως πολλά», *ό.π.*, σ. 590/448. Για το κεφάλαιο ως «χρήμα που υφίσταται σε όλες τις ειδικές μορφές της αντικειμενοποιημένης εργασίας», σ. 298/σ. 220. Για το «κεφάλαιο γενικά» και την ανταλλακτική αξία ως την ενσάρκωση των διαφορών που το διακρίνουν από το χρήμα, *ό.π.*, σ. 310-311/σ. 230-232. Για το κεφάλαιο ως την άμεση ενότητα προϊόντος και χρήματος, παραγωγής και κυκλοφορίας, σ. 332-333/σ. 246-247. Για το βιομηχανικό κεφάλαιο ως «έμψυχο τέρας», σ. 469-470/σ. 356-357. Για το κεφάλαιο ως συσσωρευμένη εργασία και ως

Αν κοιτάξουμε την ιστορία θα διευκολυνθούμε πολύ να κατανοήσουμε τη μεταμόρφωση του χρήματος σε κεφάλαιο. Θα διαπιστώσουμε ότι σε μερικές περιπτώσεις η μεταμόρφωση αυτή εμφανίζεται με τρόπο «ολότελα απλό και χειροπιαστό», όπως στην περίπτωση της μανουφακτούρας. Η μανουφακτούρα εξαπλώθηκε αρχικά στην ευρωπαϊκή ήπειρο, από τα μέσα του 15ου αιώνα, αφομοιώνοντας τα αγροτικά παράπλευρα επιτηδεύματα και αργότερα μέχρι τα τέλη του 17ου αιώνα τα αστικά συντεχνιακά χειροτεχνικά επαγγέλματα.⁹¹

Προϋπόθεση της δημιουργίας της μανουφακτούρας απετέλεσε η συσσώρευση χρήματος στα χέρια των εμπόρων. Ο έμπορος που διέθετε επαρκές χρήμα πήρε την πρωτοβουλία αρχικά μόνον να αγοράζει από τους απομονωμένους αγρότες που ασκούσαν τη χειροτεχνεία ως συμπληρωματική προς τη γεωργία δραστηριότητα, τα χειροτεχνικά προϊόντα τους, τα οποία διέθετε στη συνέχεια στην αγορά ως εμπορεύματα. Σε μια επόμενη φάση άρχισε να προμηθεύει τους αγρότες-χειροτέχνες με τις πρώτες ύλες που ήταν απαραίτητες για την παραγωγή των χειροτεχνικών προϊόντων. Έτσι, με το να επαναλαμβάνει σε τακτά χρονικά διαστήματα την αγορά των εμπορευμάτων που παρήγοντο στο περιθώριο της κύριας γεωργικής δραστηριότητας, μετέτρεψε σταδιακά την οικοτεχνική, χειροτεχνική εργασία, από συμπληρωματική σε κύρια απασχόληση. Όπως γράφει ο Μαρξ, «το μόνο που έκανε ήταν να περιορίσει [τους εργαζόμενους-παραγωγούς] σταδιακά σε ένα είδος εργασίας, όπου [οι παραγωγοί] γίνονται εξαρτημένοι από την πώληση, [από] τον αγοραστή, τον έμπορο και καταλήγουν να παράγουν πια μονάχα γι' αυτόν και με τη μεσολάβησή του». «Τους έφερε έτσι κάτω από τις διαταγές του». Τους υποχρέωσε να «παράγουν ανταλλακτικές αξίες», ή με άλλα λόγια να «ανταλλάσσουν την εργασία τους αποκλειστικά με χρήμα για να μπορούν να επιβιώνουν». Στη συνέχεια τους «απέσπασε από τα χωριά» και τα σπίτια τους και τους συγκεντρώσε υπό μία στέγη, στο «εργαστήριο» (μανουφακτούρα), μετατρέποντάς τους σε «μισθωτούς εργάτες».⁹² Με την ίδια διαδικασία αφομοίωσε, αργότερα, τα αστικά, συντεχνιακά, χειροτεχνικά επαγγέλματα, συγκεντρώνοντας τους τεχνίτες των πόλεων υπό την ίδια στέγη.

Με το να συγκεντρώσει τους χειροτέχνες, πρώην αγρότες και αστούς τεχνίτες στον χώρο της μανουφακτούρας, του εργαστηρίου και να αποκτήσει με αυτόν τον τρόπο τον άμεσο

ιδιοκτησία στο προϊόν της εργασίας του άλλου ανθρώπου βλ. *Ec.Ph.M. 1844*, Collected Works, τόμ. 3, σ. 237-238. Για το «συνολικό κοινωνικό κεφάλαιο» και την «ανταλλαγή ανάμεσα στα συνθετικά του στοιχεία... τα μέσα της κατανάλωσης με τα μέσα παραγωγής μέσων κατανάλωσης» βλ. *Capital*, τομ. III, επιμ. F.Engels, Lawrence & Wishart, Λονδίνο, 1974, σ. 530-531.

⁹¹ Βλ. C. I, σ. 336-368· K. I, σ. 352-385.

⁹² Βλ. *Grundrisse*, σ. 510· B.Γ. Β', σ. 385-386· C. I, σ. 336-339· K. I, σ. 352-354.

έλεγχο της διαδικασίας της εργασίας, ο έμπορος εμείωσε κατά πολύ τη διάρκεια και το κόστος της ανακύκλωσης του κεφαλαίου του. Η συγκέντρωση των χειροτεχνών, που εργάζονται τώρα υπό τον έλεγχο και τη διεύθυνσή του στον ίδιο χώρο και η συνεργασία τους που έτσι επιτυγχάνεται χωρίς άλλους ενδιάμεσους, χωρίς απώλειες χρόνου και με την άμεση επίβλεψή του, έχει από μόνη της πολλαπλασιαστικά αποτελέσματα. Η εξέλιξη αυτή συνιστά ‘εξορθολογισμό’, όπως θα λέγαμε σήμερα, της όλης δραστηριότητας του κατόχου χρήματος, του εμπόρου που μεταμορφώθηκε σε καπιταλιστή, καθώς ανέλαβε ο ίδιος πλέον την παραγωγή των προϊόντων που διοχέτευε στην αγορά στους ρυθμούς που αυτή απαιτούσε. Το σπουδαιότερο, η εξέλιξη αυτή δημιούργησε συνθήκες ‘ακριβούς υπολογισμού’ όλων των φάσεων της επιχειρηματικής δραστηριότητας. Επέτρεψε τη μεγαλύτερη δυνατή χρήση, συνεπώς ‘οικονομία’ στα μέσα παραγωγής που συγκέντρωνε στα χέρια του και στις πρώτες ύλες που διέθετε στους τεχνίτες αποκλειστικά πλέον ο έμπορος-καπιταλιστής. Ο έμπορος-καπιταλιστής μπορούσε τώρα να παρεμβαίνει σε όλα τα στάδια της παραγωγικής δραστηριότητας, να διαμορφώνει τη διάταξη των εργατών και να συντονίζει τις επιμέρους δραστηριότητες-εργασίες κατά τη διαδικασία της παραγωγής, που διαμορφώνεται πλέον ως μια συνεχής δράση συνεργαζομένων χειροτεχνών. Πολλαπλασιάζεται έτσι, η απόδοσή τους και μειώνονται οι τυχόν απώλειες σε χρόνο και υλικά. Η μεγιστοποίηση του αποτελέσματος που επετύγχανε με τον άμεσο αυτό έλεγχο και τη διαρκή αναπροσαρμογή της οργάνωσης της εργασίας υπό το φως της αποκτούμενης πείρας σε όλους τους τομείς της επιχειρηματικής δραστηριότητας, μεταφεράζετο σε περισσότερα και φθινότερα εμπορεύματα και βεβαίως σε μεγαλύτερο κέρδος για τον έμπορο, τώρα ήδη καπιταλιστή.

Πρέπει να υπογραμμίσουμε εδώ ότι ο τρόπος εργασίας στη μανουφακτούρα εξακολουθούσε να είναι χειροτεχνικός. Ο χειροτέχνης, ή τεχνίτης εξακολουθούσε να είναι φορέας της γνώσης και της «τέχνης», που απαιτούσε η παραγωγή του προϊόντος. Η εργασία δηλαδή, εξακολούθησε να φέρει τα ποιοτικά της χαρακτηριστικά. Ήταν εργασία εξειδικευμένη, συνυφασμένη με το ειδικό προϊόν που εκάστοτε παρήγετο. Την εργασία αυτή, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο Μαρξ την ονόμασε «συγκεκριμένη», ή «ειδική εργασία». Όπως γράφει: «Ο τρόπος εργασίας παρέμενε ο ίδιος». Η μανουφακτούρα μίσθωνε χειροτέχνες. Εντούτοις, «η ταυτόχρονη χρησιμοποίηση... μεγαλύτερου αριθμού εργαζομένων προκαλεί επανάσταση στους αντικειμενικούς όρους της διαδικασίας της εργασίας»⁹³.

⁹³ Ο Μαρξ περιγράφει στις λεπτομέρειές της τη διαδικασία αυτή που, καθώς αναπτύσσει την εσωτερική πολλαπλασιαστική δυναμική της «συνεργασίας», διαμορφώνει τη μανουφακτούρα, ήδη από τα πρώτα βήματά της, σε καπιταλιστική επιχείρηση. Βλ. C. I, σ. 322-335 και ιδ. 359-368· K. I, σ. 337-351, 375-385.

Ωστόσο, εκτός της χειροτεχνικής μορφής της εργασίας, κι ένα άλλο χαρακτηριστικό διαφοροποιεί τη μανουφακτούρα από το καπιταλιστικό εργοστάσιο. Στη μανουφακτούρα η ενέργεια που απαιτείται για τη διεκπεραίωση της παραγωγής καταβάλλεται ως μυϊκή δύναμη από τους ίδιους τους εργαζόμενους. Αντιθέτως στο καπιταλιστικό εργοστάσιο εισάγεται η ατμοκίνητη μηχανή (τελευταίο τέταρτο του 18ου αιώνα και εφεξής) και αργότερα η ηλεκτροκίνητη μηχανή (αρχές του 20ού αιώνα), που αποσπούν από τον εργαζόμενο και αυτή τη διάσταση, την καθαρά μηχανική διάσταση της εργασίας, οπότε η μηχανοποίηση της παραγωγής ολοκληρώνεται. Μπορούμε συνεπώς να πούμε, ότι η μανουφακτούρα αποτελεί προπομπό του καπιταλιστικού εργοστασίου και ως εκ τούτου μεταβατική μορφή του κεφαλαίου και του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

Ήδη όμως, στη μανουφακτούρα διαμορφώνεται μια άλλη ιστορική προϋπόθεση της καπιταλιστικής παραγωγής. Τα εργαλεία και οι πρώτες ύλες παύουν να ανήκουν, ή να βρίσκονται υπό τον έλεγχο των χειροτεχνών-εργαζομένων, αλλά διατίθενται από τον έμπορο-καπιταλιστή, εξελίσσονται σε ιδιοκτησία του. Οι αντικειμενικές προϋποθέσεις της παραγωγής, με άλλα λόγια τα εργαλεία και οι πρώτες ύλες, διαμορφώνονται, όπως γράφει ο Μαρξ ως «μια αντικειμενικότητα μιας αντίθετης προς αυτούς [τους εργάτες] υποκειμενικότητας, ως ιδιοκτησία μιας αντίθετης προς αυτούς βούλησης». Είναι επίσης φανερό ότι εδώ «το κεφάλαιο είναι αναγκαστικά ταυτόχρονα ο κεφαλαιοκράτης»⁹⁴. Κεφαλαιοκράτης είναι, όπως είδαμε, ο έμπορος που μεταμορφώνει το χρήμα, που έχει στη διάθεσή του, από δύναμη σε ενεργεία κεφάλαιο, με το να αγοράζει εργασία και να οικειοποιείται τους όρους και τα μέσα της αντικειμενοποίησής της. Είναι ο δρών, ενεργός παράγων, ο αγωγός της μεταποίησης του χρήματος σε κεφάλαιο. Το υποκείμενο της παραγωγής και της διακίνησης εμπορευμάτων.

Από τη μια μεριά λοιπόν, το κεφάλαιο προϋποθέτει μια ιστορική διαδικασία, συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες από τις οποίες εκκινεί, από την άλλη καθώς επαναλαμβάνει τη δράση του, διαμορφώνει ως αποτέλεσμα της τις συνθήκες που κατεξοχήν το χαρακτηρίζουν: τη συνεχή παρουσία του στο προσκήνιο της κυκλοφορίας και της παραγωγής και τον αποχωρισμό, την ανεξαρτητοποίηση των αντικειμενικών προϋποθέσεων της εργασίας από την τελευταία, από τους εργαζόμενους δηλαδή, που καθίστανται για τον λόγο αυτό μισθωτοί εργάτες.

Μπορούμε λοιπόν, να συνοψίσουμε ως εξής τις ιστορικές προϋποθέσεις, τις ιστορικές διαδικασίες που οδήγησαν στην διαμόρφωση της καπιταλιστικής παραγωγής καθ' εαυτήν, την οποία και μπορούμε να τοποθετήσουμε στα τέλη του 18ου μέχρι τα μέσα του 19ου αιώνα

⁹⁴ Βλ. *Grundrisse*, σ. 512-513· *B.G. B'*, σ. 386-387· η έμφαση του Μαρξ.

(εισαγωγή της ατμοκίνητης μηχανής-βιομηχανική επανάσταση): α) Δημιουργία της παγκόσμιας αγοράς εμπορευμάτων (16ος αιώνας) – «Εμπορική Επανάσταση». β) Συσσώρευση εμπορικού κεφαλαίου στα χέρια μεγαλεμπόρων. γ) Απόσπαση των αγροτών από τη γη τους, εμφάνιση στο ιστορικό προσκήνιο της τάξης των «ελεύθερων εργατών». δ) Μεταμόρφωση του εμπόρου που έχει συσσωρεύσει εμπορικό κεφάλαιο σε έμπορο-καπιταλιστή. Δημιουργία της μανουφακτούρας. Συγκέντρωση των εργαζομένων-χειροτεχνών υπό την ίδια στέγη. Απόσπαση-αποχωρισμός των αντικειμενικών προϋποθέσεων της εργασίας (εργαλεία-πρώτες ύλες) από τους εργαζόμενους, που καθίστανται έτσι «μισθωτοί εργάτες». Διεύθυνση, οργάνωση και πλήρης έλεγχος της παραγωγής από τον έμπορο, που μεταμορφώνεται έτσι σε καπιταλιστή.

Όπως σημειώσαμε ήδη, στα τέλη του 18ου αιώνα εισάγεται η ατμοκίνητη μηχανή και διαμορφώνεται το καπιταλιστικό εργοστάσιο στη θέση του μανουφακτουρικού. Ταυτόχρονα γενικεύεται η παραγωγή και η κυκλοφορία εμπορευμάτων. Όπως γράφει ο Μαρξ, «η παραγωγή εμπορευμάτων και η κυκλοφορία εμπορευμάτων είναι η γενική προϋπόθεση της καπιταλιστικής παραγωγής»⁹⁵. Η εσωτερική αγορά διευρύνεται και γίνεται ο ρυθμιστικός παράγων της παραγωγής εμπορευμάτων. Μπορούμε τώρα να μιλάμε για καπιταλιστική παραγωγή με την ακριβή έννοια του όρου, για καπιταλιστική κοινωνία, ενώ την εποχή της μανουφακτούρας μπορούμε να την ονομάσουμε πρωτο-καπιταλιστική, ή περίοδο μετάβασης.

Η εισαγωγή της μηχανής στην παραγωγική διαδικασία και η συνακόλουθη δημιουργία του καπιταλιστικού εργοστασίου διαμορφώνει μια νέα ιστορική συνθήκη μεγάλης σημασίας. Η «συγκεκριμένη εργασία» του χειροτέχνη, ή του τεχνίτη μετασχηματίζεται σε «αφηρημένη εργασία», καθώς οι ιδιότητες και οι ποιότητες της εργασίας του μετατοπίζονται και αφομοιώνονται από τις μηχανές. Το ζήτημα αυτό το αναλύσαμε στο αμέσως προηγούμενο υποκεφάλαιο. Όπως σημειώσαμε εκεί, στις προκαπιταλιστικές κοινωνίες, όπου υφίσταται εμπορευματική παραγωγή, οι παραγωγοί εμπορευμάτων, τεχνουργοί, τεχνίτες, αστοί επιτηδευματίες, ή αγρότες που ασκούν τη χειροτεχνία ως συμπληρωματική εργασία προς την ευρύτερη γεωργική τους δραστηριότητα, κατέχουν και ελέγχουν τα μέσα της παραγωγής, όπως και την παραγωγική διαδικασία στο σύνολό της. Υπό τις συνθήκες της μανουφακτούρας, όπως παρακολουθήσαμε εν συντομία παραπάνω, ο χειροτέχνης, ή ο τεχνίτης αποχωρίζεται μεν τα εργαλεία του και τα μέσα παραγωγής, χάνει τον έλεγχο, την οργάνωση και τη διεύθυνση της παραγωγικής διαδικασίας, η οποία μετατίθεται στον έμπορο-καπιταλιστή, αλλά διατηρεί τον τρόπο εργασίας, καθώς η εργασία του εξακολουθεί να φέρει τα χαρακτηριστικά της «τέχνης».

⁹⁵ Βλ. C. I, σ. 353· K. I, σ. 369.

Διατηρεί δηλαδή, τα ποιοτικά της χαρακτηριστικά. Είναι, όπως είπαμε, «συγκεκριμένη εργασία». Κατά τη μετάβαση από τη μανουφακτούρα στο καπιταλιστικό εργοστάσιο η συνθήκη αυτή ανατρέπεται. Η εργασία του άμεσου παραγωγού, του εργάτη εκπίπτει σε «αφηρημένη εργασία», σε εργασία δηλαδή χωρίς ποιοτικά χαρακτηριστικά. Ο εργαζόμενος αποψιώνεται σταδιακά σχεδόν απ' όλες τις εργασιακές του δεξιότητες, σχεδόν απ' όλες τις πνευματικές και νοητικές διαστάσεις της εργασίας. Η εργασία εκπίπτει σταδιακά από σύνθετη δραστηριότητα σε μηχανική εκτέλεση ενεργειών, που ούτε σχεδιάζονται, ούτε ελέγχονται από τον εργαζόμενο. Η εργασία του εργάτη εκπίπτει σχεδόν σε απλή ανάλωση «εργασιακής δύναμης»⁹⁶. Φυσικά η αποψίλωση της εργασίας από τις δεξιότητες και της ποιότητές της, από τις πνευματικές και νοητικές της διαστάσεις, συντελέσθηκε σταδιακά.

Κάθε στάδιο καπιταλιστικής ανάπτυξης συνοδεύεται από περισσότερο αναπτυγμένη τεχνολογία, η οποία και ενσωματώνεται στις μηχανές και αποψιώνει κάθε φορά και σε μεγαλύτερο βαθμό την εργασία από τα ποιοτικά της χαρακτηριστικά, αποειδικεύει, με άλλα λόγια, την εργασία, τη μετατρέπει ολόένα και περισσότερο σε απλή ανάλωση «εργασιακής δύναμης». Είναι ευνόητο ότι σε κανένα από αυτά τα στάδια η εργασία του εργαζόμενου δεν αποψιώνεται εντελώς από οποιαδήποτε δεξιότητα, από οποιαδήποτε πνευματική διάσταση.

Όμως, ήδη στην περίπτωση της μανουφακτούρας, που συγκέντρωνε εξειδικευμένους τεχνίτες, η οργάνωση, ο συντονισμός και ο έλεγχος της όλης παραγωγικής διαδικασίας καθώς μετατοπίσθηκε στον καπιταλιστή μεταμόρφωσε σταδιακά τους εργαζόμενους τεχνίτες σε εξαρτώμενους από τον καπιταλιστή εργάτες. Και ακριβώς επειδή τώρα «οι μισθωτοί εργάτες δεν μπορούν να συνεργασθούν χωρίς να τους χρησιμοποιεί ταυτοχρόνως ο ίδιος κεφαλαιοκράτης», η οργάνωση, η διεύθυνση και ο συντονισμός της εργασιακής διαδικασίας ταυτίζεται και μετατοπίζεται στο κεφάλαιο, διαμορφώνεται ως ιδιότητα αυτού τούτου του κεφαλαίου. Όπως γράφει ο Μαρξ, «η συνεργασία των μισθωτών εργατών είναι... το αποτέλεσμα του κεφαλαίου που τους χρησιμοποιεί» καθώς «η ενότητά τους ως παραγωγικού σώματος βρίσκεται έξω απ' αυτούς, βρίσκεται στο κεφάλαιο»⁹⁷. Με άλλα λόγια, η λειτουργία της διεύθυνσης, της οργάνωσης του προσανατολισμού και της ρύθμισης της παραγωγικής διαδικασίας καθώς ελέγχεται στο σύνολό της από τον έμπορο- καπιταλιστή, μεταποιείται σε ιδιότητα του κεφαλαίου και σε αντικειμενικότητα που βρίσκεται έξω από τα όρια ελέγχου των εργατών, αντικειμενικότητα που τους υπερβαίνει και συνεπώς τους επιβάλλεται.

⁹⁶ Βλ. σχετικά το υποκεφ. 3 παραπάνω. Για μια πιο εκτενή έκθεση των τρόπων και των φάσεων της μετεξέλιξης αυτής, καθώς και για τις αλλαγές στη μορφή και την οργάνωση της εργασιακής διαδικασίας που τη συνοδεύουν, βλ. Μ.Ν. Αντωνοπούλου, *ό.π.*, σ. 210-240.

⁹⁷ Βλ. *C. I.*, σ. 331 *K. I.*, σ. 347.

Η μετατόπιση αυτή από τον εργαζόμενο στο κεφάλαιο, η μεταποίηση των εργασιακών δυνάμεων και ποιοτήτων του εργαζόμενου ανθρώπου σε δυνάμεις και ιδιότητες του κεφαλαίου παίρνει σαφή μορφή στην περίοδο της βιομηχανίας, του βιομηχανικού κεφαλαίου, στην εποχή του βιομηχανικού τρόπου παραγωγής. Το μέσο της μεταποίησης των ιδιοτήτων και των δυνάμεων της ανθρώπινης εργασίας σε ιδιότητες και δυνάμεις του κεφαλαίου απετέλεσε η μηχανή. Η σταδιακή εκμηχάνιση της εργασίας, η υποκατάσταση του εργαλείου από την εργαλειομηχανή, η δημιουργία του καπιταλιστικού εργοστασίου στη συνέχεια, της παραγωγικής μονάδας που διαμορφώνεται ως μια κεντρικά κινούμενη και διευθυνόμενη ενότητα μηχανών, αφαίρεσε από τον εργαζόμενο τον έλεγχο όλων των πλευρών της εργασιακής του δραστηριότητας. Η εκμηχάνιση της εργασίας και η εκβιομηχάνιση της παραγωγής μετέτρεψε τον εργαζόμενο άνθρωπο από υποκείμενο της εργασίας σε έναν από τους αντικειμενικούς παράγοντες της διαδικασίας της παραγωγής, μάλιστα σε εξάρτημα της μηχανής. Η ειδοποιός διαφορά λοιπόν, η ειδοποιός ιστορική συνθήκη του κεφαλαίου καθ' εαυτό και δι'εαυτό δεν είναι τόσο η μισθωτή εργασία, όσο η μισθωτή εργασία ως εξάρτημα των αντικειμενικών όρων της εργασίας, όπως καθίσταται «χειροπιαστά» σαφές με τη μηχανή, η οποία καθιστά τον εργαζόμενο απλό εξάρτημά της⁹⁸. Στο βιομηχανικό εργοστάσιο, τη συνεργασία των εργαζομένων, όπως ελάμβανε χώρα στη μανουφακτούρα, υποκαθιστά η συνεργασία, ο συνδυασμός και ο συντονισμός των μηχανών. Η λειτουργία των μηχανών διαρθρώνεται σε ένα «σύστημα» που συντονίζει τις σχέσεις μεταξύ τους και ορίζει τον αριθμό, την έκταση και την ταχύτητα με την οποία λειτουργούν. Η όλη διαδικασία της παραγωγής έχει ως μέτρο και κανόνα όχι τον τεχνίτη, τον εργαζόμενο άνθρωπο, αλλά τη μηχανή δίπλα στην οποία και ως συμπλήρωμα της οποίας εργάζεται ο εργάτης. Τώρα εργάζεται, ούτως ειπείν, η μηχανή, ενώ ο εργάτης εκτελεί ορισμένες συμπληρωματικές ενέργειες, που έχουν να κάνουν με την εύρυθμη λειτουργία της μηχανής, παρά με την εργασία που εκτελείται και συνεπώς με το παραγόμενο ειδικό προϊόν. Έτσι, «η ισόβια ειδικότητα να χειρίζεται ο εργάτης ένα μερικό εργαλείο, μετατρέπεται σε ισόβια ειδικότητα να υπηρετεί μια μερική μηχανή»⁹⁹.

Το εργοστάσιο μεγάλης κλίμακας πραγματοποιεί την πλήρη απεξάρτηση της μηχανής από τον εργαζόμενο, διότι εδώ ο εργάτης έχει υποκατασταθεί και ως κινητήρια φυσική δύναμη. Εντός του εργοστασίου, η ειδική μηχανή λειτουργεί ως μέρος του μεγάλου αυτομάτως κινουμένου και συντονιζόμενου συστήματος μηχανών, που διαμορφώνει την παραγωγική

⁹⁸ Ο.π., σ. 423 / σ. 439.

⁹⁹ Ο.π., σ. 422-423 / σ. 438-439.

διαδικασία ως μια διαδικασία σε κανένα σημείο της οποίας δεν υπεισέρχεται «το ανθρώπινο χέρι».¹⁰⁰

Είναι φανερό λοιπόν πώς η ανθρώπινη εργασία από υπεύθυνη για την παραγωγή των αγαθών σύνθετη δράση εκπίπτει σε αποστερημένη των ειδικών ποιοτικών της χαρακτήρων αφηρημένη δραστηριότητα. Η ανθρώπινη εργασία, ως εργασιακή δύναμη και ικανότητα δεν παύει να συνιστά την αναγκαία προϋπόθεση της καπιταλιστικής παραγωγής των εμπορευμάτων. Υπό το κεφάλαιο εκπίπτει σε καθαρή «ανάλωση εργασιακής δύναμης», απλή «καταβολή σωματικής ενέργειας». Η ζωντανή εργασία υπό το κεφάλαιο δεν είναι απλώς χειρωνακτική, είναι μονόπλευρη χειρωνακτική εργασία. Εργασία απολύτως προσδιορισμένη από τη μηχανή στην οποία προσαρτάται και στη λειτουργία της οποίας προσαρμόζεται. Όπως γράφει ο Μαρξ, «η μηχανή δεν απελευθερώνει τον εργάτη από την εργασία, αλλά την εργασία από το περιεχόμενό της... Η αρχή του αναπτυγμένου κεφαλαίου είναι ακριβώς να καθιστά τις ειδικές επιδεξιότητες περιττές και να καθιστά τη χειρωνακτική εργασία ευθέως φυσικό μόχθο... Να μεταφέρει την επιδεξιότητα στις νεκρές δυνάμεις της φύσης μάλλον».¹⁰¹ Η αποψίλωση της εργασίας από το νοητικό-γνωστικό της περιεχόμενο, από τις ειδικές της δεξιότητες, η αποειδίκευση, με άλλα λόγια, της εργασίας είναι λοιπόν, εγγενής συνθήκη της δράσης του κεφαλαίου.¹⁰²

Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι η ιστορία του κεφαλαίου είναι η ιστορία της αποειδίκευσης της εργασίας. Κάθε στάδιο ανέλιξης του καπιταλισμού συνοδεύεται από πιο σύνθετη τεχνολογία, η οποία ενσωματώνεται στις μηχανές και συντελεί στην περαιτέρω αποειδίκευση της εργασίας. Στις αρχές του 20ού αιώνα, εισήχθη στην παραγωγική διαδικασία ο τεϋλορισμός, αλλιώς η «επιστημονική διεύθυνση-διοίκηση» (scientific management) της εργασίας και της καπιταλιστικής επιχείρησης. Ο Τεϋλορισμός στόχευε στην παρατήρηση, την καταγραφή και την ανάλυση των κινήσεων, των επιδόσεων και των ρυθμών εργασίας των εργαζομένων και την «επιστημονική» συστηματοποίησή τους σε τυποποιημένες οδηγίες, οδηγίες που όφειλαν να εκτελούν οι εργάτες χωρίς να σκέπτονται, ή να χρειάζεται να παίρνουν οποιασδήποτε μορφής αποφάσεις. Με τον τρόπο αυτό αυξήθηκε ο ρυθμός εργασίας των εργαζομένων, η εργασία τους δηλαδή εντατικοποιήθηκε και αναλύθηκε σε απλές επαναλαμβανόμενες κινήσεις. Επετεύχθη συγχρόνως, η συστηματική μεταβίβαση όσων

¹⁰⁰ Ο.π., σ. 371-381 / σ. 386-396.

¹⁰¹ Ο.π., σ. 423 / σ. 439.

¹⁰² Για την αποειδίκευση της εργασίας που συνοδεύει τη δράση του κεφαλαίου και την εξέλιξη του καπιταλισμού μέχρι τις μέρες μας βλ. το κλασικό έργο του H. Braverman, *Labour and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century*, Monthly Review Press, Λονδίνο/Νέα Υόρκη 1974.

ειδικών, ποιοτικών χαρακτήρων και διαστάσεων της εργασίας επιβίωναν, από τους εργαζόμενους στο κεφάλαιο. Έτσι, η εργασία τους αποψιλώθηκε περαιτέρω από τα ποιοτικά της χαρακτηριστικά και τις νοητικές της διαστάσεις, οι οποίες διά της «επιστημονικής διεύθυνσης» αφομοιώθηκαν από το κεφάλαιο. Η «επιστημονική» αυτή «διεύθυνση» αναπτύχθηκε σε ειδικό επιστημονικό τομέα, που έφερε στο προσκήνιο τους «μηχανικούς παραγωγής». Οι τελευταίοι «προσωποποίησαν» τη διάσπαση, ακριβέστερα τη διχοτόμηση της εργασίας σε διευθυντική και εκτελεστική-χειρωνακτική. Και η κατάτμηση και ο επιμερισμός των διαφόρων φάσεων της εργασίας σε επιμέρους ενέργειες, σε όλο και απλούστερες ενέργειες, εκτελούμενες ως επαναλαμβανόμενες, μηχανικές κινήσεις από τους εργαζόμενους, είχε ως στόχο τη δημιουργία ενός μηχανισμού μεγιστοποίησης της αποδοτικότητας της εργασιακής διαδικασίας μέσω της προσαρμογής των εργατών στους ρυθμούς των μηχανών.

Στις αρχές του 20ού αιώνα εισήχθη και μια νέα τεχνολογική καινοτομία, ο «φορντισμός». Εισήχθη συγκεκριμένα, στην παραγωγή ο «ιμάντας», ή «ταινιόδρομος συναρμολόγησης». Οι εργάτες, που εργάζοντο προηγουμένως σε ομάδες, προκειμένου να πραγματοποιήσουν τις διαδοχικές φάσεις της συναρμολόγησης του τελικού προϊόντος, παρατάχθηκαν τώρα κατά μήκος του ταινιοδρόμου. Η κίνηση του ιμάντα μεταβίβαζε το υπό παραγωγή προϊόν από το ένα στάδιο επεξεργασίας στο επόμενο, από τον ένα εργάτη στον άλλο, ο οποίος όφειλε να συντονίζει τις μερικές και αποσπασματικές, μηχανικές ενέργειες που του είχαν ανατεθεί στους ρυθμούς και τις απαιτήσεις αυτής της αυτοματοποιημένης κίνησης. Με την τεχνολογική αυτή καινοτομία, που «επαναστατικοποίησε» την παραγωγή και οδήγησε στο επιλεγόμενο εργοστάσιο «μαζικής παραγωγής», σημειώθηκε η έναρξη μιας νέας μορφής δράσης, ενός νέου τρόπου συσσώρευσης του κεφαλαίου (φορντισμός). Με την καινοτομία αυτή επετεύχθη η περαιτέρω αποσύνδεση του σχεδιασμού, της ρύθμισης και του ελέγχου, από την εκτέλεση της παραγωγικής διαδικασίας. Όπως είναι φανερό, οι εργαζόμενοι στο εργοστάσιο και εντός αυτών των συνθηκών, οι εργάτες δεν είχαν ούτε γνώση, ούτε οποιουδήποτε βαθμού έλεγχου της διαδικασίας, είτε στα επιμέρους, είτε στο σύνολό της. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι εδώ κατέστη ανάγλυφη η διαπίστωση του Μαρξ ότι υπό το κεφάλαιο η ανθρώπινη εργασία εκπίπτει σε «αφηρημένη δραστηριότητα», σε «μια αφαίρεση δραστηριότητας». Η μηχανή αφομοιώνει όχι μόνον την επιδεξιότητα και τη δεξιολογία του εργαζόμενου, αλλά και τη φυσική του δύναμη, καθώς αυτή υποκαθίσταται από τις «φυσικές δυνάμεις», τις οποίες ενσωματώνουν οι μηχανές διά της φυσικής επιστήμης και της τεχνολογίας. Οι τελευταίες ενεργοποιούνται, εκτυλίσσονται και μεταμορφώνονται σε

παραγωγικές δυνάμεις και υποτάσσουν τον εργαζόμενο υποβιβάζοντάς τον σε «απλό συνδετικό στοιχείο» του όλου μηχανισμού, σε «απειροελάχιστο, εξαφανιζόμενο μέγεθος».¹⁰³

Αλλά, εάν η διαδικασία της παραγωγής διαμορφώθηκε ως μια κεντρικά ρυθμιζόμενη και αυτομάτως κινούμενη διαδικασία, στο μεγάλο ατμοκίνητο εργοστάσιο του προπερασμένου αιώνα, στο οποίο αναφέρεται ο Μαρξ, και στα ηλεκτροκίνητα εργοστάσια «μαζικής παραγωγής» που χαρακτήρισαν τον καπιταλισμό του 20ού αιώνα ουσιαστικά μέχρι τον Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο, σήμερα η αυτοματοποίηση της παραγωγής και η μετάθεση στο κεφάλαιο όλων των ειδοποιών, ποιοτικών πλευρών της εργασίας έχει πάρει την «καθαρή», ούτως ειπείν, μορφή της στη σύγχρονη τεχνολογία των «ψηφιακά ελεγχόμενων» μηχανών, ή αλλιώς των μηχανών «ευέλικτης μεταποίησης», της ρομποτικής και των τηλεκατευθυνόμενων συστημάτων παραγωγής.

Η εισαγωγή της ηλεκτρονικής τεχνολογίας και των ηλεκτρονικών υπολογιστών σε όλες τις φάσεις της επιχειρηματικής δραστηριότητας επέβαλε την αναδιάρθρωση των μεθόδων παραγωγής, την ανασυγκρότηση της δράσης του κεφαλαίου σε παγκόσμιο επίπεδο και συνεπώς και την αναδιάταξη των εργασιακών σχέσεων.¹⁰⁴ Πολλοί ομιλούν για την «τρίτη βιομηχανική επανάσταση» μετά την επανάσταση του ατμού τον 19ο, δηλαδή, και του ηλεκτρισμού τον 20ό αιώνα.¹⁰⁵

Η ταχύρρυθμη ανανέωση της πληροφορικής τεχνολογίας, τις τελευταίες δεκαετίες, έχει επιβάλει τον αδιάκοπο εκσυγχρονισμό των μηχανών και τον συνεχή «επανασχεδιασμό» της παραγωγής. Ακόμη η κατασκευή ρομπότ που επίσης ρυθμίζονται και συντονίζονται από ανάλογα προγράμματα, επέτεινε την αυτοματοποίηση της διαδικασίας της εργασίας και επέτυχε την υποκατάσταση εργατικών χεριών σε ακόμη μεγαλύτερο βαθμό. Σήμερα η διαδικασία παραγωγής στα εκσυγχρονισμένα εργοστάσια διεκπεραιώνεται από τηλεκατευθυνόμενα ρομπότ και αυτοματοποιημένα μηχανήματα που ρυθμίζονται από ηλεκτρονικούς υπολογιστές. Οι μορφές εργασίας που επιβιώνουν εντός των αυτοματοποιημένων, ηλεκτρονικά ελεγχόμενων και ρυθμιζόμενων συστημάτων μηχανών

¹⁰³ *Grundrisse*, σ. 693-694· *B.Γ. Β΄*, σ. 531-532.

¹⁰⁴ Βλ. σχετικά S.N. Antonopoulou, «The process of globalization and class transformation in the West», *Democracy and Nature*, τόμ. 6, τεύχ. 1 (2000)· Σ.Ν. Αντωνοπούλου, «Η διαδικασία της παγκοσμιοποίησης και ο ταξικός μετασχηματισμός στη Δύση», *Ουτοπία*, τεύχ. 62 (2004).

¹⁰⁵ J. Rifkin, 1996 (1995), *Το τέλος της εργασίας και το μέλλον της. Η δύση του παγκόσμιου εργατικού δυναμικού και το χάραμα της μετά την αγορά εποχής*, μτφρ. Γ. Κοβαλένκο, Πρόλ. Ν. Κοτζιάς, Νέα Σύνορα, Αθήνα, σ. 53 και 144-145.

προσδιορίζονται από τις μηχανές αυτές απολύτως. Η «ειδίκευση» ή «ημι-ειδίκευση» που απαιτούν, περιορίζεται στην εκμάθηση της χρήσης τους. Αυτό είναι στις μέρες μας φανερό διά γυμνού οφθαλμού στην περίπτωση της χρήσης του ίδιου του ηλεκτρονικού υπολογιστή. Εδώ, ο εργαζόμενος μαθαίνει μηχανικά το εκάστοτε συγκεκριμένο πρόγραμμα, διά του οποίου εκτελεί υπό μορφή ρουτίνας τη μερική εργασία που του έχει ανατεθεί.¹⁰⁶

Τέλος, οι μηχανές που καθιστούν παραπάνω από διανυγή την αφομοίωση από το κεφάλαιο όλων των ποιοτικών, ειδοποιών χαρακτήρων και πνευματικών διαστάσεων της ανθρώπινης εργασίας είναι οι μηχανές «ευέλικτης μεταποίησης». Οι μηχανές αυτές είναι «ευέλικτες», διότι αναπροσαρμόζονται εύκολα και επιτυγχάνουν την παραγωγή, κατά βούληση, ειδικών προϊόντων με σχετικά απλές αλλαγές στα προγράμματα των υπολογιστών που τις κατευθύνουν. Έτσι, οι υπολογιστές, που εξελίσσονται ταχύτατα, τείνουν να υποκαστήσουν τους μηχανικούς παραγωγής, καθώς ο σχεδιασμός των προϊόντων και της παραγωγής γίνεται σχεδόν εξ ολοκλήρου μέσω συγκεκριμένων προγραμμάτων υπολογιστών ή αλλιώς λογισμικών. Η ίδια τεχνολογία, η πληροφορική έχει υποκαταστήσει τους εργαζόμενους στις διοικητικές εργασίες και στις εργασίες γραφείου, έχοντας μηχανοποιήσει και εντέλει αυτοματοποιήσει τη διεκπεραίωση των διοικητικών υπηρεσιών των επιχειρήσεων.

Η εκτόπιση, όμως των εργαζομένων που συνεπάγεται αυτή η τεχνολογία και η τάση της να εξαλείψει εντελώς τη ζωντανή εργασία, όπως άλλωστε εκφράζεται στους μεγάλους αριθμούς ανέργων, που πολλαπλασιάζονται τις τελευταίες δεκαετίες στα παραδοσιακά κέντρα, όσο και στην περιφέρεια του καπιταλισμού, συνιστά μείζονα αντίφαση, αντίφαση που απειλεί το μηχανισμό συσσώρευσης του κεφαλαίου καθ' εαυτόν. Το κεφάλαιο στην προσπάθειά του να μεγιστοποιήσει το κέρδος διά της μεγαλύτερης δυνατής μείωσης του κόστους της ανθρώπινης εργασίας τείνει στην κατάργηση, ει δυνατόν στην εξάλειψή της. Η εξάλειψη της ζωντανής εργασίας όμως, από τη διαδικασία της παραγωγής σημαίνει την εξάλειψη της πηγής της υπεραξίας. Προοιωνίζεται συνεπώς την εξάλειψη του κεφαλαίου.¹⁰⁷ Δεν θα υπεισέλθουμε εδώ στην προβληματική αυτή. Μας ενδιαφέρει πάντως να επισημάνουμε την αντίφαση που δημιουργεί στο εσωτερικό του κεφαλαίου η σύγχρονη πληροφορική τεχνολογία και η περιθωριοποίηση της ζωντανής εργασίας στην οποία στοχεύει και την οποία έχει ως ένα βαθμό επιτύχει, διότι δείχνει με τον πιο ανάγλυφο τρόπο τον ακραίο βαθμό στον οποίο το κεφάλαιο έχει στις μέρες μας αφομοιώσει όλες τις πλευρές της ανθρώπινης εργασίας.

¹⁰⁶ Βλ. Σ.Ν. Αντωνοπούλου, *ό.π.*, ιδ. σ. 77-79.

¹⁰⁷ Ramtin, *Capitalism and Automation Revolution in Technology and Capitalist Breakdown*, Pluto Press, Λονδίνο 1991, ιδ. σ. 3-23.

Παρακολουθήσαμε με μεγάλη, ασφαλώς, συντομία τη διαμόρφωση των ιστορικών ιδιαιτεροτήτων της καπιταλιστικής κοινωνίας, των ιστορικών μορφών του κεφαλαίου από τις απαρχές του ως τις μέρες μας.¹⁰⁸ Όπως είδαμε, το χρήμα μεταποιείται σε κεφάλαιο όταν ο κάτοχός του θέτει υπό τον έλεγχό του την παραγωγή και τη διακίνηση εμπορευμάτων, οργανώνοντας την παραγωγική διαδικασία και τη διακίνηση των εμπορευμάτων με κριτήριο το χαμηλότερο δυνατό κόστος και το μεγαλύτερο δυνατό όφελος, το κέρδος.

Η πρώτη μορφή καπιταλιστικής οργάνωσης της παραγωγικής διαδικασίας είναι η μανουφακτούρα, η οποία και στηρίχθηκε στην πρώτη ιστορική συνθήκη του κεφαλαίου, τον αποχωρισμό των εργαζομένων από τις αντικειμενικές προϋποθέσεις της εργασίας, τα εργαλεία και τις πρώτες ύλες. Ο έμπορος-καπιταλιστής συγκέντρωσε υπό τη στέγη του εργαστηρίου της μανουφακτούρας ανεξάρτητους τεχνίτες, τους οποίους μετέτρεψε σταδιακά σε μισθωτούς εργάτες. Όμως, υπό την πίεση της μεγαλύτερης δυνατής απόδοσης και της ταχύτερης ανακύκλωσης του κεφαλαίου, τη συνεργασία των εργαζομένων, που χαρακτήριζε το εργαστήρι της μανουφακτούρας αντικατέστησε η συνεργασία των μηχανών. Η δημιουργία της εργαλειομηχανής, της μηχανής που αφαίρεσε σταδιακά τις ειδικότητες των τεχνιτών, η δημιουργία του κεντρικά κινούμενου εργοστασίου στη συνέχεια, αφαίρεσε και μετατόπισε στις μηχανές και στους μηχανισμούς κίνησής τους όλες τις ποιότητες και τις ιδιότητες της ανθρώπινης εργασίας και τις κατέστησε ιδιότητες και «παραγωγικές δυνάμεις» του κεφαλαίου. Κατέστησε, όπως είδαμε, τον εργαζόμενο, τον εργάτη εξάρτημα της μηχανής και την εργασία του κενή περιεχομένου μηχανική δραστηριότητα. Αυτή η διαδικασία αποειδίκευσης της ανθρώπινης εργασίας και η διαμόρφωση της παραγωγής ως μιας διαδικασίας «ξένης» προς τους εργαζόμενους παίρνει τη σαφέστερη μορφή της στις σύγχρονες επιχειρήσεις, που παράγουν με τηλεκατευθυνόμενα ρομπότ και ρυθμίζουν και προγραμματίζουν όλες τις επιμέρους εργασίες με ηλεκτρονικούς υπολογιστές. Σήμερα οι μηχανές εργάζονται σε σχεδόν απόλυτη αυτονομία έναντι του εργάτη, του όποιου δυνάμει εργαζόμενου ανθρώπου. Το κεφάλαιο στις εμπράγματα μορφές του, στις μηχανές εν προκειμένω, αφομοιώνει και ενσωματώνει επίσης, όλες τις διευθυντικές λειτουργίες, όπως και το σχεδιασμό και τον προγραμματισμό των εμπορευμάτων που παράγονται και διακινούνται υπό τη λογική και την εξουσία του. Έτσι, η κίνηση και η ανακύκλωση του κεφαλαίου τείνει από τη μια να εκτοπίσει τον εργαζόμενο και από την άλλη αποκρύπτει τον ενεργό παράγοντα της όλης διαδικασίας, τον καπιταλιστή. Η κίνηση και η ανακύκλωση του κεφαλαίου διαμορφώνεται ως μια αυτόνομη,

¹⁰⁸ Για μια πιο λεπτομερή εξέταση και ανάλυση Βλ. Μ.Ν. Αντωνοπούλου, *ό.π.*, ιδ. σ. 210-240.

ανεξάρτητη «αυτοκινούμενη» και δυναμική «υλική» διαδικασία.¹⁰⁹ Μπορούμε να καταλάβουμε γιατί ο Μαρξ γράφει ότι το κεφάλαιο διαμορφώνεται και ενεργεί ως εάν ήταν προικισμένο με τη δική του κίνηση, διερχόμενο τη δική του διαδικασία ζωής. Γιατί δρα ως κατεξοχήν «αυτόνομο υποκείμενο» και «γίνεται... ένα πολύ μυστηριώδες ον», ένα «αυτόματο φετίχ». Η κίνησή του εκτυλίσσεται ως «μια ανεξάρτητη ουσία προικισμένη με τη δική της δύναμη»¹¹⁰. Η κοινωνία μοιάζει να λειτουργεί και να κινείται ερήμην των ανθρώπων, ως μια πραγματικότητα και διαδικασία που τους επιβάλλεται και την οποία αδυνατούν να ελέγξουν. Στην οποία υποχρεώνονται να προσαρμοστούν.

Η ύπαρξη τέλος, και η λειτουργία της αγοράς και η καθολικευμένη ανταλλαγή, που χαρακτηρίζει την καπιταλιστική κοινωνία έχει ως συνέπεια το ότι η κοινωνική ζωή διασπάται και διακρίνεται σε διαφορετικές σφαίρες, ή τομείς. Και πρώτα απ' όλα, η παραγωγή και η ανταλλαγή των εμπορευμάτων, παρά την αδιάσπαστη συνέχεια και ενοποίηση που τις χαρακτηρίζει, είναι εντούτοις χρονικά και τοπικά αποχωρισμένες. Ακόμα, η παραγωγή, όπως και η ανταλλαγή διαχωρίζονται από την κατανάλωση τόσο τοπικά και χρονικά, όσο και ως κοινωνικές λειτουργίες.¹¹¹ Έτσι, η αστική παραγωγή φαίνεται να αναδεικνύει με τη μεγαλύτερη σαφήνεια ως ξεχωριστό τομέα της κοινωνικής ζωής την «οικονομία» (παραγωγή και ανταλλαγή) έναντι της «κοινωνίας» (ιδιωτική κατανάλωση και ιδιωτική κοινωνική ζωή) και της «πολιτικής» (κράτος-εξουσία-θεσμοί). Οι άνθρωποι λειτουργούν τη μια ως «παραγωγοί», ή εργάτες, την άλλη ως αγοραστές, την τρίτη ως καταναλωτές και μόνο μετά ταύτα και απομονωμένοι μπορούν να «αισθανθούν εαυτούς ως ανθρώπινα», δηλαδή «κοινωνικά» και όχι μόνο «φυσικά όντα»,¹¹² όπως γράφει ο Μαρξ, όντα δηλαδή τα οποία δεν έχουν ως κύρια μέριμνα την ικανοποίηση των βιοτικών, των υλικών τους αναγκών. Συμμετέχουν τέλος στην κοινωνία ευρύτερα ως «πολίτες», ως ιδιώτες που έχουν δικαιώματα και υποχρεώσεις από κοινού συνωμολογημένες. Η κοινωνική πρακτική και η κοινωνική ζωή τεμαχίζεται και διασπάται. Επιμερίζεται σε διαφορετικούς τομείς, επίπεδα, ή δομές, την οικονομία, την κοινωνία, την πολιτική, την ιδεολογία. Οι άνθρωποι μεταπίπτουν από τη μια λειτουργία στην άλλη, υποδυόμενοι διαφορετικούς κάθε φορά ρόλους. Είναι αυτές οι συνθήκες που καταγράφονται στη συνείδηση των ανθρώπων και επιτρέπουν τη θεωρητική διάκριση της «οικονομικής βάσης» από το «κοινωνικό», «πολιτικό» και ιδεολογικό

¹⁰⁹ Βλ. *ό.π.*, σ. 241-248.

¹¹⁰ Βλ. *C. I*, σ. 153, 154· *K. I*, σ. 167-168· *Grundrisse*, σ. 332, 620-622· *B.G. B'*, σ. 246, 474-476.

¹¹¹ *C. I*, σ. 37: «... η ανταλλαγή των εμπορευμάτων είναι προφανώς μια πράξη που χαρακτηρίζεται από την απόλυτη αφαίρεση από τη χρηστική τους αξία, την κατανάλωση».

¹¹² *Ec.Ph.M. 1844*, *ό.π.*, σ. 274-275.

«εποικοδόμημα». Η καθοριστική λειτουργία του κεφαλαίου, η παραγωγή και η ανταλλαγή όλων των αγαθών υπό την κυριαρχία του κεφαλαίου, όπως και το μέγεθος και η επέκταση της αγοράς σε πρωτοφανείς στην ιστορία διαστάσεις, έχουν ως συνέπεια το να επιβάλλεται στη συνείδηση των ανθρώπων η «οικονομία» ως ο «καθοριστικός» τομέας της οργάνωσης της κοινωνίας. Με τα λόγια της μαρξιστικής θεωρίας, είναι η οικονομική «βάση», η «υλική» βάση της κοινωνίας που έχει προτεραιότητα.

Θα μπορούσαμε να καταλήξουμε σημειώνοντας ότι στη θεωρία που διατύπωσαν οι μαθητές του Μαρξ, η αντίληψη για την προτεραιότητα της «υλικής βάσης» και για την «ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων» θεωρητικοποιεί και απολυτοποιεί ως γενικές, υπερϊστορικές συνθήκες, ως νόμους κίνησης της ιστορίας τις συνθήκες διαμόρφωσης και ανέλιξης του κεφαλαίου. Όπως επεσήμανε και ο Γκέοργκ Λούκατς (Georg Lukacs),

Ο χυδαίος μαρξισμός εξέλαβε τις ιστορικές κατηγορίες της καπιταλιστικής κοινωνίας ως αιώνια χαρακτηριστικά όλων των προγενέστερων κοινωνιών και έτσι επανέλαβε τα λάθη της κλασικής πολιτικής οικονομίας.

Ιστορία και ταξική συνείδηση

Εμίλ Ντιρκέμ

Η θετική κοινωνία ως ηθική αλληλεγγύη

Η επιστημονική σκέψη είναι μόνον μια τελειοποιημένη μορφή της θρησκευτικής σκέψης.

Les Formes elementaires de la vie religieuse

Ο Εμίλ Ντιρκέμ (1858-1917) έχει χαρακτηριστεί «πατέρας της κοινωνιολογίας» και περιλαμβάνεται στην «Αγία Τριάδα» της διαμόρφωσής της, μαζί με τον Μαρξ και τον Βέμπερ. Ως «πατέρα» της κοινωνιολογίας τον θεωρούν όσοι αναγνωρίζουν στο έργο του κατά κύριο λόγο την προσπάθειά του να μεταφέρει τη «θετική» μέθοδο, τη μέθοδο της εμπειρικής παρατήρησης και της επαγωγικής γενίκευσης στην πραγμάτευση των κοινωνικών φαινομένων. Ο Ντιρκέμ στο έργο του *Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου* (1895) προσδιόρισε την έννοια του «κοινωνικού γεγονότος», εξέθεσε με συνέπεια τους «κανόνες της παρατήρησης των κοινωνικών γεγονότων» και τους τρόπους, τους «κανόνες» για την εξήγησή τους. Θεωρήθηκε έτσι, ο «πρώτος συστηματικός επιστήμονας» του κλάδου και ο κλασικός θετικιστής κοινωνιολόγος.¹ Όμως η συμβολή του Ντιρκέμ στην κοινωνική θεωρία είναι, θα μπορούσε να πει κανείς, πολύ ευρύτερη. Η επανεξέταση και η πιο πρόσφατη συζήτηση του έργου του έχει αναδείξει πλευρές της σκέψης του, που επιδέχονται περισσότερων και μάλιστα και αντιφατικών αναγνώσεων. Έτσι ορισμένοι χαρακτηρίζουν τον Ντιρκέμ ως «ιδεαλιστή» στηριζόμενοι στα έργα της τελευταίας συγγραφικής του περιόδου, όπου δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στους «πολιτισμικούς παράγοντες» και περιθωριοποιούνται οι «μορφολογικές δομές» στην πραγμάτευση των μορφών της κοινωνικής δράσης. Άλλοι πάλι, θεωρούν ότι ο Ντιρκέμ «ουδέποτε εγκατέλειψε την πρώιμη δέσμευσή του με ένα τρόπο ανάλυσης [που δέχεται το σχήμα] 'βάση-εποικοδόμημα' και παρέμεινε ένας 'υλιστής'»². Η τελευταία αυτή αντίληψη αναφέρεται στις επεξεργασίες του Ντιρκέμ που αφορούν την κοινωνική προέλευση των κοινωνικών πεποιθήσεων, της «συλλογικής συνείδησης», των «συλλογικών παραστάσεων» και τρόπων σκέψης. Άλλοι πάλι, έχουν επισημάνει την κριτική στους κοινωνικούς θεσμούς της

¹ E.A. Tiryakian, «Emile Durkheim», στο T.B. Bottomore και R. Nisbet (επιμ.), *A History of Sociological Analysis*, Heinemann, Λονδίνο, 1979, σ. 188 κ.ε.

² M. Emirbayer (επιμ.), *Emile Durkheim. Sociologist of Modernity*, Balckwell, Οξφόρδη 2003, σ. 9-15.

σύγχρονης κοινωνίας που περιλαμβάνουν τα έργα του, όπως και τις προτάσεις του για την υπέρβαση των αντιθέσεων και την επίλυση των προβλημάτων της.³ Θα σχολιάσουμε σε ό,τι ακολουθεί τις πλευρές αυτές της θεωρίας του Ντιρκέμ. Όπως θα δούμε, το έργο του Ντιρκέμ χαρακτηρίζει πρωτίστως αυτό που ονομάστηκε «κοινωνικός ρεαλισμός». Οφείλουμε πάντως από τώρα να σημειώσουμε ότι οι διαφορετικές, ή και αντιφατικές τάσεις και οι πλευρές που επισημαίνουν και αναδεικνύουν οι σχολιαστές του υπάρχουν στο έργο του. Είναι όμως υποταγμένες στον κύριο στόχο της διαχείρισης των κοινωνικών πραγμάτων διά της «επιστήμης της ηθικής», δηλαδή της κοινωνιολογίας ως επιστήμης που αποκαθιστά την κοινωνική τάξη και εντέλει καταφάσκει την καθεστηκυία τάξη πραγμάτων ως «φυσική» και ηθικά επιβεβλημένη. Είναι γι αυτό που ορισμένοι χαρακτηρίζουν τον Ντιρκέμ ως ένα «ιδιότυπο θετικιστή»⁴, ενώ άλλοι σημειώνουν ότι παρά τις προσπάθειές του να θεμελιώσει τις εκτιμήσεις του για τη νεότερη κοινωνία αποφεύγοντας τις μονομερείς προσεγγίσεις, «ουδέποτε επέτυχε να ξεφύγει από το θετικισμό»⁵.

Ο Ντιρκέμ διαμόρφωσε τις ιδέες του εν μέσω κοινωνικών αναταραχών και την επαύριο της *Κομμούνας του Παρισιού* (1871). Η καταστολή της Κομμούνας ετάραξε τη γαλλική κοινωνία, ενώ ο απόηχός της έθεσε τη γαλλική και την ευρύτερη ευρωπαϊκή κοινωνική και πολιτική σκέψη ενώπιον νέων προβληματισμών. Τα γεγονότα των ετών 1870-71 και οι συνέπειές τους δημιούργησαν στον Ντιρκέμ το αίσθημα του επείγοντος της ανάγκης να αντιμετωπισθούν τα προβλήματα που έθεσαν: «Το σοκ των γεγονότων αυτών απετέλεσε το κίνητρο που αναζωογόνησε τα μυαλά των ανθρώπων. Η χώρα βρέθηκε ενώπιον των ιδίων προβλημάτων όπως στις αρχές του αιώνα. Το σύστημα οργάνωσης... είχε καταρρεύσει. Ετίθετο το ζήτημα της ανοικοδόμησης του συστήματος σε μια πραγματική βάση στηριγμένη στη φύση των πραγμάτων. Για τον σκοπό αυτό ήταν αναγκαίο να γνωρίζουμε ποια ήταν η φύση των πραγμάτων. Συνεπώς το επείγον της δημιουργίας μιας επιστήμης των κοινωνιών δεν άργησε να συνειδητοποιηθεί»⁶. Ο Ντιρκέμ πίστευε, λοιπόν, ότι ο προορισμός της κοινωνικής

³ Βλ. W. Watts Miller, *Durkheim, Morals and Modernity*, Routledge, Λονδίνο, 1996, ιδ. σ. 25-45· J. Horton, «The dehumanization of anomie and alienation», *British Journal of sociology*, τεύχ. 15 (1964). T. Benton, 1977, *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*, Λονδίνο, σ. 81 κ.ε.

⁴ Βλ. R. Keat και J. Urry, *Social Theory as Science*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο, 1975, σ. 80-88.

⁵ Βλ. M.S. Cladis, *A Communitarian Defence of Liberalism*, Stanford University Press, Στάνφορντ, 1992, σ. 69.

⁶ Παρατίθεται στο St. Lukes, *Emile Durkheim, his Life and Work*, Penguin, Στάνφορντ 1975, σ. 396· η υπογράμμιση δική μας.

επιστήμης είναι να διερευνήσει και να προσδιορίσει τις ρυθμιστικές αρχές που διέπουν, ή οφείλουν να διέπουν την κοινωνική ζωή, προκειμένου οι σύγχρονες, οι «μοντέρνες» κοινωνίες να προσαρμοσθούν σε αυτές με το λιγότερο δυνατό κόστος. Ο Ντιρκέμ αποσκοπούσε με τις θεωρητικές έρευνες που ανέλαβε σε μια *πρακτική επιστήμη*. Σε μια επιστήμη που τα συμπεράσματά της θα ήταν εφαρμόσιμα και θα μπορούσαν να καθοδηγήσουν την κοινωνική πρακτική και την πολιτική δράση, ώστε να υπάρξει «διέξοδος» στα κοινωνικά προβλήματα, διέξοδος αποδεκτή κοινωνικά και ηθικά. Στον «Πρόλογο» στο μείζον έργο του *Κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας* (1893) γράφει: «Πρόκειται για μια προσπάθεια να πραγματευθούμε τα γεγονότα της ηθικής ζωής σύμφωνα με τη μέθοδο των θετικών επιστημών»⁷. Στο ίδιο πλαίσιο, στην πραγμάτευση δηλαδή ηθικών ζητημάτων για την επίλυση των προβλημάτων και των αντιθέσεων που απορρυθμίζουν την κοινωνική ζωή, στην αποκατάσταση της κοινωνικής αρμονίας εντάσσονται και οι μελέτες και τα έργα του στη φιλοσοφία και την ηθική και κυρίως στα παιδαγωγικά.⁸ Στα έργα αυτά ορισμένα από τα οποία δημοσιεύθηκαν μετά το θάνατο του Ντιρκέμ, η κοινωνιολογία εννοείται περισσότερο ως ένα μέσο για την επίτευξη ηθικών και πολιτικών στόχων, για την διαμόρφωση και στήριξη ειδικότερα των μεταρρυθμίσεων της Τρίτης Γαλλικής Δημοκρατίας, της οποίας υπήρξε οπαδός.

ΤΟ ΑΤΟΜΟ ΚΑΙ Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Κεντρικό ρόλο στη σκέψη του Ντιρκέμ έπαιξε το πρόβλημα της σχέσης του ατόμου με το κοινωνικό σύνολο. Όχι μόνον διότι ήθελε να αντικρούσει τις θεωρίες του ατομισμού, όπως και του ψυχολογισμού, αλλά και επειδή πρόθεσή του ήταν να πάρει θέση στο κεντρικό πρόβλημα της εποχής του, που όπως ο ίδιος το αντιλαμβανόταν, ετίθετο με τη μορφή: Ποια είναι η επιλογή που πρέπει να κάνουμε ως κοινωνία, του ατομισμού που σημαίνει καπιταλισμός, ή του κοινωνικού συνόλου που σημαίνει σοσιαλισμός. Το ζήτημα αυτό ο Ντιρκέμ το πραγματεύθηκε σε μια σειρά διαλέξεων με θέμα τη «σχέση του σοσιαλισμού με την κοινωνιολογία», που εκδόθηκαν μετά το θάνατό του (*Le Socialism*, 1928), όπως και σε άρθρο του 1903.⁹

⁷ E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, μτφρ. S. Simson, The Free Press, Λονδίνο 1960, σ. 32.

⁸ Τα κυριότερα έργα του στον τομέα αυτό είναι: *Education et Sociologie* (1922). *L' Education morale* (1925). *L' evolution pedagogique en France* (1938).

⁹ E. Durkheim, *Le Socialism*, Press Univetitaire de France, Παρίσι (1928) 1971 (μτφρ. *Socialism and Saint Simon*, Antioch Press, Οχάιο, 1958).

Στο ερώτημα λοιπόν, τι προηγείται το άτομο, ή η κοινωνία, ο Ντιρκέμ τοποθετήθηκε υπέρ της κοινωνίας. Το ότι η κοινωνία, το κοινωνικό σύνολο έχει προτεραιότητα έναντι του ατόμου δεν ήταν για τον Ντιρκέμ μόνον θεωρητική και μεθοδολογική αρχή. Ήταν επίσης και ιστορικό γεγονός. Επιβεβαιώνεται από την ιστορία: Η συναίσθηση του εαυτού μας ως ξεχωριστών ατόμων, ως αυτόνομων μονάδων με ακεραιότητα και ατομική συνείδηση είναι προϊόν της ιστορικής εξέλιξης και φαινόμενο μεταγενέστερο στην ιστορία. Ο Ντιρκέμ συνδέει την εξέλιξη αυτή με την ανάπτυξη του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας και με την κοινωνική διαφοροποίηση,¹⁰ φαινόμενα στα οποία θα αναφερθούμε αναλυτικά παρακάτω. Εδώ να σημειώσουμε ότι για τον Ντιρκέμ ο ατομισμός που είναι στενά συναρτημένος με τις συνθήκες που χαρακτηρίζουν τη νεότερη και τη σύγχρονη κοινωνία έχει διαμορφωθεί ως ένα «δόγμα», ως ένα είδος ηθικής και απαραβίαστης δέσμευσης της κοινωνίας απέναντι στα επιμέρους άτομα που την απαρτίζουν. Αυτός ο ατομισμός, στον πυρήνα του περιλαμβάνει το σεβασμό στο «ανθρώπινο πρόσωπο, οπουδήποτε και αν αυτό βρίσκεται». Η σημερινή ηθική προστάζει, γράφει ο Ντιρκέμ, ότι «η ανθρώπινη προσωπικότητα είναι ένα ιερό πράγμα»¹¹. Αυτό λοιπόν, που ο Ντιρκέμ ελέγχει και απορρίπτει είναι ο «ωφελιμιστικός ατομισμός» και ο «εγωισμός» που αυτός συνεπάγεται.¹² Ο ωφελιμιστικός εγωισμός συνιστά την αρνητική εκδοχή του «ηθικού ατομισμού». Ο «ηθικός ατομισμός» αποτελεί «το μόνο σύστημα πίστεων που μπορεί να διασφαλίσει την ηθική ενότητα της χώρας», γράφει ο Ντιρκέμ, εννοώντας τη Γαλλία. Ο Ντιρκέμ εργάσθηκε για την εδραίωση της Τρίτης Γαλλικής Δημοκρατίας και ήταν οπαδός των φιλελεύθερων ιδεών που την ενέπνεαν. Προσπάθησε λοιπόν, να υποστηρίξει ότι οι αντιλήψεις και οι πεποιθήσεις που έχουν ως επίκεντρό τους την δράση του ατόμου που υπεισέρχεται σε σχέσεις ιδιωτικών συμβάσεων, οι αντιλήψεις για τις θετικές συνέπειες για την κοινωνία και την κοινωνική ισορροπία της ελεύθερης ατομικής πρωτοβουλίας και της επιδίωξης του ιδίου οφέλους, για τα δικαιώματα και της ελευθερίας του ατόμου, μπορεί να συνυφαίνεται με ρυθμίσεις και αξίες, με θεσμούς που υπηρετούν το κοινωνικό σύνολο και υπερβαίνουν τα περιορισμένα συμφέροντα των ατόμων. Ο Ντιρκέμ πίστευε ότι η ισορροπία ανάμεσα στο γενικό καλό και τις ατομικές ελευθερίες, την κοινωνική ευημερία και την ατομική ευτυχία είναι δυνατόν να επιτευχθεί στο πλαίσιο της κοινωνικής ηθικής, των ηθικών

¹⁰ E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, ό.π., κεφ. 2, 3, 4, 5.

¹¹ E. Durkheim, *Sociology and Philosophy*, μτφρ. D.F. Pocock, εισ. J.G. Peristiany, The Free Press, Νέα Υόρκη 1974, σ. 36-37. Βλ. σχετικά J.C. Filloux, «Personne et sacre chez Durkheim», *Archives de sciences sociales de religions*, τεύχ. 69 (1990).

¹² E. Durkheim, *On Morality and Society*, μτφρ. C. Blend, επιμ. R.N. Bellah, University Press, Σικάγο, Λονδίνο 1973, σ. 45-53.

δηλαδή πίστεων, που μπορούν να δεσμεύουν τα άτομα και των πρακτικών που εδράζονται στους κοινωνικούς θεσμούς, θεσμούς που μπορούν να εξασφαλίσουν την διαχείριση των κοινωνικών αντιθέσεων. Τέτοιου είδους θεσμοί, πίστευε ο Ντιρκέμ, είναι δυνατόν να εδράζονται στις παραδόσεις της κοινωνίας, να καθιερώνονται από τις παραδεδομένες *κοινωνικές πίστες* και τα *συναισθήματα* των ανθρώπων, στο ηθικό, με άλλα λόγια, πλαίσιο, ή περιβάλλον εντός του οποίου ζούν. Πιο συγκεκριμένα, ο Ντιρκέμ ανέθετε τον σημαντικό αυτό ρόλο στις κοινωνικές λειτουργίες της εκπαίδευσης, στην ηθική αναμόρφωση των επαγγελματικών ενώσεων και στις κρατικές κοινωνικές πολιτικές και μεταρρυθμίσεις, παρόλο που ήθελε να ελέγξει την, ούτως ειπείν, ολοκληρωτική επιβολή του κράτους επί της κοινωνίας. Το κράτος όφειλε να διατηρεί τον χαρακτήρα του «οργάνου της κοινωνίας», να εκφράζει τη ζωή της. Αυτή η προσπάθειά του Ντιρκέμ χαρακτηρίστηκε ως μια «κοινοτιστική υποστήριξη του φιλελευθερισμού» και έχει γίνει αντικείμενο συζήτησης στο πλαίσιο της τρέχουσας διαμάχης κοινοτιστών και φιλελευθέρων.¹³

Η φύση του ανθρώπου είναι για τον Ντιρκέμ εξ ορισμού κοινωνική. Ακριβέστερο είναι ίσως να πούμε ότι η κοινωνία συνιστά το προϊόν της αυθόρμητης κοινωνικότητας που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο. Με αυτό όμως, ο Ντιρκέμ δεν θέλει να διατυπώσει, ή να δεχθεί μια οιοδήποτε είδους οντολογική, ή ουσιολογική αντίληψη για την ανθρώπινη φύση. Να προσδιορίσει δηλαδή την κοινωνικότητα ως μια *ουσία*, ως μια οντολογική πραγματικότητα που μπορούμε να αναζητήσουμε και να προσδορίσουμε, να συλλάβουμε δηλαδή, ανεξαρτήτως των συγκεκριμένων κοινωνιών και των ιστορικών συνθηκών που διαμορφώνουν τη ζωή των ανθρώπων και η οποία βρίσκει την έκφρασή της στα επιμέρους άτομα. Είναι η κοινωνία ως ένα σύνολο, ως μια συνεκτική ενότητα ανθρώπων με κοινότητα αντιλήψεων, πεποιθήσεων και συναισθημάτων, που διαμορφώνει τα επιμέρους άτομα από τα οποία απαρτίζεται. «Το άτομο» γράφει, «είναι ένα αδιάσπαστο μέρος της κοινωνίας εντός της οποίας γεννιέται. Η τελευταία [η κοινωνία] διεισδύει σ' αυτό από κάθε μέρος. Το να απομονώσει κανείς και να ξεχωρίσει εαυτόν απ' αυτήν ισοδυναμεί με το να εξουδετερωθεί».

Έτσι, η «λατρεία της ατομικής προσωπικότητας» χαρακτηρίζει τη νεότερη βιομηχανική κοινωνία και εξηγείται από τις μορφολογικές συνθήκες που τη συνθέτουν. Δεν μπορεί δηλαδή η ατομική αυτονομία και η ατομική ηθική συνείδηση να εκληφθεί ως μια υπερκοινωνική, μια

¹³ Βλ. M.S. Cladis, *ό.π.* Βλ. επίσης W. Watts Miller, «Durkheim: Liberal-communitarian», στο Pickering και Watts Miller (επιμ.), *Individualism and Human Rights in the Durkheimian Tradition, Centre for Durkheimian Studies*, Οξφόρδη 1993, σ. 82-104· R.T. Hall, «Communitarian ethics and the sociology of morals: A. MacIntyre and E. Durkheim», *Sociological Focus*, τεύχ. 24 (1991).

υπεριστορική έννοια, ως ένα υπερβατικό ιδεώδες. Είναι αντιθέτως το ηθικό ιδεώδες που έχει διαμορφωθεί και ανταποκρίνεται στις κοινωνικές συνθήκες της νεότερης αστικής Ευρωπαϊκής κοινωνίας. Συναρτάται προς τους δημοκρατικούς θεσμούς, την ανάπτυξη της βιομηχανίας και την επέκταση της αγοράς. Συναρτάται, με άλλα λόγια, με το κοινωνικό υπόστρωμα της νεότερης κοινωνίας. Γράφει λοιπόν ο Ντιρκέμ:

Η χαρακτηριστική *ιερότητα* με την οποία είναι επενδεδυμένο το ανθρώπινο όν σήμερα... δεν είναι εγγενής. Εάν αναλύσουμε τον άνθρωπο όπως εμφανίζεται στην εμπειρική ανάλυση δεν θα βρούμε τίποτε που να ανταποκρίνεται στην *ιερότητα* αυτή. Ο άνθρωπος είναι ένα ιστορικό (χρονικό) όν. Αλλά... το ανθρώπινο όν καθίσταται το επίκεντρο της κοινωνικής συνείδησης μεταξύ των ευρωπαϊκών λαών και έχει αποκτήσει μια ασύγκριτη αξία. Είναι η κοινωνία που τον έχει *ιεροποιήσει*. Ο άνθρωπος δεν έχει εσωτερικό δικαίωμα σε αυτή την αίγλη που τον περιβάλλει... Είναι μόνον ο τρόπος που η κοινωνία τον αντιλαμβάνεται, η υψηλή υπόληψη που έχει για την ώρα γι' αυτόν, όπως έχει προβληθεί και αντικειμενοποιηθεί. Έτσι, πολύ πέραν του να υπάρχει *ανταγωνισμός* ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία όπως συχνά υποστηρίζεται, ο ηθικός ατομισμός, η *λατρεία* του ατόμου, είναι στην πραγματικότητα το προϊόν της ίδιας της κοινωνίας. Είναι η κοινωνία που τον εγκαθίδρυσε και κατέστησε τον άνθρωπο τον *θεό*, τον οποίο υπηρετεί.¹⁴

Ο ηθικός ατομισμός είναι συνεπώς ένα ηθικό αξίωμα, ένα σύνολο αντιλήψεων, ιδεών και πεποιθήσεων, ένας τρόπος κατανόησης του ρόλου και της σημασίας του ανθρώπινου ατόμου, μια μορφή «συλλογικής συνείδησης», που εκφράζει την πραγματικότητα της νεότερης Ευρωπαϊκής κοινωνίας. Ως ένα τέτοιο σύνολο αντιλήψεων έχει όχι μόνο θετικές, αλλά και αρνητικές όψεις. Οι δεύτερες έχουν να κάνουν κυρίως με την ανάπτυξη του «εγωισμού», ο οποίος αν δεν ελεγχθεί με την κατάλληλη ηθική εκπαίδευση και τους δημόσιους, κοινωνικούς θεσμούς, κατεξοχήν το κράτος που οφείλει να διασφαλίζει το κοινό συμφέρον, δημιουργεί ό,τι ο Ντιρκέμ ονόμασε «κοινωνική παθολογία», ή «παθολογικά κοινωνικά φαινόμενα».

Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΤΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΑ ΓΕΓΟΝΟΤΑ

Η κοινωνία είναι για τον Ντιρκέμ πάνω απ' όλα μια ηθική ενότητα ανθρώπων. Ο Ντιρκέμ για να αποδώσει τον κοινωνικό δεσμό χρησιμοποιεί τον όρο *κοινωνική αλληλεγγύη*. «Ο δεσμός της

¹⁴ E. Durkheim, *Sociology and Philosophy*, ό.π., σ. 58-59· οι υπογραμμίσεις δικές μας.

κοινωνικής αλληλεγγύης», όπως γράφει, «είναι ένα εξ ολοκλήρου ηθικό φαινόμενο»¹⁵. Αυτό σημαίνει ότι σύμφωνα με την αντίληψή του η *ηθικότητα* είναι συμφυής προς την *κοινωνικότητα*. Η κοινωνική συνύπαρξη, η διαμόρφωση δηλαδή μιας κοινωνικής ομάδας, ή μιας κοινωνίας σημαίνει την αυθόρμητη ηθική ενότητα των ανθρώπων που την απαρτίζουν. «Η ηθικότητα αρχίζει με τη συμμετοχή σε μια ομάδα, οποιαδήποτε και αν είναι αυτή»¹⁶.

Ως μορφές *κοινωνικής αλληλεγγύης* ο Ντιρκέμ αντιλαμβάνεται τους τρόπους της κοινωνικής συνοχής, που ευθύνονται για τη διαμόρφωση της κοινωνικής δράσης και των κοινωνικών σχέσεων. Ως άλλη όψη του ίδιου πράγματος, ο Ντιρκέμ προσδιορίζει τη *συλλογική συνείδηση* που απαρτίζεται από το «σύνολο των αντιλήψεων, των συναισθημάτων και των πεποιθήσεων που είναι κοινές στα μέλη μιας κοινωνίας» και που «διαμορφώνεται ως ένα συγκεκριμένο σύστημα με τη δική του ζωή». Αυτή η τελευταία διάσταση έχει ιδιαίτερη σημασία. Ο Ντιρκέμ αποδίδει στη συλλογική συνείδηση καθοριστικό ρόλο, καθώς θεωρεί ότι «τα άτομα είναι μεταβατικά (φεύγουν) ενώ εκείνη διατηρείται... είναι ίδια» στις διάφορες περιοχές και επιμέρους τομείς της κοινωνίας «και μεταβιβάζεται από γενιά σε γενιά. Δεν διαφέρει από ατομική σε ατομική συνείδηση, παρόλο που πραγματοποιείται μέσω των ατομικών συνειδήσεων»¹⁷. Αυτό το τελευταίο είναι διαυγές στις πρωτόγονες κοινωνίες, οι οποίες και αγνοούν την έννοια του ατόμου. Οι άνθρωποι εκεί μοιράζονται τα ίδια συναισθήματα και τις ίδιες αντιλήψεις με τρόπο σχεδόν απόλυτο. Η συλλογική συνείδηση είναι συμπαγής και υπάρχει πολύ μικρή διαφοροποίηση από άτομο σε άτομο. Στις νεότερες κοινωνίες, όμως, η συλλογική συνείδηση είναι πιο ευέλικτη και διαφοροποιημένη. Δεν παύει, εντούτοις, να λειτουργεί συνεκτικά και να επιβάλλεται στα επιμέρους άτομα. Και αξίζει να σημειώσουμε ότι ο Ντιρκέμ διαπιστώνει ότι από τη στιγμή που ένας «θεμελιακός αριθμός συλλογικών αναπαραστάσεων» διαμορφώνεται, καθίσταται μια εν μέρει τουλάχιστον «ανεξάρτητη πραγματικότητα», ανεξάρτητη από τα κοινωνικά στοιχεία, το κοινωνικό «υπόστρωμα» εντός του οποίου δημιουργήθηκε. Οι συλλογικές αναπαραστάσεις αποδεσμεύονται από τη «μήτρα» τους, αλληλεπιδρούν και δημιουργούν νέες συνθέσεις. Έτσι «οι νέες αναπαραστάσεις που γεννώνται από αυτές τις συνθέσεις έχουν την ίδια φύση. Δημιουργούνται δηλαδή αμέσως από άλλες συλλογικές αναπαραστάσεις και όχι από αυτό, ή το άλλο χαρακτηριστικό της κοινωνικής δομής»¹⁸. Αυτό στο οποίο πρέπει να σταθούμε εδώ είναι κυρίως το ότι στη συλλογική συνείδηση ο Ντιρκέμ αποδίδει τον χαρακτήρα του «ηθικού

¹⁵ E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, ό.π., σ. 45, 398-401.

¹⁶ E. Durkheim, *Sociology and Philosophy*, ό.π., σ. 37.

¹⁷ E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, ό.π., σ. 79-80.

¹⁸ E. Durkheim, *Sociology and Philosophy*, ό.π., σ. 31.

γεγονότος», καθώς θεωρεί ότι «η κοινωνία... συνιστά μια ηθική αυθεντία, η οποία εκφραζόμενη σε ορισμένους ρυθμιστικούς κανόνες ιδιαίτερα σημαντικούς γι' αυτή, τους αποδίδει ένα χαρακτήρα υποχρεωτικό»¹⁹.

Η κοινωνία συνεπώς διαμορφώνεται ως μια πραγματικότητα που υπερβαίνει τα μεμονωμένα άτομα που απαρτίζουν την κοινωνική ομάδα. Ο Ντιρκέμ την αντιλαμβάνεται ως μια *δύναμη*, που επιβάλλεται στα άτομα σε βαθμό μάλιστα καταναγκασμού, καθώς η προσπάθειά τους να αμφισβητήσουν, ή να αρνηθούν τις κοινωνικές επιταγές έχει ως συνέπεια να υφίστανται κυρώσεις.

Με το ίδιο κριτήριο, το κριτήριο δηλαδή της επιβολής οριοθετούνται και τα *κοινωνικά γεγονότα*. Η έννοια της κοινωνίας είναι στον Ντιρκέμ στενά συνδεδεμένη με την έννοια του κοινωνικού γεγονότος, που έχει κεντρική βαρύτητα στο σύνολο του έργου του. Αντικείμενο της κοινωνιολογίας είναι κατά τον Ντιρκέμ τα *κοινωνικά γεγονότα*, τα οποία συνιστούν γεγονότα ιδιαίτερης ποιότητας και διακρίνονται με σαφήνεια από τα αντικείμενα των άλλων κοινωνικών επιστημών. Αυτό νομιμοποιεί την κοινωνιολογία ως ξεχωριστή επιστήμη.

Οφείλουμε όμως, από την αρχή να είμαστε προσεκτικοί και να μην ερμηνεύσουμε λαθεμένα τον ισχυρισμό του Ντιρκέμ ότι τα κοινωνικά γεγονότα οριοθετούνται από τη δύναμη επιβολής που ασκούν στα μέλη μιας κοινωνίας. Ο Ντιρκέμ ήταν σαφής. Τόνισε ότι το στοιχείο της επιβολής, ή και του εξαναγκασμού αποτελεί μόνο το *εξωτερικό χαρακτηριστικό* των κοινωνικών γεγονότων. Είναι το χαρακτηριστικό εκείνο που μας επιτρέπει να διακρίνουμε και να προσεγγίσουμε ένα κοινωνικό γεγονός. Είναι το στοιχείο που μας επιτρέπει να το αναγνωρίσουμε και να εντοπίσουμε τα όριά του μάλλον, παρά να το «ορίσουμε», να προσδιορίσουμε δηλαδή την ιδιαίτερη ποιότητα, ή την «ουσία» του. Όπως θα δούμε παρακάτω, η ιδιαίτερη κοινωνική σημασία και η λειτουργία των κοινωνικών γεγονότων μπορεί να προσδιορισθεί ως αποτέλεσμα της σχετικής ενδελεχούς εμπειρικής έρευνας και όχι μέσω γενικών φιλοσοφικών, ή επιστημολογικών προτάσεων και επιλογών.

Η δύναμη επιβολής της κοινωνίας επί του ατόμου φαίνεται παραστατικότερα και σαφέστερα στην περίπτωση του εγκλήματος. Ως κοινωνιολογικό φαινόμενο, θεωρεί ο Ντιρκέμ, το έγκλημα δεν μπορεί να προσδιορισθεί παρά με τα *εξωτερικά*, τα «απτά» θα μπορούσαμε να πούμε, στοιχεία, η χαρακτηριστικά του. Έγκλημα είναι η παραβίαση, ή η προσβολή της *συλλογικής συνείδησης*, των συλλογικών συναισθημάτων μιας κοινωνίας. Η εγκληματική πράξη προκαλεί τη *βίαιη* αντίδραση της κοινωνίας, της συλλογικής συνείδησης, που δεν ησυχάζει παρά μόνον αφού βρει ικανοποίηση. Η τιμωρία λοιπόν, που επιβάλλεται στο

¹⁹ Ο.π., σ. 38.

άτομο που ανήφησε τη μια ή την άλλη κοινωνική επιταγή, δεν είναι παρά η διαδικασία διά της οποίας αποκαθίσταται η κοινωνική ισορροπία, όταν αυτή έχει διαταραχθεί με την προσπάθεια απόσχισης από το άτομο του κοινού αισθήματος και της εξουσιαστικής του επιβολής. Το έγκλημα συνεπώς, το αναγνωρίζουμε ακριβώς από τη βιαιότητα με την οποία αντιδρά σε αυτό η κοινωνία.²⁰ Οι νόμοι και οι θεσμοί που ενσωματώνουν και πραγματοποιούν τις νομικές ρυθμίσεις καταγράφουν τις κοινωνικές αντιλήψεις για τις μορφές του εγκλήματος και τους τρόπους αποκατάστασης της παραβίασης της κοινωνικής ισορροπίας που αυτό προκαλεί.

Ο κατασταλτικός, ο ποινικός νόμος επιβάλλει τιμωρία, ή και βλάβη επί του θύτη ενός εγκλήματος και αποκαθιστά έτσι την προσβολή της συλλογικής συνείδησης. Χαρακτηρίζει τις κοινωνίες όπου κυριαρχεί ομοιογένεια και συμπαγείς συλλογικές αντιλήψεις, συναισθήματα και πίστεις. Η προσβολή που προκαλείται από την εγκληματική πράξη προσλαμβάνεται ως προσβολή απέναντι στο σύνολο της κοινωνίας. Αντιθέτως, ο ανταποδοτικός νόμος που κυριαρχεί στη νεότερη κοινωνία και συνιστά πολύ σημαντικό παράγοντα της ζωής των ανθρώπων στο πλαίσιο της μοντέρνας αστικής κοινωνίας, είναι νόμος που αφορά προσβολή, ή και παραβίαση των δικαιωμάτων και της κοινωνικής ακεραιότητας ενός ατόμου, ή μιας επιμέρους ομάδας, εντός της ευρύτερης κοινωνίας. Ο ανταποδοτικός νόμος επιβάλλει στον παραβάτη να αποκαταστήσει τα πράγματα στην προτέρα τους κατάσταση, να αποκαταστήσει τη διασαλευθείσα «κανονικότητα» των κοινωνικών σχέσεων και ρυθμίσεων. Η αστική, η εμπορική, η διοικητική, η συνταγματική νομοθεσία στοχεύει ακριβώς στο να επιβάλλει στον παραβάτη ποινές που, ούτως ειπείν, ισοδυναμούν προς τη βλάβη που προκάλεσε.

Η δύναμη λοιπόν, της επιβολής των κοινωνικών γεγονότων καταγράφει τον χαρακτήρα τους ως *αντικειμενικών* και *δεδομένων*, ως *πραγμάτων*, που μπορούμε να καταστήσουμε αντικείμενα της επιστημονικής έρευνας. Δεν αποδίδει οποιοδήποτε άλλο κοινωνικό χαρακτηριστικό, πέραν του να μας επιτρέπει να τα διακρίνουμε και να τα υποβάλλουμε στην παρατήρηση και την επιστημονική επεξεργασία: «τα κοινωνικά φαινόμενα είναι πράγματα και οφείλουμε ως πράγματα να τα πραγματευόμαστε... Καθετί που είναι *δεδομένο*, καθετί που μπορεί να γίνει *αντικείμενο παρατήρησης* έχει γι' αυτόν το λόγο τον χαρακτήρα του πράγματος». Μας διαβεβαιώνει λοιπόν ο Ντιρκέμ: «Αυτό που επιχειρήσαμε δεν είναι να προκαταλάβουμε τα αποτελέσματα της επιστήμης με μια φιλοσοφική θεώρηση, αλλά να επιστημάνουμε τα εξωτερικά σημάδια από τα οποία είναι δυνατόν να αναγνωρίσει κανείς τα γεγονότα που η επιστήμη οφείλει να πραγματεύεται, έτσι που ο μελετητής να είναι σε θέση να

²⁰ Βλ. E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, ό.π., σ. 70-96· E. Durkheim, *Selected Writings*, μτφρ.-εισ.-επιμ. A. Giddens, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1972, σ. 123-140.

τα επισημαίνει και να μη τα συγχέει με άλλα. Επρόκειτο περισσότερο για τον περιορισμό του πεδίου της έρευνας και όχι για προσπάθεια υποβολής του σε κάποιου είδους καθολική αρχή που επινοήσαμε»²¹. Ο Ντιρκέμ στην προσπάθειά του να εισαγάγει στη μελέτη των κοινωνικών φαινομένων την έγκυρη επιστημονική μέθοδο, τη μέθοδο των φυσικών επιστημών, κατέφυγε σε μια συνειδητή μεταφορά από τη φύση: Τα υλικά-φυσικά όντα και τα φυσικά φαινόμενα που συναποτελούν τη φυσική πραγματικότητα είναι ανεξάρτητα και κατά κάποιο τρόπο πρότερα έναντι των ανθρωπίνων ατόμων. Όχι μόνον προβάλλουν αντίσταση στις προσπάθειες του ανθρώπου να τα χειρισθεί και να τα ελέγξει, αλλά έχουν και καταναγκαστικό χαρακτήρα όσον αφορά τα επιμέρους άτομα. Τους επιβάλλονται δυναμικά. Με τον ίδιο τρόπο και τα κοινωνικά φαινόμενα είναι ανεξάρτητα από τα άτομα μιας κοινωνίας. Τα κοινωνικά γεγονότα είναι *εξωτερικά* ως προς τα επιμέρους άτομα μιας κοινωνίας, είναι *δοσμένα* και υποχρεωτικά για όλους. Ορίζει λοιπόν ο Ντιρκέμ το «κοινωνικό γεγονός ως τον κάθε τρόπο συμπεριφοράς, μονιμότερο, καθιερωμένο, ή όχι, που είναι ικανός να ασκεί εξωτερικό περιορισμό στο άτομο, ως τον οποιοδήποτε τρόπο συμπεριφοράς που είναι καθολικός σε μια δεδομένη κοινωνία και υπάρχει αυτόνομα και ανεξάρτητα από τις εκδηλώσεις του»²², από τις εκδηλώσεις του, εννοείται, όπως πραγματοποιούνται από τα άτομα, ή και τις επιμέρους κοινωνικές ομάδες.

Όταν, συνεπώς, εκτελεί κάποιος καθήκοντα που είναι προκαθορισμένα από τον νόμο, ή από τη συνήθεια και την καθιερωμένη ηθική, ακόμη και όταν συναισθάνεται την πραγματικότητά τους υποκειμενικά, αισθάνεται δηλαδή, ότι δεν βρίσκονται σε αντίθεση, αλλά σε αρμονία με τα προσωπικά του αισθήματα, η συνθήκη αυτή εξακολουθεί να είναι *αντικειμενική*, εξακολουθούμε δηλαδή να βρισκόμαστε ενώπιον ενός «αντικειμενικού γεγονότος», διότι οι κανόνες και οι ρυθμίσεις, που δεσμεύουν τη συμπεριφορά και στις οποίες προσαρμόζεται και υπακούει το συγκεκριμένο άτομο, δεν είναι δημιούργημά του, δεν τα δημιούργησε, παρά μόνον τα παρέλαβε μέσω της παιδείας και της προσαρμογής, της ένταξής του στην κοινωνία, ή με άλλα λόγια μέσω της διαδικασίας της «κοινωνικοποίησής» του. Με τον ίδιο τρόπο, τα λεγόμενα «κοινωνικά ρεύματα» (*courants sociaux*), ή τα συλλογικά φαινόμενα, όπως για παράδειγμα η μόδα, είναι «αντικειμενικά», πράγμα που σημαίνει εξωτερικά ως προς τα άτομα και ανεξάρτητα από αυτά. Υπάρχουν, με άλλα λόγια, έξω από την ατομική συνείδηση, παρόλο που μπορεί να είναι παρόντα σε αυτή.

²¹ E. Durkheim, *Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου*, μτφρ. Λ. Μουσούρου, Gutenberg, Αθήνα 1978, σ. 95 και 56-57.

²² Ο.π., σ. 77· η υπογράμμιση δική μας.

Σε αυτή την παρατήρηση, στο ότι δηλαδή, τα συλλογικά φαινόμενα είναι ανεξάρτητα από τις ατομικές συνειδήσεις, στηρίζεται η «δεύτερη θεμελιώδης αρχή» της μεθοδολογίας του Ντιρκέμ. Σύμφωνα με την αρχή αυτή *πρέπει να θεωρούμε τα κοινωνικά γεγονότα ως αντικείμενα-πράγματα (choses)*²³, καθώς αντικείμενο-πράγμα είναι ακριβώς καθετί που βρίσκεται εκτός, που είναι ανεξάρτητο και βρίσκεται «απέναντι» από την ατομική συνείδηση. Είναι για τον λόγο αυτό που μπορεί να γίνει αντικείμενο της διερεύνησης και των χειρισμών μας.

Ο πρώτος τώρα, «κανόνας της κοινωνιολογικής μεθόδου» ορίζει ότι από την παρατήρηση των κοινωνικών φαινομένων *«οφείλουν να απαλείφονται (να αποβάλλονται) κάθε είδους προϋδεάσεις, ή προκαταλήψεις (prenotions)»*. Ο Ντιρκέμ δηλαδή, διέκρινε το άτομο-πρόσωπο με τη συνείδηση διαμορφωμένη από την κοινωνία της οποίας είναι μέλος, από τον επιστήμονα που μπορεί και λειτουργεί χωρίς να καθορίζεται από τις ιδεολογικές προκαταλήψεις της κοινωνίας εντός της οποίας εργάζεται. Πρόκειται βεβαίως για τη διάκριση ανάμεσα στον υποκειμενικό νου και στον επιστημονικό νου, τη μεροληπτική συνείδηση έναντι της επιστημονικής συνείδησης.²⁴ Το άτομο είναι για τον Ντιρκέμ γενικά δέσμιος της κοινωνίας και των κοινωνικών αντιλήψεων και των συλλογικών αισθημάτων. Ο επιστήμονας όμως, με το να υιοθετεί τη «θετική» στάση απέναντι στην κοινωνική πραγματικότητα μπορεί να απαλλάσσεται από τις ανασχές, από τις ιδεολογικές αναστολές και τις δεσμεύσεις που δημιουργεί η κοινωνική ζωή. Όπως γράφει: «Η αρχή μας λοιπόν, δεν υπονοεί μεταφυσική σύλληψη, ούτε φιλοσοφική θεώρηση περί της θεμελιώδους φύσης των όντων. Εκείνο που απαιτείται είναι ο κοινωνιολόγος να βάζει τον εαυτό του στην ίδια διανοητική στάση που χαρακτηρίζει τον φυσικό επιστήμονα, ή τον χημικό, ή τον φυσιολόγο, όταν επιχειρεί να εισχωρήσει σε μια μέχρι στιγμής ανεξάρτητη περιοχή του επιστημονικού χώρου. Όταν εισχωρεί στον κοινωνικό κόσμο, πρέπει να συναισθάνεται ότι βρίσκεται μπροστά σε γεγονότα που οι νόμοι τους είναι τόσο απροσδόκητοι, όσο ήταν οι νόμοι της ζωής πριν τη εποχή της βιολογίας. Πρέπει να είναι έτοιμος για ανακαλύψεις που θα τον αναστατώσουν»²⁵.

Όπως είναι φανερό ο Ντιρκέμ δεν είχε την πρόθεση να διατυπώσει γενικές θεωρητικές προτάσεις για τη φύση της κοινωνίας και των κοινωνικών φαινομένων. Με άλλα λόγια, δεν είχε την πρόθεση να δώσει γενικό ορισμό για την κοινωνικότητα, ορισμό που θα ίσχυε με ένα καθολικό τρόπο. Αντιθέτως, διακήρυξε ότι *«τα κοινωνικά φαινόμενα δεν μπορούν να ορισθούν*

²³ Ο.π., σ. 78.

²⁴ Βλ. σχετικά P.Q. Hirst, *Durkheim, Bernard and Epistemology*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο, 1975, σ. 81-103.

²⁵ E. Durkheim, *Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου*, ό.π., σ. 49.

με την καθολικότητά τους. Μια σκέψη που τη βρίσκουμε σε κάθε ατομική συνείδηση, μια κίνηση που επαναλαμβάνεται απ' όλα τα άτομα της κοινωνίας δεν είναι για τον λόγο αυτό, επειδή είναι δηλαδή κοινή, ένα κοινωνικό γεγονός»²⁶. Όμως, όπως είπαμε τα κοινωνικά γεγονότα είναι «αντικειμενικά» και συνεπώς «υποχρεωτικά», ισχύουν δηλαδή, θα μπορούσαμε να πούμε, γενικά σε μια κοινωνία. Σε τι μπορεί λοιπόν, να συνίσταται η γενικότητα αυτή, η γενική, ούτως ειπείν, παρουσία τους σε μια κοινωνία;

Ο Ντιρκέμ δεν ήθελε να αρνηθεί ότι ένα πραγματικό κοινωνικό φαινόμενο χαρακτηρίζεται από τις συλλογικές πλευρές του. Οι συλλογικές πλευρές των δοξασιών, οι συλλογικές διαστάσεις των πρακτικών μιας κοινωνίας, ή μιας κοινωνικής ομάδας οροθετούν τα κοινωνικά γεγονότα. Όμως, αυτές οι συλλογικές μορφές βρίσκουν πολλαπλές επιμέρους εκφράσεις και εκφάνσεις στις διάφορες ατομικές συνειδήσεις και πράξεις. Ποια είναι λοιπόν, η σχέση ανάμεσα στις συλλογικές, καθιερωμένες μορφές και τις επιμέρους, ενίοτε περιστασιακές, ή ατομικές περιπτώσεις τους; Και αντιστρόφως, πώς προκύπτουν οι συλλογικές μορφές, τα πρότυπα συμπεριφοράς και οι θεσμοί που αναπτύσσονται και χαρακτηρίζουν μια κοινωνία;

Η απάντηση στο ερώτημα αυτό έχει δύο όψεις. Η μια αφορά τον τρόπο που δημιουργούνται και διαμορφώνονται οι ρυθμιστικές αρχές και συνεπώς οι τρόποι συμπεριφοράς, η δεύτερη αφορά τον τρόπο που αυτές εδραιώνονται και επιβάλλονται στο πλαίσιο μιας κοινωνίας. Όσον αφορά τη γένεση των ρυθμιστικών κανόνων της κοινωνικής ζωής ο Ντιρκέμ καταφεύγει στη *συλλογικότητα*, ακριβέστερα στις συλλογικές εμπειρίες που έχουν οι άνθρωποι ιδιαίτερα όταν δρουν από κοινού για λόγους λατρευτικούς, ή θρησκευτικούς, ή σε συνθήκες κοινωνικών αναταραχών και αναβρασμών. Σύμφωνα με τον Ντιρκέμ, στις περιπτώσεις αυτές επιβεβαιώνεται η «ιερότητα» της κοινωνικής συνύπαρξης και διαμορφώνονται συνθήκες έξαρσης και ενθουσιασμού, συνθήκες δηλαδή ανύψωσης των ανθρώπων προς την «υπερβατική εμπειρία». Με τον τρόπο αυτό ανανεώνονται, ή γεννώνται νέες «συλλογικές παραστάσεις», οι συλλογικές δηλαδή έννοιες και οι ρυθμιστικές αντιλήψεις και αρχές, οι κανόνες που ρυθμίζουν στο εξής τη συλλογική, δηλαδή την κοινωνική ζωή. Το ζήτημα αυτό συνδέεται στενά με την κοινωνιολογία της θρησκείας και της συνείδησης γενικότερα. Θα επανέλθουμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο παρακάτω. Να σημειώσουμε εδώ ότι είναι αυτού του είδους οι συλλογικές πρακτικές που ευθύνονται όχι μόνον για τη γένεση των ρυθμιστικών κανόνων και την επανεπιβεβαίωση της συνοχής της κοινωνικής ζωής, αλλά και

²⁶ Ο.π., σ. 7.

για τη διάκριση του «ιερού» και του «βέβηλου», διάκριση που έχει κεντρική σημασία στην όλη αντίληψη του Ντιρκέμ για τη λειτουργία της κοινωνίας.

Όσο αφορά τώρα τον τρόπο με τον οποίο εδραιώνονται οι κανόνες της κοινωνικής ζωής, ο Ντιρκέμ θεωρούσε ότι η απάντηση βρίσκεται στο ότι οι τρόποι κοινωνικής συμπεριφοράς και πρακτικής επαναλαμβάνονται συνεχώς στο πλαίσιο μιας κοινωνίας. Η αδιάκοπη επανάληψή τους έχει τη συνέπεια να αποκτούν μια *ακαμψία*, που στη συνέχεια καταλήγει στην αποκρυστάλλωσή τους. Έτσι, σχηματίζουν μια πολύ *απτή*-συγκεκριμένη μορφή και συνιστούν ένα είδος αυτόνομης πραγματικότητας, ανεξάρτητης από τις επιμέρους εκφάνσεις τους, τα επιμέρους γεγονότα δηλαδή που τις εκφράζουν, ή τις αναπαριστούν. Τέτοιες αποκρυσταλλωμένες μορφές αποτελούν οι νόμοι, οι ηθικοί κανόνες, τα ήθη και τα έθιμα, οι θεσμοί μιας κοινωνίας. Κοινωνικά γεγονότα με την ακριβή έννοια του όρου είναι αυτές οι αποκρυσταλλωμένες, τυποποιημένες μορφές κοινωνικής συμπεριφοράς και δράσης και όχι τα περιστασιακά συμβάντα, περιστατικά, ή καταστάσεις. Τα *κοινωνικά γεγονότα* λοιπόν, ως αντικείμενα της έρευνας και της επιστήμης διακρίνονται σαφώς από τις επιμέρους περιπτώσεις, ή εκφάνσεις τους.

Μπορούμε λοιπόν, να καταλάβουμε τη διαφορά ανάμεσα στην έννοια του «γενικού» και του «συλλογικού». Γενικό είναι για τον Ντιρκέμ ό,τι απαντάται στα περισσότερα, αν όχι σε όλα τα μέλη μιας κοινωνίας. Όμως κάτι μπορεί να είναι γενικό, επειδή είναι συλλογικό, επειδή δηλαδή επιβάλλεται κοινωνικά και είναι με αυτή την έννοια αναγκαστικό όσον αφορά τα μέλη της κοινωνίας.²⁷ Απαντάται με άλλα λόγια, στα περισσότερα άτομα-μέλη μιας κοινωνίας, όχι διότι αυτά μετέχουν μιας ενιαίας «ουσίας», ή της πραγματικότητας εκείνης που συνιστά την «ουσία» της κοινωνίας. Ούτε από το ότι κάτι απαντάται γενικά και χαρακτηρίζει μια κοινωνία, μπορούμε να συναγάγουμε πως εκφράζει, ή συμβολίζει μια πραγματικότητα πέρα από τα παρατηρούμενα φαινόμενα.

Η αναζήτηση συνεπώς, των αιτίων των κοινωνικών φαινομένων δεν πρέπει να κατευθύνεται σε έννοιες όπως η *ανθρώπινη φύση*, ή οι *ανθρώπινες ανάγκες*, διότι οι πραγματικότητες που τυχόν αντιπροσωπεύουν οι έννοιες αυτές, βρίσκονται πέρα από τα όρια της επιστημονικής προσέγγισης, της ερευνητικής μεθόδου της κοινωνιολογίας, όπως την αντιλαμβάνεται και την προσδιορίζει ο Ντιρκέμ. Ως *ανθρώπινη φύση* ο Ντιρκέμ αντιλαμβάνεται την ανθρώπινη ψυχολογία. Ανθρώπινη φύση και ανθρώπινη ψυχολογία είναι για τον Ντιρκέμ έννοιες σχεδόν ταυτόσημες. Αναθέτει λοιπόν τη μελέτη της πρώτης στην Ψυχολογία. Η Ψυχολογία έχει ως έργο να μελετήσει την ανθρώπινη συμπεριφορά μέσω της

²⁷ Ο.π., σ. 73.

έννοιας της ανθρώπινης φύσης-ψυχολογίας. Η κοινωνιολογία αντιθέτως, οφείλει να απαλλαγεί από τέτοιου είδους εννοιολογήσεις. Ο Ντιρκέμ απορρίπτει κάθε είδους αναγωγισμό, είτε ψυχολογικό, είτε βιολογικό, στην εξήγηση των κοινωνικών φαινομένων.²⁸ Εξετάζει πάντως, το ρόλο της βιολογικής διάστασης στη διαμόρφωση της συμπεριφοράς, ακριβέστερα τον ρόλο του ανθρώπινου «σώματος» στη διαμόρφωση της «συνείδησης», της συμπεριφοράς και του τρόπου κοινωνικής επικοινωνίας. Θεωρεί λοιπόν, ότι την ανθρώπινη φύση διακρίνουν δύο «καταστάσεις της συνείδησης». Η μια προσδιορίζεται από τις «αισθήσεις και τις σωματικές ορέξεις», οι οποίες είναι «αναγκαστικά εγωιστικές» και αφορούν την ατομικότητά μας. Η κατάσταση αυτή της συνείδησης εξατομικεύει και απομονώνει τον άνθρωπο. Τον καθιστά «εγωιστή» και γεμάτο άλογα, ούτως ειπείν, πάθη. Αντιθέτως, η ηθική συνείδηση, που εδράζεται στην κοινωνικότητα, προέρχεται δηλαδή από την κοινωνία, «όντας συλλογική... μας συνδέει με κάτι που μας υπερβαίνει... με κάτι απρόσωπο... μας στρέφει προς στόχους που έχουμε από κοινού με τους άλλους ανθρώπους. Είναι μέσω αυτών και μόνον μέσω αυτών που είναι δυνατόν να επικοινωνούμε με τους άλλους». «Είναι προφανές», γράφει ο Ντιρκέμ, «ότι τα πάθη και οι εγωιστικές μας τάσεις προέρχονται από την ατομική μας διαμόρφωση, ενώ η ορθολογική μας δραστηριότητα –θεωρητική, ή πρακτική- εξαρτάται από κοινωνικές αιτίες... Οι κανόνες της ηθικής είναι αρχές που έχει επεξεργασθεί η κοινωνία. Ο υποχρεωτικός χαρακτήρας που τις διακρίνει δεν είναι παρά η αυθεντία (εξουσία) της κοινωνίας, που μεταδίδεται σε καθετί που προέρχεται από αυτήν»²⁹.

Η κοινωνία λοιπόν είναι μια πραγματικότητα που υπερβαίνει και επιβάλλεται στο άτομο. Όπως είδαμε, το άτομο είναι δημιούργημα της κοινωνίας, αλλά και η ηθική συνείδηση επίσης, όπως και οι συλλογικές αντιλήψεις, ή «παραστάσεις». Αυτό για τον Ντιρκέμ σημαίνει ότι δεν έχει νόημα να διατυπώσουμε την οποιαδήποτε κρίση, ή άποψη για τον άνθρωπο και τις κοινωνικές σχέσεις και συμπεριφορές που αναπτύσσει, χωρίς να αναφερόμαστε σε μια συγκεκριμένη κοινωνία, στην κοινωνία η οποία μας ενδιαφέρει και την οποία ερευνούμε. Αυτό γίνεται φανερό και από τον τρόπο με τον οποίο ο Ντιρκέμ προσδιορίζει το «κοινωνικό υπόστρωμα», που ονομάζει και *κοινωνική μορφολογία*. Η τελευταία αυτή έννοια της *κοινωνικής μορφολογίας* είναι συνώνυμη της έννοιας *κοινωνία*, ενώ η *επιστήμη της κοινωνικής μορφολογίας* δεν είναι παρά η κοινωνιολογία. Γράφει ο Ντιρκέμ:

²⁸ Ο.π., σ. 156-177. Βλ. και E. Durkheim, *Le Suicide. Etude de sociologie*, Press Universitaire de France, Παρίσι 1985, σ. 19-81.

²⁹ E. Durkheim, *On Morality and Society*, ό.π., σ. 151-162· πρβλ. και σ. 45-54.

Η κοινωνική ζωή εδράζεται σε ένα υπόστρωμα, το οποίο είναι προσδιοριστικό και όσο αφορά το εύρος και όσο αφορά τη μορφή του. Συντίθεται από τη μάζα των ατόμων που απαρτίζουν την κοινωνία, τον τρόπο που είναι διατεταγμένα πάνω στη γη και τη φύση και τη διαμόρφωση αντικειμένων όλων των ειδών που επηρεάζουν τις συλλογικές σχέσεις. Εξαρτωμένου από το εάν ο πληθυσμός είναι περισσότερο, ή λιγότερο ευμεγέθης, περισσότερο, ή λιγότερο πυκνός, εξαρτωμένου από το εάν είναι συγκεντρωμένος στις πόλεις, ή διασκορπισμένος στην επαρχία, εξαρτωμένου από τον τρόπο που οι πόλεις και οι κατοικίες είναι κατασκευασμένες, εξαρτωμένου από το εάν η έκταση που η κοινωνία καταλαμβάνει είναι περισσότερο, ή λιγότερο εκτεταμένη, εξαρτωμένου από τα σύνορα που ορίζουν τα όριά της, τις λεωφόρους επικοινωνίας που τη διατρέχουν, κ.ο.κ., το κοινωνικό υπόστρωμα θα διαφέρει. Από μια άλλη οπτική γωνία, η σύσταση αυτού του υποστρώματος ευθέως, ή εμμέσως επηρεάζει όλα τα κοινωνικά φαινόμενα, ακριβώς όπως όλα τα ψυχικά φαινόμενα βρίσκονται σε έμμεση, ή άμεση σχέση με τον εγκέφαλο. Έτσι, έχουμε μια ολόκληρη συλλογή από προβλήματα που είναι προφανούς ενδιαφέροντος για την κοινωνιολογία και τα οποία, επειδή αναφέρονται σε ένα και το αυτό αντικείμενο, πρέπει να βρίσκονται υπό τη δικαιοδοσία μιας μόνο επιστήμης. Είναι αυτή η επιστήμη που προτείνουμε να ονομάζουμε *κοινωνική μορφολογία*.

Ο Ντιρκέμ διευκρινίζει ότι προτείνει αυτή την ορολογία καθώς «έχει το προτέρημα» να αναδεικνύει με σαφή τρόπο «την ενότητα του αντικειμένου» της έρευνας «δηλαδή τις απτές, υλικές μορφές της κοινωνίας, ή με άλλα λόγια, τη φύση του υποστρώματός τους»³⁰.

Όμως, οφείλει να παρατηρήσει κανείς ότι ο προσδιορισμός του «υποστρώματος» της κοινωνίας διά του όρου της *κοινωνικής μορφολογίας* είναι ταυτολογικός. Το να πει κανείς ότι όταν αλλάζουν οι πληθυσμιακές και οι υλικές-φυσικές συνθήκες αλλάζει το κοινωνικό υπόστρωμα, εφόσον αυτό περιλαμβάνει ακριβώς αυτές τις «απτές, υλικές μορφές» δεν προσθέτει ούτε θεωρητικά ούτε μεθοδολογικά κάτι καινούργιο. Και τούτο όχι μόνον διότι το κοινωνικό υπόστρωμα ορίζεται ως το σύνολο των φυσικών-υλικών συνθηκών και στοιχείων που περιλαμβάνονται στον όρο *κοινωνική μορφολογία*, αλλά επίσης διότι το ερώτημα που οφείλει να απαντηθεί δεν είναι το εάν το «υπόστρωμα επηρεάζει» την υπόλοιπη κοινωνία όπως «ο εγκέφαλος συνδέεται με τα ψυχικά φαινόμενα», αλλά το πώς συνδέεται, ποιοι είναι οι προσδιοριστικοί παράγοντες, ή με άλλα λόγια τι είναι αυτό που διαμορφώνει την κοινωνία, τους τρόπους της κοινωνικής ζωής τόσο ως προς τις αισθητές, υλικές-φυσικές μορφές που τη διακρίνουν, όσο και ως προς τις μορφές συνείδησης που αναπτύσσει.

³⁰ E. Durkheim, «Note on social morphology», στο M. Emirbayer (επιμ.), *Emile Durkheim. Sociologist of Modernity*, ό.π., σ. 77-78.

Είναι ίσως αυτή η δυσκολία που οδήγησε τον Ντιρκέμ να εισαγάγει ένα ακόμα όρο για να αποδώσει πληρέστερα την έννοια της κοινωνικής δομής και της κοινωνίας ως οργανικού και λειτουργικού όλου, την έννοια εν προκειμένω του «εσωτερικού κοινωνικού περιβάλλοντος» (*milieu social interne*). Με τον όρο αυτό ο Ντιρκέμ θέλησε να υποδηλώσει την συνύπαρξη των ατόμων και τη συνένωση τους στη βάση ηθικών δεσμών, στη βάση της κοινότητας «πολιτισμικών» αξιών. Ήθελε δηλαδή, να αποδώσει όχι μόνον τον υλικό-φυσικό και τον πληθυσμιακό παράγοντα, αλλά και τη διάσταση της «συλλογικής συνείδησης», τη συνθήκη της κοινωνικής συναίνεσης. Όμως και ο όρος αυτός, η έννοια του «εσωτερικού κοινωνικού περιβάλλοντος», όπως προσδιορίζεται και χρησιμοποιείται από τον Ντιρκέμ, σημαίνει την προσδιοριστικότητα και την προτεραιότητα της κοινωνίας. Δεν εισάγει παρά μόνον τις οριοθετήσεις εκείνες, που επιτρέπουν την εφαρμογή της «θετικής» μεθόδου, όπως θα δούμε πιο αναλυτικά παρακάτω.

Αυτό, η αντίληψη δηλαδή, της προτεραιότητας της κοινωνίας, της κοινωνίας ως καθοριστικής πραγματικότητας ονομάστηκε «κοινωνικός ρεαλισμός». Χαρακτηρίζει το σύνολο του έργου του Ντιρκέμ, παρά τις μετατοπίσεις και το ότι άλλοτε δίνει μεγαλύτερη και άλλοτε μικρότερη βαρύτητα στον ένα, στο κοινωνικό υπόστρωμα, την «κοινωνική μορφολογία», ή στον άλλο παράγοντα, στη «συλλογική συνείδηση», της διαμόρφωσης της κοινωνίας. Εκείνο στο οποίο πάντοτε καταλήγει είναι η προτεραιότητα της κοινωνίας, της κοινωνίας που, ενώ παραμένει κατά το πλείστον απροσδιόριστη ως προς τα εγγενή, τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της, προσδιορίζει όλες τις πλευρές της κοινωνικής και ατομικής ζωής των ανθρώπων. Ο Ντιρκέμ εκλαμβάνει ως πρώτη και τελική, ούτως ειπείν, αιτία των κοινωνικών πραγμάτων και φαινομένων ό,τι εννοεί ως κοινωνικά «πραγματικό», ό,τι δηλαδή υπάρχει και επιβάλλεται.

ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗ ΜΕΘΟΔΟΣ. Η ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΜΕΘΟΔΟΣ ΩΣ ΜΕΘΟΔΟΣ ΘΕΤΙΚΗ

Ο Ντιρκέμ αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο ως ένα ιστορικό, που σημαίνει ως ένα κοινωνικό εντός του ιστορικού χρόνου όν. Ότι επίσης, η κοινωνία, η κοινωνική πραγματικότητα είναι δεδομένη και λίγο ως πολύ αμετάκλητη. Η έρευνα των κοινωνικών γεγονότων κατευθύνεται από τη θετική μέθοδο, που όπως είδαμε σημαίνει την παρατήρηση των κοινωνικών γεγονότων ως δεδομένων πραγμάτων. Αυτό όμως σημαίνει επίσης, ότι τα κοινωνικά φαινόμενα, παρόλο

που δεν είναι στατικά, εμείς είμαστε υποχρεωμένοι ως τέτοια να τα μελετάμε. Η κίνηση και η μεταβολή τους δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο παρατήρησης και διερεύνησης.

Εντούτοις, ενώ δεν μπορούμε να παρατηρήσουμε και συνεπώς να συλλάβουμε την κίνηση και τη μεταβολή της κοινωνικής πραγματικότητας, μπορούμε να ερευνήσουμε, να παρατηρήσουμε και να επεξεργασθούμε επιστημονικά τα αποτελέσματά της, τους συγκεκριμένους δηλαδή κοινωνικούς σχηματισμούς, τις ιστορικές κοινωνίες, τις κοινωνίες που υπάρχουν, ή που έχουν υπάρξει στο παρελθόν. *«Εκείνο που υπάρχει, εκείνο που προσφέρεται στην παρατήρηση»*, γράφει ο Ντιρκέμ, *«είναι οι επιμέρους κοινωνίες, οι οποίες γεννώνται, αναπτύσσονται και πεθαίνουν ανεξάρτητα ή μια από την άλλη»*. Είναι για τον λόγο αυτό που έννοιες όπως «εξέλιξη» και «πρόοδος» είναι για τον Ντιρκέμ μεθοδολογικά αστήρικτες, έννοιες που δεν εμπίπτουν στο πεδίο της επιστήμης, καθώς δεν αποδίδουν αντικειμενικές πραγματικότητες, αλλά ιδεολογήματα, «υποκειμενικές αναπαραστάσεις», όπως γράφει, που μπορεί να ασκούν επιρροή στη σκέψη, δεν αντέχουν όμως στην επιστημονική έρευνα και ανάλυση.³¹

Η θέση αυτή επιτρέπει στον Ντιρκέμ να προχωρήσει στην ταξινόμηση των κοινωνιών σε «είδη» (especes). Έχοντας απορρίψει την περιγραφική απεικόνιση των επιμέρους κοινωνιών, όπως και την αντίληψη που αντλεί «γενικούς νόμους [που θεωρεί ότι είναι]...εγγενείς της ανθρώπινης φύσης και ... κυριαρχούν σε όλη την ιστορική ανάπτυξη», υποστηρίζει ότι ανάμεσα στο «συγκεχυμένο πλήθος των ιστορικών κοινωνιών και την ιδανική έννοια της ανθρωπότητας υπάρχουν ... τα ενδιάμεσα 'κοινωνικά είδη'». Το εκάστοτε κοινωνικό είδος «είναι το ίδιο για όλα τα άτομα που το αποτελούν». Το είδος «δεν είναι παρά η σύνοψη των ατόμων».³²

Η παρατήρηση λοιπόν, των κοινωνιών που υπάρχουν, ή έχουν υπάρξει μας επιτρέπει την κατάταξή τους σε διαφορετικά είδη. Επιτρέπει την κατασκευή «κοινωνικών τύπων» (types sociaux). Κάθε κοινωνικό είδος είναι αυτόνομο και αυθύπαρκτο. Και ενώ δεν οφείλει να μας απασχολεί, ούτε τίθεται θέμα να παρατηρήσουμε τη μετάβαση από το ένα είδος στο άλλο, μπορούμε παρ' όλα αυτά να συγκρίνουμε τα είδη μεταξύ τους, διότι τα κοινωνικά είδη είναι βεβαίως *κοινωνικά*, είναι δηλαδή «συνενώσεις» ανθρώπινων ατόμων. Άλλωστε *«η αρχή της συνένωσης είναι η πιο καθοριστική (εξουσιαστική) απ' όλες»*. Το θεμελιώδες, δηλαδή, το καθοριστικό γεγονός είναι ότι οι άνθρωποι απαρτίζουν κοινωνικά σύνολα.

³¹ E. Durkheim, *Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου*, ό.π., σ. 80-82.

³² Ο.π., σ. 141-142.

Είναι λοιπόν, φυσικό να πάρουμε ως βάση της ταξινόμησης των κοινωνιών την απλούστερη, την πρωτογενή κοινωνική ομάδα, που είναι για τον Ντιρκέμ η *ορδή*. Και τούτο διότι η ορδή απαρτίζεται «κατευθείαν από άτομα». Δεν περιλαμβάνει κανένα άλλο πιο στοιχειώδες μόρφωμα, ή κοινωνική υποδιαίρεση. Ο πυρήνας συνεπώς της κοινωνίας είναι αυτή η πρωτογενής, η πρώτη συνένωση ατόμων. Κατά τον Ντιρκέμ, μια κοινωνία είναι περισσότερο, ή λιγότερο «σύνθετη», «απλώς» ή «πολλαπλώς σύνθετη» (*societe simplement compose, doublement compose, societe polysegmentaire*) αναλόγως προς τον συνδυασμό και τον αριθμό των πρωτογενών κοινωνικών μορφών, των *ομάδων-ορδών* που εμφανίζει. Αναλόγως προς τον τρόπο που αυτές συντίθενται μεταξύ τους, προς το βαθμό δηλαδή πολυπλοκότητας της οργάνωσης της κοινωνίας (*degree de composition*).³³

Όμως, εκ των πραγμάτων τίθεται το ερώτημα του πώς πραγματοποιείται η μετάβαση από τον ένα βαθμό πολυπλοκότητας στον άλλο. Ο Ντιρκέμ υποστηρίζει ότι η κοινωνίες συνιστούν «*ιστορικές ατομικότητες*», είναι «ετερογενείς και δεν μπορούν να συμπεριληφθούν στην ίδια συνεχή σειρά», εντούτοις προχωράει στη διατύπωση γενικευτικών προτάσεων όσον αφορά τη «σύσταση των κοινωνικών τύπων». Υποστηρίζει εν προκειμένω ότι είναι ο «τρόπος συνδυασμού» των κοινωνικών στοιχείων και «χαρακτηριστικών», στα οποία τώρα περιλαμβάνει και την «κοινωνική μορφολογία», τους κοινωνικούς θεσμούς και άλλα «ουσιαστικά χαρακτηριστικά», τα οποία όμως ο Ντιρκέμ προσδιορίζει με ένα πολύ γενικό τρόπο ως τα χαρακτηριστικά τα οποία επιλέγει, όπως λέει, η «επιστημονική παρατήρηση». Ο Ντιρκέμ δέχεται επίσης, τη διάκριση σε «κατώτερες» και «ανώτερες» κοινωνίες. Οι δεύτερες σχηματίζονται από «ένα συνδυασμό κοινωνιών...του αμέσως κατώτερου τύπου». Ο συνδυασμός αυτός δημιουργεί ένα νέο «είδος».³⁴

Αξίζει τέλος, να σημειώσουμε, ότι προκειμένου να υποστηρίξει τις θέσεις του αυτές ο Ντιρκέμ επικαλείται τη βιολογική αναλογία. «Υπάρχουν... κοινωνικά είδη» γράφει, «για τον ίδιο λόγο που υπάρχουν είδη στη βιολογία». Η ύπαρξή τους οφείλεται στο ότι οι οργανισμοί είναι πολυσύνθετοι και πολύπλοκοι. Η διαφορά ανάμεσα στους βιολογικούς και τους κοινωνικούς οργανισμούς είναι ότι οι πρώτοι διατηρούνται αναλλοίωτοι λόγω της δύναμης της κληρονομικότητας, ενώ οι κοινωνικοί οργανισμοί «δεν μπορούν να ενισχυθούν από την κληρονομικότητα γιατί δεν διαρκούν παρά μια γενιά. Είναι φυσικό οι καινούργιες κοινωνίες να είναι άλλου είδους από τις κοινωνίες που τις γέννησαν»³⁵. Εδώ ο Ντιρκέμ αντιφάσκει προς

³³ *Ο.π.*, σ. 144-146.

³⁴ *Ο.π.* σ. 150.

³⁵ *Ο.π.*, σ. 152-153.

ό,τι έχει ισχυρισθεί σε άλλα σημεία των επεξεργασιών του. Όπως είναι φανερό, δέχεται την εξέλιξη, ή έστω τη μεταβολή από μια μορφή κοινωνίας σε μια άλλη, όπως θα δούμε όταν θα εξετάσουμε την περίπτωση του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας και τη μετάβαση από τη «μηχανική» στην «οργανική» αλληλεγγύη. Και η ορδή, ο πολλαπλασιασμός της ειδικότερα, ή η ανάπτυξή της ερμηνεύουν την κοινωνική μορφολογία, την ποικιλία των ιστορικών κοινωνιών και τη μετεξέλιξή τους. Ο Ντιρκέμ είναι πάντως, προσεκτικός και δεν απολυτοποιεί ούτε την έννοια της ορδής. Σημειώνει ότι το να «τεθεί η έννοια της ορδής» είναι ο κατάλληλος επιστημονικός τρόπος για τη μελέτη των κοινωνιών «ασχέτως αν κανείς αντιλαμβάνεται την έννοια αυτή ως ιστορική πραγματικότητα ή ως βασική αρχή της επιστήμης»³⁶. Είναι για τον λόγο αυτό που οι σχολιαστές του διακρίνουν τον «εξελικτισμό» του Ντιρκέμ από τον εξελικτισμό του 19ου αιώνα στον οποίο άσκησε κριτική και τονίζουν τον περιορισμένο και εμπειρικά ελεγχόμενο χαρακτήρα του πρώτου.³⁷

Ο Ντιρκέμ επικεντρώνεται στους κοινωνικούς θεσμούς, που συνιστούν τα κατεξοχήν κοινωνικά γεγονότα. Όπως μας επιτρέπει να διαπιστώσουμε η παρατήρηση, οι κοινωνικοί θεσμοί είναι διαφορετικοί, αναπτύσσονται με διαφορετικό τρόπο από κοινωνία σε κοινωνία. Μπορούμε συνεπώς να χρησιμοποιήσουμε τη συγκριτική μέθοδο. Ο Ντιρκέμ είναι ο πρώτος που τη χρησιμοποίησε με συστηματικό τρόπο ως βάση της επαγωγικής μεθόδου στην κοινωνιολογία. Ο Ντιρκέμ λοιπόν, παρατηρεί και συγκρίνει τα κοινωνικά γεγονότα, όπως αυτά είναι διαμορφωμένα σε διαφορετικές κοινωνίες. Θεωρεί δηλαδή, ότι προκειμένου να διατυπώσουμε γενικεύσεις, γενικές προτάσεις για τα πράγματα, για ένα συγκεκριμένο ζήτημα που μας απασχολεί, οφείλουμε προηγουμένως να παρατηρήσουμε το γεγονός που το εκφράζει, όπως βρίσκεται αποκρυσταλλωμένο σε διάφορες κοινωνίες. Εάν, για παράδειγμα, θέλουμε να μελετήσουμε τον θεσμό της οικογένειας, ή τις μορφές του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, οφείλουμε να παρατηρήσουμε τις διαμορφώσεις τους σε διάφορες και διαφορετικές κοινωνικές περιπτώσεις, κοινωνίες.

Η παρατήρηση αυτή έχει τον χαρακτήρα του εμμέσου πειράματος. Ο φυσικός επιστήμων αναπαράγει τις συνθήκες ενός φυσικού φαινομένου προκειμένου να το μελετήσει, αλλά και ο κοινωνικός επιστήμων μπορεί να πειραματισθεί με το να παρατηρήσει τη διαφοροποίηση ενός κοινωνικού θεσμού σε διαφορετικές ιστορικές στιγμές και κοινωνίες. Έτσι, ενώ δεν μπορούμε να αναπαράγουμε κατά βούληση ένα κοινωνικό γεγονός, ούτε άλλωστε να μελετήσουμε τον

³⁶ Ο.π., σ. 149.

³⁷ Βλ. R. Nisbet, «Developmentalism: A critical analysis», στο J.M. Mackinney και E.A. Tiryakian (επιμ.), *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, Appleton-Century Crofts, 1970, σ. 193-195.

τρόπο με τον οποίο μια κοινωνία μετεξελίσσεται από μια κατάσταση σε μια άλλη διαφορετική, μπορούμε να μελετήσουμε τους διάφορους κοινωνικούς θεσμούς και να τους συγκρίνουμε μεταξύ τους. Μπορούμε να μελετήσουμε τα κοινωνικά γεγονότα όπως είναι κάθε φορά ήδη διαμορφωμένα σε διαφορετικές κοινωνίες. Να τα ερευνήσουμε δηλαδή, ως συγκεκριμένα «πράγματα», σύμφωνα με τους «κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου». Η διενέργεια των παρατηρήσεων και των συγκρίσεων των κοινωνικών γεγονότων μας επιτρέπει να διαπιστώσουμε τι συνιστά κάθε φορά τον σταθερό χαρακτήρα του θεσμού που μελετάμε και ποια είναι τα δευτερεύοντα, τα «τυχαία» στοιχεία του. Αν θελήσουμε λοιπόν, να μελετήσουμε για παράδειγμα, τον θεσμό της οικογένειας και του γάμου, δεν πρέπει να θεωρήσουμε ότι ο θεσμός αυτός διαμορφώνεται και εξελίσσεται με τον ίδιο, σταθερό τρόπο σε όλες τις κοινωνίες. Οφείλουμε αντιθέτως, να υποθέσουμε ότι κάθε κοινωνία αναπτύσσει με τους δικούς της όρους και τις δικές της μορφολογικές συνθήκες και προϋποθέσεις μια ιδιαίτερη μορφή του θεσμού του γάμου και της οικογένειας. Η ιστορική και η εθνολογική παρατήρηση επιβεβαιώνει την υπόθεση αυτή, εφόσον βεβαίως πραγματοποιείται χωρίς «προϊδεασμούς» και «προκαταλήψεις», εφόσον δηλαδή ακολουθήσει τους κανόνες της «θετικής μεθόδου». Ο Ντιρκέμ πραγματοποίησε τέτοιου είδους εθνολογικές έρευνες και ιστορικές συγκρίσεις. Το κύριο ενδιαφέρον του όμως, όπως έχουν παρατηρήσει πολλοί σχολιαστές του έργου του, δεν ήταν ιστορικό. Δεν τον ενδιέφεραν οι ιστορικές κοινωνίες καθ' εαυτές. Στόχος του ήταν να αντλήσει στοιχεία και επιχειρήματα, με τα οποία θα μπορούσε να υποστηρίξει την έρευνα και να εξετάσει τις συνθήκες της κοινωνίας της εποχής του, της αστικής, βιομηχανικής κοινωνίας. Η συγκριτική μέθοδος που προσπαθούσε να διαμορφώσει στόχευε στην εξήγηση του ιδιαίτερου χαρακτήρα και στην ανάδειξη της ιδιαίτερης σημασίας και της κοινωνικής λειτουργίας των θεσμών της σύγχρονης, της μοντέρνας κοινωνίας. Από την ιστορία ο Ντιρκέμ ήθελε να αντλήσει επιχειρήματα για να βεβαιώσει τον «θετικό» χαρακτήρα των συνθηκών της σύγχρονης κοινωνίας, αλλά και για να επεξεργασθεί διεξόδους, τρόπους επίλυσης των προβλημάτων που αντιμετώπιζε.³⁸ Όπως θα δούμε παρακάτω, ο Ντιρκέμ αποτιμούσε θετικά την ανάπτυξη του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, που όπως πίστευε, συνυφαίνετο με την «οργανική αλληλεγγύη». Τόσο ο πρώτος, όσο και η δεύτερη σηματοδοτούσαν «ανώτερης» μορφής κοινωνική οργάνωση και συλλογική συνείδηση. Καθιστούσαν συνεπώς τις κοινωνίες που χαρακτηρίζαν, δηλαδή τις ευρωπαϊκές κατά κύριο λόγο κοινωνίες, κοινωνίες στις οποίες ήταν δυνατόν να πραγματοποιηθούν τα ιδεώδη της συλλογικής και ατομικής ευτυχίας και ελευθερίας.

³⁸ Πρβλ. E.A.Tiryakian, *E. Durkheim, ό.π.*, σ. 200-201

Η συγκριτική μέθοδος, πίστευε ο Ντιρκέμ, του επέτρεπε να πραγματευθεί τη μοντέρνα κοινωνία ως προϊόν ιστορικής ανέλιξης, χωρίς να καταφύγει σε διστορικές θεωρίες, ή σχήματα περιγραφικά της ιστορίας και της κοινωνικής εξέλιξης στο σύνολό της. Ενώ δηλαδή, πίστευε ότι η εξέλιξη και η μεταβολή στην ιστορία είναι «γεγονός», δεν δεχόταν ότι η κοινωνιολογική μέθοδος, εφόσον ελεγχθεί και εμπλουτισθεί ιστορικά, μπορεί να αποκαλύψει το μηχανισμό της κοινωνικής εξέλιξης, ή τυχόν τους «νόμους» της κίνησης και της ιστορικής ανάπτυξης της κοινωνίας. Άσκησε ευθέως και μάλιστα δεινή κριτική τόσο στον Κοντ, όσο και στον Χ. Σπένσερ (H. Spencer) για το ότι είχαν υιοθετήσει εξελικτική, νομοθετική αντίληψη για την ιστορία και την κοινωνική μεταβολή. Εμμέσως άσκησε κριτική και στους μαρξιστές για τον ίδιο λόγο.³⁹

Ο Κοντ, όπως είδαμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο παραπάνω, προσπάθησε να ερμηνεύσει το σύνολο των ανθρώπινων κοινωνιών και την ιστορία τους, εντέλει την παγκόσμια, ανθρώπινη ιστορία μέσω του «νόμου των τριών σταδίων-καθεστώτων». Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή οι ανθρώπινες κοινωνίες εξελίσσονται από το ένα στο επόμενο, ανώτερο στάδιο καθώς αναπτύσσεται σε ανώτερες μορφές το «πνεύμα», δηλαδή η συνείδηση, οι τρόποι σκέψης και κατανόησης του κόσμου, φυσικού και κοινωνικού. Οι μαρξιστές τώρα, όπως επίσης είδαμε παραπάνω, εδέχοντο και δέχονται ακόμα ότι η ανθρώπινη κοινωνία ανελίσσεται στην ιστορική της πορεία μέσω της σύγκρουσης των «παραγωγικών δυνάμεων» με τις «παραγωγικές σχέσεις». Η σύγκρουση αυτή δημιουργεί τις συνθήκες μετάβασης σε νέες μορφές κοινωνικής συνύπαρξης. Η διαδικασία αυτή εκλαμβάνεται επίσης, ως μια πορεία εξέλιξης από κατώτερα σε ανώτερα στάδια κοινωνικής οργάνωσης.

Αυτές τις προσεγγίσεις ο Ντιρκέμ τις θεωρούσε αδόκιμες και μεθοδολογικά αυθαίρετες, καθώς καμμία από τις θεωρητικές έννοιες και υποθέσεις στις οποίες στηρίζονται δεν είναι δυνατόν επιβεβαιωθεί μέσω της εμπειρικής παρατήρησης. Η κοινωνιολογία οφείλει, αντιθέτως, να εντοπίζει συγκεκριμένα «γεγονότα» και να διατυπώνει προτάσεις που θα στηρίζονται σε επιχειρήματα εμπειρικά επαληθεύσιμα. Είναι για τον λόγο αυτό που η κοινωνιολογία πρέπει να καταφεύγει στην υποστήριξη της ιστορίας και στην επίκληση ιστορικών δεδομένων. «Πρέπει να βρούμε μια *συγκεκριμένη πραγματικότητα*», γράφει, «και η ιστορική και η εθνολογική παρατήρηση μπορεί να μας την αποκαλύψει»⁴⁰.

³⁹ E. Durkheim, *Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου*, ό.π., σ. 81-86.

⁴⁰ E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, μτφρ. J. W. Swain, G. Allen & Unwin Ltd, Λονδίνο, 1971, σ. 18.

Τα ιστορικά δεδομένα μόνον ως συγκεκριμένα, εμπειρικά στοιχεία ήταν χρήσιμα στην κοινωνιολογία. Ο Ντιρκέμ τα αντιλαμβάνονταν ως στοιχεία που δεν διαφέρουν ποιοτικά από αυτό που συγκέντρωνε με στατιστικές μεθόδους από τη σύγχρονή του κοινωνική πραγματικότητα. Αυτός είναι άλλωστε, ο λόγος για τον οποίο ο Ντιρκέμ προσπάθησε να διατυπώσει μια ενιαία μέθοδο, που θα μπορούσε να χρησιμοποιεί την ιστορική-συγκριτική μαζί με τη δημογραφική και τη στατιστική ανάλυση στη μέθοδο που ονόμασε «μέθοδο της συνακόλουθης μεταβολής». Για τον ίδιο λόγο, ότι δηλαδή στη μελέτη της ιστορίας, του παρελθόντος μιας κοινωνίας, ή στη μελέτη μιας διαφορετικής κοινωνίας δε αναζητούμε παρά μόνον την καταγραφή στοιχείων και τη συγκέντρωση συγκρίσιμων πληροφοριών, εφαρμόζουμε, όπως πίστευε ο Ντιρκέμ, τη θεμελιακή απαίτηση της θετικής-επιστημονικής μεθόδου να προσεγγίζουμε το αντικείμενο της έρευνας χωρίς «προϊδεασμούς» και προκαταλήψεις οποιασδήποτε απόχρωσης.

Με τον τρόπο αυτό επιχείρησε ο Ντιρκέμ να αναδιατυπώσει την ιστορική μέθοδο και να την νομιμοποιήσει ως θετική, όχι ως θεωρησιακή μέθοδο. Ως μέθοδο που προσιδιάζει στην πρακτική της θετικής επιστήμης και όχι της φιλοσοφίας. Με τον τρόπο αυτό προσπάθησε να διατηρήσει τον «θετικό πυρήνα» της σκέψης του Κοντ αποβάλλοντας το «μεταφυσικό» της περίβλημα. Χρησιμοποιούμε εδώ επίτηδες τη φράση που χρησιμοποίησε ο Μαρξ για να διακρίνει τη θέση και να διαχωρίσει τη θεωρητική στάση του απέναντι στον δικό του δάσκαλο τον Χέγκελ⁴¹, καθώς στο σημείο αυτό μπορούμε να εντοπίσουμε ένα είδος σύγκλισης μεταξύ της σκέψης του Μαρξ και του Ντιρκέμ. Ο Μαρξ επιδόθηκε όπως και ο Ντιρκέμ, στη μελέτη «προκαπιταλιστικών» κοινωνιών και κοινωνικών σχηματισμών, προκειμένου να αντιπαραθέσει τις συνθήκες των κοινωνιών αυτών με εκείνες της βιομηχανικής, καπιταλιστικής κοινωνίας, έχοντας ασκήσει κριτική τόσο στις θεωρησιακές ιστορικές θεωρίες για τη διαμόρφωση και την εξέλιξη των κοινωνιών, όσο και στις γενικευτικές θεωρίες της πολιτικής οικονομίας. Όμως, η μεθοδολογική σύγκλιση του Μαρξ και του Ντιρκέμ δεν ξεπερνάει αυτή την προγραμματική, θα μπορούσαμε να πούμε, στάση. Η σκέψη του Ντιρκέμ στηρίζει, όπως θα δούμε αμέσως μετά, τη «θετική», αντιθεωρησιακή μεθοδολογία σε μια ταυτολογικού χαρακτήρα πρόταση, που του επιτρέπει μεν τη σύγκριση διαφορετικών κοινωνικών «συσσωματώσεων», ματαιώνει όμως τη δυνατότητα να διακρίνει τις ιδιαίτερες κοινωνικές συνθήκες και τις ποιοτικές διαφορές, που χαρακτηρίζουν τις κοινωνικές σχέσεις εντός των ιστορικών κοινωνιών στις οποίες αναφέρεται και από τις οποίες αντλεί.

⁴¹ Ο Μαρξ χρησιμοποίησε τον όρο *ορθολογικός πυρήνας*.

Ο Ντιρκέμ δέχεται, όπως είδαμε, ως θεμελιακή ιστορική και θεωρητική «αρχή», ως σημείο έναρξης της πραγμάτευσης των κοινωνικών φαινομένων την «αρχή της συνένωσης» των ανθρώπινων ατόμων σε κοινωνίες. Όμως, το αυτονόητο, ή και κοινότοπο, ότι η κοινωνία είναι συνένωση ανθρώπων, δεν μας πληροφορεί για τις συνθήκες, ή τους τρόπους που τυχόν διαφοροποιούν ιστορικά την κοινωνική συνύπαρξη. Δεν μας προσθέτει κανένα ποιοτικό στοιχείο για τον τρόπο της ζωής των ανθρώπων στο πλαίσιο της μιας ή της άλλης κοινωνίας. Όλες ανεξαιρέτως οι κοινωνίες είναι βεβαίως οργανωμένες ενότητες ανθρώπινων ατόμων. Ο Ντιρκέμ εκλαμβάνει ως θεμελιακό «κοινωνικό γεγονός» αυτό της «κοινωνικής συνύπαρξης», το οποίο θεωρεί ότι συνιστά επίσης, το «κοινωνικό γεγονός» της κοινωνικής συνοχής. Όπως είναι παραπάνω από φανερό, αυτό δεν είναι παρά μια ταυτολογία.

Η ταυτολογική αυτή παραδοχή ότι η «κοινωνική συνύπαρξη» είναι συγχρόνως «κοινωνική συνοχή» επιτρέπει στον Ντιρκέμ να παρακάμπτει το ερώτημα του «τι συνιστά εντέλει την ανθρώπινη κοινωνία;», καθώς φαίνεται να πιστεύει ότι δεν χρειάζεται πλέον να το απαντήσει. Δεν του χρειάζεται, όπως γράφει, να καταφύγει σε καμιά φιλοσοφική υπόθεση, ούτε να αναγάγει τα κοινωνικά σε άλλα φαινόμενα, βιολογικά, ψυχολογικά, ή οικονομικά. Οι κοινωνίες, επιμένει ο Ντιρκέμ, συντίθενται ως ανθρώπινες «συσσωματώσεις». Οι κοινωνίες συνίστανται από «συνενωμένα» άτομα. Οι κοινωνίες συγκρίνονται μεταξύ τους, γιατί είναι κοινωνίες, απαρτίζονται από άτομα και ομάδες ατόμων, που είναι «οργανωμένα», που είναι μεταξύ τους «οργανικά συνδεδεμένα» και συνθέτουν κοινωνίες ιδιαίτερες, ταυτολογεί ο Ντιρκέμ.⁴²

Αλλά, το αυτονόητο ότι η κοινωνία είναι συνένωση ατόμων θέτει αυτομάτως το ερώτημα του τι ειδικότερα συνενώνει τα ανθρώπινα άτομα. Οι βιοτικές ανάγκες, η αμοιβαία βιολογική εξάρτηση, η *φύσει* κοινωνικότητα; Ο Ντιρκέμ απορρίπτει ρητά όλες αυτές τις επιλογές και περιορίζεται στη «διαπίστωση» ότι η κοινωνία απαρτίζεται από ανθρώπινα άτομα επί των οποίων και επιβάλλεται. Όμως, αυτό που ο Ντιρκέμ εκλαμβάνει ως πρωταρχική θέση θέτει επίσης, το ερώτημα του γιατί η κοινωνία επιβάλλεται επί του ατόμου. Ο Ντιρκέμ φαίνεται να θεωρεί την ίδια την επιβολή και την υποταγή του ατόμου στην κοινωνία ως ένα *δεδομένο γεγονός*, εξίσου πρωταρχικό προς εκείνο της κοινωνικής συνύπαρξης. Ο Ντιρκέμ χρησιμοποιεί συχνά τον όρο *κοινωνικός δεσμός*, χωρίς όμως να προσδιορίζει το περιεχόμενό του, χωρίς δηλαδή να εννοεί κάτι περισσότερο από την κοινωνική συνένωση και εντέλει την επιβολή με τον ένα ή τον άλλο τρόπο της κοινωνίας επί των συνενωμένων ατόμων. Σύμφωνα με τον Ντιρκέμ, η αμφισβήτηση της κοινωνίας θέτει το άτομο εκτός κοινωνίας. Άλλωστε, όπως

⁴² Πρβλ. W.E. Moore, 1975, *Functionalism*, στο T.B. Bottomore και R. Nisbet, 1975, *ό.π.*, σ. 324.

είδαμε παραπάνω, η περίπτωση της σχετικής ανεξαρτησίας του ατόμου έναντι της κοινωνίας που χαρακτηρίζει τη μοντέρνα κατάσταση, η αυτονομία και η ηθική ακεραιότητα του ανθρώπινου ατόμου που προσιδιάζει στις βιομηχανικές, αστικές κοινωνίες της νεότερης Ευρώπης, δεν είναι παρά η μορφή «συλλογικής συνείδησης», το κοινωνικό «δόγμα», που αντιστοιχεί στις κοινωνικές συνθήκες των κοινωνιών αυτών. Η προέλευσή του είναι δηλαδή, κοινωνική και η λειτουργία του επίσης, είναι η κοινωνικά επιβεβλημένη. Είναι η κοινωνία που επιβάλλεται, με άλλα λόγια, και στην περίπτωση αυτή, επί των ατόμων. Ο Ντιρκέμ έθεσε ευθέως το ερώτημα «πώς είναι δυνατόν το άτομο, παρά το ότι καθίσταται όλο και περισσότερο αυτόνομο» να εξαρτάται επίσης «όλο και περισσότερο στενά από την κοινωνία». Η απάντηση βρίσκεται βεβαίως στην ανώτερης μορφής *κοινωνική αλληλεγγύη*, που δημιουργεί ως αποτέλεσμα της η *λειτουργία* του διευρυμένου κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, που συνθέτει στο σύνολό της τη νεότερη κοινωνία.

Μπορούμε λοιπόν, να πούμε ότι η σκέψη του Ντιρκέμ κινείται στο πλαίσιο της υπόθεσης ότι τα ανθρώπινα άτομα, οι ανθρώπινες βιολογικές μονάδες συνυπάρχουν ως τα φυσικά-υλικά στοιχεία της κοινωνίας. Ο Ντιρκέμ θεωρεί πρωταρχικής σημασίας τη δημογραφική διάσταση της κοινωνίας, τη δημογραφική-πληθυσμιακή πλευρά της κοινωνικής συνένωσης. Καταγράφει λοιπόν τον αριθμό και τον τυχόν πολλαπλασιασμό των ατόμων, τη δημογραφική δηλαδή αύξηση της κοινωνίας. Τη διάσταση αυτή πάντως, την συμπεριλαμβάνει στα στοιχεία της «κοινωνικής μορφολογίας», ή του κοινωνικού «υποστρώματος», όπως γράφει. Όμως, όπως είπαμε, η έννοια της «κοινωνικής μορφολογίας», όπως την χρησιμοποιεί ο Ντιρκέμ, είναι συνώνυμη της έννοιας κοινωνία.

Αλλά, η συνύπαρξη των φυσικών, πραγματικών ατόμων μπορεί επίσης να εννοηθεί ως ένα είδος αμοιβαιότητας. Ο Ντιρκέμ ονομάζει την αμοιβαιότητα αυτή «αλληλεγγύη». Εισάγει δηλαδή την έννοια της «κοινωνικής αλληλεγγύης» για να αποδώσει τον «κοινωνικό δεσμό», ακριβέστερα την κοινωνική συνένωση. Όμως η έννοια της κοινωνικής αλληλεγγύης, όπως τη διαχειρίζεται ο Ντιρκέμ, ως συνώνυμη γενικά προς τον «κοινωνικό δεσμό», δεν υποδηλώνει τίποτε καινούργιο πέραν του να καταγράφει τη μετατόπιση που υποχρεώνεται να κάνει από το επίπεδο της απλής συνύπαρξης-συνένωσης σε αυτό της συνείδησης και της ηθικής. Ο Ντιρκέμ εκλαμβάνει ό,τι ονομάζει «κοινωνική αλληλεγγύη» ως ένα «εξ ολοκλήρου ηθικό φαινόμενο». Ωστόσο και οι ηθικοί δεσμοί, όπως οι κοινωνικές ρυθμίσεις ευρύτερα είναι «κοινωνικά γεγονότα», «πράγματα» που διαμορφώνει και επιβάλλει η κοινωνία. Ο Ντιρκέμ, δηλαδή δεν απέδωσε στην *ηθική* κανένα ιδιαίτερο βάρος, ή ιδιαίτερο ρόλο στον προσδιορισμό και στη ρύθμιση των κοινωνικών σχέσεων και της ατομικής δράσης, παρόλον ότι θεώρησε την κοινωνία ως μια ηθική ενότητα ανθρώπων. Κατενόησε, όπως είπαμε, τον «ηθικό δεσμό» ως

συνώνυμο του κοινωνικού δεσμού και υποστήριξε ότι η επιστημονική εξέταση των «ηθικών κανόνων» και η εξήγηση της διαμόρφωσής τους θα διευκόλυνε τον αναπροσανατολισμό της κοινωνικής πρακτικής προς κατευθύνσεις που ήταν, κατά την κρίση του, πιο «ρεαλιστικές», καθώς θα ήταν σύμφωνες προς τη «φυσική κατάσταση» της κοινωνίας. Εννοείται, βεβαίως, εφόσον αυτή η τελευταία εδραιωθεί επιστημονικά, μέσω δηλαδή της εφαρμογής των κανόνων της κοινωνιολογικής μεθόδου. «Υπάρχει», γράφει ο Ντιρκέμ, «μια κατάσταση ηθικής υγείας, που μόνον η επιστήμη μπορεί να προσδιορίσει με πληρότητα»⁴³.

Οι έννοιες λοιπόν *κοινωνική συνένωση* και *κοινωνική αλληλεγγύη* είναι σχεδόν ταυτόσημες. Στα κείμενα του Ντιρκέμ τα όρια της «κοινωνικής αλληλεγγύης» δεν γίνονται ποτέ σαφή. Παρόλο που, όπως θα δούμε παρακάτω, ασχολήθηκε συστηματικά με την κοινωνιολογική διερεύνηση και ερμηνεία των ιδεολογικών φαινομένων και των μορφών της κοινωνικής συνείδησης, δεν περιόρισε την έννοια της κοινωνικής αλληλεγγύης στο χώρο της ιδεολογίας και της συνείδησης, αλλά την χρησιμοποίησε προκειμένου να περιγράψει την κοινωνία στο σύνολό της. Η «κοινωνική αλληλεγγύη» καταγράφει λοιπόν, τον συνολικό χαρακτήρα, την οργάνωση, συμπεριλαμβανομένης και της μορφολογίας, της κοινωνίας. Ο Ντιρκέμ διέκρινε δύο βασικούς τύπους «κοινωνικής αλληλεγγύης», δύο δηλαδή θεμελιακές μορφές κοινωνικής συνένωσης και οργάνωσης. Αυτή που στηρίζεται στην ομοιότητα των κοινωνικών ατόμων και αυτή που προκύπτει με την ανάπτυξη ατομικών διαφορών και κοινωνικής ανομοιογένειας. Την πρώτη που ονόμασε «μηχανική αλληλεγγύη» (*solidarité mécanique*), θεωρεί ότι χαρακτηρίζει τις πρωτόγονες, ομοιογενείς κοινωνίες, τις κοινωνίες στις οποίες υφίσταται κοινωνική ομοιομορφία και ομοιογένεια των ατόμων, όπου απουσιάζει ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας, όπου δηλαδή ο επιμερισμός στα άτομα των εργασιών που είναι απαραίτητες για την κάλυψη των κοινωνικών αναγκών, για την εν γένει αναπαραγωγή της κοινωνίας, είναι υποτυπώδης και η συλλογική συνείδηση είναι αδιαφοροποίητη και συμπαγής. Τη δεύτερη ονόμασε «οργανική αλληλεγγύη» (*solidarité organique*) και συνιστά τη σύγχρονη διαφοροποιημένη κοινωνία, κοινωνία του διευρυμένου κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας και των ατομικών διαφορών, κοινωνία που χαρακτηρίζεται από την «οργανική» συνδεσμοποίηση μεταξύ των ανθρώπινων ατόμων και των λειτουργιών που επιτελούν, όπως θα δούμε αναλυτικότερα παρακάτω.

Ωστόσο, πριν προχωρήσουμε, να σημειώσουμε ότι η εξίσωση της κοινωνικής συσσωμάτωσης με την κοινωνική συνύπαρξη και την κοινωνική αλληλεγγύη δεν είναι τυχαία. Υποδηλώνει την πρόθεση του Ντιρκέμ να κυριαρχεί στην κοινωνία συναίνεση και ομοφωνία,

⁴³ E. Durkheim, *The Division of Labour in society*, ό.π., σ. 33-35.

όχι διχασμός, διαίρεση και ανταγωνισμός και του επιτρέπει να αναδιατυπώσει επί το θετικότερον τη θέση του Κοντ για την «αρμονία» ως εγγενή συνθήκη της κοινωνικής συνύπαρξης και οργάνωσης. Ο Ντιρκέμ προσπαθεί και εδώ να διατηρήσει τον «θετικό πυρήνα» της σκέψης του Κοντ. Υποκαθιστά το «πνεύμα» που κατά τον Κοντ συνέχει και καταγράφει την κοινωνική πρακτική, με την «κοινωνική αλληλεγγύη» για να αποδώσει την ίδια ιδέα. Η κοινωνική αλληλεγγύη συνιστά την κύρια συνεκτική δύναμη της κοινωνίας. Με την ίδια έννοια συλλαμβάνεται η κοινωνική οργάνωση ως συνένωση, ως συνύπαρξη αλληλεξαρτώμενων ατόμων. Η «κοινωνική αλληλεγγύη» ως θετική έννοια αποδίδει τη θεμελιακή συνθήκη της κοινωνικής συνύπαρξης-συνένωσης και συγχρόνως καταφάσκει τη συνύπαρξη ως αρμονία και συναίνεση-συναντίληψη.

Πάντως, το ότι ο Ντιρκέμ αιωρείται, για να χρησιμοποιήσουμε αυτή τη διατύπωση, μετακινούμενος από τη μια στην άλλη όψη, ή πλευρά της ίδιας πρόσληψης: «κοινωνική συνύπαρξη» / «κοινωνική αλληλεγγύη», του επιτρέπει να διατηρεί τη δυνατότητα να αναφέρεται στη βασική «υλικότητα», θα μπορούσαμε να πούμε, της κοινωνίας, τουλάχιστον στη δημογραφική της διάσταση. Χρησιμοποιεί τον όρο *φυσική-υλική πυκνότητα* (*densite materielle*) για να προσδιορίσει τον βαθμό της δημογραφικής πυκνότητας της κοινωνίας, στον οποίο αποδίδει αιτιακές ιδιότητες. Εδώ βρίσκεται το κλειδί για την κατανόηση των ειδικότερων μεθοδολογικών και θεωρητικών προτάσεων του Ντιρκέμ, της διάκρισης ιδιαίτερα της «αιτίας» από τη «λειτουργία» για την εξήγηση των κοινωνικών φαινομένων και διαδικασιών, που θα παρακολουθήσουμε αμέσως μετά.

ΑΙΤΙΑ ΚΑΙ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ. ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΟΡΓΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΠΑΘΟΛΟΓΙΑ

Ο Ντιρκέμ θεωρούσε ότι η αιτιακή μέθοδος όφειλε να χρησιμοποιηθεί από την κοινωνιολογία. Η επιτυχία της στις φυσικές επιστήμες την νομιμοποιούσε ως την κατεξοχήν επιστημονική μέθοδο. Ήταν όμως, απαραίτητο να προσδιορισθεί ο ιδιαίτερος τρόπος εφαρμογής της στα κοινωνικά φαινόμενα, όπως και τα όρια της, καθώς κατά τον Ντιρκέμ η εξήγηση ενός κοινωνικού γεγονότος δεν μπορεί να περιορίζεται στον εντοπισμό των κοινωνικών αιτίων που το έχει προκαλέσει, αλλά οφείλει να εντοπίζει και τη «λειτουργία» του, τη συμβολή του δηλαδή στην «ομαλή» πορεία της κοινωνίας. Κατά τον Ντιρκέμ, τα κοινωνικά γεγονότα συνδέονται μεταξύ τους αιτιακά, αλλά η απόδοση της αιτιότητας προϋποθέτει τη διερεύνηση

της κοινωνικής ποιότητάς τους, τη διευκρίνιση, δηλαδή της ιδιότητάς τους να συνιστούν «οργανικά» κοινωνικά φαινόμενα, ή αλλιώς «συλλογικά» γεγονότα.

Είδαμε παραπάνω ότι η «συλλογική συνείδηση» με την ένταση και τη δύναμη που επιβάλλεται διαγράφει, οριοθετεί και οροθετεί τα κοινωνικά γεγονότα. Είδαμε επίσης, ότι για τον Ντιρκέμ πρωταρχικό κοινωνικό γεγονός είναι το γεγονός της «φυσικής» συνύπαρξης των ανθρώπων, της ύπαρξης της κοινωνίας. Συνεπώς τα κοινωνικά γεγονότα δεν μπορεί παρά να είναι γεγονότα που επιβεβαιώνουν την κοινωνική συνύπαρξη και συνοχή, την ύπαρξη της κοινωνίας. Θεωρούσε λοιπόν, ο Ντιρκέμ ότι η «φυσική» και συνεπώς και «σωστή» κατάσταση είναι εκείνη κατά την οποία τα κοινωνικά εν γένει γεγονότα συμβάλλουν στην κοινωνική ενότητα, επιβεβαιώνουν την κοινωνική συνύπαρξη ως σύμπνοια και συναίνεση. Είναι με άλλα λόγια, τα κοινωνικά γεγονότα τα οποία συμβάλλουν στην εδραίωση της «κοινωνικής αλληλεγγύης».

Το επόμενο βήμα στο οποίο προχωράει ο Ντιρκέμ προκύπτει ως λογική συνέπεια. Ο Ντιρκέμ διακρίνει τα κοινωνικά γεγονότα και φαινόμενα σε «φυσιολογικά» (normal) και «παθολογικά» (pathologique). «Παθολογικά» ονόμασε τα κοινωνικά φαινόμενα που διαταράσσουν την κοινωνική συνοχή, αυτά που παρεκκλίνουν από ό,τι ορίζει η «συλλογική συνείδηση» ως δέον και κοινωνικά αποδεκτό. «Παθολογικά» είναι δηλαδή, τα ανεπιθύμητα κοινωνικά φαινόμενα, αυτά που δεν είναι σύμφωνα με τους γενικά ισχύοντες κανόνες και τις ηθικές ρυθμίσεις μιας κοινωνίας. Πρόκειται για τα φαινόμενα και τα γεγονότα που διαταράσσουν την κοινωνική ισορροπία, εκφράζονται ως διάρρηξη της ηθικής συνοχής και προκαλούν την αντίδραση της κοινωνίας. «Φυσιολογικά» τώρα, ονόμασε ο Ντιρκέμ, όπως είναι προφανές, τα καθιερωμένα και γενικώς αποδεκτά. Όσα συντείνουν στην ομαλή «λειτουργία» της κοινωνίας και διασφαλίζουν την ομαλή πορεία της, την κοινωνική τάξη και ευρυθμία. Ο Ντιρκέμ, πάντως, διευκρίνησε ότι η διάκριση και η κατάταξη των κοινωνικών γεγονότων σε «φυσιολογικά» και «παθολογικά» δεν μπορεί να είναι οριστική. Είναι δυνατόν να γίνει μόνον στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης κοινωνίας, «αναφορικά με ένα συγκεκριμένο κοινωνικό είδος», όπως γράφει. Αυτό σημαίνει ότι από κοινωνία σε κοινωνία διαφέρει το τι γίνεται αντιληπτό ως παθολογικό και τι ως φυσιολογικό. Το κριτήριο είναι η αποδοχή, ή η απόρριψη από τη «συλλογική συνείδηση» μιας πράξης, ή μιας πρακτικής. Η συμμόρφωση, ή όχι προς τις επιβεβλημένες κοινωνικές επιταγές, τους συλλογικούς κοινωνικούς κανόνες και ρυθμίσεις.⁴⁴

⁴⁴ E. Durkheim, *Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου*, ό.π., σ. 111-130.

Στη διάκριση αυτή των φυσιολογικών από τα παθολογικά κοινωνικά φαινόμενα ο Ντιρκέμ στήριξε τη μεθοδολογική θέση ότι η ολοκληρωμένη κατανόηση και εξήγηση των κοινωνικών γεγονότων απαιτεί όχι μόνον την αναζήτηση των κοινωνικών αιτίων τους, αλλά και της θετικής ή αρνητικής συμβολής τους στη λειτουργία της κοινωνίας. Η επιστημονική εξήγηση ενός κοινωνικού φαινομένου διέρχεται από δύο στάδια. Τον προσδιορισμό της «λειτουργίας» τους, της συμβολής τους στην ομαλή αναπαραγωγή του κοινωνικού «οργανισμού» και τον προσδιορισμό της κοινωνικής αιτίας, ή των κοινωνικών αιτίων που ευθύνονται για την παρουσία τους. Η αναζήτηση της κοινωνικής λειτουργίας, της «ανάγκης που ένα κοινωνικό γεγονός προϋποθέτει» και ο προσδιορισμός της αιτίας που τα προκαλεί αποτελούν διαφορετικές διαδικασίες και απαιτούν διαφορετικές μεθοδολογίες. «... για να εξηγήσουμε ένα κοινωνικό γεγονός δεν αρκεί να δείξουμε την αιτία από την οποία εξαρτάται, οφείλουμε επίσης, τουλάχιστον στις περισσότερες περιπτώσεις, να δείξουμε τη λειτουργία του στην επιβολή της κοινωνικής τάξης». Ο Ντιρκέμ επεξεργάσθηκε την έννοια της «λειτουργίας» των κοινωνικών φαινομένων στο έργο του *Ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας*, στο οποίο προσπάθησε να εξηγήσει, μεταξύ άλλων, το φαινόμενο της ανάπτυξης του καταμερισμού της εργασίας στη μοντέρνα κοινωνία.

«Το να ρωτάμε», γράφει, « τι είναι η λειτουργία του καταμερισμού της εργασίας, σημαίνει να αναζητούμε την ανάγκη που προϋποθέτει... Δεν μπορούμε να χρησιμοποιούμε τον όρο *σκοπός* ή *στόχος* και να μιλάμε για τον προορισμό του καταμερισμού της εργασίας, διότι αυτό θα αξίωνε ο καταμερισμός της εργασίας να υπάρξει *υπό το φως αποτελεσμάτων*, τα οποία εμείς πρόκειται να προσδιορίσουμε. Οι όροι *αποτελέσματα* ή *επακόλουθα* δεν θα ήταν πιο ικανοποιητικοί, διότι δεν υπονοούν την ιδέα της αντιστοιχίας. Από την άλλη μεριά, ο όρος *ρόλος* ή *λειτουργία* έχει το μεγάλο προτέρημα ότι υποβάλλει αυτή την ιδέα, χωρίς να προκρίνει το ερώτημα πώς αυτή η αντιστοιχία πραγματοποιείται, εάν δηλαδή προέρχεται από μια σκόπιμη και από τα πριν σχεδιασμένη προσαρμογή, ή μια εκ των υστέρων συμμόρφωση. Αυτό που έχει σημασία για τους δικούς μας στόχους είναι να εξακριβώσουμε την ύπαρξη και τα στοιχεία της ύπαρξής της, όχι να διερευνήσουμε εάν υπήρξε προηγούμενη σύλληψή της, ή ακόμα αν έγινε αισθητά αντιληπτή εκ των υστέρων»⁴⁵.

Πρέπει, λοιπόν, να προσδιορίζουμε την «ύπαρξη και τα στοιχεία της ύπαρξης της λειτουργίας» των κοινωνικών φαινομένων αναζητώντας την αντιστοιχία τους με το κενό που έρχονται να καλύψουν, τον κρίκο στον κοινωνικό οργανισμό που καταλαμβάνουν, χωρίς να συγχέουμε αυτό το έργο με προβληματισμούς σχετικά με το κατά πόσο συνειδητά και

⁴⁵ E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, ό.π., σ. 49-50.

σχεδιασμένα ένας θεσμός, ή μια κοινωνική συνθήκη υπάρχει και λειτουργεί προς τη μια, ή την άλλη κατεύθυνση. Χωρίς με άλλα λόγια, να θέτουμε το ερώτημα του κατά πόσο είναι δυνατόν, ή όχι, να προσδιορίσουμε την κατεύθυνση και την πορεία των κοινωνικών φαινομένων, της κοινωνίας ευρύτερα.

Για τον ίδιο λόγο είναι απαραίτητο να παρακολουθήσουμε χωριστά και να διακρίνουμε συστηματικά τη «λειτουργία», τη συμβολή των κοινωνικών γεγονότων στην κοινωνική ευρυθμία, από τις αιτίες που τα προκαλούν. Η σύνδεση της αιτίας με τη λειτουργία ενός κοινωνικού φαινομένου θα σήμαινε ότι θα αποδίδαμε στην ίδια διαδικασία την προέλευση και τη συμβολή του στον κοινωνικό οργανισμό, πράγμα αδόκιμο κατά τον Ντιρκέμ. Και κάτι τέτοιο είναι αδόκιμο, διότι εκτός από τα «φυσιολογικά», υπάρχουν και τα «παθολογικά» κοινωνικά φαινόμενα, για τα οποία μπορούμε να προτείνουμε θεραπείες, να διορθώσουμε δηλαδή την ανισορροπία που προκαλούν, να επηρεάσουμε την πορεία τους, καθόσον ακριβώς δεν έχουν να κάνουν με ό,τι ο Ντιρκέμ ονόμασε «θεμελιακές συνθήκες της κοινωνικής ζωής», δηλαδή με τη «συλλογική συνείδηση» και την «κοινωνική αλληλεγγύη». Γράφει λοιπόν, ο Ντιρκέμ: «Το να δείξουμε πως ένα γεγονός είναι χρήσιμο δεν είναι το ίδιο με το να εξηγήσουμε πως προέκυψε, ή γιατί είναι ό,τι είναι. Οι χρήσεις που αυτό υπηρετεί προϋποθέτουν τις ιδιαίτερες ιδιότητες που το χαρακτηρίζουν, αλλά δεν τις προκαλούν. Η ανάγκη που έχουμε για τα πράγματα δεν μπορεί να τους δώσει την ύπαρξή τους, ούτε μπορεί να προκαλέσει την ειδική φύση τους»⁴⁶. Αν η «λειτουργία» και η «αιτία» των κοινωνικών γεγονότων και φαινομένων είχαν κοινό παρονομαστή, αν συνδέοντο με τον ίδιο τρόπο με τον κοινωνικό «οργανισμό», τότε ένα «παθολογικό» φαινόμενο θα μπορούσε να προοιωνίζεται μια άλλης μορφής κοινωνική «συνένωση», ενός άλλου είδους κοινωνική σύνθεση, διάφορη από εκείνη από την οποία αποκλίνει, καθώς βεβαίως θα ήταν συναρτημένο με την εσωτερική δομή της συγκεκριμένης κοινωνίας. Κάτι τέτοιο ο Ντιρκέμ δεν μπορεί να το αποδεχθεί, ακριβώς διότι θα σήμαινε ότι «το παθολογικό δεν είναι τυχαίο, αλλά αντίθετα, ότι σε μερικές περιπτώσεις γεννιέται μέσα από τη θεμελιακή σύσταση του ζώντος οργανισμού. Θα κατέληγε στο να διαγραφεί τελείως κάθε διάκριση ανάμεσα στο φυσιολογικό και το παθολογικό»⁴⁷. Ας δούμε όμως, τώρα πώς ο Ντιρκέμ εφαρμόζει την αντίληψη αυτή στην περίπτωση του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας.

Ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας συνιστά το σημαντικότερο, το πιο χαρακτηριστικό κοινωνικό φαινόμενο της μοντέρνας, της σύγχρονης κοινωνίας. Ο Ντιρκέμ

⁴⁶ Ο.π., σ. 156. Βλ. και *Sociology and Philosophy*, ό.π., σ. 161-162.

⁴⁷ E. Durkheim, *Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου*, ό.π., σ. 111, 127-128.

συνδέει τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας με την κοινωνική αλληλεγγύη και διακρίνει δύο είδη κοινωνιών με αυτά τα κριτήρια, τις κοινωνίες της «μηχανικής» και της «οργανικής αλληλεγγύης», ή κοινωνίες με υποτυπώδη, ή και καθόλου καταμερισμό της εργασίας και κοινωνίες αναπτυγμένου, εκτεταμένου κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας. Τις δεύτερες στις οποίες κατατάσσονται, όπως αναφέρθηκε ήδη, κατά κύριο λόγο οι αστικές, βιομηχανικές κοινωνίες της Ευρώπης, ο Ντιρκέμ τις χαρακτηρίζει και ως «ανώτερες» κοινωνίες. Προσπάθησε λοιπόν, να εξηγήσει τόσο τα αίτια της ανάπτυξης του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, όσο και τις συνέπειές του, τη «λειτουργία» του στη διαμόρφωση, όπως πίστευε, μιας «ανώτερης» μορφής κοινωνικής συνείδησης, οργάνωσης και λειτουργίας της κοινωνίας.

Η ανάπτυξη του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας και κατά συνέπεια η μετάβαση από την κοινωνία όπου κυριαρχεί η «μηχανική» στην κοινωνία που χαρακτηρίζεται από την «οργανική» αλληλεγγύη έχει δύο αιτίες. Η πρώτη είναι η αύξηση του αριθμού των ατόμων, η δεύτερη είναι η πύκνωση των επαφών και των σχέσεων των ατόμων, η ανάπτυξη με άλλα λόγια του πληθυσμού και της επικοινωνίας μεταξύ των ατόμων που συναπαρτίζουν την κοινωνία. Κατά τον Ντιρκέμ, η αύξηση του πληθυσμού και η ανάπτυξη της επικοινωνίας έχει ως συνέπεια τη διαφοροποίηση των ατόμων. Η τελευταία διαμορφώνεται επίσης, ως εξειδίκευση, ως οικειοποίηση ιδιαίτερου από το κάθε άτομο έργου, ή επαγγέλματος. Η λειτουργία του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, τώρα, συνίσταται στο ότι αποτελεί ένα φυσιολογικό κοινωνικό φαινόμενο, ένα φαινόμενο που συνθέτει τον κοινωνικό οργανισμό, καθώς συνδέει μεταξύ τους με «οργανικό» τρόπο τα διαφοροποιημένα άτομα. Φέρνει έτσι, μαζί του μια ανώτερη μορφή κοινωνικής αλληλεγγύης, την «οργανική αλληλεγγύη». Η οργανική αλληλεγγύη στηρίζεται στην αλληλεξάρτηση και τη συνεργασία των ατόμων και συνεπάγεται το αίσθημα της ατομικής πληρότητας, όπως και της ατομικής ευτυχίας. Στη σημασία του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας και της οργανικής αλληλεγγύης ιδίως στη νεότερη, τη μοντέρνα κοινωνία θα επανέλθουμε. Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Ντιρκέμ χρησιμοποιεί την αναλογία του βιολογικού οργανισμού για να αποδώσει τη έννοια της κοινωνίας ως ενός συνόλου συντονισμένων λειτουργιών. Ο βιολογικός οργανισμός συναποτελείται από διάφορα και διαφορετικά όργανα. Καθένα από αυτά ασκεί μια ξεχωριστή και διακριτή λειτουργία. Οι διαφορετικές όμως, λειτουργίες υφίστανται μόνο ως μέρη του οργανισμού. Ο οργανισμός είναι που προσδιορίζει και ρυθμίζει τις επιμέρους λειτουργίες, ώστε να συμβάλλουν εξίσου στην ομαλή αναπαραγωγή και τη διατήρησή του σε υγιή κατάσταση. Οι τυχόν δυσλειτουργίες επιμέρους οργάνων, ή οι τυχόν ασθένειες που μπορεί να παρουσιάσουν μπορούν να εξαλειφθούν, να θεραπευθούν με τους κατάλληλους χειρισμούς και με τις δέουσες διορθωτικές παρεμβάσεις.

Ότι συνεπώς, ονομάζει ο Ντιρκέμ «οργανική σύσταση» της κοινωνίας, το κοινωνικό σύστημα δεν είναι παρά το σύνολο των πολλαπλών λειτουργιών που συντονιζόμενες συμβάλλουν στην ομαλή και απρόσκοπτη πορεία της κοινωνίας. Τα άτομα που την απαρτίζουν είναι φορείς «λειτουργιών», ή ρόλων και η προκοπή και ευτυχία τους εξαρτάται από τη συντονισμένη, τη «συνεργατική» σύνδεσή τους, από την «οργανική» σύνδεσή τους. Όρος γι' αυτό είναι να ενστερνίζονται τους ηθικούς κώδικες εκείνους, που αντιστοιχούν στις λειτουργίες στις οποίες εμπίπτουν.⁴⁸

Η ολοκληρωμένη λοιπόν, εξήγηση του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας προϋποθέτει τον εντοπισμό των αιτίων της ανάπτυξής του και τον προσδιορισμό της οργανικής λειτουργίας του, της υπόστασής του δηλαδή ως οργανικού κοινωνικού φαινομένου, ως κοινωνικού γεγονότος που προσιδιάζει στο «εσωτερικό περιβάλλον» της κοινωνίας. Είναι όμως, η ίδια του η ιδιότητά ως κοινωνικού γεγονότος που το επιβάλλει στα άτομα και δεν επιτρέπει στα τελευταία την ανατροπή, ή την αναδιάρθρωσή του. Γράφει ο Ντιρκέμ: «Ο καταμερισμός της εργασίας συνίσταται στην κατανομή των λειτουργιών που είναι κοινές σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή. Όμως αυτή η κατανομή δεν μπορεί να εκτελεσθεί σύμφωνα με ένα προσχεδιασμένο σχέδιο... Η εργασία δεν διαιρείται μεταξύ ανεξάρτητων και ήδη διαφοροποιημένων ατόμων που με το να ενώνονται και να συνεργάζονται συνδυάζουν τις διαφορετικές τους ικανότητες»⁴⁹. Εδώ διαπιστώνουμε άλλη μια ασυνέπεια, ή και αντίφαση του Ντιρκέμ. Από τη μια εξετάζει τις αιτίες δημιουργίας και εξέλιξης του φαινομένου, από την άλλη μας διαβεβαιώνει ότι δεν μπορούμε να σχεδιάσουμε, ή έστω να ανασυνθέσουμε τους τρόπους λειτουργίας του. Αυτή η ασυνέπεια οφείλεται στην προσήλωση του Ντιρκέμ στη θέση ότι τα κοινωνικά φαινόμενα και γεγονότα επιβάλλονται επί των ατόμων, όπως επιβάλλεται επ'αυτών η κοινωνία και τα διαμορφώνει ως μέλη της και ως πρόσωπα. Η θέση αυτή στηρίζεται, όπως είναι φανερό, στην ταυτολογία ότι η κοινωνία αποτελεί συνύπαρξη ατόμων χωρίς άλλο προσδιορισμό. Θα παρακολουθήσουμε αμέσως μετά το μεθοδολογικό πλαίσιο που διαμόρφωσε ο Ντιρκέμ όσον αφορά την απόδοση της αιτιακής σχέσης που συνδέει κατά την αντίληψή του, τα στοιχεία που συνθέτουν μια συγκεκριμένη ιστορική κοινωνία, ένα κοινωνικό «είδος».

⁴⁸ Τις ιδέες αυτές του Ντιρκέμ έχει οικειοποιηθεί και επεκτείνει η θεωρία του «λειτουργισμού» και του «δομολειτουργισμού». Βλ. W.E. Moore, *ό.π.*, σ. 323-327. Βλ. επίσης T.B. Bottomore, *Κοινωνιολογία*, μτφρ. Δ.Γ. Τσαούσης, Gutenberg, Αθήνα, 1973, σ. 82-85.

⁴⁹ E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, σ. 276-277.

ΣΥΝΑΚΟΛΟΥΘΗ ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΚΑΙ ΣΤΑΤΙΣΤΙΚΗ ΑΝΑΛΥΣΗ. Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΗΣ ΑΥΤΟΚΤΟΝΙΑΣ

Παρακολουθήσαμε την αντίληψη του Ντιρκέμ για την κοινωνία ως μια οργανική ενότητα διαφοροποιημένων λειτουργιών. Είδαμε επίσης, ότι χρησιμοποίησε τον όρο *εσωτερικό περιβάλλον* και *εσωτερική σύσταση* της κοινωνίας για να αποδώσει την κοινωνική δομή. Τόσο η έννοια του *εσωτερικού περιβάλλοντος*, όσο και αυτή της *εσωτερικής σύστασης* αναφέρεται στα κοινωνικά «είδη», στις ιδιαίτερης μορφολογίας κοινωνίες, που, όπως είπαμε, διέκρινε ο Ντιρκέμ ανάλογα με τον «βαθμό πολυπλοκότητας», που τυχόν τις χαρακτήριζε.

Δεδομένης λοιπόν, της «εσωτερικής σύστασης», της δομής μιας συγκεκριμένης κοινωνίας, στο πλαίσιο δηλαδή, ενός συγκεκριμένου κοινωνικού «είδους», είναι δυνατόν να παρακολουθήσουμε τις κοινωνικές διαδικασίες που εκεί αναπτύσσονται και να «ανακαλύψουμε» αιτιακές σχέσεις. Τα γεγονότα, τις συνθήκες και τα φαινόμενα που συνυπάρχουν σε μια κοινωνία, μπορούμε να τα συνδέσουμε αιτιακά μεταξύ τους, να προσδιορίσουμε ποια συνιστούν αιτίες και ποια αποτελέσματα. Δεν μας είναι όμως, δυνατόν να αναγάγουμε φαινόμενα και γεγονότα του εκάστοτε παρόντος, της συγκεκριμένης κοινωνίας, σε παράγοντες, ή φαινόμενα και γεγονότα του παρελθόντος, σε μια άλλη δηλαδή προγενέστερη κοινωνία. Το «εσωτερικό περιβάλλον», η δομή της κοινωνίας είναι ταυτόσημη με τις «συνθήκες της συλλογικής ζωής». Άλλωστε, το «εσωτερικό περιβάλλον», ο «τρόπος σύνθεσης των κοινωνικών συνόλων» είναι αποκλειστικός και μοναδικός για κάθε κοινωνικό «είδος», για κάθε συγκεκριμένη κοινωνία. Γράφει ο Ντιρκέμ: «αν υπάρχουν κοινωνικά είδη, είναι ακριβώς διότι η συλλογική ζωή εξαρτάται πάνω απ' όλα από τις συνυπάρχουσες συνθήκες»⁵⁰ Αυτό σημαίνει ότι η δομή κάθε κοινωνίας είναι δεδομένη. Δεν είναι συνεπώς δυνατόν να αναγάγουμε αιτιακά, ή όπως αλλιώς, τη δομή μιας κοινωνίας στη δομή μιας άλλης, ούτε πάλι να σχεδιάσουμε, ή να προβλέψουμε μια μελλοντική κοινωνική δομή. Αυτό που μπορούμε να παρακολουθήσουμε είναι οι εσωτερικές διαδικασίες της κοινωνικής δομής, που είναι δεδομένες, αντικειμενικές και ανεξάρτητες από τις προθέσεις μας. Είμαστε λοιπόν, σε θέση να αποδώσουμε αιτιότητα, όταν διαπιστώνουμε ότι δύο, ή περισσότερα κοινωνικά φαινόμενα-γεγονότα, ή κοινωνικές συνθήκες συνυπάρχουν σε περισσότερες από μια περιπτώσεις, ή περιστάσεις, ή μεταβάλλονται παράλληλα. Τότε διαπιστώνουμε ότι βρισκόμεθα ενώπιον ενός «κανονικού» φαινομένου, δηλαδή ενώπιον ενός «νόμου», όπως θεωρούσε ο Ντιρκέμ. Το ένα φαινόμενο είναι η αιτία και το άλλο, ή τα άλλα το αποτέλεσμα. Με τη μέθοδο

⁵⁰ E. Durkheim, *Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου*, ό.π., σ. 186.

αυτή, τη μέθοδο της «συνακόλουθων μεταβολών» (*methode des variations concomitantes*)⁵¹, όπως την ονόμασε, ο Ντιρκέμ προσπάθησε να πραγματευθεί προβλήματα με μεγάλες προεκτάσεις, όπως το φαινόμενο της ανάπτυξης του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας στη νεότερη κοινωνία. Τυπική του τρόπου με τον οποίο εφάρμοσε τη μέθοδο αυτή είναι πάντως η περίπτωση του κοινωνικού φαινομένου της «αυτοκτονίας».

Υπό τον όρο *αυτοκτονία*, ή εκούσιο θάνατο ο Ντιρκέμ περιέλαβε και το θάνατο που συμβαίνει ως αποτέλεσμα πράξεων ανδρείας, ή αυτοθυσίας. Περιέλαβε επίσης, τις περιπτώσεις εθιμικού θανάτου, όπως για παράδειγμα την περίπτωση που η γυναίκα ακολουθεί τον άνδρα της στο θάνατο, πράγμα που συμβαίνει σε ορισμένες «πρωτόγονες» κοινωνίες. Ο Ντιρκέμ μελέτησε το φαινόμενο του εκούσιου θανάτου στις «κατώτερες κοινωνίες», όπως ονόμαζε τις μη αστικές, μη βιομηχανικές κοινωνίες. Στις κοινωνίες αυτές εμφανίζεται συχνά ο εκούσιος θάνατος ως «κανονικό», ή «φυσιολογικό» κοινωνικό φαινόμενο. Οι τελευταίες αυτές περιπτώσεις παραπέμπουν αμέσως στη διάσταση της συλλογικότητας, δείχνουν τον άμεσο τρόπο με τον οποίο προσδιορίζει η κοινωνία και η συλλογική συνείδηση την ατομική συμπεριφορά.

Όλες, λοιπόν, οι κοινωνίες, θεώρησε ο Ντιρκέμ, εμφανίζουν μια συγκεκριμένη κάθε φορά «ροπή», ή συχνότητα αυτοκτονιών. Αυτό δείχνει ότι το φαινόμενο της αυτοκτονίας συνδέεται στενά με τις συνθήκες της συλλογικής ζωής και συνεπώς δεν μπορεί να εξηγηθεί με «εξωκοινωνικές» παραμέτρους. Δείχνει ακριβώς, ότι η αυτοκτονία συνιστά κοινωνικό και όχι ατομικό φαινόμενο. Ωστόσο ο Ντιρκέμ έρριξε το κύριο βάρος του στη διερεύνηση του φαινομένου της αυτοκτονίας στη σύγχρονη κοινωνία. Η μελέτη του φαινομένου στις «πρωτόγονες κοινωνίες» του χρησίμευσε για να επιβεβαιώσει τον κοινωνικό χαρακτήρα του φαινομένου, ότι δηλαδή οι αιτίες του είναι κοινωνικές και δεν μπορούν να αναχθούν στην ατομική ψυχολογία. Ο Ντιρκέμ πίστευε ότι η αύξηση του δείκτη των αυτοκτονιών που εμφάνιζε η ευρωπαϊκή κοινωνία στα τέλη του προπερασμένου αιώνα, κατέγραφε τη διάρρηξη της συνοχής της, ή αλλιώς τον ενδημικό χαρακτήρα των «ανομικών» καταστάσεων που εμφάνιζε, το ότι δηλαδή, οι κοινωνικές ρυθμίσεις είχαν χαλαρώσει, με αποτέλεσμα να διέρχεται γενικότερη κρίση.

Στη μελέτη λοιπόν, που έχει τίτλο «Αυτοκτονία», έργο που έχει χαρακτηριστεί ως το «υπόδειγμα της κοινωνικής έρευνας»,⁵² ο Ντιρκέμ χρησιμοποίησε τις επίσημες στατιστικές

⁵¹ Ο.π., σ. 196-206.

⁵² H.C. Selvin, «Durkheim's Suicide and the Problems of Empirical Research», *American Journal of Sociology*, τεύχ. 63, 1958, σ. 607-613· του ιδίου, «Durkheim's suicide: Further thoughts on a methodological

των αυτοκτονιών. Πίστευε ότι εκεί αποτυπώνεται με άμεσο και «φυσικό» τρόπο, χωρίς δηλαδή ερμηνευτικές παρεμβάσεις, το «κοινωνικό φαινόμενο της αυτοκτονίας». Για τον Ντιρκέμ όσο ψυχρό, πραγματικό και αμετάκλητο είναι το «ατομικό γεγονός» της αυτοκτονίας – το ότι δηλαδή κάποιος αφαίρεσε τη ζωή του και εμείς έχουμε μπροστά μας το πτώμα του -, άλλο τόσο αντικειμενικό, δεδομένο και πραγματικό είναι το κοινωνικό φαινόμενο της αυτοκτονίας, όπως αποτυπώνεται στη συχνότητα αυτοκτονιών που παρουσιάζει η κοινωνία. Η στατιστική συχνότητα αντανακλά το πραγματικό γεγονός που πρέπει να εξηγηθεί, να αναζητηθούν δηλαδή οι παράγοντες που το προσδιορίζουν. Κοινωνικό «γεγονός», κοινωνικό «φαινόμενο» δεν είναι το ότι κάποιος αφαιρεί τη ζωή του. Δεν είναι το ατομικό γεγονός, ή περιστατικό. Κοινωνικό γεγονός είναι η συχνότητα με την οποία εμφανίζεται το ατομικό γεγονός της αυτοκτονίας στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης κοινωνίας, ή μιας στενότερης κοινωνικής ομάδας.⁵³ Όπως γράφει ο Ντιρκέμ, «Εάν, αντί να βλέπουμε μόνον ξεχωριστά περιστατικά, ασύνδετα και ανεξάρτητα εξεταζόμενα, οι αυτοκτονίες που διαπράττονται σε μια συγκεκριμένη κοινωνία στη διάρκεια μιας δεδομένης χρονικής περιόδου ληφθούν ως σύνολο, αποκαλύπτεται ότι αυτό το σύνολο δεν είναι απλώς ένα άθροισμα ανεξάρτητων μονάδων, ένα συλλογικό σύνολο, αλλά είναι το ίδιο ένα νέο γεγονός *sui generis*, με τη δική του ενότητα, ιδιαιτερότητα και συνεπώς με τη δική του φύση – μια φύση, επιπλέον, θεμελιωδώς κοινωνική»⁵⁴. Ο προσδιορισμός των συνθηκών που γεννούν το «νέο» «ιδιότυπο» αυτό κοινωνικό φαινόμενο και των παραγόντων που το προσδιορίζουν, οδηγεί επίσης, στη διάκριση των «τύπων», ή των «ειδών» του φαινομένου της αυτοκτονίας. Και υπάρχουν περισσότερα από ένα είδη του κοινωνικού φαινομένου της αυτοκτονίας, επειδή υπάρχουν περισσότερες από μια κοινωνικές αιτίες που το προκαλούν. Ο προσδιορισμός της κοινωνικής μορφής της ατομικής πράξης της αυτοκτονίας και η «ταξινόμηση» των αυτοκτονιών είναι «αιτιολογική», πράγμα το οποίο σημαίνει ότι η ανάλυση οφείλει να εντοπίσει την ειδικότερη κοινωνική αιτία, στην οποία οφείλεται το κάθε είδος χωριστά.

Ο Ντιρκέμ εξετάζει και απορρίπτει τις ψυχολογικές, ψυχαναλυτικές, ή ψυχοπαθολογικές αναλύσεις, ακόμη τις κληρονομικές και φυλετικές ερμηνείες του φαινομένου της αυτοκτονίας προκειμένου να υποστηρίξει την κοινωνική του φύση, το ότι δηλαδή συνδέεται με τα δομικά

classic», στο R.A. Nisbet, επιμ., *Emile Durkheim. Makers of Modern Social Science*, Prentice Hall, Ιλινόι, 1965, σ. 113-136, S. Taylor, *Durkheim and the Study of Suicide*, Macmillan, Λονδίνο, 1982, σ. 8-11.

⁵³ Βλ. R. Aron, *Main Currents in Sociological Theory*, Pelikan, Λονδίνο, 1967, τόμ. 2, σ. 36 κ.ε. (*Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, τόμ. II, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, Γνώση, Αθήνα, 1984).

⁵⁴ E. Durkheim, *Le suicide*, ό.π., σ. 8.

χαρακτηριστικά, με τη δομή της κοινωνίας.⁵⁵ Παρατηρεί λοιπόν, ότι ο δείκτης της αυτοκτονίας είναι σχετικά σταθερός σε ένα δεδομένο πληθυσμό, σε μια επιμέρους περιοχή, ή σε μια χώρα. Παραλλάσσει εντούτοις, από τόπο σε τόπο και από χρονική στιγμή σε χρονική στιγμή, αναλόγως προς τις εκάστοτε διαφορετικές συνθήκες που επικρατούν. Ο προσδιορισμός λοιπόν, των παραγόντων που προκαλούν την αυτοκτονία και των ειδών που εμφανίζει, συνδέει το φαινόμενο με τη δομή, το «εσωτερικό περιβάλλον» της κοινωνίας στην οποία συμβαίνει. Και αυτό είναι δυνατόν διότι «εφόσον ένας τύπος κοινωνίας σταθεροποιηθεί», όπως γράφει ο Ντιρκέμ, «δεν είναι πλέον ελαστικός (ευμετάβολος). Φθάνει σε ένα όριο που δεν είναι δυνατόν να ξεπερασθεί». Η παραδοχή αυτή του επιτρέπει να εξετάσει το φαινόμενο της αυτοκτονίας εν αναφορά προς τη συνοχή της μικρότερης κοινωνικής ομάδας και της ευρύτερης κοινωνίας εντός της οποίας ζει το άτομο που αφαιρεί οικειοθελώς τη ζωή του και να προσδιορίσει τους ειδικότερους παράγοντες, τις «αιτίες» που προκαλούν την πράξη της αυτοκτονίας.

Οι αναλύσεις του Ντιρκέμ τον οδηγούν σε ένα «γενικό συμπέρασμα», στη διατύπωση του «νόμου», σύμφωνα με τον οποίο *«η αυτοκτονία μεταβάλλεται αντιστρόφως ανάλογα προς τον βαθμό συνοχής των κοινωνικών ομάδων των οποίων μέλη αποτελούν τα επιμέρους άτομα»*⁵⁶. Η εξέταση λοιπόν του βαθμού συνοχής της κοινωνικής ομάδας και του ευρύτερου κοινωνικού συνόλου, ο προσδιορισμός της σημασίας παραγόντων όπως οι θρησκευτικές δοξασίες, η οικογενειακή κατάσταση των ατόμων, η αλτρουιστική, ή η εγωιστική συμπεριφορά επιτρέπουν στον Ντιρκέμ να διακρίνει τρία είδη αυτοκτονιών: την «εγωιστική» (egoiste), την «αλτρουιστική» (altruiste) και την «ανομική» (anomique).

Η *εγωιστική αυτοκτονία* συναντάται και προσιδιάζει στην νεότερη, στη σύγχρονη αστική, στην «πολιτισμένη» κοινωνία. Συναρτάται με την ανάπτυξη του «εγωισμού» και του ατομισμού, της επιδίωξης από τη μεριά των ατόμων των ιδιαίτερων, των ατομικών τους συμφερόντων και της χαλάρωσης κατά συνέπεια της ηθικής δέσμευσης προς το κοινωνικό σύνολο, της αποδέσμευσης του ατόμου από τις κοινωνικές επιταγές.

Ο Ντιρκέμ συγκεντρώνει στατιστικά στοιχεία απ' όλες τις χώρες της Ευρώπης και καταγράφει τις αντίστοιχες συχνότητες, τους δείκτες της αυτοκτονίας σε όλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα. Βρίσκει λοιπόν, ότι ο δείκτης αυτοκτονίας είναι υψηλότερος σε περιοχές όπου επικρατεί ο Προτεσταντισμός και πολύ χαμηλότερος στις περιοχές δικαιοδοσίας της Καθολικής Εκκλησίας. Οι προτεστάντες δηλαδή αυτοκτονούν ευκολότερα, από ότι οι καθολικοί. Το φαινόμενο εξηγείται από το ότι ο Καθολικισμός είναι ένα δόγμα που επιζητά να

⁵⁵ Ο.π., 19-106.

⁵⁶ Ο.π., σ. 223.

«ελέγχει τη συνείδηση», που απαιτεί την αποδοχή του χωρίς οιοδήποτε είδους «έρευνα» και με τυφλή, μπορούμε να πούμε, πίστη στην «παράδοση» και στη διαμορφωμένη ιστορική ιεραρχία. Αντιθέτως, ο Προτεσταντισμός επιτρέπει ελευθερία στην ατομική σκέψη και συνείδηση. Η Προτεσταντική Εκκλησία είναι πολύ λιγότερο ενοποιημένη και ολοκληρωμένη. Ο Προτεστάντης είναι «πολύ περισσότερο ο δημιουργός της πίστης του», ενώ «η ίδια η μεταρρυθμισμένη πίστη (λατρεία) τονίζει ... την κατάσταση του θρησκευτικού ατομισμού»⁵⁷.

Με άλλα λόγια, η Προτεσταντική Εκκλησία και το προτεσταντικό δόγμα βρισκόταν σε σχέση παραλληλίας με την ευρύτερη εξέλιξη του ατομισμού που χαρακτηρίζει τη νεότερη κοινωνία. Όπως είδαμε και στο αντίστοιχο κεφάλαιο παραπάνω, ο Ντιρκέμ δεν απορρίπτει τη μορφή συλλογικής συνείδησης που ονόμασε «ηθικό ατομισμό». Αυτό που απορρίπτει είναι ο «υπέρμετρος ατομισμός», ο οποίος αποτελεί εκτροπή, καθώς κάνει το άτομο να απομακρύνεται από τη συλλογικότητα, από τη «συλλογική προσωπικότητα», να διαφοροποιεί τον εαυτό του από την τελευταία, από τη συλλογική συνείδηση δηλαδή, και να θέτει σε προτεραιότητα τους δικούς του στόχους. Αποσπάται έτσι από τη συλλογική ζωή, από το κοινωνικό περιβάλλον, στο οποίο θα έπρεπε να είναι συνεκτικά και ομαλά ενταγμένο, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι η κοινωνία «αποσαθρώνεται», απορρυθμίζεται και διαταράσσεται η κοινωνική συνοχή. Θεωρεί λοιπόν, ο Ντιρκέμ ότι «μπορούμε να ονομάζουμε εγωιστικό τον τύπο της αυτοκτονίας που προέρχεται από υπέρμετρο ατομισμό».

Όπως είναι φανερό, το φαινόμενο έχει δύο όψεις. Από τη μια συμβαίνει, ως απομάκρυνση του ατόμου από τη συλλογικότητα, τη διαφοροποίησή του από τη συλλογική συνείδηση, από την άλλη συμβαίνει ως έλλειψη αποτελεσματικής αφομοίωσής του από την κοινωνία ευρύτερα και τις μικρότερες κοινωνικές ομάδες, όπως η οικογένεια. Είναι δηλαδή, συνέπεια της αδυναμίας του κοινωνικού οργανισμού να λειτουργήσει συνεκτικά ως προς τα άτομα που τον απαρτίζουν.

Ο Ντιρκέμ αποδίδει ιδιαίτερη βαρύτητα στη συνεκτική λειτουργία της οικογένειας. Οι πολυπληθείς οικογένειες, θεωρεί, έχουν μεγαλύτερο βαθμό συνοχής, καθώς τα άτομα που τις απαρτίζουν μοιράζονται τα ίδια «συλλογικά αισθήματα», καθώς δηλαδή στις επιμέρους ατομικές συνειδήσεις «απηχεί» πιο αποτελεσματικά η κοινωνική, η συλλογική συνείδηση. Οι κοινωνικές ομάδες γενικότερα, εφόσον είναι πολυπληθείς είναι και συνεκτικές. Η ένταση της συλλογικής συνείδησης εξαρτάται από τον αριθμό των ατομικών συνειδήσεων που επιδρούν οι μεν επί των δε από κοινού. Ο βαθμός συνοχής, με άλλα λόγια, μιας κοινωνικής ομάδας, το αν η κοινωνική συνοχή είναι περισσότερο, ή λιγότερο εδραιωμένη εξαρτάται από την κοινωνική

⁵⁷ Ο.π., σ. 149-173.

πυκνότητα που χαρακτηρίζει την ομάδα, την κοινωνία ευρύτερα. Η πυκνότητα αυτή συναρτάται με τη «ζωτικότητα», τη δύναμη επιβολής της συλλογικής επί των ατομικών συνειδήσεων.⁵⁸ Η νεότερη όμως, η αστική κοινωνία χαρακτηρίζεται από ευέλικτη, όχι συμπαγή συλλογική συνείδηση, από την ανάπτυξη του ατομισμού, που, κατά τον Ντιρκέμ, όπως είπαμε, μπορεί να εκτραπεί σε εγωισμό.

Η «κοινωνία» λοιπόν, «δεν μπορεί να αποσυντεθεί χωρίς το άτομο να απομακρυνθεί από την κοινωνική ζωή». Η απομάκρυνση αυτή όμως, συνεπάγεται «κατάθλιψη και μελαγχολία που» βεβαίως «προκύπτει από τον ίδιο τον υπερβάλλοντα ατομισμό». Αυτό ο Ντιρκέμ το εκλαμβάνει ως την κοινωνική ποιότητα του εγωισμού. Έτσι, ο «εγωισμός δεν είναι μόνον ένας παράγων που συμβάλλει, είναι η γενεσιουργός αιτία» της αυτοκτονίας.⁵⁹ Ο εγωισμός, με άλλα λόγια, δεν προέρχεται από τη φύση του ανθρώπου, ούτε από τη κοινωνική ζωή εν γένει, δεν είναι δηλαδή ούτως ειπείν ανθρωπολογικό χαρακτηριστικό, είναι αντιθέτως προϊόν συγκεκριμένων κοινωνικών καταστάσεων και συνθηκών, που οδηγούν στην απορρύθμιση των μηχανισμών ένταξης του ατόμου στον κοινωνικό οργανισμό. Ο Ντιρκέμ εκλαμβάνει την απορρύθμιση της κοινωνίας, τη διατάραξη της κοινωνικής ισορροπίας, ως τη γενεσιουργό αιτία του τύπου της «ανομικής» αυτοκτονίας. Προηγουμένως θα αναφερθούμε στον τύπο της «αλτρουιστικής» αυτοκτονίας, που αποτελεί το αντίθετο της εγωιστικής.

Η *αλτρουιστική αυτοκτονία* προσιδιάζει σε κοινωνίες υψηλού βαθμού αφομοίωσης του ατόμου στη συλλογική ζωή, υψηλού βαθμού κοινωνικής συνοχής, σε συνθήκες συμπαγούς και αδιαφοροποίητης συλλογικής συνείδησης, που επιβάλλεται με τρόπο ολοκληρωτικό επί των ατομικών συνειδήσεων. Στις συνθήκες αυτές, όπου το άτομο ταυτίζεται ουσιαστικά με την κοινωνία, η αυτοκτονία, ο εκούσιος θάνατος συμβαίνει ως αποτέλεσμα ηθικών δεσμεύσεων

⁵⁸ Οφείλουμε να σημειώσουμε ότι και εδώ βρισκόμαστε πάλι ενώπιον μιας ταυτολογίας. Το επιχείρημα του Ντιρκέμ ότι η δύναμη της συλλογικής συνείδησης εξαρτάται από την κοινωνική πυκνότητα, δηλαδή από τον αριθμό των ατόμων, των ατομικών συνειδήσεων επί των οποίων επιβάλλεται και που αμοιβαία απηχούν τη συλλογική συνείδηση, είναι κυκλικό: η συνοχή της κοινωνίας εξαρτάται από την επιβολή της συλλογικής συνείδησης και η δύναμη επιβολής της συλλογικής συνείδησης από τη συνοχή της κοινωνίας. Οι διατυπώσεις του Ντιρκέμ κάνουν εύλογη την παρατήρηση αυτή. Γράφει «Όπου τα συλλογικά αισθήματα είναι ισχυρά, αυτό συμβαίνει διότι η δύναμη με την οποία επηρεάζουν κάθε ατομική συνείδηση απηχεί σε όλες τις άλλες και αντιστρόφως. Η ένταση που επιτυγχάνουν συνεπώς, εξαρτάται από τον αριθμό των συνειδήσεων που επιδρούν από κοινού». «...το να πούμε ότι μια ομάδα έχει λιγότερη κοινωνική ζωή από μια άλλη, σημαίνει ότι είναι λιγότερο συνενωμένη (συνεκτική). Η κατάσταση συνοχής ενός κοινωνικού συνόλου μπορεί να αντανakλά μόνον την ένταση της συλλογικής ζωής...» Βλ. M. Emirbager (επιμ.), *Emile Durkheim. Sociologist of Modernity*, ό.π., σ. 37.

⁵⁹ E. Durkheim, *Le suicide*, ό.π., σ. 223-225.

και προσταγών, ή θρησκευτικών δοξασιών στις οποίες τα άτομα υποτάσσονται με τρόπο σχεδόν αυτόματο. Το άτομο αφαιρεί τη ζωή του όχι επειδή το θεωρεί δικαίωμά του, αλλά διότι είναι *καθήκον* του. Η κοινωνία επιβάλλει τη θυσία, έχει τη δύναμη να την επιβάλλει. Η άρνηση του ατόμου να την υποστεί επιφέρει κυρώσεις. Η υποχρέωση στη θυσία έχει αναγκαστικό χαρακτήρα. Χαρακτηριστικές τέτοιες περιπτώσεις είναι όταν οι γυναίκες ακολουθούν στον θάνατο τον άνδρα τους, ή όταν οι υπηρέτες και οι αξιωματούχοι, οι ακόλουθοι, ή οι δούλοι βασιλέων, ή άλλων αρχηγών θανατώνονται και ακολουθούν στον τάφο τους κυρίους τους, όταν εκείνοι πεθάνουν. Ο Ντιρκέμ επικαλούμενος αυτές τις περιπτώσεις, που παρατηρούνται στις «κατώτερες» κοινωνίες, θεωρεί ότι η αυτοκτονία δεν συμβαίνει μόνον στην κοινωνία, όπου «η αξία της ατομικής προσωπικότητας είναι μεγάλη», ότι αντιθέτως είναι «ενδημική» και στις κοινωνίες όπου το άτομο δεν διαφοροποιείται, όπου η κοινωνία «το ελέγχει απολύτως», με άλλα λόγια συμβαίνει με συχνότητα και «κανονικότητα» τόσο στη βιομηχανική, αστική, όσο και στις «πρωτόγονες», ή στις προαστικές, τις μη βιομηχανικές κοινωνίες.⁶⁰

Και αυτό που αξίζει να σημειώσουμε είναι ότι ο Ντιρκέμ θεωρεί ότι τόσο στη μια, όσο και στην άλλη περίπτωση είναι *η κοινωνία*, που ευθύνεται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. «Η πρώτη [η εγωιστική] συμβαίνει επειδή η κοινωνία επιτρέπει στο άτομο να την αποφύγει, όντας ανεπαρκώς ολοκληρωμένη σε ορισμένα μέρη της, ή ακόμα στο σύνολό της. Η άλλη [η αλτρουιστική], διότι η κοινωνία κρατά το άτομο σε πολύ στενή δουλεία. Έχοντας δώσει το όνομα του *εγωισμού* στην κατάσταση όπου το εγώ ζει τη δική του ζωή και υπακούει μόνο τον εαυτό του, το όνομα του *αλτρουισμού* εκφράζει επαρκώς την αντίθετη κατάσταση, όπου το εγώ δεν αποτελεί κτήμα του εαυτού του, όπου αναμειγνύεται με κάτι που δεν είναι ο εαυτός του, όπου ο στόχος της συμπεριφοράς είναι εξωτερικός προς αυτό, δηλαδή σε μια από τις ομάδες στις οποίες συμμετέχει. Έτσι ονομάζουμε την αυτοκτονία που προκαλείται από έντονο αλτρουισμό *αλτρουιστική αυτοκτονία*».

Όμως, ενώ η αλτρουιστική αυτοκτονία συναντάται, κατεξοχήν στις «πρωτόγονες» κοινωνίες, δηλαδή στις μη αστικές, βιομηχανικές κοινωνίες, εντούτοις δεν είναι απύουσα από τις τελευταίες. Οι πράξεις ανδρείας και τιμής που συνεπιφέρουν τον θάνατο, ιδίως εν καιρώ πολέμου, αποτελούν χαρακτηριστικό παράδειγμα, ενώ το ιδιαίτερο περιβάλλον του στρατού εμφανίζει «χρόνια» αλτρουιστική αυτοκτονία. Ο Ντιρκέμ πάντως, παρατηρεί ότι «υπάρχει μεγάλη διαφορά ανάμεσα στους πρωτόγονους λαούς και στα πιο πολιτισμένα έθνη». Στην πρώτη περίπτωση έχουμε να κάνουμε με μια «ακατέργαστη ηθικότητα που αγνοεί οτιδήποτε έχει να κάνει με το άτομο». Στη δεύτερη έχουμε «ένα πολύ εκλεπτυσμένο ήθος που θέτει την

⁶⁰ Ο.π., σ. 233-237.

ανθρώπινη προσωπικότητα σε τέτοιο υψηλό βάθρο, που δεν μπορεί πλέον να υποταχθεί σε οτιδήποτε»⁶¹. Όμως, όπως θα δούμε αμέσως μετά, η χαλάρωση του κοινωνικού ελέγχου και η απορρύθμιση των κοινωνικών δεσμών που τη συνοδεύει ευθύνεται για τον τύπο της «ανομικής» αυτοκτονίας.

Η *ανομική αυτοκτονία* προκαλείται από την απορρύθμιση της ικανότητας της κοινωνίας να ισορροπεί τις προσδοκίες, τις ανάγκες και τις απολαβές των ατόμων. *Ανομία* είναι η κατάσταση χαλάρωσης των ρυθμιστικών κανόνων που διέπουν την κοινωνική ζωή, είναι δηλαδή, μια κατάσταση που αφορά το εσωτερικό περιβάλλον της κοινωνίας, τον κοινωνικό οργανισμό.

Όπως κατ' επανάληψη είπαμε παραπάνω, για τον Ντιρκέμ η κοινωνία δεν είναι μόνον «κάτι που προσελκύει τα συναισθήματα και τις δραστηριότητες των ατόμων με άνιση δύναμη. Είναι επίσης μια δύναμη που τα ελέγχει. Υπάρχει» λοιπόν, «μια σχέση ανάμεσα στον τρόπο που αυτή η ρυθμιστική δράση ενεργείται και στον κοινωνικό δείκτη της αυτοκτονίας». Όμως, η ρυθμιστική δύναμη της κοινωνίας ισορροπεί και τις βιοτικές ανάγκες, όπως και τα «φυσικά πάθη» των ατόμων, που αν παραμείνουν ανεξέλεγκτα δημιουργούν νοσηρές καταστάσεις. Είναι η κοινωνία ως «ηθική δύναμη ανώτερη από τα άτομα», που θέτει τα όρια των απαιτήσεων και των αναγκών, των παθών των μελών της. Τα διαπαιδαγωγεί ώστε να αυτοελέγχονται.

Όμως, σε συνθήκες κοινωνικών αναταραχών και κρίσεων, ιδίως οικονομικών καταστροφών ανατρέπονται οι κοινωνικές ισορροπίες. Οι οικονομικές κρίσεις έχουν ως συνέπεια την έκπτωση μεγάλου αριθμού ατόμων σε κατώτερες βαθμίδες της κοινωνικής κλίμακας. Τα άτομα αυτά χάνουν τα προνόμια και το κοινωνικό τους κύρος. Οι προοπτικές τους καθίστανται «ανυπόφορες». Η κοινωνία, η κοινωνική ηθική δεν έχει τον χρόνο να ανασυνταχθεί και να τους «επανεκπαιδεύσει». Το ίδιο συμβαίνει, κατά τον Ντιρκέμ, και στις περιπτώσεις που παρατηρείται απότομη αύξηση της δύναμης και του πλούτου. Και στις περιπτώσεις αυτές η «δημόσια», η κοινωνική συνείδηση απαιτεί χρόνο για να αναπροσαρμοσθεί και να επανεντάξει σε νέες κατηγορίες ανθρώπους και πράγματα, με κριτήριο τις νέες «αξίες» που θα αναδυθούν. Αυτό σημαίνει ότι σε αυτές τις συνθήκες αποδεσμεύονται οι ατομικές επιδιώξεις, γίνονται «απεριόριστες», χάνονται τα όρια μεταξύ του «δυνατού» και του «αδύνατου», του «δίκαιου» και του «άδικου». Αυτές οι καταστάσεις είναι κατά τον Ντιρκέμ κατεξοχήν ανομικές. Διακρίνει όμως, τις συνθήκες που προκαλούν *ανομία* σε εκείνες, όπου η ανομική κατάσταση είναι συμπτωματική, δημιουργείται δηλαδή από

⁶¹ Ο.π., σ. 243-247.

«ενδιάμεσες αναστατώσεις» και περιοδικές «κρίσεις», από τις συνθήκες όπου η ανομία έχει ενδημικό χαρακτήρα. Στην πρώτη περίπτωση επηρεάζεται περιοδικά ο δείκτης των αυτοκτονιών. Ο χώρος όμως, όπου η ανομική αυτοκτονία έχει ενδημικό και «χρόνιο» χαρακτήρα είναι αυτός της βιομηχανίας και του εμπορίου. Είναι στο περιβάλλον αυτό, που η ανομία συνιστά όχι ένα απλό παράγοντα, αλλά αιτία της αυτοκτονίας. Και τούτο διότι στο χώρο αυτό ο κοινωνικός έλεγχος έχει εντελώς υποχωρήσει. Οι θρησκευτικές και οι εν γένει ηθικές δεσμεύσεις έχουν παραμερισθεί από την «αποθέωση της ευημερίας» και από τη μετατροπή της βιομηχανίας από μέσο εξυπηρέτησης των κοινωνικών αναγκών σε στόχο καθ' εαυτόν του ατόμου και της κοινωνίας ευρύτερα, ενώ το κράτος και η διακυβέρνηση από μηχανισμός ελέγχου έχει εκπέσει σε «υπηρέτη της οικονομίας». Η απελευθέρωση των ατομικών επιδιώξεων και επιθυμιών ενισχύεται από την απεριόριστη ανάπτυξη της βιομηχανίας και τη διαρκή επέκταση της αγοράς, η προσπάθεια περιορισμού των οποίων θεωρείται οιονεί ιεροσυλία.

Μπορούμε να συνοψίσουμε με τα λόγια του Ντιρκέμ:

Η ανομία είναι συνεπώς ένας κανονικός και ειδικός παράγων της αυτοκτονίας στις μοντέρνες κοινωνίες μας, μια από τις πηγές από τις οποίες τροφοδοτείται ο ετήσιος πιθανός [δείκτης]. Έτσι έχουμε ένα νέο τύπο που διακρίνεται από τους άλλους. Διαφέρει από αυτούς κατά το ότι εξαρτάται όχι από τον τρόπο με τον οποίο τα άτομα προσαρτώνται στην κοινωνία, αλλά από το πώς αυτή [η κοινωνία] τα ρυθμίζει. Η εγωιστική αυτοκτονία είναι αποτέλεσμα του ότι ο άνθρωπος δεν βρίσκει πλέον στη ζωή μια βάση ύπαρξης. Η αλτρουιστική αυτοκτονία [προκύπτει] επειδή αυτή η βάση της ζωής εμφανίζεται στον άνθρωπο να βρίσκεται πέραν της ζωής της ίδιας. Το τρίτο είδος της αυτοκτονίας... είναι αποτέλεσμα της έλλειψης ρύθμισης της δραστηριότητας του ανθρώπου και της δυστυχίας που αυτή δημιουργεί. Λόγω της προέλευσής της θα αποδώσουμε στην τελευταία αυτή παραλλαγή το όνομα της *ανομικής αυτοκτονίας*.⁶²

Ο Ντιρκέμ σημειώνει ότι η εγωιστική και η ανομική αυτοκτονία έχουν κοινούς τόπους, «κοινούς δεσμούς» καθώς και οι δύο τύποι προέρχονται από την «ελλιπή παρουσία της κοινωνίας στα άτομα». Είναι εντούτοις, ανεξάρτητος ο ένας από τον άλλο, καθώς είναι δυνατόν αφενός ένα άτομο να έχει στενή πρόσδεση και υποταγή στις κοινωνικές επιταγές, αλλά να μη μπορεί να ελέγξει τα πάθη και τις επιθυμίες του, ενώ επίσης μπορεί κάποιος να ζει σε ανομικές συνθήκες, αλλά να μην είναι εγωιστής. Όπως είναι φανερό, τόσο ο πρώτος, όσο και ο δεύτερος τύπος παρατηρούνται στο πλαίσιο της «μοντέρνας», της αστικής, βιομηχανικής

⁶² Ο.π., σ. 282-288.

κοινωνίας. Ο Ντιρκέμ, εντοπίζει την ανομική αυτοκτονία κατά κύριο λόγο στο χώρο της οικονομίας, της βιομηχανίας και του εμπορίου. Την εγωιστική την εντοπίζει κατά κύριο λόγο στο χώρο των διανοουμένων, αυτών που κάνουν «πνευματική καριέρα», ή αλλιώς στον «κόσμο της σκέψης».

Ο Ντιρκέμ τέλος, αναφέρεται και εξετάζει και άλλα είδη αυτοκτονιών, όπως για παράδειγμα την περίπτωση άτεκνων μητέρων, ή αυτοκτονιών που προέρχονται από αδιέξοδα της έγγαμης, ή της οικογενειακής ζωής. Εντοπίζει επίσης και συζητά μορφές αυτοκτονίας από την ιστορία, όπως για παράδειγμα την αυτοκτονία δούλων, ανθρώπων που δεν μπορούν να υποφέρουν τις συνθήκες της ζωής τους. Τη μορφή αυτή αυτοκτονίας ο Ντιρκέμ την ονόμασε «μοιρολατρική» (fataliste) αυτοκτονία.

Ο Ντιρκέμ καταγράφει τα είδη της αυτοκτονίας ύστερα από διεξοδική και λεπτομερειακή παρακολούθηση και διερεύνηση των παραγόντων που θεωρεί ότι τα προσδιορίζουν. Η διαδικασία που ακολουθεί, η μέθοδος της «συνακόλουθης μεταβολής» δεν διαφέρει παρά μόνο στις λεπτομέρειες από τις σύγχρονες εφαρμογές της. Σήμερα ονομάζεται μέθοδος της «ανάλυσης μεταβλητών», ή «πολυπαραγοντική ανάλυση». Πρόκειται για τη μεθοδολογία του συσχετισμού διαφόρων παραγόντων (μεταβλητών) και τη διερεύνηση του πώς και κατά πόσο επηρεάζουν ένα φαινόμενο, ή ένα γεγονός, εν προκειμένω το δείκτη της αυτοκτονίας. Ωστόσο ο Ντιρκέμ δεν αρκείται να διαπιστώνει και να εκφράζει στατιστικά μια σχέση ανάμεσα, για παράδειγμα, στον Προτεσταντισμό και τον αριθμό «εγωιστικών» αυτοκτονιών μιας περιοχής. Προχωράει επίσης, στον έλεγχο της σχέσης αυτής με την παρεμβολή ενός τρίτου παράγοντα (μεταβλητή ελέγχου), όπως της γλώσσας, ή της εθνικότητας, του φύλου, που ίσως αποδειχθεί καθοριστικός, ή ίσως απλώς επιβεβαιώσει την αρχική σχέση (συνάρτηση).

Στις μελέτες του Ντιρκέμ, κατεξοχήν στην «Αυτοκτονία» βρίσκουμε όχι σε εμβρυακή μορφή, αλλά σε αναπτυγμένο στάδιο, πολλές από τις μεθόδους της στατιστικής ανάλυσης που έχουν εν τω μεταξύ τελειοποιηθεί με τη βοήθεια τεχνικών και χρησιμοποιούνται ευρύτατα στη λεγόμενη εμπειρική κοινωνιολογία. Η μέθοδος της συνακόλουθης μεταβολής και ο προσδιορισμός των εννοιών με μετρικές μεθόδους και στατιστικές συναρτήσεις αποτελούν τις κύριες μεθόδους και βρίσκονται σε πλήρη ανάπτυξη και χρήση στην «κοινωνιολογική έρευνα», που σχεδόν καλύπτει την εμπειρική έρευνα στον τομέα της κοινωνιολογίας. Πολλοί θεωρούν ότι η συμβολή της πραγματείας για την *Αυτοκτονία* του Ντιρκέμ, μαζί με τους *Κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου*, υπήρξε αποφασιστικής σημασίας στη διαμόρφωση ευρύτερα του κοινωνιολογικού «θετικισμού».⁶³

⁶³ Βλ. W.E. Moore, *ό.π.*, σ. 323· R. Keat και J. Urry, *ό.π.*, σ 87-95· S. Taylor, *ό.π.*, σ 8-11.

Η ΜΟΝΤΕΡΝΑ ΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΤΗΣ ΔΙΑΦΟΡΑΣ, ΤΟΥ ΚΑΤΑΜΕΡΙΣΜΟΥ ΤΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΟΡΓΑΝΙΚΗΣ ΑΛΛΗΛΕΓΓΥΗΣ

Αυτό που κατ'έξοχόν διακρίνει τη μοντέρνα κοινωνία είναι κατά τον Ντιρκέμ ο διευρυμένος καταμερισμός της εργασίας, ο *κοινωνικός* καταμερισμός της εργασίας. Ο καταμερισμός της εργασίας που χαρακτηρίζει τη μοντέρνα κοινωνία είναι «κοινωνικός», καθώς συνιστά τον κοινωνικό «οργανισμό», τη δομή της μοντέρνας κοινωνίας. Καταγράφει τον τρόπο σύνθεσης, ή αλλιώς τον τρόπο συνένωσης των ατόμων που την συναποτελούν. Ο καταμερισμός της εργασίας συνέχει, με άλλα λόγια, τη μοντέρνα κοινωνία, συνιστά το «θεμελιακό κοινωνικό γεγονός», καθώς διαπλέκει τους κοινωνικούς δεσμούς και τις κοινωνικές σχέσεις.

Με τον όρο *κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας* λοιπόν, ο Ντιρκέμ εννοούσε τη διαφοροποίηση των επαγγελμάτων που παρατηρείται στη νεότερη, τη μοντέρνα, αστική κοινωνία. Τις διαφορετικές ειδικότητες και υπηρεσίες που αναπτύσσονται και αναλαμβάνονται από τα μέλη της. Με τον όρο *κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας* δεν ανεφέρετο στον οικονομικό, ούτε στον τεχνικό καταμερισμό της εργασίας. Για τον Ντιρκέμ το ότι ο καταμερισμός της εργασίας ήταν «κοινωνικός» κατά κύριο λόγο φαινόμενο σήμαινε ότι είχε να κάνει με τον κοινωνικό οργανισμό και με την ηθική συνοχή της κοινωνίας. Είναι η κοινωνική διαφοροποίηση, η διαφοροποίηση των ατόμων που τον φέρουν στο προσκήνιο και όχι το αντίθετο. Με τον ίδιο τρόπο επίσης, ο οικονομικός καταμερισμός της εργασίας προϋποθέτει την κοινωνική διαφοροποίηση και όχι το αντίθετο.

Καθώς ο Ντιρκέμ προσομοίωσε την κοινωνία προς τον βιολογικό οργανισμό, στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας απέδωσε τη σημασία που το νευρικό σύστημα έχει για τον βιολογικό οργανισμό. Το νευρικό σύστημα έχει ως αποστολή να ρυθμίζει τις επιμέρους λειτουργίες του οργανισμού, να τις συνέχει ώστε να συνεργάζονται με αρτιότητα, να ολοκληρώνει έτσι τον οργανισμό. Με τον ίδιο τρόπο ο καταμερισμός της εργασίας διαμορφώνεται για να συντονίζει τις δραστηριότητες των ατόμων και να ολοκληρώνει έτσι, την κοινωνική δομή. Η ύπαρξη της ίδιας της κοινωνίας στηρίζεται σε αυτόν. Ο καταμερισμός της εργασίας συνδέει τα άτομα «οργανικά» και όχι «μηχανικά», διότι αυτά αλληλεξαρτώνται για την επιβίωσή τους. Οργανική είναι η προσφορά του κάθε ατόμου στο σύνολο και με

οργανικό τρόπο διαμορφώνει την ιδιαιτερότητα και την ατομικότητά του, αφού το έργο που ασκεί είναι απαραίτητο στην κοινωνία.

Ο Ντιρκέμ δεν περιέγραφε λοιπόν, τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας ως φαινόμενο που διαιρεί την κοινωνία σε αντιτιθέμενες κοινωνικές ομάδες, στρώματα, ή τάξεις, αλλά αντιθέτως, ως φαινόμενο που ενοποιεί τα άτομα που απαρτίζουν τη σύγχρονη, αστική, βιομηχανική κοινωνία. Οι διαφορές που συνοδεύουν την ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας δεν συνεπάγονται αναγκαστικά αντιθέσεις και ανταγωνισμό. Ο Ντιρκέμ, πίστευε και προσπάθησε να δείξει ότι η διαφοροποίηση των έργων και των επαγγελματιών που παρατηρείται στη νεότερη και τη μοντέρνα κοινωνία είχε περισσότερο θετικές παρά αρνητικές συνέπειες, όσον αφορά τη συνεννόηση και τη δυνατότητα συνεργασίας των ατόμων.

Στη σύγχρονη κοινωνία τα ανθρώπινα άτομα χωρίζονται σε «οργανικές» κατηγορίες, καθώς αναλαμβάνουν να καλύψουν συγκεκριμένες και ζωτικές ανάγκες της κοινωνίας. Οι διαφορετικές «λειτουργίες» που αναπτύσσονται και οι δομικές κατανομές που επιβάλλονται, ο καταμερισμός δηλαδή της εργασίας ανταποκρίνεται σε πραγματικές, σε οργανικές κοινωνικές ανάγκες. Συνεπώς, τα επιμέρους έργα που αναλαμβάνουν και πραγματοποιούν τα μέλη της κοινωνίας είναι όχι μόνο απαραίτητα, αλλά και συμπληρωματικά το ένα του άλλου. Προϋποθέτουν το ένα το άλλο. Το γεγονός αυτό συνιστά την οργανική σύνδεση των ατόμων, που στηρίζεται ακριβώς στην αλληλοσυμπλήρωση και στη συνακόλουθη διαμόρφωση της κοινωνίας ως μιας οργανικής ολότητας. Οι συνθήκες αυτές συνεπάγονται, κατά τον Ντιρκέμ, τη διαμόρφωση συνείδησης, τρόπου δράσης, ήθους και συμπεριφοράς, που εκφράζεται ως συμπάθεια και αλληλεγγύη. Η συναίσθηση της συμπληρωματικότητας και της αλληλεξάρτησης των ατόμων, η συναίσθηση της αναγκαιότητας του έργου του καθενός στην κοινωνία δημιουργεί αντίστοιχη κοινωνική ηθική.

Ο καταμερισμός της εργασίας λοιπόν, συνδέει τα άτομα της κοινωνίας «οργανικά», διότι η προσφορά του κάθε ατόμου στο σύνολο είναι οργανική και με οργανικό τρόπο διαμορφώνει την ιδιαιτερότητα, την ατομικότητα και τη διαφορά του από τα λοιπά μέλη της κοινωνίας, αφού το έργο που ασκεί και ο ρόλος που αναλαμβάνει είναι απαραίτητος στην κοινωνία. Η ατομική, αλλά και συλλογική προκοπή εξαρτάται από τη συντονισμένη, τη «συνεργατική» σύνδεση, την «αλληλέγγυα» συμπεριφορά, την «οργανική λειτουργία» τους. Ο καταμερισμός της εργασίας είναι συνεπώς ένα «φυσιολογικό» και «κανονικό» κοινωνικό φαινόμενο, που συνθέτει την κοινωνία σε αρτιότερη βάση και συμβάλλει στην αποδοτικότερη λειτουργία της μοντέρνας κοινωνίας στο σύνολό της, καθώς αποδίδει επίσης την «οργανική αλληλεγγύη».

Η *οργανική αλληλεγγύη* συνιστά ανώτερης βαθμίδας οργάνωση της κοινωνίας. Αυτό γίνεται αμέσως κατανοητό μέσω της αντιπαράθεσης της *οργανικής* προς τη *μηχανική*

αλληλεγγύη. Η πρώτη χαρακτηρίζει τη μοντέρνα, αστική, βιομηχανική, την «ανώτερη» κοινωνία. Με τη δεύτερη ο Ντιρκέμ περιέγραφε τις προαστικές, τις «πρωτόγονες», όπως τις θεωρούσε, κοινωνίες. Οι κοινωνίες αυτές δεν εμφανίζουν κοινωνική διαφοροποίηση. Αντιθέτως, οι άνθρωποι μοιράζονται τα ίδια συναισθήματα, συνδέονται με άμεσο τρόπο και λειτουργούν μέσω «συλλογικών παραστάσεων» που τους ταυτοποιούν. Οι κοινωνίες αυτές, οι κοινωνίες της «μηχανικής αλληλεγγύης» εμφανίζουν έλλειψη καταμερισμού της εργασίας, στατικότητα και ομοιομορφία. Εμφανίζουν επίσης πολύ βραδείς ρυθμούς κίνησης και μεταβολής, σε αντίθεση με τη μοντέρνα κοινωνία, την κοινωνία του αναπτυσσόμενου κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας και της οργανικής αλληλεγγύης, που χαρακτηρίζεται από δυναμικούς ρυθμούς της κοινωνικής ζωής και πολυμορφία των κοινωνικών σχέσεων.

Ο Ντιρκέμ, οφείλουμε να σημειώσουμε, θεωρεί ότι η ιστορία δείχνει ότι η μηχανική αλληλεγγύη υποχωρεί έναντι της οργανικής. Χαρακτηρίζει μάλιστα τη σταδιακή υποχώρηση της μηχανικής αλληλεγγύης και την «προοδευτική» επικράτηση της οργανικής ως «νόμο της ιστορίας» και υποστηρίζει την παραδοχή αυτή λέγοντας ότι «όταν ο τρόπος με τον οποίο οι άνθρωποι είναι συμπαγώς συνδεδεμένοι μεταξύ τους τροποποιείται, είναι αναπόφευκτο ότι η δομή των κοινωνιών θα αλλάξει»⁶⁴. Δεν χρειάζεται να σταθούμε και πάλι στον ταυτολογικό χαρακτήρα της διατύπωσης αυτής. Πρέπει να πούμε, όμως, ότι είναι απαραίτητη στον Ντιρκέμ, προκειμένου να προχωρήσει στη διάκριση των δύο διαφορετικών κοινωνικών «ειδών» που εκπροσωπούν οι δύο μορφές κοινωνικής αλληλεγγύης και να αναζητήσει τα «αίτια» του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας όχι στις διαχρονικές, ιστορικές-κοινωνικές διαδικασίες, αλλά στο «εσωτερικό περιβάλλον» της κοινωνίας. Η αντίφαση βεβαίως, είναι προφανής ανάμεσα στην υπόθεση περί «ιστορικής νομοτέλειας» και σε αυτήν περί της οριοθέτησης του κοινωνικού «είδους», ως αυτόνομου και αυτοτελώς λειτουργούντος κοινωνικού μορφώματος.

Ωστόσο, όπως είδαμε παραπάνω, για τον Ντιρκέμ, κάθε γνήσιο κοινωνικό φαινόμενο, κάθε φαινόμενο που συμφύεται με το «εσωτερικό περιβάλλον» της κοινωνίας δεν μπορεί παρά να έχει μόνο κοινωνικά αίτια. Προκειμένου συνεπώς, να εξηγήσουμε τον καταμερισμό της εργασίας, οφείλουμε να αναζητήσουμε τις κοινωνικές αιτίες που τον προσδιορίζουν. Ο Ντιρκέμ απέρριψε τη μια κατόπιν της άλλης τις θεωρίες που απέδιδαν τον καταμερισμό της εργασίας σε «εξωκοινωνικούς» παράγοντες, ή αίτια, όπως η ανθρώπινη «ανία», η αναζήτηση διασκέδασης και ποικιλίας στην απασχόληση, ή η αναζήτηση της ατομικής ικανοποίησης. Κύριος στόχος του Ντιρκέμ ήταν οι αντιλήψεις που συνέδεαν τον καταμερισμό της εργασίας

⁶⁴ E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, ό.π., σ. 174, 183, 187, 193.

με την παραγωγική διαδικασία, ή τον θεωρούσαν ως αποτέλεσμα οικονομικών εξελίξεων. Οι θεωρήσεις που ήθελε να ανατρέψει ήταν εκείνες της πολιτικής οικονομίας και του Μαρξ ειδικότερα. Πρόθεση του Ντιρκέμ ήταν να πραγματευθεί το φαινόμενο του καταμερισμού της εργασίας ως καθαρά κοινωνικό φαινόμενο. Εντούτοις, βρίσκεται σε διάλογο με την πολιτική οικονομία και τον Μαρξ. Προσπαθεί να αφομοιώσει πλευρές της μαρξικής θεωρίας. Υπό το βάρος της συχνά υποχωρεί.

Ο Μαρξ εξελάμβανε τον καταμερισμό της εργασίας ως «φυσικό», ή και «φυσιολογικό» κοινωνικό φαινόμενο, όπως θα ήθελε ο Ντιρκέμ, με την έννοια ότι είναι προϊόν της ιστορικής ανέλιξης της κοινωνίας. Ο καταμερισμός της εργασίας είναι επίσης, κατά την αντίληψη του Μαρξ, φαινόμενο «δομικό» της κοινωνίας. Για να χρησιμοποιήσουμε αυτή την ορολογία, ο καταμερισμός της εργασίας έχει αμέσως να κάνει με τη δομή της αστικής, καπιταλιστικής κοινωνίας. Προσιδιάζει στη «βάση» της. Στο σημείο αυτό ο Ντιρκέμ δεν διαφέρει, ή δεν διαφωνεί, ούτως ειπείν, με τον Μαρξ. Όμως, για τον Μαρξ ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας στη σύγχρονη κοινωνία έπαιρνε τη μορφή κυρίως του καταμερισμού μεταξύ του κεφαλαίου και της μισθωτής εργασίας. Ο Μαρξ απέδιδε στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας τη δημιουργία των κοινωνικών ανισοτήτων, των κοινωνικών τάξεων, του «ταξικού ανταγωνισμού» εντέλει και συνεπώς των «αρνητικών» φαινομένων, που ο Ντιρκέμ πίστευε ότι ήταν δυνατόν να εξαλειφθούν μέσω της ανάδειξης των «θετικών» πλευρών και λειτουργιών του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας. Αυτό δεν σημαίνει βεβαίως ότι ο Ντιρκέμ αγνοούσε, ή παρέβλεπε τη μειονεκτική θέση των κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων και τάξεων, την αδυναμία τους να αντεπεξέλθουν στις βιοτικές και κοινωνικές τους ανάγκες. Αντιθέτως, προσπάθησε να διατυπώσει πολιτικές για την ανακούφισή τους. Ο Ντιρκέμ αναφέρθηκε στις οικονομικές συνθήκες και τις ανατροπές που προκαλούντο από τις οικονομικές κρίσεις και ήθελε να προτείνει μέτρα θεραπείας των αρνητικών επιπτώσεων τους. Άσκησε επίσης, κριτική στην τάση για άκρατο πλουτισμό και την άνευ όρων και ορίων επιδίωξη του οικονομικού οφέλους.

Ποια είναι όμως, τα κοινωνικά αίτια του καταμερισμού της εργασίας; Πώς προκύπτει η κοινωνική διαφοροποίηση που προϋποθέτει; Σύμφωνα με τον Ντιρκέμ, ο καταμερισμός της εργασίας διαμορφώθηκε, όχι διότι οι άνθρωποι συνειδητοποίησαν κάποια στιγμή ότι είναι πιο αποτελεσματικό, ότι αποδίδει μεγαλύτερο οικονομικό αποτέλεσμα το να εξειδικευθούν οι εργασίες και να αναλαμβάνει καθένας ένα ειδικό έργο, μια εξειδικευμένη εργασία. Ο Ντιρκέμ αναπτύσσει επιχειρήματα προκειμένου να δείξει ότι η θεώρηση αυτή είναι λανθασμένη, καθώς εξηγεί διά του εξηγουμένου. Η θεωρία αυτή υποθέτει ότι οι άνθρωποι έχουν διαμορφώσει ήδη τη συνείδηση του πράγματος, πριν από το γεγονός που το δημιουργεί, ότι γνωρίζουν το

αποτέλεσμα της αύξησης της παραγωγικότητας πριν αυτή συμβεί. Αυτό είναι κατά τον Ντιρκέμ λανθασμένο, διότι μια τέτοια συνείδηση και γνώση είναι δυνατόν να υπάρξει μόνον μετά το πραγματικό γεγονός της εξειδίκευσης και των θετικών της συνεπειών, μόνον δηλαδή, αφού οι άνθρωποι έχουν εμπράκτως διαπιστώσει ότι με το να μοιράζονται τις εργασίες τους μεταξύ τους έχουν καλύτερα αποτελέσματα.

Ο Ντιρκέμ αναζήτησε τις «γνήσια κοινωνικές αιτίες» του φαινομένου στην αλλαγή και τη διακύμανση αυτού που ονόμασε «φυσική» και «ηθική» «πυκνότητα» της κοινωνίας. Η αύξησή τους προκαλεί την κοινωνική διαφοροποίηση που έχει ως συνέπεια τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας. Ως «φυσική», ή «υλική πυκνότητα» (*densite materielle*) ο Ντιρκέμ προσδιόρισε το ποσοστό των ατόμων που κατοικούν, ή κινούνται σε ένα τετραγωνικό χιλιόμετρο. Με τον ίδιο τρόπο μετράμε και σήμερα την πυκνότητα του πληθυσμού. Η «φυσική πυκνότητα» δηλαδή, κατά τον Ντιρκέμ, δεν είναι παρά η πυκνότητα του πληθυσμού, η δημογραφική διάσταση της κοινωνίας. Ως «ηθική πυκνότητα» (*densite-concentration morale*) ονόμασε την άμεση και αυθόρμητη επαφή στην οποία υπεισέρχονται περιοδικά τα μέλη μιας κοινωνίας. Μέσω της επαφής αυτής διαμορφώνονται οι κοινωνικοί δεσμοί. Τα άτομα μιας κοινωνίας έρχονται σε επαφή, συναντώνται σε τακτά χρονικά διαστήματα, ανταλλάσσουν εμπειρίες και γνώμες, όπως και διάφορα αντικείμενα. Όσο συχνότερες και στενότερες είναι οι επαφές αυτές, όσο διευρυμένες ανταλλαγές κάθε είδους πραγματοποιούν, τόσο ισχυρότερους δεσμούς μεταξύ τους δημιουργούν, τόσο υψηλότερο ποσοστό «ηθικής πυκνότητας» εμφανίζουν. Οι κοινωνίες που παρουσιάζουν αύξηση της «φυσικής» και συγχρόνως της «ηθικής πυκνότητας», παρουσιάζουν παραλλήλως και υψηλότερο ποσοστό κοινωνικής διαφοροποίησης, πράγμα που συνεπάγεται τη δημιουργία και την επέκταση του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, όπως και τη διαμόρφωση της οργανικής αλληλεγγύης, την ανάπτυξη δηλαδή οργανικών δεσμών μεταξύ των ανθρώπων. Όπως είναι φανερό, οι συνθήκες αυτές χαρακτηρίζουν την αστική, βιομηχανική κοινωνία, τη μοντέρνα κοινωνία. Αντιθέτως, οι κοινωνίες της μηχανικής αλληλεγγύης, οι προαστικές κοινωνίες εμφανίζουν σταθερότητα της «φυσικής» και της «ηθικής» τους πυκνότητας, περιορισμένες ανταλλαγές μεταξύ των ατόμων και πολύ βραδείς ρυθμούς επικοινωνίας μεταξύ τους.

Μπορούμε συνεπώς να πούμε ότι η φυσική και η ηθική πυκνότητα συνιστούν τα κοινωνικά μεγέθη, που συνθέτουν τη δομή της κοινωνίας, ενώ η ποσοτική τους αύξηση καταγράφει το μηχανισμό μεταβολής της, τον τρόπο μεταβολής του «εσωτερικού περιβάλλοντος» της κοινωνίας. Εδώ βεβαίως λανθάνει ο νόμος του Μάλθους (Malthus) σύμφωνα με τον οποίο η αύξηση του πληθυσμού συμβαίνει με «γεωμετρική πρόοδο», σε αντίθεση με την αύξηση των μέσων επιβίωσης που συμβαίνει με «αριθμητική πρόοδο». Η

αντίθεση, η ανισορροπία που δημιουργείται επιβάλλει το ρυθμό και την ποιότητα της κοινωνικής ζωής στο σύνολό της.⁶⁵ Όμως, ο Ντιρκέμ δεν είχε την πρόθεση να αποδώσει μονομερώς στην αύξηση του πληθυσμού την αλλαγή της κοινωνίας. Δεν είναι τυχαίο ότι την ηθική πυκνότητα την ονομάζει και «δυναμική» (*densité dynamique*). Αυτό υποδηλώνει ότι η επικοινωνία και η επαφή των ανθρώπων, οι κοινωνικές σχέσεις μάλλον, παρά οι ποσοτικές αυξήσεις του πληθυσμού και η πυκνότητά του από μόνη της δημιουργεί τις επιμέρους μορφές των κοινωνικών δεσμών και την κοινωνική διαφοροποίηση. Μπορούμε έτσι να καταλάβουμε τι εννοεί ο Ντιρκέμ όταν επιμένει ότι ο καταμερισμός της εργασίας είναι πρώτα κοινωνικός και μετά οικονομικός. Η πυκνότητα του πληθυσμού είναι καθαρά κοινωνικό-συλλογικό φαινόμενο, όσο και η επικοινωνία και οι ανταλλαγές μεταξύ των ανθρώπων. Πρόκειται για τις δύο πλευρές της κοινωνικής συνύπαρξης, όπως εκφράζονται και μορφοποιούνται στη σύγχρονη, αστική κοινωνία. Γράφει λοιπόν ο Ντιρκέμ: «Ο καταμερισμός της εργασίας αναπτύσσεται εφόσον περισσότερα άτομα βρίσκονται σε ικανοποιητική επαφή, ώστε να μπορούν να δρουν και να αντιδρούν οι μεν επί των δε. Εάν συμφωνούμε να ονομάζουμε αυτή τη σχέση και την ενεργό ανταλλαγή που προκύπτει από αυτή δυναμική, ή ηθική πυκνότητα, μπορούμε να πούμε ότι η πρόοδος του καταμερισμού της εργασίας βρίσκεται σε ευθεία αναλογία προς την ηθική και δυναμική πυκνότητα της κοινωνίας»⁶⁶. Ενώ επίσης «η αύξηση του όγκου [της κοινωνίας] δεν είναι αναγκαστικά σημάδι ανωτερότητας, εφόσον η πυκνότητα δεν αυξάνεται την ίδια στιγμή με την ίδια αναλογία»⁶⁷. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι μάλλον τον Μαρξ προσπαθεί να αφομοιώσει εδώ ο Ντιρκέμ, ανεξάρτητα από τον βαθμό στον οποίο το επιτυγχάνει.⁶⁸ Στον Μαρξ βρίσκουμε διαπιστώσεις και προτάσεις, που δεν είναι απλώς ανάλογες, αλλά διατυπώνουν με ακρίβεια την ιδέα του Ντιρκέμ. Διαβάζουμε στο *Κεφάλαιο*: «ο αριθμός και η πυκνότητα του πληθυσμού... αποτελούν μια αναγκαία προϋπόθεση για τον καταμερισμό της εργασίας στην κοινωνία... η πυκνότητα [του πληθυσμού] είναι κάτι λιγότερο ή περισσότερο σχετικό. Μια σχετικά αραιά κατοικημένη χώρα με καλά αναπτυγμένο δίκτυο επικοινωνίας έχει πυκνότερο πληθυσμό, παρά μια περισσότερο πολυάριθμου πληθυσμού χώρα»⁶⁹. Εδώ ο Μαρξ αναφέρεται τόσο στην πυκνότητα του πληθυσμού, όσο και σε αυτή της

⁶⁵ Βλ. σχετικά, W.J. Barber, *A History of Economic Thought*, Pelikan, Λονδίνο, 1981, σ. 58-64.

⁶⁶ E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, ό.π., σ. 256.

⁶⁷ Ό.π., σ. 260.

⁶⁸ Βλ. J.R. Llobera, «Durkheim, the Durkheimians and the collective misrepresentation of Marx», *Social Science Information*, τόμ. V (1980), σ. 385-411· G. Therborn, *Science, Class and Society. On the Formation of Sociology and Historical Materialism*, New Left Books, Λονδίνο 1977, σ. 250-259.

⁶⁹ C. I, σ. 352, 353-355.

επικοινωνίας. Με την ορολογία του Ντιρκέμ συνδέει τη φυσική-υλική με την ηθική-δυναμική πυκνότητα. Η διαφορά είναι βεβαίως ότι για τον Μαρξ η αύξηση του πληθυσμού και η ανάπτυξη της επικοινωνίας και των κοινωνικών σχέσεων συνοδεύουν μεν, αλλά δεν συνιστούν «αιτίες» του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας. Ο Μαρξ δεν προσδιορίζει το πρόβλημα με αυτούς τους όρους, ούτε θέτει ζήτημα αναζήτησης ιδιαίτερων «αιτίων» των επιμέρους κοινωνικών φαινομένων. Δεν χρησιμοποιεί μέθοδο ανάλογη της «συνακόλουθης μεταβολής», παρόλο που παρακολουθεί τους τρόπους με τους οποίους αποκρυσταλλώνονται οι ιδιαίτερες όψεις της κοινωνικής πρακτικής, ή για να χρησιμοποιήσουμε την ορολογία του Ντιρκέμ, της λειτουργίας της κοινωνίας. Τον Μαρξ δεν ενδιέφερε να διατυπώσει κανενός είδους γενίκευση, όσον αφορά τον τρόπο ανάπτυξης του καταμερισμού της εργασίας, αλλά να διερευνήσει τις ιδιαίτερες ιστορικές μορφές του, όπως αυτές συμφύοντο με τις ευρύτερες κοινωνικές συνθήκες στο πλαίσιο των ιστορικών κοινωνιών στις οποίες ανεφέρτε, ή τις οποίες μελετούσε. Διαπίστωνε έτσι, για παράδειγμα, ότι σε κοινωνίες του παρελθόντος παρατηρείται ύπαρξη αναπτυγμένου καταμερισμού της εργασίας, χωρίς παράλληλη παρουσία της αγοράς, όπως στην περίπτωση του αρχαίου Περσού, ή της αρχαίας Αιγύπτου, όπου οι εξειδικευμένες τέχνες ήταν αναπτυγμένες, ακόμα της Ινδίας όπου οι κάστες λειτουργούσαν ως μορφές καταμερισμού της εργασίας. Ο Μαρξ ανεφέρτε επίσης, σε περιπτώσεις προκαπιταλιστικών κοινωνιών, που χαρακτηρίζοντο από περιορισμένο κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας με παράλληλη «περιορισμένη επικοινωνία» και «έλλειψη πληθυσμού», για να παρακολουθήσει τη διαδικασία ανάπτυξης του καταμερισμού της εργασίας και της αύξησης του πληθυσμού, όπως και της διάρρηξης της κοινοτικής οργάνωσης της κοινωνίας ως συνέπεια της επέκτασης των ανταλλαγών, της σταδιακής δηλαδή διαμόρφωσης της αγοράς και της μεταβολής της παραγωγικής διαδικασίας στο σύνολό της. Όπως είναι εύλογο και όπως είδαμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο παραπάνω (κεφ.ΙΙΙ) για τον Μαρξ η κατανόηση και η εξήγηση των πολύπλοκων αυτών ιστορικών διαδικασιών απαιτεί ιδιαίτερη ιστορική έρευνα και μελέτη και δεν είναι σωστό να εκκινεί από γενικεύσεις, γενικές νομοθετικού χαρακτήρα προτάσεις, όπως αυτές που διατύπωσε ο Ντιρκέμ, παρά τους περιορισμούς που προσπάθησε να εισαγάγει. Ο Ντιρκέμ, όπως είδαμε, εργάζεται με μια διχοτομία, «μηχανική» έναντι «οργανικής» αλληλεγγύης, με την οποία ταξινομεί όλες τις κοινωνίες. Θεωρεί δηλαδή ότι η κοινωνική οργάνωση εμφανίζει δύο κύριες μορφές, αυτή στην οποία απουσιάζει και αυτή στην οποία κυριαρχεί ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας. Η μετάβαση από τη μια μορφή στην άλλη, την οποία μάλιστα ο Ντιρκέμ θεωρεί ότι έχει το χαρακτήρα «νόμου της ιστορίας», αποδίδεται και εξηγείται ως αύξηση του πληθυσμού και των επικοινωνιών των ανθρώπων, ή αλλιώς της φυσικής-υλικής και της ηθικής πυκνότητας της κοινωνίας.

Αντιθέτως, για τον Μαρξ οι μορφές επικοινωνίας, οι τρόποι διάρθρωσης του πληθυσμού και ο καταμερισμός της εργασίας συνιστούν «συγχρονικά φαινόμενα» μεν, ή για να χρησιμοποιήσουμε την ορολογία του Ντιρκέμ, «συνακολούθως μεταβαλλόμενα γεγονότα», όμως δεν συνιστούν για το λόγο αυτό τα μεν αίτια των δε. Έτσι, η καπιταλιστική κοινωνία εμφάνιζε «αύξηση του πληθυσμού», όπως και «επικοινωνία των ατόμων» μεταξύ τους.⁷⁰ Εντούτοις, ο καπιταλιστικός καταμερισμός της εργασίας αναπτύσσει ιδιαίτερες μορφές και επεκτείνεται με τρόπους που ακριβώς διακρίνουν την καπιταλιστική ως μια ιστορική μορφή κοινωνίας. Η κατανόηση και η εξήγηση του καπιταλιστικού καταμερισμού της εργασίας, όπως τον εκθέτει ο Μαρξ δεν είναι δυνατόν να περιορισθεί στην αντίληψή του ως της λειτουργικής δομής της μοντέρνας κοινωνίας, ως του «νευρικού συστήματος» του «κοινωνικού οργανισμού», όπως εντέλει τον πραγματεύεται ο Ντιρκέμ.

Ωστόσο, τόσο για τον Μαρξ, όσο και για τον Ντιρκέμ, μεταξύ των γνωστών σε μας ιστορικών κοινωνιών, η αστική, καπιταλιστική κοινωνία είναι η κοινωνία του πιο αναπτυγμένου κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας. Το γεγονός αυτό εντούτοις, όχι μόνον εξηγείται, όπως είδαμε, αλλά και αξιολογείται διαφορετικά από τον Μαρξ και διαφορετικά από τον Ντιρκέμ. Ο Μαρξ θεωρεί ότι η ανάπτυξη του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας και η διεύρυνση της αγοράς που τον παρακολουθεί, αποτελούν δύο όψεις του ίδιου φαινομένου και μια από τις κύριες διαφορές μεταξύ των προκαπιταλιστικών και της καπιταλιστικής κοινωνίας, όπως και ο Ντιρκέμ. Όμως για τον Μαρξ ο καταμερισμός της εργασίας δημιουργεί ως «φυσική» συνέπεια τη διάσπαση της κοινωνίας, την ανάπτυξη αντιτιθεμένων συμφερόντων, την εξατομίκευση και την αντιπαράθεση του ατόμου με την κοινωνία, όπως και των κοινωνικών ομάδων μεταξύ τους. Η αστική κοινωνία είναι κοινωνία πυκνής επικοινωνίας και ανταλλαγών, είναι όμως συγχρόνως κοινωνία στην οποία οι κοινωνικές σχέσεις διαμορφώνονται ως σχέσεις ανταλλαγής πραγμάτων, των εμπορευμάτων. Κατά τον Μαρξ στην καπιταλιστική κοινωνία οι άνθρωποι συνδέονται μεταξύ τους και έρχονται σε επικοινωνία για να διαθέσουν οι μεν στους δε υπηρεσίες, ή τα προϊόντα της εργασίας τους που δεν χρησιμοποιούν οι ίδιοι, που παράγουν για να διαθέσουν, ενώ ένα μεγάλο μέρος της κοινωνίας, τα μέλη της εργατικής τάξης διαθέτουν την ίδια την «εργασιακή τους δύναμη» στην αγορά. Υποκαθίστανται, με αυτό τον τρόπο οι σχέσεις των ανθρώπων προς

⁷⁰ Αξίζει να παραθέσουμε εδώ ένα απόσπασμα από τη *Γερμανική ιδεολογία*, έργο το οποίο βεβαίως δεν είναι δυνατόν να γνώριζε ο Ντιρκέμ. «Αυτή η παραγωγή [η καπιταλιστική παραγωγή]... εμφανίζεται με την *αύξηση του πληθυσμού*. Με τη σειρά του αυτό προϋποθέτει την *επικοινωνία των ατόμων* μεταξύ τους. Η μορφή αυτή της επικοινωνίας προσδιορίζεται επίσης από την παραγωγή», γράφει ο Μαρξ (K. Marx, *The German Ideology*, Collected Works, τόμ. 5, Lawrence & Wishart, Λονδίνο 1976, σ. 66)

ανθρώπους, οι άμεσες κοινωνικές σχέσεις που παρατηρούνται στις προαστικές κοινωνίες, από τις σχέσεις που διαμορφώνονται και διαμεσολαβούνται από την αγορά. Για τον λόγο αυτό ο Μαρξ σε αντίθεση με τον Ντιρκέμ χαρακτηρίζει ως «οργανικές» τις προαστικές κοινωνίες.⁷¹ Στις κοινωνίες αυτές η επικοινωνία των ανθρώπων, οι δεσμοί και οι σχέσεις που αναπτύσσουν είναι άμεσες και αδιαμεσολάβητες, καθώς δεν υφίστανται οι διαφορές και τα «ενδιαφέροντα» που συνεπάγεται ο καταμερισμός της εργασίας και που υποχρεώνουν τους ανθρώπους να συνδέονται μέσω «πραγμάτων», των αγαθών, ή των υπηρεσιών που ο καθένας μπορεί επί αντιπαροχή άλλων αγαθών, ή υπηρεσιών να διαθέσει. Οι άνθρωποι στις προαστικές κοινωνίες είναι «φυσικά-οργανικά» μέλη της κοινωνίας, καθώς συνδέονται μεταξύ τους με άμεσο τρόπο, σε αντίθεση με την αστική κοινωνία που οργανώνεται και συνδεσμοποιείται ως κοινωνική ολότητα μέσω της αγοράς. Ο Ντιρκέμ συμφωνεί, ούτως ειπείν, με τον Μαρξ ότι οι προαστικές, κοινοτικές κοινωνίες «συνδέουν το άτομο ευθέως με την κοινωνία, χωρίς κανένα ενδιάμεσο (στοιχείο)». Όμως, κατά την αντίληψη που διαμορφώνει, αυτή η συνθήκη της αμεσότητας, της ομοιογένειας, του αδιάσπαστου της συλλογικής ζωής και των ισχυρών δεσμών μεταξύ των ανθρώπων συνιστά «μηχανικό» και όχι «οργανικό» τρόπο οργάνωσης της κοινωνίας. Με τα λόγια του Ντιρκέμ:

Η αλληλεγγύη που προκύπτει από την ομοιότητα είναι στο μέγιστο δυνατό σημείο, όταν η συλλογική συνείδηση αγκαλιάζει πλήρως το σύνολο της συνείδησής μας και συμπίπτει μαζί της σε όλα τα σημεία... Αυτή τη στιγμή η ατομικότητά μας είναι μηδενική. Τα κοινωνικά κύτταρα που μπορούν να έχουν συνοχή μόνον δι' αυτού του τρόπου, μπορούν να δρουν στο βαθμό που δεν έχουν δική τους ενέργεια, όπως τα κύτταρα των ανόργανων σωμάτων. Είναι γι αυτό που προτείνουμε να ονομάζουμε αυτή την αλληλεγγύη μηχανική. Ο όρος δεν σημαίνει ότι δημιουργείται με μηχανικά και τεχνικά μέσα. Την ονομάζουμε έτσι κατ' αναλογίαν της συνοχής που συνδέει τα στοιχεία ενός ανόργανου (άψυχου) σώματος, σε αντίθεση με εκείνη που δημιουργεί μια ενότητα από τα στοιχεία ενός ζώντος σώματος. Αυτό που νομιμοποιεί τον όρο είναι ότι ο σύνδεσμος που ενώνει το άτομο με την κοινωνία είναι καθ' όλα ανάλογος με εκείνον που προσδένει ένα πράγμα με ένα πρόσωπο. Η ατομική συνείδηση, ιδωμένη υπό αυτό το φως είναι ένα απλό εξάρτημα του συλλογικού τύπου [της κοινωνίας] και παρακολουθεί όλες τις κινήσεις του, όπως ένα αντικείμενο που κατέχεται ακολουθεί εκείνες του κατόχου του.

Έτσι, σε αυτές τις κοινωνίες

⁷¹ K. Marx, *The German Ideology*, ό.π., σ. 63, 77-79.

η ατομικότητα δεν εμφανίζεται. Ατομικότητα είναι κάτι που κατέχει η κοινωνία... Το ακριβώς αντίθετο συμβαίνει με την αλληλεγγύη που δημιουργεί ο καταμερισμός της εργασίας. Ενώ ο προηγούμενος τύπος συνεπάγεται ότι τα άτομα ομοιάζουν μεταξύ τους, αυτός ο τύπος προϋποθέτει τις διαφορές τους. Ενώ ο πρώτος είναι δυνατός μόνον στο βαθμό που το άτομο αφομοιώνεται από τη συλλογική προσωπικότητα, ο δεύτερος είναι δυνατός μόνον εφόσον ο καθένας έχει μια σφαίρα δράσης, που είναι γι' αυτόν ιδιαίτερη, έχει δηλαδή μια προσωπικότητα. Είναι απαραίτητο συνεπώς, η συλλογική συνείδηση να αφήνει ανοικτό ένα μέρος της ατομικής συνείδησης ούτως ώστε οι ειδικές λειτουργίες να μπορούν να εδραιωθούν εκεί ... Όσο περισσότερο αυτή η περιοχή επεκτείνεται, τόσο ισχυροποιείται η συνοχή που είναι αποτέλεσμα αυτής της αλληλεγγύης..... Αυτή η αλληλεγγύη ομοιάζει με αυτήν που παρατηρούμε ανάμεσα στα αναπτυγμένα ζώα. Κάθε όργανο, εν τέλει, έχει την ειδική φυσιολογία του, την αυτονομία του.⁷²

Θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε, λοιπόν, ότι, όπως είναι φανερό, οι βιολογικές αναλογίες που χρησιμοποιεί ο Ντιρκέμ τον οδηγούν να συλλαμβάνει ως «κατώτερη», λιγότερο «αναπτυγμένη», λιγότερο «σύνθετη» την προαστική μορφή κοινωνικής οργάνωσης και ως «σύνθετη και αναπτυγμένη» την αστική. Είναι επίσης φανερό, ότι η έννοια της αλληλεγγύης συνιστά τη θεωρητική, ούτως ειπείν, γέφυρα, που του επιτρέπει να αντιπαραθέσει τις κοινωνικές αυτές μορφές και να διατυπώσει τη θεωρία της κοινωνίας ως κοινωνικού οργανισμού που απαρτίζεται από συνεκτικά, «αλληλέγγυα» στοιχεία.

Η προαστική, αγροτική κοινωνία χαρακτηριζότο πράγματι, από κλειστή κοινοτική ζωή. Οι προκαπιταλιστικές κοινωνίες ήταν ως επί το πλείστον φυσικές οικονομίες. Δεν ανέπτυσαν ή μη υποτυπώδη επικοινωνία μεταξύ τους, ήταν απομονωμένες και αποσπασμένες η μια από την άλλη. Η μετακίνηση από τη μια στην άλλη ήταν πολύ περιορισμένη. Οι κοινωνίες αυτές αναπαρήγοντο χωρίς εσωτερικές διαφοροποιήσεις και αισθητές μεταβολές. Έμεναν αναλοίωτες για μεγάλα χρονικά διαστήματα. Όντας αυτάρκειες δεν ανέπτυσαν ανταλλαγές και δεν εμφάνιζαν την κοινωνική διαφοροποίηση και την εξειδίκευση, συνεπώς την εξατομίκευση και την κοινωνική κινητικότητα που χαρακτηρίζει τις εμπορικές κοινωνίες. Οι τελευταίες διακρίνονται από την αδιάκοπη μετακίνηση ανθρώπων και πραγμάτων, από συνεχή διαφοροποίηση και εναλλαγή δραστηριοτήτων. Η αστική, καπιταλιστική κοινωνία είναι η κατεξοχήν εμπορευματική κοινωνία, η κοινωνία της γενικευμένης εμπορευματικής ανταλλαγής. Η αγορά αναδεικνύεται ως ο χώρος συνάντησης ανθρώπων και ανταλλαγής

⁷² E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, ό.π., σ. 130-131.

προϊόντων, εμπορευμάτων, ο χώρος επαφής και συναλλαγής μεταξύ των ατόμων που τα διαθέτουν.

Ο Ντιρκέμ παρατηρεί τις συνθήκες αυτές της καπιταλιστικής κοινωνίας, τις καταγράφει και τις μεταγράφει σε θεωρία για την οργάνωση και τη λειτουργία της κοινωνίας γενικά. Η έννοια της κοινωνίας ως ζώντος πολύπλοκου οργανισμού, του οποίου τα μέρη βρίσκονται σε συνεχή ανταλλαγή και αλληλεξάρτηση, ή πράγμα που είναι το ίδιο η έννοια της κοινωνίας ως οργανικού συστήματος, ως ενότητας συνεκτικών, ή αλλιώς αλληλεξαρτώμενων στοιχείων, θεωρητικοποιεί την αστική κοινωνία, την κοινωνία της συμπληρωματικότητας των κοινωνικών λειτουργιών, του αναπτυγμένου δηλαδή κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας και της γενικευμένης ανταλλαγής.

Ο Ντιρκέμ χρησιμοποιεί τις ίδιες έννοιες για να περιγράψει και να ερμηνεύσει τους τρόπους κοινωνικής ζωής όχι μόνον των προαστικών κοινωνιών, αλλά και των κοινωνιών των πρωτογόνων, των φυλών της Αυστραλίας ειδικότερα, με τις οποίες ασχολήθηκε συστηματικά. Και στις περιπτώσεις αυτές η αναπαραγωγή της κοινωνίας ως λειτουργικής ενότητας, η κοινωνική πυκνότητα ως πυκνότητα επαφών και επικοινωνίας, η δημογραφική πυκνότητα και η κοινωνική συνοχή διαμορφώνουν το πλαίσιο περιγραφής και ανάλυσης. Αυτό επιτρέπει την αντιπαράθεση και τη σύγκριση μέσω αυτών των εννοιών διαφορετικών τρόπων ζωής και πολιτισμών, οι οποίοι όμως, συλλαμβάνονται υπό στο σχήμα της «μηχανικής αλληλεγγύης», που αφήνει πολύ λίγα περιθώρια για την ανάδειξη των ιδιαίτερων τρόπων των πολιτισμών και των μορφών ζωής των κοινωνιών αυτών. Οπωσδήποτε η αντίληψη αυτή κατηγοριοποιεί τις κοινωνίες αυτές ως «κατώτερες» και μη «αναπτυγμένες», ή αλλιώς ως κατώτερης βαθμίδας ανάπτυξης κοινωνικούς οργανισμούς. Το σχήμα αυτό όμως, όπως και η βιολογικές αναλογίες στις οποίες στηρίζεται, επιτρέπουν στον Ντιρκέμ να μας βεβαιώνει ότι βρίσκεται εντός των ορίων της «θετικής μεθόδου», παρότι η θεωρία της κοινωνίας ως οργανισμού αποτελεί περισσότερο υπόθεση και βιολογική αναλογία, παρά θεωρία εδραιωμένη στην επαγωγική παρατήρηση.

ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΝΤΥΡΚΕΜ

Ο Ντιρκέμ, όπως έχουμε επισημάνει ήδη, έζησε και έγραψε σε μια εποχή κοινωνικών αναταραχών και αλλεπάλληλων οικονομικών κρίσεων. Κύριο μέλημά του ήταν η αντιμετώπιση των φαινομένων κοινωνικής παθολογίας, που δημιουργούσε η έλλειψη κοινωνικής τάξης. Η αντίληψη της κοινωνίας ως κοινωνικού οργανισμού και του

καταμερισμού της εργασίας ως της συνεκτικής, λειτουργικής δομής του, η αντίληψη της αναπαραγωγής της κοινωνίας ως λειτουργικής ενότητας επιμέρους συνεκτικών και αμοιβαία συμπληρωματικών μερών έδινε απάντηση, όπως πίστευε ο Ντιρκέμ, και στις δύο πλευρές του προβλήματος, τη θεωρητική δηλαδή και την πρακτική, πολιτική.

Ο Ντιρκέμ αναγνώριζε ως θεμελιακής σημασίας τον «αγώνα» του ανθρώπου για επιβίωση. Η παραδοχή αυτή όμως, ήταν συμβατή προς τις αντιλήψεις που ήθελε να καταπολεμήσει. Την «αστική ιδεολογία» και τον ατομισμό ειδικότερα που, όπως πίστευε, είχε πάρει ακραίες μορφές στα πλαίσια της κοινωνίας που εξέταζε. Ο Ντιρκέμ δεν συμφωνούσε με την κυρίαρχη αντίληψη σύμφωνα με την οποία ο αγώνας για επιβίωση διεξάγεται στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας επί ίσοις όροις, καθώς η τελευταία παρείχε ίσες ευκαιρίες και δυνατότητες στα μέλη της, προκειμένου να πραγματοποιήσουν τους κοινωνικούς τους στόχους και να ανταποκριθούν στις βιοτικές και τις κοινωνικές τους ανάγκες. Ο Ντιρκέμ, απέρριψε τις ερμηνείες που απέδιδαν τη δημιουργία του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας σε ατομικά κίνητρα, όπως και τις θεωρίες της πολιτικής οικονομίας που απέδιδαν την ανάπτυξή του στην επέκταση της αγοράς, παρόλο που δεν αγνοούσε τη σημασία της τελευταίας. Για τον Ντιρκέμ η ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας δεν είναι παρά η «φυσική», «φυσιολογική» απάντηση της κοινωνίας στο πρόβλημα της ανάπτυξης του πληθυσμού και της έλλειψης αγαθών που αυτός συνεπάγεται. Η διεύρυνση του καταμερισμού της εργασίας έρχεται να καλύψει το ζωτικό για την κοινωνία κενό. Η κοινωνία, μόνη της και με ειρηνικό τρόπο, λύνει το πρόβλημα της επιβίωσης των μελών της με το να εφευρίσκει νέα εξειδικευμένα έργα, νέες εξειδικεύσεις, που συγχρόνως πολλαπλασιάζουν την αποδοτικότητα σε υλικά αγαθά.⁷³

Εντούτοις, ο καταμερισμός της εργασίας εμφανίζει και αρνητικές πλευρές, φαινόμενα κοινωνικής παθολογίας, τα οποία όμως είναι δυνατόν να αντιμετωπισθούν, εφόσον εντοπισθούν οι ειδικότερες κοινωνικές αιτίες τους. Τις «παθολογικές μορφές» του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας ο Ντιρκέμ τις συνδέει με την κατάσταση που ονόμασε «ανομία», τη χαλάρωση, δηλαδή, ή και τη διάρρηξη των κοινωνικών ρυθμίσεων που συνέχουν την κοινωνία. Τη χαλάρωση των συνεκτικών κοινωνικών ρυθμίσεων ο Ντιρκέμ τις απέδωσε στο κοινωνικό γεγονός του «εγωισμού». Η ανάπτυξη του «εγωισμού», της εγωκεντρικότητας αποτελεί αρνητική εκτροπή και παθολογική εξέλιξη του κατά τα άλλα φυσιολογικού, κοινωνικού φαινομένου της διαμόρφωσης της ατομικότητας και της συνείδησης της ιδιαιτερότητας των ατόμων, που προσιδιάζει στη σύγχρονη κοινωνία. Έτσι, ο Ντιρκέμ ενώ θεωρούσε θετικό το γεγονός ότι στο πλαίσιο της μοντέρνας κοινωνίας, τα άτομα καθώς

⁷³ Ο.π., σ. 269-273.

διαφοροποιούνται κοινωνικά, αποδεσμεύονται τουλάχιστον μερικά από τον έλεγχο της συλλογικής συνείδησης, διαμορφώνοντας «οργανική» και όχι πλέον «μηχανική» κοινωνική συνείδηση, επεσήμανε επίσης, ότι αυτή η απόσταση και η διαφοροποίηση από την κυρίαρχη ηθική που επιτρέπει, μπορεί να οδηγήσει το άτομο στο να απαιτεί περισσότερα από όσα η κοινωνία του επιφυλάσσει, ή από όσα του αναλογούν.

Το παθολογικό λοιπόν, φαινόμενο του εγωισμού, που προκαλεί τον κοινωνικό ανταγωνισμό εδράζεται στην ανάπτυξη της «εγωιστικής συνείδησης». Η αποκατάσταση συνεπώς, της κοινωνικής ισορροπίας είναι δυνατή με την εξάλειψη της εγωιστικής εκτροπής της ατομικής συνείδησης. Αυτό ήταν δυνατόν, πίστευε ο Ντιρκέμ, μέσω της κατάλληλης εκπαίδευσης και με τη διαμόρφωση του ήθους που αρμόζει σε κάθε επάγγελμα, σε κάθε κοινωνική λειτουργία. Με τη διαμόρφωση δηλαδή, του «αλληλέγγυου» εκείνου ήθους, που θα επιτρέψει την ομαλή ρύθμιση των απαιτήσεων και των διαφορών μεταξύ των διαφορετικών κοινωνικών κατηγοριών. Η λύση, πίστευε ο Ντιρκέμ, μπορούσε να αναζητηθεί στην αναβίωση του θεσμού των «συντεχνιών», που θα ανέλαμβάναν στο εξής την ομαλή ένταξη των ατόμων στην κοινωνία, με την καλλιέργεια του αντίστοιχου συντεχνιακού ήθους.⁷⁴ Τον ρόλο αυτό δεν μπορούσαν να παίξουν τα εργατικά συνδικάτα, καθώς αυτά εστηρίζοντο, κατά τον Ντιρκέμ, σε μονομερή βάση. Οι διεκδικήσεις που προέβαλαν και τα αιτήματα που προωθούσαν ήταν οικονομικού και εγωιστικού χαρακτήρα. Λειτουργούσαν δηλαδή, με τρόπο που όχι μόνον δεν διασφάλιζε, αλλά αντιθέτως διετάρασσε την κοινωνική ειρήνη. Υιοθετούσαν πρακτικές, από τις οποίες όφειλαν να αφίστανται οι επιμέρους κοινωνικές κατηγορίες και κοινωνικές ομάδες. Είναι προφανές ποιες κοινωνικές κατηγορίες αφορούσαν οι επισημάνσεις του Ντιρκέμ, όπως είναι επίσης, παραπάνω από προφανής ο ιδεολογικός χαρακτήρας των θέσεων αυτών. Είναι αυτού του είδους οι θέσεις και παραδοχές που επισημαίνουν ορισμένοι σχολιαστές του Ντιρκέμ, προκειμένου να τον χαρακτηρίσουν ως «πολιτικά συντηρητικό», ή ακόμα ως «άκαμπτο συντηρητικό».⁷⁵ Άλλοι σχολιαστές του όμως, στέκονται σε επεξεργασίες που επιτρέπουν να σχηματίσουμε την εικόνα του Ντιρκέμ ως κοινωνικού μεταρρυθμιστή και εισηγητή μέτρων κοινωνικής πολιτικής, που θα μπορούσαν να τον χαρακτηρίσουν ακόμα και

⁷⁴ Βλ. E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, ό.π., σ. 10-18, 23-31· του ιδίου, *Professional Ethics and Civic Morals*, μτφρ. C. Brookfield, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο 1992 (1957), κεφ. 1 και 2.

⁷⁵ L. Coser, 1964, «Durkheim's conservatism and its implications for his sociological theory», στο K.H. Wolff, *Emile Durkheim. Essays on Sociology and Philosophy*, Harper Torchbooks, Νέα Υόρκη 1964, σ. 211-232· I.M. Zeitlin, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, Enlgewood Cliffs, Νιου Τζέρσι 1997 (1980), σ. 234-280.

ως οπαδό σοσιαλιστικών ιδεών.⁷⁶ Όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, ο Ντιρκέμ άσκησε κριτική σε πολλές πλευρές της αστικής κοινωνίας, κριτική που σε ορισμένους επιτρέπει να τον κατατάσσουν στους θεωρητικούς, των οποίων το έργο δεν χαρακτηρίζει μεροληπτική διάθεση.⁷⁷ Πολλοί υπενθυμίζουν επίσης, την κριτική που άσκησε στους συντηρητικούς της εποχής του, ενώ έχει διατυπωθεί και η άποψη ότι ο Ντιρκέμ με τα φιλοσοφικά επιχειρήματά του ανέτρεπε τον «πολιτικό» «συντηρητισμό», χωρίς να είναι, όπως έχει κατηγορηθεί «φιλοσοφικά συντηρικός», ό,τι μπορεί αυτό να σημαίνει.⁷⁸

Ο Ντιρκέμ αναγνώριζε ότι η κοινωνική και η οικονομική ανισότητα όφειλε να αντιμετωπισθεί με δραστικό τρόπο, προκειμένου να επιτευχθεί η κοινωνική ειρήνη. Τα αρμόδια όργανα της κοινωνίας, η πολιτεία κατά κύριο λόγο όφειλε να παρέμβει με αποφασιστικότητα προκειμένου να εξασφαλίσει τους όρους λειτουργίας του «φυσιολογικού καταμερισμού της εργασίας».⁷⁹ «Η ηθική κατάσταση της κοινωνίας δεν είναι δυνατόν να διορθωθεί με εξορκισμούς και την παιδεία, αλλά απαιτεί δομικές μεταρρυθμίσεις», γράφει ο Ντιρκέμ από το 1897.⁸⁰ Μεταξύ των μέτρων που θεωρούσε απαραίτητο να εισαχθούν, προκειμένου να διασφαλισθούν οι αγαθοποιές πλευρές του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας και να ενεργοποιηθούν οι συναινετικές και συνεργατικές του συνέπειες ήταν και η κατάργηση του νόμου περί κληρονομιάς. Ο Ντιρκέμ πίστευε ότι η κατάργηση των νομικών ρυθμίσεων περί κληρονομιάς θα επέτρεπε να γίνει πράξη η αρχή περί ισότητας των ευκαιριών. Θα έπαυε έτσι, να πλεονεκτεί εκείνος που κληρονομεί περιουσία έναντι εκείνου που γεννιέται σε μια οικογένεια χωρίς περιουσία.⁸¹ Ένα τέτοιο μέτρο, όμως, όπως είναι εύλογο, θα απαιτούσε μεγάλης εμβέλειας ανατροπές και κοινωνικές ανακατατάξεις, που δεν θα ήταν δυνατόν παρά να συμπαρασύρουν τον ίδιο τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας, όπως είναι διαμορφωμένος στο πλαίσιο της αστικής, βιομηχανικής κοινωνίας. Ωστόσο, τέτοιου είδους, ούτως ειπείν, υποχωρήσεις βρίσκουμε συχνά στο έργο του Ντιρκέμ. Δείχνουν ότι αναγνώριζε τα προβλήματα της εποχής του και την οξύτητα που έπαιρνε ο κοινωνικός

⁷⁶ R. Bellah, *Durkheim on Morality and Society*, University of Chicago Press, Σικάγο 1973, *Introduction*. E.A. Tiryakyan, *E. Durkheim*, ό.π., σ. 190-192 και 196, A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Weber*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1971, σ. 70-73· J. Neger, «Individualism and socialism in Durkheim», στο K.H. Wollf, επιμ., ό.π., σ. 241-254.

⁷⁷ Βλ. S. Fenton, *Durkheim and Modern Sociology*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1984, σ. 219-231.

⁷⁸ Βλ. W. Watts Miller, *Durkheim, Morals and Modernity*, Routledge, Λονδίνο 1996, σ. 2-3, 42-45.

⁷⁹ Βλ. G. Michael, «Neo-Durkheimian analysis of economic life and strife: From Durkheim to social contract», *Sociological Review*, τεύχ. 26 (1978), σ. 729-754.

⁸⁰ E. Durkheim, *Le suicide...*, ό.π., σ. 444-445.

⁸¹ E. Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*, ό.π., σ. 212-220.

ανταγωνισμός. Αναζητούσε διέξοδο. Στην κοινωνία υφίστανται «οξείες ταξικές διαφορές», το «σύστημα λειτουργεί υπό όρους που δεν επιτρέπουν δικαιοσύνη»,⁸² γράφει. Εντούτοις, το θεωρητικό πλαίσιο της σκέψης του δεν επέτρεπε την υπέρβαση των συνθηκών που επισήμαινε ως απαράδεκτες.

Όπως είδαμε, το όλο θεωρητικό πλαίσιο που ο Ντιρκέμ οικοδομεί στηρίζεται σε μια κενή ιστορικού περιεχομένου ταυτολογία: Η κοινωνία είναι συσσωμάτωση, ή συνένωση ατόμων. Η συνένωση είναι συνοχή. Η κοινωνική συνείδηση είναι συλλογική συνείδηση. Η κοινωνία συνέχει τα άτομα επιβάλλοντας τη συλλογική συνείδηση, μορφοποιώντας και ελέγχοντας τη συνείδησή τους. Το ταυτολογικό αυτό πλαίσιο επιτρέπει και εξηγεί τη συνύπαρξη των διαφορετικών τάσεων στο έργο του Ντιρκέμ, που επισημαίνουν οι σχολιαστές του. Και μπορεί κανείς να σταθεί στις αντιφάσεις του και να δείξει ότι είναι «άλυτες» και συνεπώς το εγχείρημά του στο σύνολό του «αδύνατο».⁸³ Εντούτοις, άλλοι επισημαίνουν ως σημαντική τη σύνθεση της θεωρητικής με τη στατιστική ανάλυση, που επέτυχε ο Ντιρκέμ.⁸⁴ Εδώ οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι ο Ντιρκέμ επιτυγχάνει μεν να συνθέτει τις διαφορετικές προσεγγίσεις, την αιτιακή και τη λειτουργική ανάλυση, όπως είδαμε, αλλά επίσης στις αναλύσεις και τις επεξεργασίες του αφομοιώνονται οι ιδεολογικές αφετηρίες, η ιδεολογία που κινητοποιεί τη σκέψη του και προσδιορίζει την πορεία των επιχειρημάτων και τα συμπεράσματά του. Παρακολουθήσαμε παραπάνω με ποιο τρόπο η διάσταση της πληθυσμιακής ανάπτυξης της κοινωνίας, που καταγράφεται μέσω απλής εμπειρικής παρατήρησης και της συγκέντρωσης στατιστικών δεδομένων συνδέεται με τη διάσταση της κοινωνικής επικοινωνίας, είτε αυτή είναι εμπορική, ή απλώς ανταλλακτική, είτε συνίσταται ως πολιτισμική πρακτική και εκλαμβάνονται ως αιτία ενός φαινομένου άλλης ποιότητας, του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας. Ενός φαινομένου, το οποίο σύμφωνα με τον Ντιρκέμ, διαμορφώνει στις «φυσιολογικές» του πλευρές τη λειτουργική συνδεσμοποίηση της κοινωνίας στο σύνολό της. Αναπτύσσει και ενεργοποιεί τους κοινωνικούς δεσμούς προς θετικές κατευθύνσεις, συνιστά όχι μόνον τη «δομή» της κοινωνίας, αλλά και την αρμόζουσα στην ομαλή της λειτουργία συλλογική συνείδηση, την «οργανική αλληλεγγύη». «... το πλέον αξιοσημείωτο αποτέλεσμα του καταμερισμού της εργασίας», γράφει ο Ντιρκέμ, «δεν είναι ότι αυξάνει την απόδοση των διαιρουμένων λειτουργιών, αλλά ότι τις καθιστά αλληλέγγυες». Γι' αυτό άλλωστε, ο

⁸² Ο.π., σ. 213.

⁸³ Βλ. P.Q. Hirst, *ό.π.*, σ. 169-176.

⁸⁴ Βλ. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, τόμ. I, The Free Press, Νέα Υόρκη-Λονδίνο, 1968, σ. 303. Βλ. και σημ. 52 και 64 παραπάνω.

καταμερισμός της εργασίας «κατατάσσεται μεταξύ των ηθικών φαινομένων»⁸⁵. Βρισκόμαστε για μια ακόμα φορά ενώπιον της «μυστικιστικής παρουσίας της κοινωνίας», για να δανεισθούμε τη χαρακτηριστική διατύπωση του Τζ. Ρέξ (John Rex).⁸⁶ Η αφηρημένη και εν πολλοίς υπερβατική οντότητα της κοινωνίας, όπως τη συλλαμβάνει ο Ντιρκέμ, ευθύνεται τόσο για τη δημιουργία, όσο και για την επίλυση των κοινωνικών προβλημάτων.

Είναι πιστεύουμε φανερό η ιδεολογική στάση που καταγράφεται στην αντίληψη ότι ο καταμερισμός της εργασίας και η οργανική αλληλεγγύη που τον συνοδεύει συνιστούν αδιαχώριστες πλευρές της δομής και της λειτουργίας της σύγχρονης αστικής, βιομηχανικής κοινωνίας. Όπως είδαμε, άλλωστε, η ίδια η έννοια της κοινωνίας ως σύνθετου, αναπτυγμένου οργανισμού καταγράφει και θεωρητικοποιεί μέσω της βιολογικής αναλογίας του φυσικού οργανισμού τις συνθήκες της αστικής κοινωνίας.

Αυτό το μεθοδολογικό και θεωρητικό εγχείρημα ο Ντιρκέμ προσπάθησε να το υποστηρίξει παραπέρα, αντιμετωπίζοντας ευθέως και αναλαμβάνοντας να δώσει λύση στο πρόβλημα της γένεσης και του περιεχομένου της ιδεολογίας και της γνώσης. Στην πραγμάτευση των «μορφών της θρησκευτικής ζωής», των «συλλογικών παραστάσεων» και του «συλλογικού νου», της ιδεολογίας και της γνώσης εφαρμόζει ο Ντιρκέμ με τον πιο ολοκληρωμένο τρόπο το θεωρητικό και μεθοδολογικό του πρόγραμμα, ενώ επιβεβαιώνει επίσης τις ιδεολογικές του επιλογές.

ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ. Η ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ, ΤΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ.

Ο Ντιρκέμ πραγματεύεται τα φαινόμενα της συνείδησης ως «κοινωνικά γεγονότα», ως «αντικειμενικά» φαινόμενα ανεξάρτητα από τα κοινωνικά άτομα. Όπως με όλα τα κοινωνικά γεγονότα έτσι και με αυτά που έχουν να κάνουν με τις μορφές της συνείδησης, οφείλουμε να αναζητήσουμε τον κοινωνικό τους χαρακτήρα στην κοινωνική τους λειτουργία. Τα φαινόμενα της συνείδησης δηλαδή υφίστανται ως γνήσια κοινωνικά φαινόμενα, ή γεγονότα, καθώς συμφύονται με την κοινωνική συνύπαρξη, ανήκουν στην κοινωνική δομή και διαπλέκονται με την κοινωνική πρακτική. Ο Ντιρκέμ πραγματεύεται τα ζητήματα αυτά στα έργα «οι στοιχειώδεις μορφές της θρησκευτικής ζωής» (*Les formes elementaires de la vie religieuse*,

⁸⁵ *The Division of Labour in Society*, ό.π., σ. 61, 45.

⁸⁶ J. Rex, *Key Problems in Sociological Theory*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο 1976, σ. 50.

1915), «πρωτόγονες μορφές ταξινόμησης» (*Classifications primitives*, 1913) και στα δοκίμια που περιλαμβάνει ο τόμος «κοινωνιολογία και φιλοσοφία» (*Sociologie et Philosophie*, 1898-1911).

Προκειμένου να «προσδιορίσει τα ηθικά γεγονότα» στο ομώνυμο δοκίμιο (*Determinations du fait morale*)⁸⁷, ο Ντιρκέμ επιχειρεί να αναδείξει την κοινωνική τους ποιότητα τονίζοντας την *ιερότητα* που περιβάλλει τους κανόνες που ρυθμίζουν την κοινωνική συνύπαρξη, όπως και το ότι το καθήκον που επιβάλλεται στα άτομα που υπακούουν στους ηθικούς κανόνες είναι «επιθυμητό». Τα ηθικά γεγονότα, με άλλα λόγια, χαρακτηρίζονται από το αίσθημα της ιερότητας που τα καθιστά επιθυμητά στα άτομα, τα οποία και επιδιώκουν την πραγματοποίησή τους. Τα ηθικά γεγονότα χαρακτηρίζονται επίσης, από τον υποχρεωτικό τρόπο με τον οποίο επιβάλλονται επί των ατόμων. Οι ηθικοί κανόνες έχουν ακριβώς αυτά τα χαρακτηριστικά. Είναι κανόνες που επιβάλλονται από την κοινωνία και στους οποίους συμμορφώνουν τη συμπεριφορά τους τα άτομα, καθώς τους αποδέχονται, επειδή θεωρούν ότι εκφράζουν τα «συναισθήματά» τους και προσηλώνονται συνεπώς σε αυτούς. Τα άτομα που αρνούνται την κοινωνία, σημειώνει ο Ντιρκέμ, παραβιάζουν ως ένα βαθμό τη φύση τους ως ατόμων. Ο Ντιρκέμ αναλαμβάνει να δείξει ότι αυτή η «διπλή και αντιφατική» ποιότητα των ηθικών φαινομένων υποστηρίζεται «ιστορικά», με παραδείγματα από τη «σύγχρονη ηθική», αλλά και μέσω του ελέγχου με «ευρήματα από την ηθική ... όλων των γνωστών λαών». Υποστηρίζει λοιπόν, ότι «η κοινωνία, ενώ είναι αγαθή, συνιστά μια ηθική αυθεντία, η οποία με το να εκδηλώνεται σε ορισμένους ρυθμιστικούς κανόνες ιδιαίτερα σημαντικούς σε αυτήν, τους αποδίδει έναν υποχρεωτικό χαρακτήρα»⁸⁸. Όπως μπορεί εύκολα να καταλάβει κανείς, το επιχείρημα είναι για μια ακόμα φορά κυκλικό. Ο Ντιρκέμ εξειδικεύει εδώ τη θέση που υποστήριξε στους *Κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου* ότι «το γεγονός της συσσωματώσεως είναι το περισσότερο αναγκαστικό... διότι είναι η πηγή όλων των άλλων υποχρεώσεων»⁸⁹. Όμως το έργο, στο οποίο ο Ντιρκέμ επιχειρεί να υποστηρίξει διά της εφαρμογής τους, τις θεωρητικές και μεθοδολογικές του θέσεις είναι το μείζον έργο του στο χώρο της κοινωνιολογίας της συνείδησης, στο οποίο θα αναφερθούμε αμέσως παρακάτω.

ΤΟ ΙΕΡΟ ΚΑΙ ΤΟ ΒΕΒΗΛΟ. Η ΛΑΤΡΕΙΑ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ

⁸⁷ Βλ. E. Durkheim, *Sociology and Philosophy*, ό.π., σ. 35-62.

⁸⁸ Ο.π., σ. 36-38.

⁸⁹ E. Durkheim, *Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου*, ό.π., σ. 170.

Το έργο του Ντιρκέμ «οι στοιχειώδεις μορφές της θρησκευτικής ζωής» άσκησε ευρύτατη επιρροή. Έχει χαρακτηριστεί ως το πιο σημαντικό και πρωτότυπο έργο του.⁹⁰ Αποτελεί μια από τις πρώτες πραγματείες στο χώρο της κοινωνιολογίας της θρησκείας. Από πολλές πλευρές πάντως έχουν επισημανθεί μεθοδολογικές αδυναμίες και κυρίως οι πραγματολογικές ανακρίβειες που το χαρακτηρίζουν.⁹¹ Ο Ντιρκέμ χρησιμοποιεί πληροφορίες και δεδομένα από τις πρωτόγονες φυλές της Αυστραλίας, που συνιστούν και το κύριο πλαίσιο παρατήρησης και ανάλυσης. Η σημασία πάντως, του έργου αυτού υπερβαίνει τα όρια της κοινωνικής ανθρωπολογίας και της κοινωνιολογίας της θρησκείας. Αποτελεί προσπάθεια κοινωνιολογικής αντιμετώπισης και ερμηνείας των φαινομένων της ιδεολογίας και της συνείδησης γενικότερα. Δεν περιορίζεται στην πραγμάτευση των θρησκευτικών μορφών και των κοινωνικών αξιολογήσεων⁹², αλλά της συνολικής εννοιολογικής συγκρότησης της κοινωνίας, του «συλλογικού νου» κατά την ορολογία που χρησιμοποιεί.

Ο Ντιρκέμ επιχειρεί να πραγματευθεί τις αφηρημένες έννοιες και τις κατηγορίες της νόησης, όπως *χρόνος, χώρος, αριθμός, ουσία, αιτία* κ.λπ. ως «συλλογικές παραστάσεις», ως έννοιες δηλαδή που καταγράφουν και αναπαριστούν την κοινωνική πρακτική. Επιχειρεί ούτε λίγο ούτε πολύ, να απαντήσει στα ευρύτερα επιστημολογικά προβλήματα του τρόπου σχηματισμού, του περιεχομένου και της ακρίβειας ή μη, των εννοιών της αφηρημένης σκέψης. Σε αυτό πάνω απ' όλα, πιστεύουμε, βρίσκεται η προσφορά του εν λόγω έργου του Ντιρκέμ. Με τις απόψεις που αναπτύσσει στο έργο αυτό, όπως επίσης και με τα κείμενα που περιλαμβάνονται στον τόμο με τίτλο «κοινωνιολογία και φιλοσοφία» ο Ντιρκέμ προσπάθησε να ολοκληρώσει το πρόγραμμα της οριοθέτησης της επιστήμης της κοινωνίας από τη φιλοσοφία και τη θρησκεία. Πίστευε ότι ήταν δυνατόν να εντοπίσει τις απαραίτητες διακρίσεις, αφού προηγουμένως αναζητήσει την κοινή προέλευση των φαινομένων της συνείδησης στη «συλλογική ζωή», πράγμα που θα επέτρεπε να πραγματευθεί τις έννοιες της

⁹⁰ Βλ. R. Aron, *ό.π.*, σ. 51.

⁹¹ Βλ. E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1965, σ. 63, 313· R. Needham, «Introduction», στο E. Durkheim, M. Mauss, *Primitive Classification*, Cohen & West, Λονδίνο 1969, ιδ. σ. xxvi-xxviii.

⁹² Ο Ντιρκέμ πραγματεύθηκε τις κοινωνικές αξιολογήσεις, ή «αξιολογικές κρίσεις» (*Jugements de valeur*) ως «κρίσεις εμπειρικές», κρίσεις που ήταν «αντικειμενικές» διότι ήταν «συλλογικές» στο σχετικό δοκίμιο του 1911. Βλ. «*Jugements de valeur et jugements de réalité*», στο E. Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, Press Universitaire de France, 1974 (1951), σ. 102-121· E. Durkheim, *Sociology and Philosophy*, μτφρ. D.F. Pocock, εισ. J.G. Peristiany, The Free Press, Νέα Υόρκη 1974, ελλ. Μετφρ. «Κρίσεις Αξιολογικές και Κρίσεις Εμπειρικές», μετφρ. Α. Μουσούρου, *Εποπτεία*, 68, 1982, σ. 461-469.

φιλοσοφίας, της λογικής και της αφηρημένης σκέψης ως κοινωνικά φαινόμενα με «καθαρά κοινωνικές αιτίες» και «λειτουργίες».

Θεμελιακή υπόθεση, εν προκειμένω, του Ντιρκέμ είναι ότι η «συλλογική συνείδηση» συνιστά αδιάσπαστη πλευρά του κοινωνικού οργανισμού, της κοινωνικής ζωής, ή της κοινωνικής «συσσωμάτωσης» με τη δική του ορολογία. Ορισμένες φορές μοιάζει να δίνει προτεραιότητα στη συνείδηση, άλλες πάλι να αποδίδει τις μορφές οργάνωσης και τις μορφές κοινωνικής πρακτικής και συνείδησης που τις συνοδεύουν στο «κοινωνικό υπόστρωμα», ή στις «μορφολογικές», όπως τις ονομάζει διαστάσεις της κοινωνικής ενότητας που εξετάζει. Η «συλλογική συνείδηση» πάντως, συνιστά εσωτερική συνιστώσα του κοινωνικού «είδους», του ειδικότερου «εσωτερικού περιβάλλοντος», που διακρίνει τις επιμέρους κοινωνίες.

Ο Ντιρκέμ ασχολήθηκε με τη μελέτη της θρησκείας για ένα ακόμα λόγο. Η θρησκεία, η κατεξοχήν καθολική «κοινωνική συνείδηση» έχει αποτελέσει τον αποτελεσματικότερο μηχανισμό κοινωνικής ενσωμάτωσης. Η θρησκεία έχει αναδειχθεί στην ισχυρότερη δύναμη που μπορεί να αντισταθμίζει τις «εγωιστικές» τάσεις του ατόμου. Η θρησκεία επιβάλλει την απαραίτητη στην κοινωνία πειθαρχία, χωρίς να απωθεί τα επιμέρους άτομα. Στη σύγχρονη κοινωνία πάντως, που ενδιέφερε κατά πρώτο λόγο τον Ντιρκέμ, η δύναμη της παραδοσιακής θρησκείας έχει υποχωρήσει και ως ένα βαθμό έχει υποκατασταθεί από την αποδοχή από τη μεριά των ανθρώπων των πορισμάτων της ορθολογικής επιστήμης. Η διερεύνηση λοιπόν, της φύσης και της λειτουργίας της θρησκείας και παραλλήλως της γνώσης, μπορεί να αποκαλύψει την ικανότητα της κοινωνίας να δημιουργεί κάθε φορά τη συλλογική συνείδηση που της ταιριάζει και που είναι απαραίτητη για τη συνοχή της. Και, όπως είδαμε, κατά τον Ντιρκέμ, το μείζον ζήτημα της νεότερης, της μοντέρνας κοινωνίας δεν ήταν παρά η επικράτηση και η αποκατάσταση, όπου είχε αυτή διαταραχθεί, της συναινετικής συλλογικής συνείδησης, της συνείδησης που έχει διαμορφώσει η οργανική δομή της και η οποία αρμόζει στη διαφοροποίηση και την πολυπλοκότητα που την χαρακτηρίζει, όπως προσπάθησε να υποστηρίξει.

Ο Ντιρκέμ αντιμετωπίζει τόσο τη θρησκεία, όσο και την επιστήμη ως «κοινωνικά γεγονότα» της ίδιας ποιότητας, ως «φυσικά» γεγονότα, που συνιστούν διαστάσεις και καταγράφουν πλευρές τη κοινωνικής πραγματικότητας. Γράφει λοιπόν: «Είναι κοινή συνείδηση σήμερα ότι ο νόμος, η ηθική, η ίδια η επιστημονική σκέψη, ήταν για πολύ ταυτισμένες με τη θρησκεία και διαποτισμένες με το πνεύμα της»⁹³. Η θρησκεία και η επιστήμη λειτουργούν ως οι συνεκτικές δυνάμεις της κοινωνικής ζωής. Αποτελούν

⁹³ E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, ό.π., σ. 57.

«συλλογικά» φαινόμενα, δημιουργήματα της συλλογικής ζωής. Έχουν «συλλογική», κοινωνική με αυτή την έννοια προέλευση και δεν είναι δυνατόν να προκύψουν ως έργο ατομικό. Δεν είναι δυνατόν κανένα άτομο να υποκαταστήσει την κοινωνία στη διαμόρφωση της «συλλογικής συνείδησης», της συνείδησης που την εκφράζει «οργανικά» και τη συσσωματώνει, που διασφαλίζει δηλαδή την κοινωνική συναίνεση και τη συνεργασία μεταξύ των μελών της. Είναι για τον λόγο αυτό που ο Ντιρκέμ διαφώνησε με το πρόγραμμα του Κοντ, ο οποίος πίστευε πως η «θετική φιλοσοφία» και η επιστήμη όπως την είχε συλλάβει, θα μπορούσε να υποκαταστήσει την παραδοσιακή θρησκεία. Κάτι τέτοιο ήταν πέρα για πέρα αντίθετο με τη φύση και την ουσία της θρησκείας ως συλλογικής συνείδησης, όπως πίστευε ο Ντιρκέμ.

Ο Ντιρκέμ λοιπόν, προτείνει για «λόγους μεθόδου», όπως γράφει, να υπεισέλθει στην εξέταση της πιο «πρωτόγονης θρησκείας», της θρησκείας που παρατηρείται στις κοινωνίες της «πλέον απλής οργάνωσης», οπότε και μπορεί να εξηγηθεί χωρίς την προϋπόθεση στοιχείων από προγενέστερες θρησκείες. Ένα τέτοιο πρόγραμμα παρατήρησης θα επέτρεπε να εντοπισθούν τα κοινά στοιχεία όλων των θρησκειών και να αναδειχθεί ότι έχουν το ίδιο «αντικειμενικό νόημα», παρά την ποικιλία των μορφών που τυχόν εμφανίζουν. Να αναδειχθεί επίσης, ότι ανταποκρίνονται στις ίδιες λειτουργίες παντού. Η πρωτόγονη θρησκεία προσφέρεται προς τούτο, διότι μας επιτρέπει να εντοπίσουμε στην απλότητά τους τα συστατικά στοιχεία της θρησκείας, πράγμα το οποίο επιτρέπει επίσης την ευκολότερη εξήγησή τους καθώς η ίδια η απλότητα των γεγονότων καθιστά τις σχέσεις τους πιο προφανείς. Μπορεί έτσι, να αποκαλυφθεί αυτό που είναι «αιώνιο και ανθρώπινο» στη θρησκεία. Ως τέτοιες λοιπόν, περιπτώσεις κοινωνιών που χαρακτηρίζονται από τη μέγιστη δυνατή απλότητα οργάνωσης και ως θρησκείες που δεν προϋποθέτουν άλλες προγενέστερες θρησκευτικές πεποιθήσεις και πρακτικές, ο Ντιρκέμ επέλεξε να μελετήσει τις θρησκείες και τους τρόπους εννόησης του κόσμου των φυλών της Αυστραλίας, όπου κυριαρχούσαν οι απλούστερες μορφές τοτεμικής λατρείας. Ο Ντιρκέμ πίστευε ότι η μελέτη της πιο στοιχειώδους μορφής του θρησκευτικού φαινομένου, της ιερότητας, του σεβασμού και της λατρείας ζώων, φυτών, ή άλλων αντικειμένων, των τοτέμ, όπως παρατηρείται στις «πρωτόγονες», απλές κοινωνίες, θα αποκάλυπτε την κοινωνική ουσία της θρησκείας γενικότερα, της θρησκείας δηλαδή ως κοινωνικού φαινομένου, καθώς θα αποκάλυπτε με ενάργεια το ότι οι άνθρωποι δεν λατρεύουν με τη μορφή του τοτέμ, ή όποιου άλλου θεού τίποτε περισσότερο και τίποτε λιγότερο από την κοινωνία την ίδια, τη συλλογική δηλαδή, την κοινωνική πραγματικότητα.

Στόχος του Ντιρκέμ, όπως ευθέως το διακήρυσσε, ήταν να «διατηρήσει» και όχι να ακυρώσει το αντικείμενο της επιστήμης της θρησκείας, όπως συνέβαινε με τις θεωρίες περί

θρησκείας που αντέκρουε.⁹⁴ Τι εννοούσε είναι απλό. Θέλησε να υποστηρίξει την αλήθεια της βασικής του παραδοχής ότι η θρησκεία δεν συνιστά παρά τη «μεταμόρφωση», κατά την ορολογία που χρησιμοποιεί, της συλλογικής ζωής και ότι η δύναμη επιβολής που χαρακτηρίζει τη θρησκεία μετουσιώνει τη συλλογική δύναμη της κοινωνίας. Αντέκρουσε λοιπόν, τις θεωρίες που πραγματεύοντο τη θρησκεία ως μια μορφή «ψευδούς συνείδησης», όπως θα έλεγε ο Μαρξ, ή ως μια μορφή φαντασίωσης, ή ψευδαίσθησης, όπως πίστευαν πολλοί σύγχρονοι του Ντιρκέμ ανθρωπολόγοι, οι οποίοι και ερμήνευαν τη θρησκεία των πρωτογόνων είτε ως λατρεία πνευμάτων (ανιμισμός), ή ως λατρεία των φυσικών δυνάμεων και των φαινομένων της φύσης (φυσιοδοξία). Απέδιδαν δηλαδή, τη γένεση του θρησκευτικού συναισθήματος είτε σε ψευδείς προβολές, είτε στο φόβο που προκαλεί στους ανθρώπους η αδυναμία τους να ελέγξουν τα φυσικά φαινόμενα.

Η θρησκεία, θεωρούσε ο Ντιρκέμ, είναι συναίσθημα συλλογικό και αναπτύσσεται σε όλες τις κοινωνίες ως συλλογική πρακτική. Είναι βαθιά εγχαραγμένη στην ανθρώπινη κοινωνική ζωή. Σε πολλές κοινωνίες είναι σχεδόν αδιάκριτη από τη συλλογική ζωή, από τις συλλογικές πρακτικές. Εκφράζει και συγχρόνως στερεοποιεί την «κοινωνική αλληλεγγύη». Δεν είναι, λοιπόν, δυνατόν ένα τόσο καθολικό φαινόμενο να μην ανταποκρίνεται σε μια αληθινή ανάγκη της κοινωνίας, να μην αντιστοιχεί σε μια αληθινή πραγματικότητα. Με αυτό το επιχείρημα ο Ντιρκέμ απέρριψε τις θεωρίες που έβλεπαν τη θρησκεία ως φαινόμενο δευτερεύον, ως «επιφαινόμενο» και προχώρησε να αναζητήσει την «ουσιαστική πραγματικότητα» που μεταμορφώνεται και μετουσιώνεται σε θρησκεία. Διότι βεβαίως, αν αποδειχθεί ότι οι άνθρωποι λατρεύουν μέσω της θρησκείας την κοινωνία, τότε αποδεικνύεται ότι λατρεύουν κάτι όχι μόνον πραγματικό, αλλά και, κατά τον Ντιρκέμ, ιερό και άξιο σεβασμού.

Εξετάζει λοιπόν, τις τοτεμικές πίστεις και πρακτικές, τις θρησκευτικές δηλαδή πίστεις και τελετουργίες που περιστρέφονται γύρω από τη λατρεία φυτών, ζώων, αντικειμένων, ή και ανθρώπων, ανθρώπων που θεωρούνται ιερά πρόσωπα, πρόσωπα με τα οποία ταυτοποιούνται οι κοινωνίες στις οποίες λειτουργούν ως εκφραστές της ιερότητας και της συλλογικότητας, του συλλογικού πνεύματος. Αυτό που έχει ιδιαίτερη σημασία είναι ότι το τοτέμ σε όλες τις μορφές του είναι το μέσο διά του οποίου ταυτοποιείται, εκφράζει και συνειδητοποιεί την ιδιαίτερη ταυτότητά της η κοινωνική ομάδα. Το τοτέμ είναι πάνω απ' όλα το όνομα, το έμβλημα της φυλής, του επιμέρους γένους, ή της πατριάς. Το τοτέμ ενοποιεί τα άτομα. Το τοτέμ της φυλής, ή του γένους είναι επίσης το τοτέμ των μελών τους. Κάθε γένος έχει δικό του τοτέμ, που του

⁹⁴ Ο.π., σ. 69.

ανήκει αποκλειστικά. Δύο διαφορετικά γένη της ίδιας φυλής δεν μπορούν να έχουν το ίδιο τοτέμ. Όσοι φέρουν το όνομα του τοτέμ είναι για τον λόγο αυτό μέλη του γένους, ή της φυλής. Η ταυτοποίηση με το τοτέμ που μοιράζονται, τα εντάσσει στην κοινωνική ομάδα, το γένος, ή τη φατρία ανεξαρτήτως του σημείου στο οποίο κατοικούν, ανεξαρτήτως του τρόπου με τον οποίο κατανέμονται εντός της ευρύτερης περιοχής όπου εκτείνεται η φυλή. Η τοτεμική ομάδα, δηλαδή, δεν μοιράζεται αναγκαστικά την ίδια περιοχή εγκατάστασης. Αυτό φαίνεται στις περιπτώσεις που ισχύει ο κανόνας της εξωγαμίας. Σε ορισμένες περιπτώσεις το παιδί παίρνει το τοτέμ της μητέρας του, που προέρχεται από άλλη τοτεμική ομάδα από εκείνη του πατέρα, αλλά ζει μαζί του στην ίδια κοινότητα. Σε άλλες περιπτώσεις πάλι, το τοτέμ κληροδοτείται από τον πατέρα, οπότε μόνον οι γυναίκες εκπροσωπούν και ανήκουν σε διαφορετικά τοτέμ.⁹⁵ Τα άτομα όμως, που συνενώνονται, που αισθάνονται ότι ανήκουν στην ίδια κοινωνική ομάδα ταυτοποιούμενα μέσω του τοτέμ, αναπτύσσουν επίσης πολύ ισχυρά αισθήματα αλληλεγγύης και αμοιβαιότητας. Αναπτύσσουν με άλλα λόγια, πολύ στενούς και ισχυρούς κοινωνικούς δεσμούς. Δεσμούς που ενώ δεν είναι αναγκαστικά δεσμοί αίματος, ή συγγένειας, έχουν όμως την ίδια δύναμη με τους πρώτους. Οι κοινωνικές αυτές ομάδες συμπεριφέρονται με ένα ούτως ειπείν συμπαγή τρόπο. Τα άτομα αισθάνονται υποχρεωμένα να συμμετέχουν σε πράξεις εκδίκησης, όταν έχει προσβληθεί η ομάδα, ή ένα μέλος της ομάδας, να συμμετέχουν από κοινού στο θρήνο μετά την απώλεια μέλους της ομάδας, να αποφεύγουν το γάμο με μέλη της ομάδας τους κ.ο.κ.

Η λατρεία του τοτέμ, πρέπει να σημειώσουμε, είναι σχεδόν καθολικό φαινόμενο. Παρατηρείται στις φυλές των Ινδιάνων της Αμερικής, στην Αφρική και σε διάφορους βαθμούς «εξέλιξης» και πρόσμιξης με άλλα θρησκευτικά στοιχεία και πρακτικές, ακόμα και σε αναπτυγμένες και περίτεχνες θρησκείες όπως οι μεγάλες θρησκείες της αρχαιότητας, ή ακόμα και η χριστιανική. Ο Ντιρκέμ επιλέγει να το μελετήσει στις φυλές της Αυστραλίας, επειδή θεωρεί ότι αυτές ανήκουν στο ίδιο κοινωνικό «είδος» και είναι απολύτως «ομοιογενείς», παρά το ότι, όπως σημειώνει, εμφανίζουν ποικιλία.⁹⁶ Στην απλή την πρωταρχική της μορφή λοιπόν, η τοτεμική θρησκεία αναδεικνύει το ότι είναι αδιαχώριστη από την πρωτογενή κοινωνική συνένωση, τη στοιχειώδη ανθρώπινη κοινωνική ενότητα.

Ο Ντιρκέμ παρατηρεί παραπέρα, ότι στις κοινωνίες αυτές δεν γίνεται διάκριση κοινωνίας-φύσης. Ότι αντιθέτως, η εννόηση της κοινωνικής και της φυσικής πραγματικότητας είναι ενιαία. Οι άνθρωποι δηλαδή κατανοούν τα φυσικά πράγματα με τον ίδιο τρόπο που

⁹⁵ Ο.π., σ. 102-106.

⁹⁶ Ο.π., σ. 88-95.

εννοούν και κατανοούν τον εαυτό τους και τη θέση τους στον κόσμο. Αντιστοίχως η θέση των πραγμάτων, των αντικειμένων στη φύση προϋποθέτει τη θέση τους στο πλαίσιο της κοινωνίας, τη σχέση τους με την κοινωνική πρακτική. Σε άλλες λοιπόν, φυλές της Αυστραλίας το έμβλημα με το οποίο ταυτοποιούνται είναι κατά κύριο λόγο διάφορα δένδρα, φυτά και ζώα όπως για παράδειγμα ο αετός, ή το κοράκι. Ενίοτε ο ουρανός, ή η γη, συχνότερα η βροχή, σπανιότερα ο ήλιος, ο ουρανός, ή οι αστερισμοί.⁹⁷ Οι άνθρωποι ονοματίζονται αντιστοίχως ως αετοί, ή κοράκια κ.ο.κ. και εννοούν τα τοτέμ αυτά ως φορείς μιας ιερότητας, μιας ιερής δύναμης με την οποία ταυτίζονται και η οποία, όπως πιστεύουν, τους περιλαμβάνει. Ακριβέστερο είναι να πούμε ότι ο Ντιρκέμ προσπαθεί να υποστηρίξει ότι η συμπεριφορά προς τα τοτέμ, ζώα, φυτά, ή άλλα πράγματα δεν είναι αυτή του πιστού, αλλά του συμμετόχου στον ιερό κόσμο. Το τοτέμ κατέχει ασφαλώς, ιδιαίτερα σε ορισμένες περιπτώσεις, μια «ελαφρώς ανώτερη θέση» στην ιεραρχία των ιερών πραγμάτων, της ιερότητας. Αλλά, στις περισσότερες περιπτώσεις, σημειώνει ο Ντιρκέμ, οι τρόποι με τους οποίους εκφράζονται και συμπεριφέρονται προς τα τοτέμ οι άνθρωποι δείχνουν ότι τους διακατέχει ένα αίσθημα ισότητας περισσότερο, παρά δέους, ή φόβου. Τα τοτέμ αποκαλούνται με όρους όπως *αδελφός*, *φίλος* ή και *πατέρας* ως εάν οι δεσμοί που ενώνουν τους ανθρώπους μαζί τους είναι οι δεσμοί μιας οικογένειας.⁹⁸

Η ταύτιση των ανθρώπων με τα τοτέμ γίνεται φανερή και στους τρόπους με τους οποίους διακοσμούν το σώμα τους, ιδιαίτερα όταν η ομάδα συγκεντρώνεται και επιδίδεται σε δραστηριότητες από κοινού, κατεξοχήν κατά τις θρησκευτικές τελετές. Έτσι, τα μέλη της φυλής που ταυτίζεται με το γεράκι, ή τον αετό διακοσμούνται με τα ανάλογα φτερά, ενώ τα μέλη της ομάδας που ταυτίζεται με το βουβάλι φορούν κέρατα, κ.ο.κ. Κατά τις θρησκευτικές τελετουργίες το άτομο που έχει τον πρώτο ρόλο στη διεκπεραίωση των ιεροτελεστιών φέρει τα σύμβολα, ή φορά ενδύματα που το προσομοιώνουν προς το τοτέμ, του οποίου τη λατρεία υπηρετεί. Περισσότερο ενδιαφέρουσες για το ζήτημα που εξετάζει ο Ντιρκέμ είναι οι περιπτώσεις, όπου νεαρά άτομα διέρχονται από τη διαδικασία της μύησης, προκειμένου να εξαγνισθούν και να συμπεριληφθούν στη θρησκευτική ζωή και τη ζωή εν γένει της ομάδας. Στις περιπτώσεις αυτές στο σώμα του μυούμενου ζωγραφίζεται το τοτέμ, ή το σύμβολό του. Συχνά ο μυούμενος υφίσταται ήπιους ακρωτηριασμούς, όπως την αφαίρεση δοντιών, ή τη πρόκληση πληγών στο σώμα που αφήνουν ανεξίτηλα σημάδια, προκειμένου να μοιάσει στο τοτέμ, ή να επιβεβαιωθεί η μετοχή του στην ιερότητά του. Συχνή πρακτική είναι επίσης αυτή

⁹⁷ Ο.π., σ. 103-105.

⁹⁸ Ο.π., σ. 139.

του τατουάζ. Το σύμβολο του τοτέμ ζωγραφίζεται, ή εγχραράσσεται σε αντικείμενα που χρησιμοποιούνται σε όλες τις ιεροτελεστίες και τις τελετές που έχουν συλλογικό και συνεπώς θρησκευτικό χαρακτήρα, αλλά και σε αντικείμενα της καθημερινής ζωής, όπως σκεύη, ή στην είσοδο της κατοικίας κ.λπ. Γράφει λοιπόν ο Ντιρκέμ: «Αυτές οι τοτεμικές διακοσμήσεις μας βοηθούν να δούμε ότι το τοτέμ δεν είναι μόνον ένα όνομα και ένα έμβλημα. Χρησιμοποιείται στη διαδικασία των θρησκευτικών τελετών. Είναι μέρος της λειτουργίας. Έτσι, ενώ το τοτέμ είναι ένα συλλογικό όνομα (μια συλλογική ταμπέλα), έχει επίσης θρησκευτικό χαρακτήρα. Στην πραγματικότητα είναι σε σχέση με αυτό που τα πράγματα ταξινομούνται ως ιερά, ή βέβηλα. Είναι ο ίδιος ο τύπος του ιερού πράγματος»⁹⁹.

Το τοτέμ, το όνομα και έμβλημα της κοινωνικής ομάδας, μιας συγκεκριμένης συνένωσης ανθρώπων, εκφράζει και ενσωματώνει συγχρόνως την ιερότητα. Προκαλεί είτε το ίδιο είτε μέσω του συμβόλου του, την ιδιαίτερη συμπεριφορά που διαμορφώνεται ως τυπικά «θρησκευτική». Συμπεριφορά που συνεπάγεται την ανάληψη συγκεκριμένων πράξεων και την αποφυγή άλλων, την εκδήλωση σεβασμού και την αποχή από ενέργειες που θα μπορούσαν να θεωρηθούν προσβλητικές και θα μπορούσαν να επισύρουν τιμωρία, ή κατακραυγή. Η απαγόρευση, για παράδειγμα να καταναλωθεί ως τροφή το ζώο ή το φυτό που είναι τοτέμ, στο σύνολό του, ή εν μέρει. Έτσι, η λειτουργία του τοτέμ συγκεκριμενοποιεί την ύπαρξη του «ιερού» έναντι του «βέβηλου», ή καθημερινού κόσμου, του ιερού και του κοσμικού.

Η διάκριση ανάμεσα στο ιερό και το βέβηλο βρίσκεται, κατά τον Ντιρκέμ, στη βάση κάθε θρησκείας.¹⁰⁰ Το «ιερό» διαμορφώνεται σε αντιπαράθεση προς το «κοσμικό» και «βέβηλο». Μέσω της θρησκείας το σύνολο της ανθρώπινης κοινωνικής συμπεριφοράς και δραστηριότητας χωρίζεται σε ιερά πράγματα και πρακτικές και σε ανίερα, βέβηλα, κοσμικά πράγματα και πρακτικές. Οι δραστηριότητες της καθημερινής ζωής, οι δραστηριότητες που στοχεύουν στην εξοικονόμηση για τη βιολογική επιβίωση των ανθρώπων, οι «οικονομικές» δραστηριότητες ανήκουν στη δεύτερη κατηγορία, ενώ οι δραστηριότητες που εκφράζουν το συλλογικό πνεύμα της ομάδας, της φυλής, του γένους, ή της πατριάς, όπως οι περιοδικές συναθροίσεις και οι τελετές, οι λατρευτικές τελετουργίες, που αναπαράγουν την κοινωνική ομάδα ως μια λειτουργική, συμπαγή ενότητα ανθρώπων ανήκουν στην πρώτη κατηγορία. Με τις περιοδικές συναθροίσεις και τις λατρευτικές τελετουργίες συγκεκριμενοποιείται ο κόσμος των ιερών πραγμάτων, συστηματοποιείται και διακρίνεται με σαφήνεια από τον κόσμο των

⁹⁹ Ο.π., σ. 119.

¹⁰⁰ Ο Έβανς-Πρίτσαρντ (Evans-Pritchard) ήλεγξε τον Ντιρκέμ στο σημείο αυτό, επικαλούμενος μαρτυρίες από άλλες κοινωνίες πρωτογόνων, οι οποίες δεν επιβεβαιώνουν τη συστηματική διάκριση «ιερού» και «βέβηλου». Βλ. E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, ό.π., σ. 300-313.

βέβηλων, ή ανιέρων πραγμάτων και πρακτικών. Ο κόσμος των ιερών πραγμάτων παίρνει εντέλει τη μορφή ενός «συστήματος δοξασιών, τυπικών και συλλογικών πρακτικών που ενοποιούν όλους, όσοι τις ακολουθούν σε μια μοναδική ηθική κοινότητα που ονομάζεται εκκλησία»¹⁰¹. Η δημιουργία αυτής της ηθικής κοινότητας, το ότι δηλαδή, τα άτομα συμμερίζονται τις ίδιες δοξασίες και το ίδιο αίσθημα για την ιερότητα της συγκεκριμένης κάθε φορά θρησκευτικής τάξης πραγμάτων, είναι για τον Ντιρκέμ το κοινό στοιχείο κάθε θρησκείας. Εντέλει, το σύνολο της κοινωνικής πραγματικότητας διακρίνεται μέσω της θρησκείας σε δύο τομείς, τον ιερό και τον κοσμικό, ή βέβηλο.

Η διάκριση αυτή του ιερού από το καθημερινό παρατηρείται και χαρακτηρίζει και τους τομείς της κοινωνικής ζωής της σύγχρονης κοινωνίας. Εκτός βεβαίως από το σεβασμό προς το θείο και τις λατρευτικές πρακτικές, που συνοδεύουν τις θρησκείες του σύγχρονου κόσμου, η διάκριση και ο σεβασμός σε πράγματα και σύμβολα που θεωρούνται ιερά και απαραβίαστα χαρακτηρίζει την κοινωνική ζωή και στο πλαίσιο των σύγχρονων κοινωνιών. Συχνά για παράδειγμα, υποκλινόμαστε μπροστά σε σύμβολα που δεν είναι μεν θρησκευτικά, αλλά στα οποία αποδίδουμε ένα είδος ιερότητας και δείχνουμε σεβασμό. Χαρακτηριστική περίπτωση είναι το εθνικό σύμβολο της σημαίας και ο εθνικός ύμνος. Ενώπιον της σημαίας, ή κατά την ανάκρουση του εθνικού ύμνου στεκόμαστε προσοχή. Η τυχόν προσβολή, ή επίδειξη ασέβειας προς τέτοιου είδους σύμβολα επισύρει κυρώσεις. Και αυτό είναι που έχει σημασία για τον Ντιρκέμ. Το ότι σε όλες ανεξαιρέτα τις κοινωνίες γίνεται η διάκριση ανάμεσα στο ιερό και το βέβηλο. Δεν έχει δηλαδή, σημασία η ιδιαίτερη φύση του θείου, ή της ιερότητας, αλλά η ύπαρξή της. Αυτό είναι για τον Ντιρκέμ το «κοινωνικό γεγονός» που γίνεται φανερό με την ανάλυση και μετά τη σύγκριση των ιδιομορφιών με τις οποίες το συναντάμε στις επιμέρους περιπτώσεις και κοινωνίες.

Ο Ντιρκέμ λοιπόν, θεωρεί ότι η λατρεία του τοτέμ και ο σεβασμός στη σημαία είναι ανάλογα φαινόμενα που «μεταμορφώνουν», μετουσιώνουν την κοινωνική ενότητα, την ίδια την κοινωνική πραγματικότητα. Έτσι,

ο τοτεμισμός είναι η θρησκεία όχι κάποιων ζώων, ή κάποιων παραστάσεων (εικόνων), αλλά ενός είδους ανώνυμης και απρόσωπης δύναμης που βρίσκεται σε καθένα από τα όντα, χωρίς όμως να ταυτίζεται με οποιοδήποτε από αυτά. Κανένα δεν την κατέχει πλήρως, ενώ όλα μετέχουν σε αυτή. Είναι τόσο ανεξάρτητη από τα ειδικότερα υποκείμενα στα οποία ενσωματώνεται, ώστε προηγείται από αυτά... Τα άτομα πεθαίνουν, οι γενεές παρέρχονται και αντικαθίστανται από νέες. Αλλά η δύναμη αυτή παραμένει πάντοτε παρούσα, ενεργός και αληθινή. Δίνει ζωή και

¹⁰¹ E. Durkheim, *ό.π.*, σ. 107.

σφρίγος στη σημερινή γενιά, όπως ζωογονούσε την προηγούμενη και όπως θα εμπνεύσει την αυριανή. Χρησιμοποιώντας τη λέξη με την πιο ευρεία της έννοια, θα μπορούσε να πει κανείς ότι είναι ο θεός που λατρεύεται με την κάθε τοτεμική λατρεία, αλλά είναι ένας *απρόσωπος θεός, χωρίς όνομα, χωρίς ιστορία*, που είναι διαρκής στον κόσμο και διάχυτος σε μια απειράριθμη πολλαπλότητα πραγμάτων.

Η «απρόσωπη», διάχυτη, σταθερά ενυπάρχουσα στον κόσμο υπερβατική δύναμη που ενσαρκώνει το τοτέμ και εκφράζει κάθε θεός, δεν είναι παρά η κοινωνία. Οι πρωτόγονοι λατρεύουν χωρίς να το γνωρίζουν τη δύναμη της συλλογικής τους ύπαρξης, την κοινότητά τους, που είναι πρότερη και υπερβαίνει τα επιμέρους άτομα. Αν το τοτέμ «είναι συγχρόνως το σύμβολο του θεού και της κοινωνίας, δεν συμβαίνει αυτό επειδή ο θεός και η κοινωνία είναι ένα και το αυτό;»¹⁰² ερωτά ρητορικά ο Ντιρκέμ.

Το άτομο οφείλει την ύπαρξή του και εξαρτάται πλήρως από την κοινωνία για την επιβίωσή του. Σε σχέση με την κοινωνία το άτομο είναι εφήμερο. Η κοινωνία αντιθέτως, είναι αιώνια, όχι ασφαλώς με τρόπο απόλυτο, αλλά εν αναφορά προς το συγκεκριμένο κάθε φορά άτομο. Ενώ τα επιμέρους άτομα πεθαίνουν, η κοινότητα αναπαράγεται στο διηνεκές. Έτσι, η κοινωνία έχει τη δύναμη να μας επιβάλλεται και να μας δημιουργεί το αίσθημα της εξάρτησης, αλλά και του δέους και του σεβασμού. Είναι για τον λόγο αυτό που υποχρεωνόμαστε να υπακούουμε σε κανόνες συμπεριφοράς και να ενστερνιζόμαστε αξίες, που πολλές φορές έρχονται σε αντίθεση με τα πιο στενά εννοούμενα συμφέροντα, τις τάσεις και τις παρορμήσεις μας. Αυτές οι παρατηρήσεις, πίστευε ο Ντιρκέμ, προσεγγίζουν την ουσία του φαινομένου της θρησκευτικής προσήλωσης των ανθρώπων και το εξηγούν επιστημονικά.

Ο Ντιρκέμ προσπαθούσε να «διασώσει», όπως έλεγε, «το πραγματικό αντικείμενο», την «πραγματικότητα» που ως συλλογική παράσταση μεταμορφώνεται στη θρησκεία, στα ποικίλα λατρευτικά συστήματα και θρησκευτικά τυπικά, καθώς ήθελε να καθιερώσει ως *καθολικό κοινωνικό γεγονός* το ότι η κοινωνία είναι κάτι το ιερό και απαράβατο. Ότι η κοινωνία καλώς επιβάλλει περιορισμούς και αναθέτει συγκεκριμένα έργα, ρόλους και στόχους στα άτομα που την συναποτελούν. Βλέπουμε πάλι εδώ πως η ανάλυση του Ντιρκέμ καθοδηγείται από την ιδέα της κοινωνίας ως πραγματικότητας υπερβατικής και γι αυτό ιερής όσο αφορά τα άτομα που την συναπαρτίζουν:

«Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η κοινωνία έχει καθετί που χρειάζεται προκειμένου να προκαλέσει στο νου των ανθρώπων, μόνο και μόνο με την επιρροή που ασκεί επάνω

¹⁰² Ο.π., σ. 206-207.

τους, το αίσθημα της ιερότητας, διότι είναι για τα μέλη της, ό,τι ο θεός για τους πιστούς του... Η κοινωνία εγείρει μέσα μας το αίσθημα της ιερότητας. Είναι την ίδια στιγμή μια προσταγή που επιβάλλεται από μόνη της και μια πραγματικότητα ποιοτικά ανώτερη από τα άτομα, που προκαλεί σεβασμό, αφοσίωση και λατρεία»¹⁰³.

ΟΙ ΚΑΤΗΓΟΡΙΕΣ ΤΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ ΩΣ ΣΥΛΛΟΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ

Στο ίδιο πλαίσιο ανάλυσης ο Ντιρκέμ πραγματεύεται το πρόβλημα της κοινωνικής προέλευσης των κατηγοριών της σκέψης και της συνείδησης. Θεωρεί ότι οι θεμελιακές έννοιες της σκέψης, οι έννοιες που, όπως γράφει, «από την εποχή του Αριστοτέλη ονομάζονται κατηγορίες της νόησης» αναπαριστούν τη συλλογική πραγματικότητα της κοινωνικής ζωής, την ίδια δηλαδή πραγματικότητα που μετουσιώνεται στις θρησκευτικές πίστεις.

Ο Ντιρκέμ έθεσε το ερώτημα της σχέσης «των ατομικών προς τις συλλογικές αναπαραστάσεις» στο ομότιτλο δοκίμιο που έγραψε το 1898.¹⁰⁴ Στο δοκίμιο αυτό ο Ντιρκέμ υποστηρίζει την ανεξαρτησία της κοινωνιολογίας έναντι της ψυχολογίας και απορρίπτει τις θεωρίες που αποδίδουν τα φαινόμενα της συνείδησης στις διαδικασίες της φυσιολογίας του εγκεφάλου. Δέχεται ότι ο ατομικός νους συνδέεται με «το υπόστρωμά» του, τον εγκέφαλο δηλαδή, τις αισθήσεις και τις ψυχικές διεργασίες, αλλά αρνείται ότι η σχέση αυτή μπορεί από μόνη της να εξηγήσει τις αντιλήψεις, τις ιδέες και τα συναισθήματα που διακρίνουν το άτομο ως μέλος ενός συγκεκριμένου κοινωνικού όλου. Προκειμένου να εξηγηθούν τα τελευταία είναι απαραίτητη η αναφορά στην κοινωνική δομή και τον «συλλογικό νού». Ο συλλογικός νους τώρα συνδέεται με το δικό του υπόστρωμα, που δεν είναι άλλο από τη συλλογική ζωή, την ανθρώπινη συνένωση. Ο ατομικός νους, υποστηρίζει ο Ντιρκέμ συμβάλλει στη διαμόρφωση του συλλογικού νου, όχι όμως με τρόπο αυτόνομο, αλλά εντός της αμοιβαίας δράσης και αντίδρασης μεταξύ των ατομικών νόων.

Όπως έχουμε κατ' επανάληψη σημειώσει παραπάνω, η κοινωνία, κατά τον Ντιρκέμ, έχει ως υπόστρωμα μια «μάζα ατόμων». Το «σύστημα που διαμορφώνουν με το να συνενώνονται και το οποίο διαφοροποιείται σύμφωνα με τη γεωγραφική τους διάταξη, τη φύση και τον αριθμό των κλάδων επικοινωνίας μεταξύ τους, αποτελεί τη βάση επί της οποίας εγείρεται η

¹⁰³ Ο.π., σ. 79.

¹⁰⁴ E. Durkheim, *Sociology and Philosophy*, ό.π., σ. 1-34.

κοινωνική ζωή. Οι αναπαραστάσεις, οι οποίες διαμορφώνουν το δίκτυο της κοινωνικής ζωής, αναδύονται από τις σχέσεις μεταξύ των ατόμων, που συνδέονται με αυτό τον τρόπο». Ο Ντιρκέμ δεν υπεισέρχεται στο να εξετάσει, ή να προσδιορίσει πιο συγκεκριμένα τις «σχέσεις» αυτές «μεταξύ των ατόμων». Αρκείται στο να υποστηρίξει για μια ακόμη φορά ότι είναι η συλλογική ζωή που υπερβαίνει τα άτομα και τα δεσμεύει ηθικά και πνευματικά. Οι «συλλογικές παραστάσεις» είναι εξωτερικές ως προς τα άτομα, δεν προκύπτουν από τους ατομικούς νόες ως τέτοιους, αλλά από την «συνένωση τους, πράγμα που είναι» όπως γράφει «τελείως διαφορετικό». Η συνένωση, ο συνδυασμός, ο συνεταιρισμός των επιμέρους νόων των ατόμων δημιουργεί αμοιβαίες αλλαγές και οδηγεί στο να γίνουν τα άτομα *κάτι διαφορετικό*. Να υιοθετήσουν δηλαδή τις συλλογικές παραστάσεις, όπως αυτές διαμορφώνονται και επιβάλλονται από τις *sui generis* δυνάμεις που αναπτύσσονται κατά την συνένωση. Ο Ντιρκέμ υποστηρίζει τις θέσεις αυτές με μια αναλογία από τη χημεία. Τα επιμέρους στοιχεία μιας χημικής ένωσης μεταμορφώνονται σε κάτι που τα υπερβαίνει. Η σύνθεση που προκύπτει είναι επίσης ένα όλον, «εξωτερικό» ως προς τα αρχικά συστατικά στοιχεία.¹⁰⁵

Όμως, με όλα αυτά ο Ντιρκέμ μοιάζει να υποστηρίζει αντιφατικά πράγματα. Από τη μια θεωρεί ότι είναι η συλλογική συνείδηση που ευθύνεται για τη διαμόρφωση της κοινωνικής ζωής και από την άλλη ότι η τελευταία διαμορφώνει τη συλλογική συνείδηση. Από τη μια υποστηρίζει ότι η αμοιβαία επιρροή των ατομικών συνειδήσεων και ο τρόπος επικοινωνίας τους ευθύνεται για τη διαμόρφωση της συλλογικής συνείδησης και από την άλλη ότι οι ατομικές συνειδήσεις διαμορφώνονται ως επιμέρους τρόποι της συλλογικής συνείδησης. Πρόκειται, για το ότι ο Ντιρκέμ ταυτίζει τις δύο διαστάσεις, ακριβέστερα θεωρεί ότι οι μορφές συνείδησης συμφύονται με την κοινωνική συσσωμάτωση. Όπως είδαμε στην περίπτωση της τοτεμικής λατρείας, η ηθική και η ευρύτερη συλλογική συνείδηση, οι πίστεις και τα συναισθήματα των ανθρώπων συμφύονται με την κοινωνική ενότητα, συνένωση, ή συσσωμάτωση. Όμως η θέση αυτή έχει περισσότερο διακηρυκτικό, παρά θεωρητικό χαρακτήρα, καθώς δεν συνοδεύεται από τις επεξεργασίες εκείνες που θα επέτρεπαν τον εντοπισμό των διαδικασιών και των τρόπων που διαμορφώνουν τις διακριτές πλευρές της κοινωνικής συνείδησης. Η αναλογία από τη χημεία που χρησιμοποιεί είναι προβληματική, καθώς μεταφερόμενη στον κόσμο της κοινωνικής συνύπαρξης προϋποθέτει ότι τα άτομα που συνενώνονται, επικοινωνούν και αμοιβαία επηρεάζονται είναι ήδη φορείς συνείδησης. Ουσιαστικά ο Ντιρκέμ επαναλαμβάνει τη θεμελιακή του υπόθεση για την προτεραιότητα της κοινωνικής συνένωσης και προσπαθεί μέσω της παρατήρησης και της σύγκρισης μεταξύ

¹⁰⁵ Ο.π., σ. 23-26.

διαφορετικών μορφών συνείδησης, να την υποστηρίξει. Είναι λοιπόν εύλογο το ότι ορισμένοι μελετητές του έργου του έχουν εντοπίσει αντιφάσεις και αδιέξοδα στην προσέγγισή του και θεωρούν το έργο του προβληματικό, καθώς οι ανάγκες της ανάλυσης τον υποχρεώνουν να μεταπίπτει από τη μια στην άλλη προσέγγιση, να αποδίδει δηλαδή, ερμηνευτική και αιτιακή βαρύτητα άλλοτε στο κοινωνικό υπόστρωμα και την κοινωνική συνένωση και άλλοτε στη συλλογική συνείδηση και τις συλλογικές αναπαραστάσεις.

Ο Ντιρκέμ λοιπόν, θεωρεί ότι οι μορφές συνείδησης συμφύονται με τις μορφές της κοινωνικής συνένωσης, ή συσσωμάτωσης. Παρατήρησε ότι οι «πρωτόγονες» κοινωνίες δεν διακρίνουν τον φυσικό από τον κοινωνικό κόσμο, τα φυσικά από τα κοινωνικά πράγματα. Ότι αντιθέτως, στις κοινωνίες αυτές η εννόηση της κοινωνικής και της φυσικής πραγματικότητας είναι ενιαία. Η θέση των πραγμάτων, των αντικειμένων στη φύση προϋποθέτει τη θέση τους στο πλαίσιο της κοινωνίας, τη σχέση τους με την κοινωνική πρακτική, ενώ οι άνθρωποι κατανοούν τα φυσικά πράγματα με τον ίδιο τρόπο που εννοούν και κατανοούν τον εαυτό τους και τη θέση τους στην κοινωνία και τον κόσμο. Με τα λόγια του Ντιρκέμ, «*η ταξινόμηση των πραγμάτων αναπαράγει την ταξινόμηση των ανθρώπων*»¹⁰⁶.

Με πλαίσιο ανάλυσης και πάλι τις φυλές της Αυστραλίας ο Ντιρκέμ και ο μαθητής και συνεργάτης του Μ. Mauss παρατηρούν ότι κάθε φυλή χωρίζεται σε δύο μέρη, καθένα από τα οποία ταυτίζεται και διακρίνεται από ένα διαφορετικό τοτέμ. Κάθε τέτοιο τμήμα, ή ημιφύλιο χωρίζεται σε γενιές, οι οποίες επίσης ονοματίζονται και ταυτοποιούνται με διαφορετικά τοτέμ. Κάθε τμήμα της φυλής περιλαμβάνει επίσης δύο «τάξεις», δύο ταξινομήσεις που αφορούν τη ρύθμιση του γάμου μεταξύ των μελών της φυλής, καθώς τα μέλη του ενός τμήματος δεν μπορεί να έρθει σε γάμο παρά μόνο με μέλη του άλλου τμήματος της φυλής. Διαμορφώνεται έτσι μια ταξινόμηση των ανθρώπων που αντιστοιχεί στην ταξινόμηση των φυλών, ημιφυλίων, γενών κ.ο.κ. και η κοινωνική οργάνωση καταγράφεται στη διάταξη των τοτέμ. Έτσι, καθετί στη φύση ταξινομείται κατ' αναλογία της ταξινόμησης των γενών και των φυλών. Η μια φυλή οικειοποιείται μια κατηγορία ζώων, π.χ. τους κροκόδειλους, άλλη τα καγκουρώ, άλλη τους αστερισμούς κ.ο.κ. Αξίζει να παρακολουθήσουμε τα λόγια του ίδιου του Ντιρκέμ και του Μως (Mauss):

Η κοινωνία δεν ήταν απλώς ένα μοντέλο που ακολούθησε η ταξινομική σκέψη. Ήταν οι διαιρέσεις της που λειτούργησαν ως διαιρέσεις του συστήματος ταξινόμησης. Οι *πρώτες λογικές*

¹⁰⁶ Durkheim και Mauss, *Primitive Classification*, μτφρ.-εισαγ. R. Needham, Chicago University Press, Σικάγο 1963, σ. 12.

κατηγορίες ήταν κοινωνικές κατηγορίες. Οι πρώτες ταξινομικές κατηγορίες των πραγμάτων ήταν κατηγορίες ανθρώπων, ανθρώπων οι οποίοι ήταν ενοποιημένοι με τα πράγματα αυτά. Είναι επειδή οι άνθρωποι ήταν ομαδοποιημένοι, και εννοούσαν εαυτούς στη μορφή ομάδων, που ομαδοποιούσαν στις ιδέες τους τα άλλα πράγματα και στην αρχή οι δύο τρόποι ομαδοποίησης ήταν συγχωνευμένοι σε σημείο που να είναι αδιάκριτοι. Τα ημιφύλια είναι τα πρώτα γένη. Οι γενιές τα πρώτα είδη. Τα πράγματα εθεωρούντο ότι ήταν αδιάσπαστα μέρη της κοινωνίας...

Και εάν η ολότητα των πραγμάτων συλλαμβάνεται ως ένα μόνον σύστημα, αυτό συμβαίνει διότι η κοινωνία η ίδια εννοείται με τον ίδιο τρόπο. Είναι μια ολότητα, ή μάλλον είναι η μοναδική ολότητα με την οποία καθετί συνδέεται. Έτσι, η λογική ιεραρχία είναι μόνον μια άλλη όψη της κοινωνικής ιεραρχίας και η ενότητα της γνώσης δεν είναι τίποτε άλλο, παρά η ίδια η συλλογικότητα που επεκτείνεται στο σύμπαν.¹⁰⁷

Μπορούμε λοιπόν, να καταλάβουμε τι εννοεί ο Ντιρκέμ όταν ισχυρίζεται ότι «αν οι πρωτόγονες πίστεις αναλυθούν συστηματικά, οι κύριες κατηγορίες [της σκέψης] ανακαλύπτονται φυσικά»¹⁰⁸. Η θρησκεία συνιστά τον πρωταρχικό πυρήνα και της επιστημονικής σκέψης, καθώς κατά τον Ντιρκέμ τόσο το θρησκευτικό αίσθημα και οι έννοιες της θεϊότητας, όσο και οι έννοιες που συνθέτουν ό,τι σήμερα ονομάζουμε επιστημονική σκέψη, οι έννοιες δηλαδή με τις οποίες οι άνθρωποι συνδέονται με τον φυσικό κόσμο και συστηματοποιούν την πρακτική τους εμπειρία, είναι στις πρώιμες, τις πρωτόγονες κοινωνίες αδιάκριτα. Οι άνθρωποι σκέπτονται μέσω των συλλογικών παραστάσεων που σχηματίζουν αυθορμήτως στη διάρκεια των συλλογικών τους δραστηριοτήτων, της επικοινωνίας και των πρακτικών που αναπτύσσουν ως μέλη της κοινωνίας. Οι συλλογικές αυτές παραστάσεις, ακριβώς επειδή είναι συλλογικές, συνθέτουν και μορφοποιούν όχι μόνο την ηθική συνοχή της κοινωνίας, αλλά και τη λογική, τη νοητική της ομοιογένεια. Τα μέλη της κοινωνίας μετέχοντας της ίδιας συλλογικής ζωής συνθέτουν μια ηθικοπνευματική και συγχρόνως λογική ενότητα. Οι κατηγορίες της σκέψης λέει ο Ντιρκέμ, συνιστούν «μια ειδική μορφή αναγκαιότητας, που είναι για τη νόηση ό,τι είναι η ηθική για τη βούληση»¹⁰⁹. Τον αναγκαστικό, αν όχι εξαναγκαστικό χαρακτήρα των λογικών κατηγοριών δημιουργεί ο ίδιος μηχανισμός επιβολής και ελέγχου, που λειτουργεί και στην περίπτωση της θρησκείας. Το άτομο είναι και αισθάνεται έναντι της κοινωνίας, όχι μόνον υποδεέστερο, αλλά και σε απόλυτη εξάρτηση από αυτήν. Η κοινωνία

¹⁰⁷ Ο.π., σ. 82-83.

¹⁰⁸ E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, ό.π., σ. 9.

¹⁰⁹ Ο.π., σ. 18.

εξουσιάζει το άτομο. Για τον ίδιο λόγο και οι γνωστικού χαρακτήρα συλλογικές παραστάσεις εξουσιάζουν τη σκέψη του.

Ωστόσο ο Ντιρκέμ προσπάθησε να υποστηρίξει ότι ο κοινωνικός χαρακτήρας των κατηγοριών της νόησης δεν περιορίζεται στο γεγονός ότι είναι υποχρεωτικές όσον αφορά τα άτομα και επιβάλλουν τη νοητική ομοιογένεια της κοινωνίας. Επιχείρησε να προσδιορίσει παραπέρα τη φύση και το περιεχόμενο των νοητικών κατηγοριών, υποστηρίζοντας ότι οι γενικές κατηγορίες της γνώσης αναπαριστούν, ή όπως λέει «μεταφράζουν» (*traduire*), μεταγράφουν θα λέγαμε σήμερα, πραγματικές κοινωνικές καταστάσεις, εμπειρίες και πρακτικές. «Οι λογικές κατηγορίες είναι κοινωνικές, θα μπορούσαμε να πούμε, σε δεύτερο βαθμό. Όχι μόνον είναι η κοινωνία που τις έχει δημιουργήσει, αλλά τα περιεχόμενά τους είναι οι διαφορετικές όψεις της κοινωνικής ύπαρξης»¹¹⁰. Το περιεχόμενο των κατηγοριών της νόησης, των εννοιών της σκέψης είναι λοιπόν, κοινωνικό, καθώς αυτές αποτελούν προϊόντα της κοινωνικής ζωής. Εκφράζουν μορφές της κοινωνικής πρακτικής και των κοινωνικών σχέσεων. Εντέλει, για τον Ντιρκέμ η δομή του ανθρώπινου νου, της ανθρώπινης σκέψης προσδιορίζεται και αναπαριστά τη μορφολογική δομή της κοινωνίας.

Εκ πρώτης όψεως, με αυτές τις θέσεις ο Ντιρκέμ φαίνεται να υιοθετεί τη μαρξική θέση ότι «το κοινωνικό είναι προσδιορίζει την κοινωνική συνείδηση και όχι το αντίθετο», αν και, όπως σημειώσαμε παραπάνω, δεν ήταν συνεπής ως προς τον τρόπο που επεξεργάστηκε τη σχέση του «κοινωνικού υποστρώματος» με τον «συλλογικό νου». Εντούτοις, πολλές από τις διατυπώσεις και τις επεξεργασίες του τον φέρουν πολύ κοντά στην αντίληψη περί «βάσης και εποικοδομήματος» όσον αφορά τη σχέση του «κοινωνικού υποστρώματος» και της «συλλογικής συνείδησης» σύμφωνα με τη δική του ορολογία. Πολλοί σχολιαστές του θεωρούν ότι ουδέποτε αποδεσμεύθηκε από την αντίληψη αυτή. Ας εξετάσουμε λοιπόν, με συντομία τη σχέση του Ντιρκέμ με τον Μαρξ ως προς το ζήτημα αυτό.

Ο Μαρξ δεν ασχολήθηκε συστηματικά με το πρόβλημα του χαρακτήρα των εννοιών και των κατηγοριών της σκέψης, όπως ο Ντιρκέμ. Όμως, θεωρούσε ότι οι γενικές έννοιες και οι κατηγορίες με τις οποίες οι άνθρωποι κατανοούν τους εαυτούς και το περιβάλλον τους καταγράφουν και συνοψίζουν τις κοινωνικές τους σχέσεις. Στο *Κεφάλαιο*, τη *Γερμανική Ιδεολογία* και σε άλλα έργα του διατύπωσε την αντίληψη ότι οι έννοιες που συνθέτουν τη γνώση, αλλά και οι ιδέες, που διαμορφώνουν τις διάφορες κοινωνικές ιδεολογίες, δημιουργούνται κατά τη διαδικασία της κοινωνικής πρακτικής και συνδέονται με την κοινωνική «δομή», καθώς εκφράζουν και ρυθμίζουν επίσης τις κοινωνικές σχέσεις. Αυτός

¹¹⁰ Ο.π., σ. 440.

είναι ο λόγος που οι αφηρημένες έννοιες αποκτούν, όπως λέει ο Μαρξ, «κοινωνική αξία»¹¹¹ και επιβάλλονται ως αυτονόητες. Την ίδια ιδέα επιχειρεί να διαχειρισθεί ο Ντιρκέμ μέσω συγκεκριμένων παρατηρήσεων και παραδειγμάτων. Σε αντίθεση όμως με τον Μαρξ, ο Ντιρκέμ θεωρούσε ότι το γεγονός ότι οι συλλογικές παραστάσεις μετουσιώνουν τη συλλογική ζωή συνιστά επίσης, «απόδειξη» της ηθικής τους ανωτερότητας. Η κοινωνική αυτή ποιότητα των συλλογικών παραστάσεων ερμηνεύει, αλλά και καταφάσκει την εξουσιαστική τους λειτουργία, όπως είδαμε. Αντιθέτως, ο Μαρξ θεωρούσε ότι η δύναμη επιβολής που φαίνεται να διαθέτει η θρησκεία, όπως και οι κατηγορίες της σκέψης και οι αφηρημένες έννοιες, που κυριαρχούν στη συνείδηση των ανθρώπων, ιδιαίτερα στα πλαίσια της μοντέρνας, της καπιταλιστικής κοινωνίας, εκφράζει την ανεστραμμένη στη συνείδησή τους δύναμη της συλλογικής τους δράσης και συνεργασίας.¹¹² Για τον Μαρξ η κατάσταση αυτή δεν συνιστούσε αναπότρεπτη κοινωνική συνθήκη. Ήταν αντιθέτως, όχι μόνο μη επιθυμητή, αλλά και ανατρεψίμη. Η απόσχιση της «αφηρημένης» εξουσίας της κοινωνίας επί των ατόμων που τη συναποτελούν θα σήμαινε την κατάργηση της αλλοτρίωσης και της ανελευθερίας. Ο Ντιρκέμ είχε συνείδηση της απόστασης που χώριζε τη δική του από την αντίληψη του Μαρξ. Δήλωνε λοιπόν, απερίφραστα: «Είναι απαραίτητο να αποφύγουμε να δούμε σε αυτή τη θεωρία της θρησκείας μια απλή αναδιατύπωση του ιστορικού υλισμού. Αυτό θα ήταν παρανόηση της σκέψης μας σε ακραίο βαθμό»¹¹³.

Δεν πρόκειται ασφαλώς για «αναδιατύπωση». Πρόκειται όμως, για προσπάθεια αφομοίωσης της «κοινωνιολογικής» διάστασης της σκέψης του Μαρξ. Πρόκειται για την αποδοχή της προγραμματικής θέσης ότι η κατανόηση των φαινομένων της συνείδησης είναι δυνατή μόνον εφόσον προσδιορισθεί το κοινωνικό τους περιεχόμενο και διευκρινισθούν τα «αίτια» και η κοινωνική τους λειτουργία, όπως θα έλεγε ο Ντιρκέμ.¹¹⁴ Η υιοθέτηση της θέσης αυτής δεν υποχρέωνε τον Ντιρκέμ να συμφωνήσει με τον Μαρξ ότι οι αφηρημένες έννοιες και οι κατηγορίες της φιλοσοφικής σκέψης δεν καταγράφουν απλώς, αλλά συσκοτίζουν, συγκαλύπτουν τις πραγματικές συνθήκες που προσδιορίζουν και μορφοποιούν τις κοινωνικές σχέσεις. Ότι συνεπώς, η «ορθολογική» ρύθμιση των κοινωνικών υποθέσεων και η αποκατάσταση «οργανικών» δεσμών μεταξύ των ανθρώπων προϋπέθετε την κριτική απόρριψη από τη μεριά τους και την υπέρβαση των ιδεολογημάτων και των θρησκευτικών

¹¹¹ C. I, *ό.π.*, σ. 75-76.

¹¹² K. Marx, 1976, *The German Ideology*, *ό.π.*, σ. 48. Βλ. και κεφ. IV, υποκεφ. 2 και 3 παραπάνω.

¹¹³ E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, *ό.π.*, σ. 423.

¹¹⁴ *Ο.π.*, σ. 9.

αναπαραστάσεων, που ελέγχουν τη συνείδησή τους. Του επέτρεπε όμως, να πραγματευθεί τις γενικές έννοιες και τις κατηγορίες της νόησης ως «συλλογικές παραστάσεις».

Οι κατηγορίες αυτές είναι «το σταθερό πλαίσιο που περικλείει όλη τη σκέψη». Χωρίς αυτές δεν είναι δυνατόν να σκεφθούμε, δεν είναι δυνατόν να συλλάβουμε κανένα πράγμα, καθώς δεν είναι δυνατόν να σκεφθούμε τίποτε έξω, για παράδειγμα από το χώρο, ή το χρόνο. Ωστόσο, για τον Ντιρκέμ, «ιδέες τόσο αφηρημένες όσο αυτές του χρόνου και του χώρου βρίσκονται, ανά πάσα στιγμή, σε στενή σχέση με την αντίστοιχη κοινωνική δομή»¹¹⁵. Όπως είναι φανερό, ο Ντιρκέμ θέλησε να απαντήσει στο καντιανό ερώτημα για τη σχέση της εμπειρικής με την αναλυτική γνώση. Βασική θέση του Καντ (Kant) ήταν ότι η γνώση είναι σύνθεση των πληροφοριών που μας παρέχει η εμπειρία και των *a priori* γενικών και οργανωτικών της εμπειρίας κατηγοριών, μεταξύ των οποίων ο χρόνος και ο χώρος είχαν την πρωτοκαθεδρία. Ο Καντ θεωρούσε ότι η «αντικειμενική» πραγματικότητα είναι «καθ' εαυτήν». Τη χαρακτηρίζει δηλαδή αυτονομία έναντι του νου και είναι ως ένα βαθμό απροσπέλαστη από τη γνωστική μας δύναμη. Ο νους προκειμένου να την προσεγγίσει χρησιμοποιεί τις «κατηγορίες» (τις έννοιες του χρόνου, του τόπου, της αιτίας, της μορφής, του τρόπου κ.λπ.) με τις οποίες βάζει «τάξη» στο χάος της εμπειρικής πραγματικότητας και έτσι την γνωρίζει. Τη θεωρία αυτή επιχείρησε να αντικρούσει ο Ντιρκέμ αναζητώντας τα κοινωνικά αίτια των θεωρούμενων *a priori* κατηγοριών, προσδιορίζοντας το κοινωνικό τους περιεχόμενο και την κοινωνική τους λειτουργία.

Έτσι, κατά τον Ντιρκέμ, η έννοια του *χρόνου* δημιουργήθηκε από το συλλογικό αίσθημα του «*ρυθμού της κοινωνικής ζωής*». Ο χρόνος δεν είναι και δεν είναι δυνατόν να είναι «υποκειμενική» έννοια. Ο περιορισμένος ορίζοντας και τα στενά όρια της υποκειμενικής εμπειρίας δεν επιτρέπουν την πρόσληψη της αφηρημένης έννοιας του χρόνου, που έχει να κάνει με τον «χρόνο γενικά...όπως αντικειμενικά συλλαμβάνεται από τον καθένα σε ένα συγκεκριμένο πολιτισμό». Αυτή η παρατήρηση μας επιτρέπει, σύμφωνα με τον Ντιρκέμ, να κατανοήσουμε ότι η ρύθμιση του χρόνου δεν μπορεί παρά να είναι συλλογική υπόθεση. Με τα λόγια του: «οι πραγματικοί οδηγοί, σε σχέση με τους οποίους όλα τα πράγματα τοποθετούνται χρονικά, προέρχονται από την κοινωνική ζωή. Οι διαιρέσεις σε μέρες, εβδομάδες, μήνες, χρόνους κ.λπ. αντιστοιχούν στις περιοδικές επανόδους των θρησκευτικών λειτουργιών, εορτών και δημοσίων τελετουργιών. Ένα ημερολόγιο εκφράζει το ρυθμό της συλλογικής ζωής, ενώ συγχρόνως η λειτουργία του είναι να διασφαλίζει την ομαλή επανάληψη, την ομαλή

¹¹⁵ Ο.π., σ. 10-11.

περιοδικότητα [των κοινωνικών πραγμάτων]»¹¹⁶. Το ίδιο ισχύει και όσον αφορά την έννοια του *χώρου*. Η έννοια αυτή δεν θα είχε καμμία χρησιμότητα, πίστευε ο Ντιρκέμ, καμιά εφαρμογή της δεν θα ήταν δυνατή, αν αφορούσε τον «καθαρό και απόλυτα ομοιογενή χώρο», αν επρόκειτο για την έννοια του άπειρου και συνεχούς χώρου, όπως τον συνέλαβε ο Καντ. Ο Ντιρκέμ υποστήριξε αντιθέτως, ότι η έννοια του χώρου είναι άρρηκτα συναρτημένη με τους τρόπους που οι διάφοροι πολιτισμοί χωροθετούν τις δραστηριότητές τους. Ότι είναι άρρηκτα δεμένη με τη διαφοροποίηση των δραστηριοτήτων των ανθρώπων εντός του φυσικού χώρου, με τις χωρικές δηλαδή διαφοροποιήσεις που δημιουργεί η κοινωνική ζωή. Έτσι, «υπάρχουν κοινωνίες στην Αυστραλία και τη Βόρεια Αμερική, όπου ο χώρος συλλαμβάνεται με τη μορφή ενός απέραντου κύκλου, καθώς η κατασκήνωση (ο χώρος εγκατάστασης της φυλής) έχει κυκλική μορφή. Και αυτός ο χωρικός κύκλος διαιρείται ακριβώς όπως ο κύκλος της φυλής και μορφοποιείται κατ' εικόνα του τελευταίου. Διακρίνονται τόσες περιοχές, όσες και οι επιμέρους φατρίες της φυλής, ενώ η θέση που καταλαμβάνουν οι φατρίες μέσα στο στρατόπεδο (κατασκήνωση) προσδιορίζει τον προσανατολισμό των περιοχών. Κάθε περιοχή ορίζεται από το τοτέμ της φατρίας στην οποία ανήκει»¹¹⁷.

Ο Ντιρκέμ αναλαμβάνει να δώσει «ανάλογες αποδείξεις... όσον αφορά τις ιδέες της τάξης, της δύναμης, της προσωπικότητας, της αποτελεσματικότητας» κ.ο.κ. Η πιο ενδιαφέρουσα περίπτωση είναι αυτή της «τάξης» και της «ταξινόμησης», που απετέλεσε και αντικείμενο ιδιαίτερης μελέτης του Ντιρκέμ και του συνεργάτη του Μως. Όπως είδαμε και παραπάνω, ο Ντιρκέμ υποστηρίζει ότι η έννοια της ταξινόμησης έχει καθαρά θρησκευτική προέλευση. Οι αρχικές μορφές ταξινόμησης των φαινομένων και των στοιχείων της φυσικής πραγματικότητας σχετίζονται άμεσα με τις θρησκευτικές απεικονίσεις του σύμπαντος και κυρίως με τη διάκριση των ανθρωπίνων πράξεων σε ιερές και βέβηλες και των πραγμάτων αντιστοίχως. Η σύλληψη του κόσμου ως ταξινομημένου συστήματος επεκτείνει, όπως είδαμε, την ταξινόμηση και την ιεραρχία που ισχύει στην κοινωνία. Μόνον στην κοινωνία παρατηρούνται διαφορετικές κατηγορίες ατόμων. Στην κοινωνία υφίστανται ανώτερα, κατώτερα και ίσα μεταξύ τους άτομα. Η κοινωνία διαμορφώνει τέτοιου είδους ιεραρχία. Κατά τον Ντιρκέμ, συνεπώς «κάθε ταξινόμηση είναι ένα σύστημα του οποίου τα μέρη κατατάσσονται σύμφωνα με μια ιεραρχημένη τάξη»¹¹⁸. Η συνοχή των λογικών συστημάτων ταξινόμησης που χρησιμοποίησε κατά καιρούς η αφηρημένη, φιλοσοφική και επιστημονική

¹¹⁶ *Ο.π.*, σ. 440 κ.ε.

¹¹⁷ *Ο.π.* σ. 445. E. Durkheim και M. Mauss, *ό.π.*, σ. 82-84.

¹¹⁸ E. Durkheim, *ό.π.*, σ. 148.

σκέψη δεν βρίσκεται στα πράγματα που κατατάσσονται, κατηγοριοποιούνται και ταξινομούνται, αλλά αναπαράγει, καταγράφει, «μεταφράζει» τη συνοχή της κοινωνικής ομάδας και της ιεραρχικής τάξης που την χαρακτηρίζει. Αυτό εννοεί ο Ντιρκέμ όταν γράφει: *Η επιστημονική σκέψη είναι μόνον μια τελειοποιημένη μορφή της θρησκευτικής σκέψης.*

Ο Ντιρκέμ, επέμενε λοιπόν, ότι η θρησκεία και η επιστήμη έχουν κοινή προέλευση. Με το να καταδείξει ότι ο «συλλογικός νους» είναι, όπως έλεγε, «καθολικό κοινωνικό γεγονός», πίστευε ότι επιβεβαίωνε επίσης, ότι θρησκεία και επιστήμη, εν προκειμένω η κοινωνιολογία, έχουν και οφείλουν να έχουν την ίδια λειτουργική επιβολή επί του ατομικού εγώ. Η επιστήμη της κοινωνίας, η επιστήμη των κοινωνικών γεγονότων, της «ηθικής ζωής» ορίζει τις «κατηγορικές προσταγές» που οφείλουν να ρυθμίζουν την ατομική συμπεριφορά.

Επιχείρησε λοιπόν, ο Ντιρκέμ με τη συγκριτική μελέτη των πρωτογενών μορφών κοινωνικής οργάνωσης και κοινωνικής συνείδησης να μελετήσει τα φαινόμενα της συνείδησης και της ιδεολογίας εν γένει, να επιλύσει επίσης το πρόβλημα της φιλοσοφικής γνώσης και των αφηρημένων εννοιών. Η επιτυχία του εγχειρήματος θα είχε διττή σημασία. Θα γινόταν δυνατή η οριστική οριοθέτηση της κοινωνιολογίας από τη φιλοσοφία και την αφηρημένη, θεωρησιακή διανόηση αφενός, θα διασφαλιζόταν η νομιμοποίησή της ως θετικής επιστήμης αφετέρου. Η κοινωνιολογία θα ανεδεικνύετο στην «επιστήμη των επιστημών», αφού θα μπορούσε να εξηγήσει, να διαχειρισθεί και να υπερβεί τη φιλοσοφική σκέψη. Για μια ακόμη φορά ο Ντιρκέμ επιχειρούσε να αναδιατυπώσει το φιλοσοφικό πρόγραμμα του Κοντ. Πίστευε δηλαδή, ότι η κοινωνιολογική μέθοδος ήταν δυνατόν να ξεπεράσει την εξάρτησή της από τη φιλοσοφία και να θέσει σε νέα βάση τη συζήτηση για τη φύση της επιστημονικής γνώσης και το χαρακτήρα των κοινωνικών επιστημών.

Τα επιχειρήματα του Ντιρκέμ, όμως, έχουν διπλή όψη. Από τις αναλύσεις και τις επισημάνσεις του μπορούμε να συναγάγουμε εντελώς αντίθετα συμπεράσματα από αυτά για τα οποία τόσο επάσχιζε. Εφόσον θρησκεία και επιστήμη είναι το ίδιο, έχει την ίδια κοινωνική κοινωνική βάση, δεν μας επιτρέπεται, ούτε πολύ περισσότερο μας επιβάλλεται να θεωρήσουμε την επιστήμη ως «ανώτερη», ή εγκυρότερη προκειμένου να ρυθμίσουμε τα της συνείδησης και πολύ περισσότερο τα της κοινωνικής-συλλογικής μας ζωής. Ο Ντιρκέμ διαισθανόταν ασφαλώς ότι οι θέσεις και οι προτάσεις του δεν απέκλειαν ένα τέτοιο συμπέρασμα. Ήταν λοιπόν, επιφυλακτικός: «Δεν έχουμε την πρόθεση να συναγάγουμε την ηθική από την επιστήμη, αλλά να ιδρύσουμε την επιστήμη της ηθικής». «Δεν έχουμε την πρόθεση να υποκαταστήσουμε την ηθική συνείδηση της κοινωνίας... αλλά να διασαφηνίσουμε το πρόβλημα και να μειώσουμε τις δυσκολίες». Αποφαινόταν παρά ταύτα: «Δεν πιστεύουμε πλέον ότι αποκλειστικό καθήκον του ανθρώπου είναι να πραγματοποιήσει εν εαυτώ τις καθολικές ιδιότητες του ανθρώπου, αλλά πιστεύουμε ότι πρέπει να έχει

αυτές [τις ιδιότητες] που υπαγορεύει η λειτουργία του». «Η κατηγορική προσταγή της ηθικής συνείδησης παίρνει [συνεπώς] την ακόλουθη μορφή: *Κάνε τον εαυτό σου να εκπληρώνει με χρήσιμο τρόπο μια συγκεκριμένη λειτουργία*»¹¹⁹.

¹¹⁹ E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, ό.π., σ. 32, 45, 43· οι υπογραμμίσεις του Ντιρκέμ.

Βιλφρέντο Παρέτο

Η κοινωνία ως ισορροπία της βίας

Μόνον διά της βίας εγκαθιδρύονται οι κοινωνικοί θεσμοί και μόνον διά της βίας διατηρούνται.

Τα σοσιαλιστικά συστήματα

Ο Παρέτο (1848-1923) αποτελεί ιδιόρρυθμη περίπτωση θεωρητικού και στοχαστή με μεγαλεπήβολους στόχους και αντιφατικές θέσεις. Με το έργο του και κυρίως με τη *Γενική Πραγματεία της κοινωνιολογίας* (*Trattato di Sociologia Generale*, 1916· *Traite de Sociologie Generale*)¹, που πίστευε ότι συνόψιζε τα επιστημονικά του επιτεύγματα, θέλησε να επιλύσει τα θεωρητικά προβλήματα της επιστήμης της κοινωνίας και των φαινομένων της. Επιχείρησε να συνθέσει και να συστηματοποιήσει την *κοινωνιολογία* ως την επιστήμη που έχει ως κύριο έργο την αναζήτηση των αιτίων της κοινωνικής συμπεριφοράς. Τα αίτια αυτά ο Παρέτο επιδίωξε να τα εντοπίσει πέρα και έξω από τους «προφανείς λόγους», που προβάλλουν τα άτομα που δρουν και επίσης, πέρα από τις «εκλογικεύσεις» που αναπτύσσουν, προκειμένου να δικαιολογήσουν τις πράξεις και τη συμπεριφορά τους.

Ο Παρέτο πίστευε ότι είχε πετύχει τον στόχο αυτό και ότι το έργο του είχε ξεπεράσει το έργο των προγενέστερων και σύγχρονών του θεωρητικών, από το οποίο άντλησε ευρέως, αλλά το οποίο γενικώς περιφρονούσε. Μεταξύ των θεωρητικών από τους οποίους άντλησε περιλαμβάνονται, πρωτίστως ο Μακιαβέλι (Machiavelli) και ο Μόσκα (Mosca), ο Κοντ και ο Μπένθαμ (Bentham), ο Μαρξ και ο Δαρβίνος, ακόμη ο Αριστοτέλης και ο Χέγκελ. Ο Παρέτο απαξιούσε να γνωστοποιεί τις πηγές του και να κατονομάζει τους συγγραφείς από τους οποίους δανειζόταν, καθώς πίστευε ότι οι θεωρίες και οι προτάσεις τους ήταν μόνο κατ'επίφαση επιστημονικές. Ότι αντιθέτως, συνιστούσαν απλές «πλάνες», ψευδεπίγραφες εκλογικεύσεις προκαταλήψεων και αυθαίρετων υποθέσεων. Την αντίληψη αυτή προσπάθησε

¹ Ο Παρέτο ήταν δίγλωσσος· έγραφε στα ιταλικά και τα γαλλικά. Το έργο αυτό μεταφράστηκε στα αγγλικά το 1935 με τίτλο *Mind and Society* (επιμ. Α. Livingston, μτφρ. Α. Bonjorno, Α. Livingston και J.H. Rogers, Νέα Υόρκη) και επανεκδόθηκε με τον αρχικό τίτλο *Treatise on General Sociology* το 1963 (Ντόβερ).

να τεκμηριώσει με τη θεωρία του για τον τρόπο που διαμορφώνεται και εκτυλίσσεται η κοινωνική πράξη και για τον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται το κοινωνικό σύστημα.

Στις μέρες μας, οι σχολιαστές του Παρέτο, σχεδόν στο σύνολό τους, απορρίπτουν ως ατυχή την προσπάθειά του να εξηγήσει την κοινωνική πράξη και τη συγκρότηση της κοινωνίας σε οργανική ενότητα, όπως και την κοινωνική εξέλιξη και μεταβολή, ανάγοντας την κοινωνική δράση και συμπεριφορά στα αμφίβολης φύσης, δυσδιάκριτα και εντέλει εντελώς ασαφή, όπως θα δούμε παρακάτω, βιο-ψυχικά κίνητρα που ονόμασε «συναισθήματα»-«κατάλοιπα». Από το έργο του όμως, δανείσθηκε η κοινωνιολογία και κυρίως η Πολιτική Επιστήμη μια σειρά εννοιών και προτάσεων, διά των οποίων διατηρεί την επικαιρότητά του. Μεταξύ των εννοιών αυτών οι πιο οικείες είναι αυτή της «ελίτ», της «κοινωνικής ισορροπίας», της κοινωνίας ως «συστήματος» σε ευσταθή, ή ασταθή «ισορροπία» και της σημασίας της «δύναμης» και της άσκησης «βίας» στην πολιτική και κατ' επέκταση στη διαχείριση των κοινωνικών πραγμάτων. Τα τελευταία χρόνια έχει επίσης, αναβιώσει το ενδιαφέρον για ορισμένες πλευρές της οικονομικής θεωρίας του Παρέτο. Η έννοια για παράδειγμα, του «ανθρωπίνου κεφαλαίου», «του κόστους αναπαραγωγής» ενός ανθρώπου, του κεφαλαίου δηλαδή, που είναι απαραίτητο για να διατηρηθεί ζωντανός και να εκπαιδευθεί, διατυπώθηκε από τον Παρέτο και σήμερα χρησιμοποιείται ευρέως στα οικονομικά.²

Ο Παρέτο χρημάτισε καθηγητής της πολιτικής οικονομίας στο πανεπιστήμιο της Λωζάνης. Εκτός από τα «Μαθήματα Οικονομικών», έγραψε «Εγχειρίδιο Πολιτικής Οικονομίας». Έγκατέλειψε όμως, τα οικονομικά, καθώς θεώρησε ότι έχουν περιορισμένο αντικείμενο. Τα οικονομικά, κατά την άποψή του, πραγματεύονται ένα είδος συμπεριφοράς που δεν είναι αντιπροσωπευτική της κοινωνικής συμπεριφοράς εν γένει. Την οικονομική πράξη χαρακτηρίζει ως επί το πλείστον, αν όχι πάντοτε, «λογικότητα». Στη μορφή αυτή πράξης, γίνεται φανερό ότι ο άνθρωπος κατευθύνεται κατά τις επιλογές του από «ίδιο συμφέρον» και από υπολογισμό, που του επιτρέπει να προγραμματίζει αποτελεσματικά και με επιτυχία τη δράση του. Αυτό όμως, ευρύτερα στην κοινωνία και την κοινωνική συμπεριφορά συμβαίνει κατ' εξαίρεση και όχι κατά κανόνα.

Ο Παρέτο επιχείρησε λοιπόν να δείξει με διεξοδικά επιχειρήματα και πολυάριθμα παραδείγματα ότι στην πραγματικότητα οι ανθρώπινες πράξεις διέπονται, στη μεγάλη τους πλειονότητα, από εξωλογικούς παράγοντες. Κατέταξε έτσι, ένα μικρό μέρος της ανθρώπινης,

² Βλ. B.N. Adams, R.A. Sydie, *Classical Sociological Theory*, Pine Forge Press, Καλιφόρνια-Λονδίνο 2002, ιδ. σ. 234-235. Η αναβίωση του ενδιαφέροντος για το οικονομικό έργο του Παρέτο καταγράφεται στο ότι επανεκδίδεται και σχολιάζεται εκτεταμένα. Βλ., για παράδειγμα, Mark Blaug (επιμ.), Vilfredo Pareto (1848-1923). *Pioneers in Economics*, Edward Elgar Publ. Ltd, Λονδίνο 1992.

κοινωνικής συμπεριφοράς στην κατηγορία των «λογικών πράξεων» και διέκρινε τις κοινωνικές πράξεις σε «λογικές» και «μη λογικές». Η κοινωνιολογία όφειλε να ανταποκριθεί σε αυτή την πρόκληση και να πραγματευθεί τον χαρακτήρα και τα αίτια της κοινωνικής πράξης και τους τρόπους που αυτά συνθέτουν τη λειτουργία της κοινωνίας.

Ο Παρέτο όμως, είχε σπουδάσει φυσική και είχε εργασθεί ως μηχανικός πριν ασχοληθεί με τα οικονομικά, πράγμα που επηρέασε σε μεγάλο βαθμό τον τρόπο με τον οποίο προσπάθησε να συνθέσει την κοινωνιολογία ως την επιστήμη της κοινωνικής πράξης και συμπεριφοράς. Ο Παρέτο πίστευε ότι η κοινωνιολογία όφειλε να αναπτυχθεί κατά το πρότυπο των φυσικών επιστημών, ως εμπειρική και πειραματική επιστήμη και να υιοθετήσει τη μέθοδο που ο ίδιος ονόμασε «λογικο-πειραματική». Κεντρικής σημασίας στο έργο του έννοιες, όπως αυτή της «κοινωνικής ισορροπίας» είναι απευθείας δανεισμένη από την επιστήμη της Μηχανικής.³ Περιλαμβάνεται συνεπώς και ο Παρέτο, παρά τις ιδιομορφίες του, στην παράδοση που αρχίζει με τον Κοντ και φθάνει μέχρι τις μέρες μας μέσω του Ντιρκέμ, στους πιο σύγχρονους θετικιστές κοινωνιολόγους, στον βαθμό που δέχεται την ιδιαιτερότητα του γνωστικού αντικειμένου της κοινωνιολογίας και τη συγκρότησή της ως θετικής επιστήμης, κατά το πρότυπο των φυσικών επιστημών. Όπως έγραψε, «οι επιστημονικοί νόμοι δεν είναι για μας διαφορετικοί από τις πειραματικές κανονικότητες. Από αυτή τη σκοπιά δεν υπάρχει η παραμικρή διαφορά ανάμεσα στους νόμους της πολιτικής οικονομίας, ή της κοινωνιολογίας, ή των άλλων επιστημών»⁴. Ο Παρέτο έδωσε σε αυτές τις γενικές αρχές τη δική του εκδοχή, που παρουσιάζει αξιοσημείωτες ιδιαιτερότητες. Ας παρακολουθήσουμε λοιπόν, τη σκέψη του αρχίζοντας από τη θεωρία του για την επιστήμη γενικά και την αντίληψή του για επιστήμη της κοινωνιολογίας ειδικότερα. Πάντως, πριν προχωρήσουμε στην έκθεση των ιδεών του, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι ο Παρέτο χρησιμοποιεί μια εντελώς ιδιωματική ορολογία, πολύπλοκη και συχνά στρυφνή. Οι δυσκολίες να τον παρακολουθήσει κανείς με ευχέρεια μεγαλώνουν όχι μόνον εξαιτίας της ασάφειας των όρων που χρησιμοποιεί, αλλά επίσης διότι δεν είναι συνεπής με τους ορισμούς που ο ίδιος δίνει. Θα εκθέσουμε λοιπόν το γενικό

³ Η διδακτορική διατριβή του Παρέτο επραγματεύετο τις «θεμελιακές αρχές της ισορροπίας των στερεών σωμάτων». Για τα βιογραφικά στοιχεία του Παρέτο βλ. C.N. Powers, *Vilfredo Pareto, Masters of Social Theory*, V.5, Sage, Λονδίνο 1987, σ. 13-27. Βλ. επίσης N.S. Timasheff και G.A. Theodorson, *Ιστορία κοινωνιολογικών θεωριών*, μτφρ. Δ.Γ. Τσαούσης, Gutenberg, Αθήνα 1980, σ. 224-227.

⁴ V. Pareto, *Traité de Sociologie générale*, Πρόλογος R. Aron, Droz, Γενεύη/Παρίσι 1968, § 99, σ. 44. Βλ. σχετικά, T. Parsons, *The Structure of Social Action*, τόμ. I, The Free Press, Macmillan, Νέα Υόρκη-Λονδίνο 1968, σ. 180 κ.ε.

διάγραμμα των ιδεών του, επισημαίνοντας ορισμένες από τις πιο σημαντικές, από την άποψη της επιρροής που έχουν ασκήσει, επεξεργασίες του.

Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΩΣ ΛΟΓΙΚΟ-ΠΕΙΡΑΜΑΤΙΚΗ ΠΡΑΞΗ

Η λογική και η μη λογική πράξη

Η σκέψη του Παρέτο στηρίζεται και αναπτύσσεται στο πλαίσιο μιας θεμελιακής διχοτομίας. Της διχοτομίας ανάμεσα στη «λογική» και τη «μη λογική» πράξη. Χωρίζει με άλλα λόγια, τις ανθρώπινες πράξεις σε δύο σαφώς διακριτές και αλληλοαποκλειόμενες κατηγορίες. Τις λογικές και τις μη λογικές πράξεις.

Κατά τον Παρέτο, η λογική πράξη στην καθαρή της μορφή είναι η πράξη που καθοδηγείται και προγραμματίζεται από την ελεγμένη, φερέγγυα γνώση, την επιστημονική γνώση. Το πρότυπο της λογικής πράξης είναι η πράξη που αναλαμβάνει ο επιστήμονας και δη ο φυσικός, ή ακόμα καλύτερα ο μηχανικός, ο επιστήμονας δηλαδή που δρα όχι μόνον θεωρητικά, αλλά και πρακτικά, που εφαρμόζει στην πράξη την επιστημονική γνώση που έχει στη διάθεσή του. Ο επιστήμονας αυτός συλλαμβάνει ένα σχέδιο δράσης και αναλαμβάνει ένα συγκεκριμένο έργο, αφού προηγουμένως έχει συστηματικά μελετήσει και προβλέψει τη συμπεριφορά των μέσων που θα χρησιμοποιήσει και τις συνθήκες υπό τις οποίες θα δράσει. Ελέγχει την ακρίβεια των εκτιμήσεών του με εμπειρικό τρόπο, πριν αναλάβει τη διεκπεραίωση του έργου, για παράδειγμα την κατασκευή μιας γέφυρας. Το αποτέλεσμα των ενεργειών του, η τελική οικοδόμηση της γέφυρας, είναι επόμενο να είναι σύμφωνα με τις αρχικές του προθέσεις, δηλαδή με την αρχική σύλληψη του έργου, καθώς στηρίχθηκε στις αντικειμενικές γνώσεις της φυσικής επιστήμης, αλλά και στη συγκεκριμένη εφαρμοσμένη, «πειραματική» έρευνα και τον εμπειρικό έλεγχο των ειδικών όρων εντός των οποίων εφάρμοσε τις γνώσεις του.

Λογική είναι λοιπόν, η επιστημονική πράξη. Είναι η πράξη κατά την οποία η σύλληψη, η διερεύνηση, η λογική πραγμάτευση ενός θέματος, ή αντικειμένου, η σύνθεση της «θεωρίας», η γνώση του συγκεκριμένου ζητήματος, στηρίζεται στην εμπειρική και με αυτή την έννοια στην «αντικειμενική» αποτίμηση της πραγματικότητας. Τα αποτελέσματα της δραστηριότητας, της πράξης εν προκειμένω του επιστήμονα, αναδεικνύονται ως «αντικειμενικά» με την έννοια ότι και οι άλλοι, όποιοι άλλοι επιστήμονες, κάτοχοι της ίδιας γνώσης καταλήγουν στην ίδια αποτίμηση των πραγμάτων, αφού η επανάληψη της επιστημονικής διαδικασίας-πράξης

αποδίδει τα ίδια συμπεράσματα, όπως συμβαίνει στη φυσική επιστήμη με την πειραματική παρατήρηση και την επαγωγική μέθοδο γενικότερα. Αυτό σημαίνει ότι η επιστημονική, η «λογικό-πειραματική» πράξη, όπως την ονομάζει ο Παρέτο, είναι η πράξη κατά την οποία οι στόχοι που θέτει το υποκείμενο της δράσης πραγματοποιούνται, καθώς στηρίζονται στην επιστημονική αποτίμηση των στόχων, των μέσων και του πλαισίου στο οποίο εκτυλίσσεται η δράση. Συνεπώς, η «λογικότητα» της πράξης έχει να κάνει τόσο με τη σύλληψη του «στόχου», του αντικειμένου της πράξης, όσο και με την επιλογή των μέσων που προσιδιάζουν στον στόχο, που είναι δηλαδή κατάλληλα για την επίτευξη του σκοπού της πράξης. Το τελικό κριτήριο, πάντως, της λογικότητας της πράξης είναι η σύμπτωση του σχεδίου, όπως το έχει προηγουμένως συλλάβει το δρων υποκείμενο, με το πραγματικό αποτέλεσμα της πράξης του. Γράφει λοιπόν ο Παρέτο: «Προσδιορίζουμε ως ‘λογικές πράξεις’ εκείνες τις ενέργειες που είναι λογικά συνδεδεμένες με το στόχο τους, όχι μόνον από τη σκοπιά του υποκειμένου που αναλαμβάνει τις ενέργειες, αλλά επίσης για όσους έχουν πιο εκτεταμένη γνώση... Λογικές είναι οι πράξεις, όπου οι αντικειμενικοί και οι υποκειμενικοί στόχοι συμπίπτουν...»⁵.

Όμως, στο θεωρητικό πλαίσιο που επιχειρεί να υποστηρίξει ο Παρέτο, τα άτομα εν γένει εντός της κοινωνίας, οι κοινωνικοί δρώντες δεν έχουν τρόπο να διασφαλίσουν τη σύμπτωση αυτή, να συλλάβουν επιτυχώς τη σχέση των μέσων που τυχόν έχουν στη διάθεσή τους, με τους στόχους των πράξεών τους, ή αλλιώς να επιλέξουν τα κατάλληλα μέσα προς επίτευξη των στόχων τους. Και τούτο διότι, κατά τον Παρέτο, οι πράξεις των ανθρώπων δεν προσανατολίζονται λογικά, ούτε οδηγούνται από στοχοθεσίες που επιλέγουν συνειδητά και μετά από υπολογισμό και στάθμιση των δυνατοτήτων που έχουν στη διάθεσή τους. Κινητοποιούνται αντιθέτως, από «αιτίες», που είναι «εξωλογικές», που εντοπίζονται στον εξω-συνειδησιακό χώρο. Τις «αιτίες» αυτές ο Παρέτο τις τοποθετεί στο επίπεδο που ονομάζει «συναισθήματα» ή «ψυχικές καταστάσεις» και όπως γράφει: «Οι λογικές πράξεις είναι τουλάχιστον στα κύρια στοιχεία τους αποτέλεσμα μιας διαδικασίας διαλογισμού. Οι *μη λογικές πράξεις* προκύπτουν κυρίως από μια συγκεκριμένη ψυχική κατάσταση (*état psychique*), ένα συναίσθημα, το ασυνείδητο κ.λπ...».⁶ Περιορίζει λοιπόν, ο Παρέτο τη λογικότητα σε ένα πολύ μικρό μέρος της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Εκτός από την επιστημονική πράξη, λογικότητα αναγνωρίζει μόνο σε ένα μέρος της οικονομικής πράξης, όπως αναφέρθηκε ήδη, και ένα ακόμα μικρότερο μέρος της πολιτικής πράξης, όπως θα δούμε παρακάτω. Το σύνολο σχεδόν της κοινωνικής συμπεριφοράς και δράσης που αποτελεί αντικείμενο της κοινωνιολογίας δεν

⁵ V. Pareto, *ό.π.*, § 150, σ. 66-67.

⁶ *Ο.π.*, § 161, σ. 76.

μπορεί, κατά τον Παρέτο, να κατανοηθεί και να ερμηνευθεί μέσω της έννοιας της λογικότητας, ούτε σε αντιπαράθεση προς την έννοια αυτή, καθώς, όπως επισημαίνουν οι περισσότεροι σχολιαστές του, ο «λόγος», η λογικότητα συνιστά για τον Παρέτο έναν δευτερεύοντα, ως προς τη λειτουργία και την εξέλιξη της κοινωνίας, παράγοντα.⁷ Όπως είναι φανερό, ο άνθρωπος για τον Παρέτο δεν είναι πρωτίστως έλλογο ον. Για τον Παρέτο, η ανθρώπινη φύση χαρακτηρίζεται κατά κύριο λόγο από το εξωλογικό, το ασυνείδητο, ακόμη το ενστικτώδες. Με τα λόγια του, «Ο άνθρωπος δεν είναι ον καθαρά λογικό, είναι επίσης ένα ον που το χαρακτηρίζει το συναίσθημα και η πίστη»⁸. Όμως, το ότι οι πράξεις των ανθρώπων είναι «μη λογικές», δεν σημαίνει ότι είναι παράλογες. Και αυτό φαίνεται από το ότι οι άνθρωποι εκλογικεύουν τη συμπεριφορά και τις πράξεις τους, προβάλλουν επιχειρήματα και επικαλούνται μαρτυρίες για να την δικαιολογήσουν. Αυτό το τελευταίο αποτελεί κεντρική θέση του Παρέτο. Σε αυτή τη θέση στηρίξε και τη διάκριση ανάμεσα στην «επιστημονική» και στη ψευδή, ή «ψευδεπίγραφη» θεωρία.

Η ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΓΝΩΣΗ ΚΑΙ Η ΜΗ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

Για τον Παρέτο λοιπόν ο χώρος της λογικής είναι κατ'έξοχήν ο χώρος της επιστήμης. Ο τελευταίος είναι επίσης, ο προνομιακός χώρος της «αλήθειας». Η επιδίωξη και η επίτευξη της αλήθειας προϋποθέτει την εμπειρική παρατήρηση, το πείραμα και τον συλλογισμό, τον λογικό συμπερασμό. Προκειμένου να αποδώσει τη σύνθεση του λογικού συμπερασμού με την εμπειρική παρατήρηση στην επιστημονική μέθοδο, ο Παρέτο χρησιμοποίησε τον όρο *λογικό-εμπειρική* ή *λογικο-πειραματική* μέθοδος. Οι θεωρητικές προτάσεις και τα συμπεράσματα της επιστημονικής έρευνας στηρίζονται λοιπόν, στην εμπειρική επαγωγή και τη λογική ανάλυση, τον συλλογισμό και τον λογικό συμπερασμό. Και κατά τον Παρέτο, δεν υπάρχει άλλος τρόπος να διακριθούν οι επιστημονικές, από τις μη επιστημονικές προτάσεις και θεωρίες, παρά μόνον μέσω και με το κριτήριο της «αντικειμενικής εμπειρίας». Υποθέτει δηλαδή, ότι η εμπειρία και η εμπειρική παρατήρηση διασφαλίζει την «αντικειμενικότητα» των κρίσεων και των προτάσεων στις οποίες οδηγείται.

⁷ Βλ. I. Zeitlin, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, Prentice Hall, 1999(1966), Νιου Τζέρσι, σ. 159. Πρβλ. T. Parsons, *ό.π.*, σ. 186.

⁸ V. Pareto, *Les Systèmes socialistes*, Droz, 1965, Γενεύη, τόμ. 1, σ. 2.

Ο Παρέτο δεν προσδιορίζει το πώς εννοεί τα υπό παρατήρηση κοινωνικά «γεγονότα», ούτε υπεισέρχεται στο πρόβλημα του πώς οφείλουμε να διακρίνουμε τα κοινωνικά από τα γεγονότα των συγγενών κοινωνικών επιστημών. Στην εναρκτήρια παράγραφο της *Πραγματείας της κοινωνιολογίας* δηλώνει: «Η ανθρώπινη κοινωνία είναι το αντικείμενο πολλών διερευνήσεων. Οι μεν φέρουν ιδιαίτερα ονόματα, όπως το δίκαιο, η ιστορία, η πολιτική οικονομία, η ιστορία των θρησκειών κ.λπ. Οι δε περιλαμβάνουν αντικείμενα που εξακολουθούν να είναι συγκεχυμένα, των οποίων η σύνθεση με όσα είναι ήδη διακεκριμένα στοχεύει στη μελέτη της ανθρώπινης κοινωνίας γενικά». Και παρακάτω προσθέτει: «... δεν διαθέτουμε σαφή ορισμό καμμιάς επιστήμης»⁹. Φαίνεται ότι για τον Παρέτο είναι αυτονόητο ότι η «λογικό-εμπειρική» μέθοδος και η επιστημονική θεωρία, που διαμορφώνεται με τη χρήση της, επιλύει από μόνη της το πρόβλημα αυτό. Όπως γράφει: «Τα κοινωνικά γεγονότα είναι στοιχεία της μελέτης μας. Θα επιχειρήσουμε να τα κατατάξουμε εξ αρχής, παίρνοντας υπόψη το μόνο και μοναδικό σημάδι που μας υποδεικνύουν, δηλαδή την αποκάλυψη των κανονικότητων (νόμων) (*uniformites (lois)*) που υφίστανται μεταξύ τους. Με το να ομαδοποιούμε τα ίδια γεγονότα, η επαγωγή θα καταστήσει εμφανείς μερικές από αυτές τις ομοιομορφίες και όταν έχουμε ικανοποιητικά προχωρήσει σε αυτό τον δρόμο, δρόμο πάνω απ' όλα επαγωγικό, θα ακολουθήσουμε έναν άλλο, όπου η παραγωγή θα είναι πλέον κύρια. Θα επιβεβαιώσουμε έτσι, τις κανονικότητες στις οποίες οδηγηθήκαμε με την επαγωγική μέθοδο, θα τους δώσουμε μορφή λιγότερο εμπειρική, πιο θεωρητική. Θα συναγάγουμε τα συμπεράσματα και θα δούμε με ποιον τρόπο εκφράζουν το κοινωνικό φαινόμενο»¹⁰. Είναι λοιπόν, φανερό ότι η επιστημονική θεωρία καταγράφει τα πορίσματα της εμπειρικής παρατήρησης, γενικεύοντας και συστηματοποιώντας τα με τη λογική επεξεργασία και την παραγωγική μέθοδο.

Ο Παρέτο επιμένει ότι η επιστημονική πραγμάτευση της κοινωνικής συμπεριφοράς και της κοινωνικής πραγματικότητας οφείλει να αποβάλει κάθε είδους έννοιες που έχουν είτε φιλοσοφική, είτε θεολογική, ή όποια άλλη ιδεολογική προέλευση. Εξοβελιστέες είναι επίσης, έννοιες που τυχόν αναφέρονται σε οντότητες μη παρατηρήσιμες, ή σε συνθήκες που δεν εμπίπτουν στον έλεγχο της εμπειρίας, αλλά παραπέμπουν σε υποθετικές «ουσίες», μη προσιτές στην επιστημονική έρευνα. Έτσι, ο Παρέτο θεωρεί ότι πρέπει να αποβληθούν από το λεξιλόγιο της επιστήμης, έννοιες όπως αυτή της «θεότητας», του «σοσιαλισμού», της «προόδου», της «ελευθερίας». Μαζί τους πρέπει να απορριφθούν και κάθε είδους κατηγορίες και αρχές που

⁹ *Traité de Sociologie générale*, ό.π., § 1 και 2, σ. 1.

¹⁰ *Ο.π.*, § 144, σ. 63.

επιτρέπουν τη διαμόρφωση φιλοσοφικών θεωριών, ή θεωριών που επιχειρούν να ερμηνεύσουν την ανθρώπινη ιστορία με τρόπο «ολιστικό».¹¹ Ο Παρέτο απορρίπτει τα κλειστά θεωρητικά συστήματα, όπως αυτό του μαρξισμού, ή ακόμα αυτό του Κοντ. Τη θεωρία του Μαρξ και των μαθητών του προσπάθησε να διαψεύσει με συστηματικό τρόπο. Και για τον Κοντ όμως δεν ήταν λιγότερο επιεικής. Θεώρησε ότι το σύστημά του, η «κοινωνιολογία του ήταν δογματική» και «δεν πρέπει να μας παραπλανά το ότι δίνει στη φιλοσοφία του το όνομα “θετική”»¹².

Υποστηρίζει παραπέρα ο Παρέτο ότι οφείλουν να απορρίπτονται οι μεταφορές και τα δάνεια από άλλους κλάδους, ή επιστήμες. Δεν πρέπει με άλλα λόγια να χρησιμοποιούμε τις έννοιες όπως τις βρίσκουμε τυχόν διατυπωμένες σε άλλους κλάδους των επιστημών, παρά μόνον αφού υποβληθούν στην απαραίτητη εμπειρική, επιστημονική βάσανο, αφού γίνει ο έλεγχος ότι η εν λόγω έννοια μπορεί να ανταποκριθεί στο εμπειρικό υλικό που μας ενδιαφέρει να αφομοιώσουμε θεωρητικά. Η «αναλογία δεν αποτελεί απόδειξη» σημείωσε ο Παρέτο. Έτσι, η έννοια της «ισορροπίας» και του «συστήματος», που η κοινωνιολογία δανείζεται από τη φυσική επιστήμη, όπου αρχικά διατυπώθηκαν και χρησιμοποιήθηκαν, οφείλουν να προσδιορισθούν εκ νέου ως προς το ειδικό κοινωνιολογικό πλέον περιεχόμενό τους, πράγμα το οποίο, όπως θα δούμε παρακάτω, επιχειρεί να επιτύχει ο Παρέτο.

Δεν είναι ίσως, τυχαίο το ότι ο Παρέτο δεν προσπαθεί να προσδιορίσει τις ιδιότητες των κοινωνικών γεγονότων, όπως έκανε για παράδειγμα, ο Ντιρκέμ. Πώς λοιπόν, εννοεί ο Παρέτο την εφαρμογή αυτών των θέσεων και πώς χρησιμοποίησε αυτό που ονόμασε λογικό-εμπειρική μέθοδο; Εδώ, πιστεύουμε, βρίσκεται η μεθοδολογική ιδιαιτερότητα του Παρέτο που έχει αγνοηθεί από τους σχολιαστές του. Στον τρόπο δηλαδή, που επιχείρησε να εφαρμόσει την επαγωγική μέθοδο στο πεδίο της κοινωνίας και της ιστορίας. Αν λοιπόν, διατρέξουμε το έργο του και κυρίως την *Πραγματεία της κοινωνιολογίας* και τα *Σοσιαλιστικά Συστήματα*, βρίσκουμε μια αντίληψη που είναι πρωτότυπη, παρά τις αντιφάσεις και τους περιορισμούς που την χαρακτηρίζουν.

Καθώς ο Παρέτο δεν προτείνει σχετικό ορισμό, φαίνεται να θεωρεί ως κοινωνικά γεγονότα το σύνολο των ανθρώπινων πράξεων και τα αποτελέσματά τους, ενώ αποδίδει στον ίδιο αριθμό αιτίων τις επιμέρους μορφές κοινωνικής πράξης και συμπεριφοράς, της οικονομικής δηλαδή, της πολιτικής, της κοινωνικής, της επιστημονικής, της ιδεολογικής, της πολιτιστικής κ.ο.κ. Αυτό τον αποστασιοποιεί από τους άλλους θετικιστές, τον Κοντ και τον

¹¹ Βλ. *Traité de Sociologie générale*, ό.π., § 4-13, σ. 2-8 και 205 κ.ε. και 345 κ.ε. Βλ. επίσης *Les Systèmes Socialistes*, ό.π., τόμ. 2, κεφ. VIII, ιδ. σ. 27-29.

¹² Ό.π., § 6, σ. 3. Επίσης *Les Systèmes Socialistes*, ό.π., τόμ. 2, κεφ. X, σ. 197-204.

Ντιρκέμ ειδικότερα, όπως και τους πιο σύγχρονους κοινωνιολόγους, παρά τη δεδηλωμένη του προσχώρηση στον θετικιστικό εμπειρισμό και τον επιστημονισμό και παρά την επιμονή του να υπερβεί τις αδυναμίες των επιμέρους κοινωνικών επιστημών ιδρύοντας, όπως πίστευε, την *επιστημονική κοινωνιολογία*. Ως *κοινωνιολογία* αντιλαμβάνεται τη συνθετική επιστήμη, την επιστήμη «κορμό» των άλλων κοινωνικών επιστημών, των οικονομικών και της πολιτικής επιστήμης κατά κύριο λόγο. Την παρομοιάζει με ένα δένδρο του οποίου τα κλαδιά είναι οι άλλες κοινωνικές επιστήμες, καθώς η κοινωνιολογία θα μπορούσε να διατυπώσει τις θεωρητικές κανονικότητες, τις «ομοιομορφίες» που διέπουν την ανθρώπινη συμπεριφορά, τη σύνθεση και τη λειτουργία, την «κίνηση» της κοινωνίας εν γένει.¹³

Ο Παρέτο, λοιπόν, εδέχετο ότι οι άνθρωποι δρουν μεν και συμπεριφέρονται εντός της κοινωνίας κατά κανόνα «μη λογικά», με την έννοια ότι αγνοούν τα πραγματικά κίνητρα της συμπεριφοράς τους, την δικαιολογούν όμως, και έτσι «εκλογικεύουν» τις πράξεις τους. Όπως γράφει: «Η προέλευση της αυταπάτης των ανθρώπων όσον αφορά τα κίνητρα που προσδιορίζουν τη συμπεριφορά τους είναι πολλαπλή. Μια κύρια βρίσκεται στο γεγονός ότι ένας μεγάλος αριθμός των ανθρωπίνων πράξεων δεν είναι αποτέλεσμα διαλογισμού. Είναι καθαρά ενστικτώδεις πράξεις, παρόλο που ο άνθρωπος που τις εκτελεί έχει την εμπειρία ενός συναισθήματος ευχαρίστησης με το να τους αποδίδει, εντελώς αυθαίρετα, λογικές αιτίες. Δεν είναι, γενικά μιλώντας, πολύ ακριβής όσον αφορά το εύλογο αυτής της λογικής και είναι πολύ ικανοποιημένος με μια ομοιότητα ορθολογικότητας. Εντούτοις, θα αισθανόταν πολύ άβολα εάν απουσίαζε ένα πασάλειμμα λογικής»¹⁴.

Τις εκλογικεύσεις αυτές ο Παρέτο τις ονόμασε «παράγωγα», διότι θεώρησε ότι παράγονται ως επιστέγασμα των πράξεων και καθορίζονται από τα ίδια αίτια που προκαλούν τις πράξεις. Προκειμένου λοιπόν, να αναχθεί στις αιτίες των πράξεων και της συμπεριφοράς των ανθρώπων, προκειμένου να διαπιστώσει δηλαδή, τι συμβαίνει και για πιο λόγο στην κοινωνία εν γένει, ο Παρέτο εξέταζε τις «εκλογικεύσεις», τις «θεωρίες» που οι άνθρωποι προέβαλαν κατά καιρούς προκειμένου να εξηγήσουν και να δικαιολογήσουν τις πράξεις τους. Εξέταζε δηλαδή, αυτές τούτες τις θεωρίες και τις αντιλήψεις, που ο ίδιος θεωρούσε ψευδεπίγραφες, που όμως πίστευε ότι εδράζονται στα ίδια τα αίτια των πράξεων που δικαιολογούσαν. Και τούτο ήταν δυνατό καθώς, όπως παρατήρησε ο Παρέτο, «όλες οι επιστήμες... άρχισαν με τη χρήση λέξεων της λαϊκής γλώσσας... αλλά προσπάθησαν να τους

¹³ Βλ. V. Pareto, *Τα προβλήματα της κοινωνιολογίας*, μτφρ. Π. Κονδύλης, *Θεωρία και κοινωνία*, I, 1990, ιδ. σ. 181-182, 184-185 και 189.

¹⁴ *Les Systèmes socialistes*, ό.π., τόμ. 1, σ. 21-22· η υπογράμμιση δική μας.

δώσουν κάποια μεγαλύτερη ακρίβεια. Με τον τρόπο αυτό εμπλουτίζοντο από τη συσσωρευμένη στην κοινή γλώσσα εμπειρία....Καθώς εξελίσσοντο αυτό το προσόν υποχωρούσε, ενώ αυξάνοντο οι δυσάρεστες συνέπειες που προξενούσε η χρήση των λέξεων»¹⁵. Εδώ ο Παρέτο αναφέρεται ειδικότερα στην πολιτική οικονομία. Όμως οι παρατηρήσεις του αφορούν την κοινωνική θεωρία, την κοινωνική σκέψη γενικότερα. Παρατηρεί λοιπόν ότι οι «θεωρίες», οι εκλογικεύσεις των κοινωνικών συνθηκών που κατά καιρούς διαμορφώνοντο, πουρουσίαζαν αυτή την ούτως ειπείν αδυναμία. Από τη μια κατέγραφαν την κοινωνική εμπειρία, από την άλλη απομακρύνοντο από αυτήν και κατά τη διαδικασία την συσκοτίζαν επίσης. Όφειλαν συνεπώς, να εξετασθούν ως προς τα περιεχόμενά τους και ως προς τις συνθήκες διαμόρφωσής τους, προκειμένου να αναδειχθούν οι περιορισμοί, αλλά και ο τυχόν πυρήνας «αντικειμενικότητας» που περιλάμβαναν. Μια τέτοια προσέγγιση θα μπορούσε να εξελιχθεί σε μια πολύ γόνιμη μεθοδολογία, εάν ο Παρέτο δεν την είχε εντάξει στο πρόγραμμα της «λογικο-πειραματικής» μεθόδου. Εάν δεν είχε υποθέσει ότι η «αντικειμενικότητα» δεν έχει ιστορικό χαρακτήρα, ότι η κοινωνική πρακτική διέπεται από «νόμους», ή «κανονικότητες» τις οποίες και προσπάθησε να εντοπίσει στο «υπόστρωμα» της κοινωνικής πράξης.

Εντούτοις, παραδειγματική, θα μπορούσε να πει κανείς, αυτής της προσέγγισης είναι η προσπάθεια του Παρέτο στα *Σοσιαλιστικά συστήματα*. Στο έργο αυτό ο Παρέτο παρακολουθεί τις «θεωρίες» που «εξορθολογίζουν» «αντικειμενικά συμβάντα» και κοινωνικές συνθήκες, εντός των οποίων αναδύονται οι κοινοτικές, οι κολλεκτιβιστικές αντιλήψεις, οι αντιλήψεις περί κοινοκτημοσύνης και από κοινού διαβίωσης, τα ιδεώδη της κοινωνικής αλληλεγγύης, του αλτρουισμού και της αδελφοσύνης, οι σοσιαλιστικές και οι κομμουνιστικές ιδέες, από την αρχαιότητα μέχρι τις μέρες του. Οι «θεωρίες» αυτές διαμορφώνουν κοινοτικούς τρόπους ζωής, ή κατά την ορολογία του Παρέτο «σοσιαλιστικούς» τρόπους («συστήματα») οργάνωσης της κοινωνικής ζωής. Ο Παρέτο εξετάζει ως τέτοιες περιπτώσεις «σοσιαλιστικών» αντιλήψεων και πρακτικών την πυθαγόρεια κοινότητα, την αντίληψη της πλατωνικής πολιτείας, τους θρησκευτικούς μοναχικούς τρόπους ζωής όλων των ειδών, τις θρησκευτικές και τις κοσμικές «ουτοπίες» και βεβαίως τις σοσιαλιστικές ιδέες της εποχής του με επίκεντρο τη μαρξιστική θεωρία. Αξίζει να σημειώσει κανείς ότι ενώ ασκεί δριμεία κριτική στη σοσιαλιστική ιδεολογία, επικροτεί τη θέση ότι είναι «τα οικονομικά συμφέροντα» αυτά που καθορίζουν και συνεπώς

¹⁵ *Traité de Sociologie générale, ό.π.*, § 117, σ. 53· οι υπογραμμίσεις δικές μας.

εξηγούν την κοινωνική συμπεριφορά και κατ'επέκταση την οργάνωση της κοινωνίας. «Η υλιστική θεωρία της ιστορίας», γράφει, «έχει ένα σημείο εκκίνησης που είναι ορθό»¹⁶.

Παρόλα αυτά, η νεότερη «πίστη στον σοσιαλισμό» είναι μια πίστη καθ' όλα ανάλογη προς τη θρησκευτική πίστη. Οι θιασώτες των ιδεών του σοσιαλισμού ήταν έτοιμοι, παρατηρούσε ο Παρέτο, να θυσιάσουν τη ζωή τους, όπως οι πρώτοι χριστιανοί, χωρίς να γνωρίζουν ότι τα πραγματικά τους κίνητρα είναι άλλα από αυτά που υποδείκνυε η ιδεολογία στην οποία πίστευαν, οι ιδέες δηλαδή περί σοσιαλιστικής δικαιοσύνης. Η σοσιαλιστική ιδεολογία δεν είναι, κατά τον Παρέτο, παρά ένα σύνολο ιδεών και πίστεων, που κινητοποιούσε τις κατώτερες κοινωνικές τάξεις στην αντιπαράθεσή τους με τις ανώτερες, στην προσπάθειά τους να επιτεθούν, να περιορίσουν, να ανατρέψουν τη δύναμη των πλουσίων και ισχυρών μειονοτήτων. Απέκρυπτε συνεπώς, τα πραγματικά κίνητρα, μεταξύ των οποίων κεντρικής σημασίας ήταν το «εγωιστικό συμφέρον», όπως και τα «συναισθήματα», που κινητοποιούν τις πράξεις των ανθρώπων και διαμορφώνονται στις «τυφλές πίστεις», που διακατέχουν συχνά τους ανθρώπους.

Με την εξέταση λοιπόν, των ιδεολογιών ως θεωρητικών γενικεύσεων και αρχών και ως κοινωνικών πρακτικών, θεώρησε ο Παρέτο, ότι μπορούσε να διεισδύσει στο υπόστρωμα της κοινωνικής πράξης, στην «υποκείμενη ουσία» της κοινωνικής συμπεριφοράς και συνεπώς της λειτουργίας της κοινωνίας. Η προσπάθειά του συνίστατο στο να εντοπισθούν και να «αφαιρεθούν» μέσω της διερεύνησης των «θεωριών» αυτών, των «παραγώγων», των εκάστοτε ιδεολογιών ό,τι και όσα μπορεί να υποστηριχθεί ότι συνιστούν «κοινά κίνητρα» της κοινωνικής συμπεριφοράς, όπως και της ιδεολογίας, της εκλογίκευσης, που την συνοδεύουν, την δικαιολογούν, ή την συγκαλύπτουν, όπως πίστευε ο Παρέτο. Γράφει χαρακτηριστικά: «αναλύσαμε τις εκλογικεύσεις και αναζητήσαμε τα σταθερά στοιχεία»¹⁷. Τα δεδομένα συνεπώς που οφείλει να επεξεργάζεται η κοινωνιολογία με τη λογικό-πειραματική μέθοδο είναι αυτές οι εκλογικεύσεις, οι «θεωρίες» που έχουν κατά καιρούς προβληθεί για να ερμηνευθεί με διάφορους τρόπους η κοινωνική συμπεριφορά και η λειτουργία της κοινωνίας στο σύνολό της. Ο εντοπισμός και η καταγραφή ενός αριθμού σταθερών στοιχείων, που υποτίθεται ότι βρίσκονται στη βάση της κοινωνικής συμπεριφοράς, ανεξάρτητα από τον τρόπο που αυτή συνειδητοποιείται και δικαιολογείται από τα εκάστοτε άτομα εντός διαφορετικών ιστορικών και πολιτισμικών συνθηκών, από τα εκάστοτε κοινωνικά σύνολα, ή τις ιστορικές κοινωνίες συνιστά τον στόχο της έρευνας και δίνει απάντηση στο ερώτημα του ποια είναι τα

¹⁶ *Les Systèmes Socialistes*, ό.π., τόμ. 1, σ. 26-27. Βλ. και σ. 350-351, 323-383.

¹⁷ *Traité de Sociologie Générale*, § 798, σ. 433-434.

αίτια της κοινωνικής συμπεριφοράς. Έτσι, «ένας κινέζος, ένας μωαμεθανός, ένας καλβινιστής, ένας καθολικός, ένας καντιανός, ένας εγγελιανός, ένας υλιστής, όλοι αποφεύγουν να κλέβουν, αλλά ο καθένας δίνει μια διαφορετική εξήγηση της συμπεριφοράς του. Με άλλα λόγια, πρόκειται για ένα αριθμό παραγώγων (εκλογικεύσεων), που συνδέουν ένα κατάλοιπο (αίτιο της συμπεριφοράς) που λειτουργεί σε όλους με ένα συμπέρασμα που όλοι αποδέχονται»¹⁸. Εδώ διατυπώνεται ρητά και με παραδειγματικό τρόπο η θέση του Παρέτο ότι η κοινωνική πράξη εξορθολογίζεται με πολλούς και διαφορετικούς τρόπους, σε διαφορετικά συστήματα ιδεών. Η ίδια κοινωνική πράξη ενώ δικαιολογείται με διαφορετικούς τρόπους, ανάγεται στο ίδιο κατάλοιπο, ή αλλιώς προσδιορίζεται από μια κοινή αιτία ανεξαρτήτως της ιστορικής συνάφειάς της. Αυτό σημαίνει όμως, επίσης, ότι το ίδιο συναίσθημα-κατάλοιπο μπορεί να προκαλέσει διαφορετικά είδη συμπεριφοράς και κοινωνικών πρακτικών. Δεν θα πρέπει συνεπώς να αναζητούμε μια ένα προς ένα σχέση μεταξύ των καταλοίπων και των διαφορετικών μορφών πράξεων, ηθών, ή κοινωνικών πρακτικών, όπως για παράδειγμα οι θρησκευτικές τελετουργίες και οι μορφές λατρείας. Οι πράξεις με άλλα λόγια, υποδεικνύουν μόνον έμμεσα τα αίτιά τους και πάντως οι διαφορετικές μορφές, ή οι αλλαγές της κοινωνικής συμπεριφοράς δεν σημαίνουν αλλαγές των υποκειμένων συναισθημάτων. Ο ρόλος των παραγώγων πρέπει επίσης να λαμβάνεται υπόψη, καθώς τα παράγωγα, εφόσον διαμορφωθούν, ενισχύουν και καθιστούν ενεργά τα συναισθήματα που εκφράζουν και εκλογικεύουν. Δεν μπορούν όμως, να θεωρηθούν ως αίτια των συμπεριφορών με τις οποίες συνδέονται με τον έναν ή τον άλλο τρόπο.

Τα παράγωγα εκφράζουν την «υποκειμενική» διάσταση των κοινωνικών φαινομένων, τους τρόπους δηλαδή με τους οποίους οι άνθρωποι εννοούν τις καταστάσεις εντός των οποίων ζούν, πράγμα το οποίο τους επιτρέπει να δρουν με τρόπο σύμφωνο προς το κοινωνικό τους περιβάλλον, παρόλον ότι αγνοούν τα πραγματικά κίνητρα των πράξεών τους. Εκείνο στο οποίο λοιπόν, επιμένει ο Παρέτο είναι ότι οφείλουμε να μη κατανοήσουμε τις εκλογικεύσεις στις οποίες καταφεύγουν οι δρώντες και τα παράγωγα εν γένει, παρά μόνο ως αποτελέσματα και όχι ως αιτίες, ή ως κίνητρα της κοινωνικής δράσης. Όπως γράφει, «Το υποκειμενικό φαινόμενο συμπίπτει εν μέρει με το αντικειμενικό φαινόμενο και εν μέρει διαφέρει από αυτό. Η άγνοιά μας των γεγονότων, τα πάθη μας και οι προκαταλήψεις, οι ιδέες που είναι της μόδας στην κοινωνία που ζούμε, τα γεγονότα που μας επηρεάζουν δυνατά – όλα αυτά και χίλιες ακόμη περιστάσεις αποκρύπτουν την αλήθεια από εμάς και μας εμποδίζουν από το να

¹⁸ Ο.π., § 1416, σ. 796.

επιτυγχάνουμε μια ακριβή εικόνα του αντικειμενικού φαινομένου που τα δημιουργεί»¹⁹. Έτσι, «κάθε κοινωνιολογικό φαινόμενο έχει δύο διακριτές και συχνά εντελώς διαφορετικές μορφές: μια αντικειμενική μορφή, που προσδιορίζει τις σχέσεις μεταξύ πραγματικών αντικειμένων και μια υποκειμενική μορφή που προσδιορίζει τις σχέσεις μεταξύ ψυχολογικών καταστάσεων. ... η ανθρώπινη συνείδηση αντανakλά το αντικειμενικό φαινόμενο, που εμπίπτει στη γνώση μας μέσω της ιστορίας, ή της μαρτυρίας των συγχρόνων. *Εάν, συνεπώς, θέλουμε να γνωρίσουμε το αντικειμενικό φαινόμενο, είναι απαραίτητο να μη μένουμε ικανοποιημένοι με το υποκειμενικό φαινόμενο, αλλά από αυτό το τελευταίο να συναγάγουμε το πρώτο.* Αυτό, στην ουσία, είναι ο στόχος της ιστορικής κριτικής, που, πηγαίνοντας πέραν της κριτικής των πηγών, προχωράει στην κριτική της ανθρώπινης ψυχής»²⁰. Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Παρέτο είναι χαρακτηριστικό. Αναφέρεται στη μάχη της Σαλαμίνας όπως την εξιστόρησε ο Ηρόδοτος, για να αντιπαραθέσει τον χρησμό του Μαντείου των Δελφών περί «ξύλινων τειχών» με την πολιτική του Θεμιστοκλή να προετοιμάσει τον στόλο των ευέλκτων τριήρεων με τον οποίο κατέβαλε το στόλο των μεγάλων πλοίων των Περσών στα στενά της Σαλαμίνας. Ο χρησμός του Μαντείου απάντησε στους Αθηναίους ότι ο Δίας παρεχώρησε στην Αθηνά ένα ξύλινο τείχος που ήταν αήττητο. Οι Αθηναίοι ενδιαφέροντο να ερμηνεύσουν το νόημα της απάντησης του Απόλλωνα ως προς το τι όφειλαν να κάνουν, ενώ ο Θεμιστοκλής στηριζόμενος στη «γλώσσα» του χρησμού και όχι στις λαϊκές πίστεις ανέλαβε δράση που, όπως απέδειξε και η έκβαση των πραγμάτων, ανέδειξε τις αντικειμενικές συνθήκες, το «αντικειμενικό φαινόμενο», όπως γράφει ο Παρέτο. Δεν μπορούμε να γνωρίζουμε, σημειώνει, τι έκανε τους Αθηναίους να υιοθετούν τη μια ή την άλλη ερμηνεία του χρησμού. Φαίνεται όμως, ότι ο Θεμιστοκλής επηρεάστηκε «υποσυνείδητα» από τη ναυτική δύναμη των Αθηνών. Επείσθη λοιπόν, πρώτα ο ίδιος και έπεισε στη συνέχεια τους Αθηναίους για την ορθότητα της ερμηνείας του και της πολιτικής που ακολουθήθηκε. Το ίδιο θεωρεί ο Παρέτο ότι ισχύει και σε άλλες εντελώς διαφορετικές ιστορικές περιπτώσεις. Οι κοινωνικοί δρώντες δηλαδή αποδίδουν σε «φανταστικές αιτίες» τις πράξεις τους, «ενώ αποκρύπτουν τις πραγματικές». Στα «μοντέρνα παραδείγματα» που, όπως γράφει, είναι «εντελώς ταυτόσημα με τα αρχαία» περιλαμβάνονται η «επίκληση 'των αθάνατων αρχών του 1789'... στη Γαλλία σήμερα», ή ακόμα «η υπεράσπιση της δημοκρατίας», ή «η υπεράσπιση της δοξασμένης μοναρχίας» κ.ο.κ.²¹

¹⁹ V. Pareto, *Sociological Writings* Selected and introduced by S.E.Finer, μτφρ. D. Mirfin 1966, Frederick A. Praeger, Νέα Υόρκη, Λονδίνο σ. 124.

²⁰ V. Pareto, *The Rise and Fall of Elites. An Application of Theoretical Sociology*. Εισαγωγή H. L. Zetterber, 2003 (1991), Transaction Publishers, Νιου Τζέρσι,, σ. 27-28· η υπογράμμιση δική μας.

²¹ Ο.π., σ. 28-30. Βλ. και σ. 90-101.

Συνεπώς, «είναι, ως γενικός κανόνας, απαραίτητο πάντοτε να διακρίνουμε μεταξύ του συγκεκριμένου *αντικειμενικού* φαινομένου και της μορφής υπό την οποία ο νους μας το συλλαμβάνει»²². Και τούτο επειδή

«το μεγαλύτερο μέρος των πράξεων των ανθρώπων έχουν την προέλευσή τους όχι στη λογική σκέψη αλλά στο συναίσθημα. Αυτό είναι πρωτίστως αληθές για τις πράξεις που ... δεν είναι ... οικονομικές... Ο άνθρωπος, παρότι παρωθείται να ενεργεί από μη λογικά κίνητρα, αρέσκεται να συνδέει τις πράξεις του λογικά σε ορισμένες αρχές. Εφευρίσκει έτσι, αυτές *a posteriori*, προκειμένου να νομιμοποιεί τις πράξεις του. Έτσι, συμβαίνει μια πράξη που στην πραγματικότητα είναι το αποτέλεσμα μιας [συγκεκριμένης] αιτίας να εμφανίζεται από τον δρώντα ως αποτέλεσμα μιας επινοημένης αιτίας. Ο άνθρωπος που παραπλανά έτσι τους συνανθρώπους του αρχίζει παραπλανώντας τον εαυτό του, και εντέλει πιστεύει τα ίδια του τα επιχειρήματα»²³.

Το ίδιο ισχύει και για τις θεωρίες, ή τα συστήματα ιδεών και αξιών μεγάλης εμβέλειας, τους «μύθους», όπως ονομάζει ο Παρέτο τις θρησκείες, τις πολιτικές και κοινωνικές ιδεολογίες, που δεν είναι παρά τρόποι έκφρασης και εκλογίκευσης συναισθημάτων και «συμφερόντων». Έτσι, «για παράδειγμα... η θεωρία της ελευθερίας των συναλλαγών ... [παράγεται] από την *ψυχική κατάσταση* που είναι στο μεγαλύτερο μέρος της προϊόν ατομικών συμφερόντων, οικονομικών, πολιτικών και κοινωνικών, όπως επίσης των συνθηκών υπό τις οποίες οι άνθρωποι ζούν»²⁴. Άλλωστε, «οι θεωρίες μερικών φιλελεύθερων οικονομολόγων είναι εν μέρει ουτοπίες, γιατί παραβλέπουν ακριβώς αυτούς [τους πραγματικούς] όρους. Φαντάζονται ότι αρκεί να αποδείξουν ως καλή μιαν αρχή για να την ακολουθήσει ο λαός. Άλλη τόση αξία θα είχε η πίστη ότι ένας ερωτευμένος μπορεί να αποσπαστεί με συλλογισμούς από το αγαπημένο του πρόσωπο»²⁵.

Η διαφορά είναι ότι οι «μύθοι», οι μεγάλες ιδεολογίες και οι μεγάλες θεωρίες είναι προϊόν συστηματικής εκλογίκευσης, έναντι της αποσπασματικής εκλογίκευσης, στην οποία καταφεύγει ο καθημερινός άνθρωπος που επιχειρεί να δικαιολογήσει και να εξηγήσει τις πράξεις του μέσω, όπως γράφει ο Παρέτο, «ενός αριθμού κανόνων συμπεριφοράς» στους οποίους πιστεύει τυφλά, στους οποίους «έχει θρησκευτική πίστη». Πάντως, η διαμόρφωση μιας ιδεολογίας, ενός συστήματος ιδεών προϋποθέτει την ύπαρξη και τη λειτουργία συναφών

²² V. Pareto, *Sociological Writings*, ό.π., σ. 123.

²³ V. Pareto, *The Rise and Fall of Elite*, ό.π., σ. 27.

²⁴ V. Pareto, *Les Systèmes Socialistes*, ό.π., τόμ. 1, σ. 27· η υπογράμμιση δική μας.

²⁵ V. Pareto, *Τα προβλήματα της κοινωνιολογίας*, ό.π., σ. 188.

στάσεων και συμπεριφορών ευρύτερα στην κοινωνία. Ένα «παράγωγο γίνεται αποδεκτό όχι τόσο επειδή πείθει οποιονδήποτε, αλλά επειδή εκφράζει με σαφήνεια ιδέες που οι άνθρωποι έχουν ήδη, αλλά σε μια συγκεχυμένη μορφή – αυτό το γεγονός είναι κατά κανόνα το κύριο στοιχείο... Αφότου το παράγωγο γίνει δεκτό δίνει δύναμη και επιθετικότητα στα αντίστοιχα συναισθήματα, που έχουν τώρα βρει τον τρόπο να εκφραστούν»²⁶. Έτσι, σημειώνει ο Παρέτο, δεν είναι η γέννηση και το έργο του Βολταίρου, ή του Ρουσό που έφερε στο προσκήνιο τη νέα εποχή του Διαφωτισμού και των επαναστάσεων του τέλους του 18ου αιώνα, αλλά αντιθέτως οι ιδέες τους απέκτησαν πολλούς οπαδούς, ακριβώς διότι εξέφρασαν τα «συναισθήματα» και τις «συμπεριφορές» της εποχής. Άλλωστε, «πολλοί άνθρωποι που είναι σοσιαλιστές δεν είναι σοσιαλιστές επειδή έχουν πεισθεί από μια συγκεκριμένη σειρά συλλογισμών. Ακριβώς το αντίθετο. Συγκατατίθενται σε αυτή τη γραμμή συλλογισμών επειδή είναι σοσιαλιστές»²⁷.

Ο Παρέτο εδώ, ουσιαστικά υποστηρίζει ότι η ιδεολογία δεν διαμορφώνεται ερήμην των αντιλήψεων και των ιδεών που κυριαρχούν εκάστοτε στην κοινωνία και ότι άπαξ και διαμορφωθεί επηρεάζει την κοινωνική συμπεριφορά, καθώς όχι μόνον εκφράζει, αλλά και ενισχύει τα αντίστοιχα συναισθήματα και συμφέροντα που την έχουν προκαλέσει. Αυτό, θα μπορούσε κανείς να πει ότι ως παρατήρηση είναι εύλογο. Δεν αποτελεί όμως, από μόνο του εξήγηση της ιστορικής διαμόρφωσης και των μορφών συστηματοποίησης των ιδεών και της κοινωνικής συνείδησης. Το ερώτημα παραμένει: Γιατί τα συναισθήματα και τα συμφέροντα εκφράζονται σε διαφορετικές ιδεολογίες εντός διαφορετικών κοινωνικών συνθηκών και ιστορικών κοινωνιών;

Άλλωστε, κατά τον Παρέτο, το ότι οι ιδέες συστηματοποιούνται με τη σχετική λογική επεξεργασία σε συνεκτικές ιδεολογίες δεν σημαίνει ότι εμφανίζουν μεγαλύτερο βαθμό «αλήθειας», ή ότι μπορούν να λειτουργήσουν δεσμευτικά για όσους τις υιοθετούν, τις επικαλούνται, ή τις προπαγανδίζουν. Ακριβώς το αντίθετο υποστηρίζει ότι συμβαίνει. Το «λάθος» των μεγάλων θεωρητικών συστημάτων και των κοινωνικοπολιτικών θεωριών και ιδεολογιών είναι ότι ενώ εκκινούν από στοιχεία της κοινωνικής εμπειρίας, προσθέτουν στη συνέχεια με τρόπο αυθαίρετο, κατά τον Παρέτο, θέσεις, ιδέες και προτάσεις που δεν είναι δυνατόν να επιβεβαιωθούν εμπειρικά. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι για τον Παρέτο η «υλιστική αντίληψη της ιστορίας», η οποία «πραγματικά έχει», όπως γράφει και όπως αναφέρθηκε ήδη παραπάνω, «ως σημείο εκκίνησης μια αρχή που είναι αληθής». Η «αρχή» αυτή, που ο Παρέτο δέχεται ως αληθή, είναι το ότι το «συμφέρον» και τα «οικονομικά»

²⁶ V. Pareto, *Traité de Sociologie générale*, ό.π., §1747, σ. 1086-1087.

²⁷ *Les Systèmes Socialistes*, ό.π., τόμ. 1, σ. 21.

κίνητρα, οι οικονομικές επιδιώξεις καθορίζουν την κοινωνική συμπεριφορά. Εντούτοις, η «υλιστική αντίληψη» «σφάλλει στο ότι προσπαθεί να υποστηρίξει πολύ περισσότερο». Διατυπώνει ισχυρισμούς που «πηγαίνουν πολύ πέραν όσων μπορούν νομίμως να συναχθούν από την εμπειρία». Είναι φανερό, πιστεύουμε, ότι το «σφάλμα» του μαρξισμού βρίσκεται, κατά τον Παρέτο, στο ότι προσπάθησε να τεκμηριώσει θεωρητικά τα αιτήματα της ανθρώπινης χειραφέτησης και της κοινωνικής απελευθέρωσης. Και επειδή το ίδιο «σφάλμα», το σφάλμα να προστίθενται στοιχεία που δεν μπορούν να νομιμοποιηθούν από την εμπειρική παρατήρηση εντοπίζεται, κατά τον Παρέτο, σε όλες λίγο ως πολύ τις θεωρίες, όπως για παράδειγμα στη θεωρία της προσόδου του Ρικάρντο, ή την οικονομική θεωρία του πληθυσμού του Μάλθους, «είναι με διαδοχικές επανορθώσεις και με την απομάκρυνση (κλάδεμα) προτάσεων που αποδεικνύονται λαθεμένες που μπορούμε να φθάσουμε την αλήθεια»²⁸. Με τον τρόπο αυτό πίστευε ο Παρέτο ότι μπορούμε να οδηγηθούμε στα αίτια εν γένει της κοινωνικής πράξης. Με το να εξετάζουμε δηλαδή, τα παράγωγα, να εξαιρούμε τα ιδιαίτερα, τα ιστορικά στοιχεία, τις ιδέες και τις συνθήκες που τα διαφοροποιούν, προκειμένου να αναχθούμε, να εντοπίσουμε τον κοινό πυρήνα των πράξεων που εκφράζουν και εκλογικεύουν.

Η «αλήθεια» πάντως, κατά τον Παρέτο, είναι ότι όλα τα «παράγωγα», όλες οι ιδεολογίες, όλοι οι τρόποι έκφρασης είναι και τρόποι συγκάλυψης των πραγματικών κινήτρων της πράξης. Τα πραγματικά κίνητρα της πράξης δεν είναι παρά τα «συμφέροντα», τα «συναισθήματα» και τα αντίστοιχα «κατάλοιπα». Οι ιδεολογίες, τα «παράγωγα» είναι δηλαδή και φενακισμοί και μέσα παραπλάνησης, προσχήματα για την επιδίωξη της δύναμης και τη διεκδίκηση της εξουσίας, καθώς υπηρετούν τους στόχους όσων έχουν τις πρωτοβουλίες και τη διοίκηση της κοινωνίας στα χέρια τους. Συνεπώς, η άνευ όρων πίστη των ανθρώπων σε θρησκευτικές, ανθρωπιστικές, δημοκρατικές, ή άλλες ιδέες και ιδεολογίες, που εκφράζουν και συστηματοποιούν στο επίπεδο της συνείδησης τα «υποκείμενα συναισθήματα», τους κινητοποιεί σε ενέργειες και επιλογές οι οποίες, όπως θεωρεί ο Παρέτο, όχι μόνον δεν υπηρετούν το συμφέρον τους, ή τις συλλογικές στοχοθεσίες τους, αλλά αντιθέτως, κατά κανόνα εξελίσσονται εις βάρος τους. Μεταξύ πολλών, ως πολύ χαρακτηριστικό παράδειγμα επικαλείται ο Παρέτο τις Τέσσερις Σταυροφορίες, που έγιναν με την επίκληση πολύ «υψηλών ιδανικών», για την απελευθέρωση των Αγίων Τόπων, ενώ στην πραγματικότητα είχαν στόχο τον πλουτισμό και την καταλήστευση των περιοχών στις οποίες εξεστράτευσαν οι «πρίγκηπες της ειρήνης», η δυτική αριστοκρατία. Οι εκστρατείες αυτές εκόστισαν πολύ σε ανθρώπους και υλικά αγαθά στους λαούς της τότε Δυτικής Ευρώπης, ενώ συσώρευσαν πλούτο από τη λεία

²⁸ Ο.π., σ. 265.

που συγκέντρωσαν και τη γη που κατέκτησαν οι επικεφαλής των εκστρατειών. Ένα εξίσου χαρακτηριστικό και ανάλογο παράδειγμα επικαλείται ο Παρέτο για την περίοδο της θρησκευτικής Μεταρρύθμισης, όπου «πολλοί γερμανοί πρίγκηπες ενδιαφέροντο περισσότερο να οικειοποιηθούν την περιουσία της εκκλησίας παρά να ερμηνεύσουν τις γραφές», όπως γράφει.²⁹

Είναι πιστεύουμε φανερό ότι κατά τον Παρέτο το «αντικειμενικό φαινόμενο», αυτό που επιβεβαιώνεται από τη διερεύνηση των ιστορικών περιπτώσεων, ακριβέστερα από την επίκλησή τους είναι πάνω απ' όλα η διηνεκής διαμάχη, η σύγκρουση αντιπάλων, μεγαλύτερων ή μικρότερων ομάδων, η αντιπαράθεση και ο πόλεμος για την κατάκτηση, ή τη διατήρηση της δύναμης και της εξουσίας, των κοινωνικών προνομίων και κυρίως για τη διασφάλιση των υλικών και οικονομικών απολαβών.

Επικαλείται λοιπόν ο Παρέτο ιστορικές μαρτυρίες και παραδείγματα που μπορούν να στοιχειοθετήσουν την αντίληψή του ότι οι διάφορες μορφές συμπεριφοράς και οι τρόποι δικαιολόγησης, ή εξορθολογισμού τους ανάγονται, ή μπορούν να αναχθούν στα ίδια θεμελιακά, όπως πίστευε, αίτια. Ο Παρέτο σημειώνει ότι οι διαφορετικές μορφές παραγώγων αποδίδουν διαφορετικές «συνθήκες εντός των οποίων ζουν οι άνθρωποι», όπως γράφει. Αντί όμως, να επεξεργάζεται τους κοινωνικούς όρους και τις κοινωνικές συνθήκες που διαμορφώνουν τις κοινωνικές σχέσεις και τις μορφές ιδεολογίας που τις εκφράζουν, θεωρεί ότι οι διαφορετικές ιστορικές κοινωνικές συνθήκες, οι ιστορικές διαφορές συνιστούν τα μεταβλητά, τα μη σταθερά στοιχεία της κοινωνικής πράξης και συμπεριφοράς, τα οποία και πρέπει να παραμερισθούν, προκειμένου να αποκαλυφθούν τα πραγματικά αίτια, που βρίσκονται στο υπόστρωμα της κοινωνικής πρακτικής και οργάνωσης. Καταλήγει έτσι, σε ένα είδος προ-κοινωνικής, ψυχολογικής ερμηνείας των φαινομένων της συμπεριφοράς και της συνείδησης και κατ' επέκταση της κοινωνίας στο σύνολό της. Ας παρακολουθήσουμε σε ορισμένες ακόμα λεπτομέρειές της τη θεωρία αυτή για τα αίτια της κοινωνικής πράξης και για τα ιδεολογικά της παράγωγα.

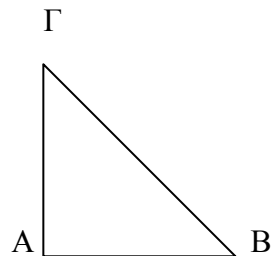
ΤΑ ΘΕΜΕΛΙΩΔΗ ΑΙΤΙΑ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΑΣ

Η κοινωνική πράξη και συμπεριφορά καθορίζονται κατά τον Παρέτο από μια συστηματική, θα μπορούσαμε να πούμε, αναγκαιότητα, αναγκαιότητα που δεν είναι δυνατόν να ελεγχθεί, πολύ λιγότερο να μεταβληθεί, ή να ανατραπεί όχι μόνον από τα επιμέρους άτομα, ή τις ομάδες που

²⁹ *Traité de Sociologie générale*, ό.π., § 2517, σ. 1676.

συνθέτουν την κοινωνία, αλλά ούτε από τους επιστήμονες, οι οποίοι έχουν τουλάχιστον τη δυνατότητα να γνωρίζουν την «αλήθεια».

Προκειμένου λοιπόν, να εξηγήσει στο σύνολό της την ανθρώπινη κοινωνική συμπεριφορά, τόσο την ανάληψη δηλαδή δράσης, από τη μεριά των ατόμων, όσο και τις μορφές που αυτή κάθε φορά παίρνει στο πλαίσιο ιδιαίτερων πολιτισμών και κοινωνικών ομάδων, όπως και τις «εκλογικεύσεις»-δικαιολογίες, τις «θεωρίες», τις ιδεολογίες που τις υποστηρίζουν, ο Παρέτο επινόησε ένα αριθμό θεμελιακών προ-κοινωνικών αιτίων, ή δυνάμεων, που θεωρεί ότι προσδιορίζουν την κοινωνική ζωή στο σύνολό της. Όπως γράφει, η γενική θεωρία για την «κίνηση» της κοινωνίας οφείλει να ερευνήσει «τον ρόλο που παίζει το λογικό στις πράξεις των ανθρώπων και τον ρόλο του αισθήματος, των ασυνείδητων ψυχικών λειτουργιών»³⁰. Και προκειμένου να περιγράψει στο σύνολό της την κοινωνική πράξη και πρακτική ο Παρέτο χρησιμοποίησε το εξής σχήμα:



Το ορατό μέρος της πράξης, η πραγματική κοινωνική πράξη σημειώνεται από το γράμμα Β. Το Γ υποδηλώνει το «παράγωγο», την εκλογίκευση δηλαδή, ή τη θεωρία που προβάλλεται προκειμένου να δικαιολογηθεί, ή να εξηγηθεί η πραγματική πράξη, το Β. Το Γ εκλαμβάνεται εσφαλμένα ως η αιτία της πράξης-συμπεριφοράς, ενώ στην πραγματικότητα τόσο το Β, όσο και το Γ προσδιορίζονται από το Α, που υποδηλώνει την ουσιαστική βάση, τα πραγματικά αίτια της πράξης, την κατάσταση του νου και της ψυχής που κινητοποιεί και ευθύνεται συνεπώς για την πράξη.³¹

Τα πραγματικά λοιπόν, αίτια της κοινωνικής πράξης ο Παρέτο τα ονομάζει «συναισθήματα» (sentiments). Χρησιμοποιεί τον όρο αυτό κυρίως για να υποδηλώσει μη λογικές αιτίες της ανθρώπινης συμπεριφοράς, που όμως τις αφήνει εν πολλοίς ασαφείς και απροσδιόριστες ως προς τον χαρακτήρα τους. Τις αντιλαμβάνεται περίπου ως ένστικτα. Χρησιμοποιεί μάλιστα τον όρο *ένστικτα* εναλλακτικά προς τον όρο *συναισθήματα* και τις περιγράφει ως βιο-ψυχικές καταστάσεις, που δεν μπορούν να προσεγγισθούν παρά μόνον με

³⁰ Τα προβλήματα της κοινωνιολογίας, ό.π., σ. 187.

³¹ Βλ. V. Pareto, *Sociological Writings*, ό.π., σ. 35.

έμμεσο τρόπο, μέσω δηλαδή των «εκλογικεύσεων», των ψευτολογικών θεωριών που προκαλούν, όπως είπαμε.

Ο Παρέτο εισάγει επίσης, τον όρο *κατάλοιπα* (*residus*).³² Τον όρο αυτό τον χρησιμοποιεί άλλοτε ως συνώνυμο του «συναισθήματα» και άλλοτε προκειμένου να περιγράψει τις ψυχικές καταστάσεις που είναι απόρροια, αποτέλεσμα μάλλον της ενέργειας των συναισθημάτων. Τα συναισθήματα, ως οι «βαθύτερες» δυνάμεις, ή βιο-ψυχικές καταστάσεις βρίσκονται στο υπόβαθρο των πράξεων των ανθρώπων. Άλλοτε πάλι, ονομάζει «κατάλοιπα» τις πράξεις τις ίδιες στην καθαρή τους, θα μπορούσαμε να πούμε, μορφή, αφού προηγουμένως δηλαδή έχουν αφαιρεθεί τα «μεταβλητά», τα μη «σταθερά» στοιχεία τους. Πολλές φορές πάλι με τις διατυπώσεις του δημιουργεί την εντύπωση ότι τα συναισθήματα, όπως και τα συμφέροντα διαμορφώνονται από το κοινωνικό περιβάλλον και τις ευρύτερες εκάστοτε κοινωνικές συνθήκες. Πρέπει λοιπόν, και στο σημείο αυτό να σημειώσουμε ότι ο Παρέτο δεν είναι πάντοτε συνεπής με τους ορισμούς που δίνει. Συχνά οι διατυπώσεις του αλληλοαναιρούνται, ή είναι αντιφατικές. Είναι για παράδειγμα πολύ χαρακτηριστικό το ότι υποστηρίζει ότι η διερεύνηση του χώρου των συναισθημάτων-καταλοίπων εμπίπτει περισσότερο στη δικαιοδοσία της Ψυχολογίας. «Είναι έργο της Ψυχολογίας να διερευνήσει αυτές τις ψυχικές καταστάσεις» μας διαβεβαιώνει ο Παρέτο.³³ Με αυτό εννοεί ότι η κοινωνιολογία τις προϋποθέτει. Συνιστούν το σημείο εκκίνησης της ερμηνευτικής της προσπάθειας. Εντούτοις, όπως είναι φανερό, η αντίφαση δεν αίρεται. Η διαβεβαίωση αυτή δεν αναιρεί τον ψυχολογικό αναγωγισμό της θεωρίας περί των συναισθημάτων ως απώτατων αιτίων της κοινωνικής συμπεριφοράς. Επιτρέπει όμως σε ορισμένους σχολιαστές του να κατανοήσουν τη θεωρία του ως μη ψυχολογική. Επιτρέπει να εκληφθούν τα μεν «κατάλοιπα» ως «κίνητρα» της συμπεριφοράς, τα δε «παράγωγα» ως «πλαίσιο αξιών».³⁴ Μια τέτοια προσέγγιση όμως, προκειμένου να γίνει αποδεκτή θα πρέπει να αγνοηθούν κεντρικής, σε όλο το έργο του

³² Ο όρος αυτός (*residus*) έχει μεταφρασθεί ως *καταβολές, καταβολές συναισθημάτων* στο T.B. Bottomore *Ελίτ και κοινωνία*, μτφρ. Θ. Μανούση, εκδ. 70, χ.χ., Αθήνα, σ. 17 και *passim*. Ως *κατάλοιπα* μεταφράζεται στο Φ. Φεραρότι, επιμ. *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας*, εισαγωγή. Α. Παπαχρίστου, Οδυσσέας, χ.χ., Αθήνα, σ. 171. Επιλέξαμε τον όρο *κατάλοιπα* ως συγγενέστερο προς την όλη αντίληψη του Παρέτο για την κοινωνική σημασία τους και κυρίως για τον μεθοδολογικό τρόπο με τον οποίο, κατά τον Παρέτο, οφείλουμε να τα εντοπίζουμε και να τα πραγματευόμαστε.

³³ *Traité de Sociologie générale*, ό.π., § 161, σ. 76.

³⁴ Με αυτό τον τρόπο ερμήνευσε ο Πάρσονς το έργο του Παρέτο. Βλ. T. Parsons, ό.π., σ. 269-300. Την παρσονική ερμηνεία του Παρέτο επαναλαμβάνει ο A. Sahay και άλλοι μετά από αυτόν σχολιαστές του έργου του Παρέτο. Βλ. A. Sahay, *Sociological Analysis*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο 1972, σ. 53 κ.ε.

Παρέτο, σημασίας θέσεις και προτάσεις και πάνω απ' όλα βεβαίως η θεμελιακή υπόθεση για τη διχοτομία της ανθρώπινης πράξης σε «λογική» και «μη λογική».

Ο Παρέτο αναλαμβάνει να ορίσει και να κατατάξει τα κατάλοιπα, τα θεμελιακά αίτια της ανθρώπινης κοινωνικής συμπεριφοράς. Υποτίθεται ότι τη συστηματοποίηση στην οποία προχώρησε, την στήριξε σε μια διεξοδική διερεύνηση περιπτώσεων, που άντλησε από την ιστορία και τη νεότερη κοινωνία, με τη «λογικό-εμπειρική» μέθοδο. Όμως, στην πράξη πρόκειται για μια παράθεση παραδειγμάτων με τα οποία ο Παρέτο επιδιώκει να επιβεβαιώσει, παρά να ελέγξει την παραδοχή του ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά είναι κατά κύριο λόγο «μη-λογική» και ότι ό,τι ονομάζει «κατάλοιπα» στο σύνολό τους συνιστούν τις «σταθερές», τις αμετάβλητες, τις διαχρονικές παραμέτρους της κοινωνικής δράσης, συμπεριφοράς και οργάνωσης.

Ο Παρέτο διέκρινε έξι θεμελιακές κατηγορίες «καταλοίπων», κάθε μια από τις οποίες αναλύεται σε υποκατηγορίες: 1) το ένστικτο-κατάλοιπο του συνδυασμού. 2) Το ένστικτο-κατάλοιπο της διατήρησης των συνόλων. 3) Η ανάγκη εκδήλωσης συναισθημάτων. 4) Το κατάλοιπο της κοινωνικότητας. 5) Το κατάλοιπο της ακεραιότητας του υποκειμένου-ατόμου και των υπαρχόντων του και τέλος 6) το σεξουαλικό ένστικτο.

Το κατάλοιπο-ένστικτο του συνδυασμού (*instinct des combinaisons*) είναι υπεύθυνο για την ικανότητα *εφευρετικότητας*. Για την ικανότητα που χαρακτηρίζει ορισμένους ανθρώπους να επιτυγχάνουν τους «κατάλληλους συνδυασμούς» πληροφοριών και πραγμάτων. Για την ικανότητα για δημιουργία, «πρωτοτυπία» και «φαντασία». Είναι υπεύθυνο για την «πρόοδο», έννοια που όμως, ο Παρέτο δεν ορίζει.

Αξίζει να παρατηρήσει κανείς ότι ο Παρέτο αποδίδει στο ένστικτο του συνδυασμού τη δημιουργία τόσο της θεολογίας και της μεταφυσικής, όσο και της πειραματικής επιστήμης. «Αυτά τα τρία είδη δραστηριότητας», γράφει, «είναι πιθανότατα εκδηλώσεις της ίδιας ψυχικής κατάστασης, με την εξαφάνιση της οποίας αυτομάτως θα εξαλειφθούν»³⁵. Ο Παρέτο, όμως δεν εξηγεί ούτε τον τρόπο με τον οποίο διαχωρίζονται οι εντελώς αντίθετες, κατά την άποψή του, δραστηριότητες της επιστήμης και της μεταφυσικής-θεολογίας, ούτε τον τρόπο με τον οποίο τυχόν θα εξαλειφθεί η ψυχική κατάσταση που προκαλεί τη μια, ή την άλλη. Περιορίζεται να μας διαβεβαιώσει ότι η «εμπειρία θα διορθώσει τα λάθη που μπορεί να προκύψουν από τα συναισθήματα του επιστήμονα»³⁶. Και όπως έχουμε δει, η λογικό-πειραματική μέθοδος και η

³⁵ *Traité de Sociologie générale*, ό.π., § 974, σ. 528.

³⁶ *Ο.π.*, § 977, σ. 529.

λογική πράξη είναι προνόμιο των ολίγων, των «επιλέκτων», όπως άλλωστε τους ονομάζει ο Παρέτο.

Αυτό σημαίνει ότι το προνόμιο της εφευρετικότητας και της δημιουργικής επιτυχίας αποκλείεται από την πλειονότητα του πληθυσμού, από τη «μάζα», που είναι εξ ορισμού ανίκανη για ορθολογική γνώση και δράση, που λειτουργεί μοιραία με το ένστικτο και την πίστη. Υπόκειται για τον λόγο αυτό στους χειρισμούς και την παραπλάνηση όσων «γνωρίζουν» και είναι ικανοί να σχεδιάζουν αποτελεσματικά τους στόχους τους, συνεπώς να επιτυγχάνουν στις επιδιώξεις τους.

Οι κοινωνικοί επιστήμονες από την άλλη μεριά, δεν μένουν ανεπηρέαστοι από την επαφή και τη συνύπαρξή τους με τη μάζα. Όσο περισσότερο αναμειγνύονται με τους πολλούς, τόσο περισσότερο διατρέχουν τον κίνδυνο να υιοθετήσουν τις αντιλήψεις και τις «προκαταλήψεις» των τελευταίων. Συνεπώς, «... ο ερευνητής των κοινωνικών επιστημών βρίσκει πολύ μεγαλύτερη δυσκολία στο να είναι συνεπής με τη 'λογικό-πειραματική' μέθοδο, από ότι για παράδειγμα ο χημικός, ή ο φυσικός»³⁷.

Το ένστικτο του συνδυασμού λοιπόν, συναντάται σε ορισμένες κατηγορίες ατόμων. Τα άτομα αυτά παρουσιάζουν ιδιαίτερη επίδοση στους τομείς δραστηριότητας που αναλαμβάνουν. Εμφανίζουν ικανότητα να παίρνουν τις κατάλληλες πρωτοβουλίες και να διεκπεραιώνουν τους χειρισμούς και τις ενέργειες εκείνες που έχουν ως αποτέλεσμα την επιτυχία των στόχων τους. Την επιτυχία γενικότερα εντός της κοινωνίας, την απόκτηση κοινωνικού δηλαδή, κύρους, δύναμης και οικονομικής ευμάρειας. Σε αυτού του είδους τα άτομα οφείλεται η «πρόοδος» που παρατηρείται στην κοινωνία. Ο Παρέτο, πάντως, πίστευε ότι η ανάπτυξη της «βιομηχανικής ζωής» στη νεότερη και τη σύγχρονη κοινωνία συνεπάγεται την επέκταση του «ορθολογισμού» ως ένα βαθμό τουλάχιστον και στις «μάζες». Όμως, στο σύνολο της ανάλυσης και των επεξεργασιών του, αυτή είναι μια δευτερεύουσα επισήμανση. Την αναιρεί ο ίδιος, καθώς δεν διερευνά τους κοινωνικούς όρους που τυχόν επιτρέπουν, ή αποτρέπουν τα μέλη της κοινωνίας από το να δρουν ορθολογικά. Την ορθολογική λοιπόν, δράση, την ικανότητα για δημιουργία και επιτυχία την αποδίδει ο Παρέτο στους ολίγους, τους «επιλέκτους» της οικονομίας, της πολιτικής και βεβαίως της επιστήμης.

Το *κατάλοιπο της διατήρησης των συνόλων*, ή της ομάδας (*Persistence des agregats*) είναι υπεύθυνο για την τάση συντήρησης, που παρατηρείται σε όλες τις κοινωνίες. Η διατήρηση των ηθών, των εθίμων και των παραδόσεων χαρακτηρίζει σε μεγάλο βαθμό την κοινωνική ζωή. Ο Παρέτο αποδίδει στο ένστικτο αυτό τη δημιουργία των κοινωνικών δεσμών και τη

³⁷ Ο.π., § 979, σ. 529.

διαμόρφωση των κοινωνικών σχέσεων μεταξύ των ατόμων και των ομάδων, όπως εκφράζονται στα ήθη και τους τρόπους ζωής των ανθρώπων. Τη δημιουργία της οικογένειας για παράδειγμα, ή των κοινωνικών τάξεων ο Παρέτο την αποδίδει στο ένστικτο αυτό.

Το ένστικτο-κατάλοιπο της διατήρησης των συνόλων προσιδιάζει κατεξοχήν στις «μάζες». Στο ένστικτο αυτό στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό η «κοινωνική ισορροπία», καθώς συνεπάγεται την προσήλωση των μαζών σε ορισμένα κυρίαρχα «συναισθήματα», ή «πίστεις» και προκαταλήψεις, ανεξαρτήτως από το ειδικότερα περιεχόμενο που αυτά εμφανίζουν από κοινωνία σε κοινωνία. Δεν έχει δηλαδή, διαφορά εάν αυτά τα ισχυρά συναισθήματα εκφράζονται ως πίστη στον «Σατανά», ή στον «Θεό, στη «Δημοκρατία», ή τον «Σοσιαλισμό». Όλα αυτά είναι περίπου τυφλές ιδεολογίες που εκφράζουν συναισθηματικές τάσεις της μάζας. Είναι «συναισθήματα» τα οποία διαμορφώνονται και ενισχύονται από τις εκάστοτε κοινωνικές συνθήκες. Διαμορφώνουν την κοινωνική συμπεριφορά. Όμως είναι αυτά τα συναισθήματα και οι αντίστοιχες ιδεολογίες που κινητοποιούν και εκμεταλλεύονται οι «εκλεκτοί», οι εκάστοτε ισχυροί για να καθοδηγήσουν, ακριβέστερα να ποδηγετήσουν τις μάζες, προκειμένου να επιβάλουν την κυριαρχία τους και να υπηρετήσουν τις επιδιώξεις τους. Το μέτρο της επιτυχίας τους είναι, με άλλα λόγια, η αποτελεσματικότητα με την οποία κινητοποιούν τα κατάλληλα συναισθήματα στις μάζες μέσω ακριβώς της επίκλησης ιδεών και ιδεολογιών, που υπηρετούν τους σκοπούς της επιβολής και της κυριαρχίας τους. Και δεν έχει καμιά διαφορά αν μια ομάδα επικαλείται και προπαγανδίζει, για παράδειγμα, τις ιδέες του σοσιαλισμού. Στην πραγματικότητα αυτό που κάνει είναι να κινητοποιεί τα συναισθήματα των μαζών παραπλανώντας τις, για να εξυπηρετήσει σκοπούς και επιδιώξεις που δεν έχουν να κάνουν με τη βελτίωση των συνθηκών διαβίωσης των μαζών, η με την αποκατάσταση κοινωνικών αδικιών, αλλά με την επιδίωξη της δικής της συμμετοχής στην εξουσία και στα προνόμια, οικονομικά, κοινωνικά και άλλα, που τυχόν αυτή διασφαλίζει. Με τον τρόπο αυτό συμβάλλει στην διατήρηση του κοινωνικού καθεστώτος και συνεπώς στην αναπαραγωγή των προνομίων, της εξουσίας και της επιβολής των ολίγων επί των πολλών. Έτσι, «στην Ευρώπη, η μαρξιστική προπαγάνδα για τον ‘ταξικό ανταγωνισμό’, ή καλύτερα οι συνθήκες που αποκαλύπτονται υπό αυτή τη μορφή, ... είχε ως αποτέλεσμα να γεννηθούν και να ισχυροποιηθούν τα αντίστοιχα κατάλοιπα στις τάξεις των ‘προλετάρων’, ή καλύτερα ενός μέρους του λαού. Συγχρόνως από την άλλη μεριά, η ανάγκη που είχαν οι ‘επιχειρηματίες’ να μη παρασυρθούν από τα συναισθήματα της δημοκρατίας, αλλά αντιθέτως να είναι διατεθειμένοι.... να κερδίζουν χρήματα, είχε ως αποτέλεσμα... να φθείρονται ορισμένα κατάλοιπα των κοινωνικών σχέσεων μεταξύ των ανωτέρων τάξεων». Είχε δηλαδή, το αποτέλεσμα οι ανώτερες τάξεις αντί να ευαισθητοποιούνται στα αιτήματα των προλετάρων, να γίνονται περισσότερο ανάλγητες.

Ανάλογη λειτουργία και σκοπιμότητα υπηρετούσε, κατά τον Παρέτο, «η θεωρία του Αριστοτέλη περί της φύσει δουλείας με αυτή των μοντέρνων, πολιτισμένων λαών, διά της οποίας αυτοί [οι τελευταίοι] νομιμοποιούν τις κατακτήσεις τους και την κυριαρχία τους επί των λαών που ονομάζουν *κατώτερες φυλές*»³⁸.

Στην κατηγορία του καταλοίπου που ο Παρέτο ονόμασε *ανάγκη έκφρασης συναισθημάτων με εξωτερικές πράξεις* (Besoin de manifester ses sentiments par des actes extérieurs), κατατάσσονται πράξεις κοινωνικότητας, που παίρνουν επίσης, διάφορες επιμέρους ειδικές μορφές, αλλά που οφείλονται στην ίδια σταθερή «ανάγκη» για έκφραση των συναισθημάτων των ανθρώπων. Εδώ ο Παρέτο εισάγει την έννοια της ανάγκης, της οποίας όμως τα όρια έναντι της έννοιας του συναισθήματος δεν διευκρινίζει. Πάντως, στην κατηγορία αυτή εντάσσει τις θρησκευτικές εκδηλώσεις, όπως και τις πολιτικές συγκεντρώσεις, διαμαρτυρίες, ή διαδηλώσεις, τις τελετές και τις τελετουργικές πράξεις κάθε είδους.

Στο *κατάλοιπο της κοινωνικότητας* (Residus en rapport avec sociabilite) περιλαμβάνονται οι τάσεις των ανθρώπων να συμμετέχουν σε εθελοντικές κοινωνικές οργανώσεις, αλλά και η τάση να προσαρμόζονται και να υπακούουν στις κοινωνικές επιταγές. Το αίσθημα της «κοινωνικής ιεραρχίας», το αίσθημα του σεβασμού προς τους ανωτέρους περιλαμβάνονται σε αυτό το κατάλοιπο.

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Παρέτο κατατάσσει εδώ το συναίσθημα του οίκτου. Το συναίσθημα αυτό, θεωρεί ο Παρέτο, έχει κατ' αρχήν κατεύθυνση το ίδιο το άτομο που το φέρει, που το βιώνει. Επεκτείνεται όμως, και στους άλλους, οπότε προκαλεί το συναίσθημα και το φαινόμενο, όπως και την ιδεολογία του «ανθρωπισμού». Κατά τον Παρέτο, το ανθρωπιστικό συναίσθημα προσιδιάζει σε άτομα «αδύναμα» και υποχωρητικά, άτομα τα οποία εάν είχαν την ευκαιρία θα εκδήλωναν αντίθετα συναισθήματα και μάλιστα αναλγησία και απανθρωπιά.³⁹ Η σκληρότητα, η έλλειψη δισταγμού και φιλανθρωπικών προδιαθέσεων συνιστούν για τον Παρέτο, τα «σωστά» συναισθήματα, αυτά που προσιδιάζουν στους ηγέτες και τους ισχυρούς, σε αυτούς που αναλαμβάνουν να διαχειρισθούν τις τύχες της κοινωνίας. Ο ανθρωπισμός, αντιθέτως, είναι δείγμα «εκφυλισμού», αδυναμίας και παρακμής των ισχυρών. Οδηγεί σε ανατροπή της κοινωνικής ισορροπίας, αφού αφαιρεί από τους «επιλέκτους» την ικανότητα να επιβάλλουν τη βούλησή τους, καθιστώντας τους επίσης ανίκανους και αναποφάσιστους ενώπιον της ανάγκης προσφυγής στη βία, ιδίως όταν αυτό είναι απόλυτα

³⁸ Βλ. *ό.π.*, § 1043-1051, σ. 555-560.

³⁹ *Ο.π.*, §1113-1126, σ. 589-648.

επιβεβλημένο για τη διατήρηση του δεδομένου εκάστοτε κοινωνικού συσχετισμού και της καθεστηκυίας τάξης πραγμάτων.⁴⁰

Με τη διατήρηση της κοινωνικής ισορροπίας συνδέει ο Παρέτο και το *κατάλοιπο της ακεραιότητας του ατόμου και των υπαρχόντων του* (integrité de l'individu et ses dependences). Πρόκειται για το αίσθημα που παρωθεί τους ανθρώπους στη διατήρηση και στην προσπάθεια διεύρυνσης των υλικών, αλλά και των άλλων προνομίων που διαθέτουν. Είναι το συναίσθημα που κατεξοχήν παρεμβαίνει προκειμένου να αποκατασταθεί από τυχόν διαταραχές η κοινωνική ισορροπία. Σε μια κοινωνία, για παράδειγμα, όπου επικρατεί ο δουλοκτητικό σύστημα, σημειώνει ο Παρέτο, σε τυχόν περιπτώσεις που γίνεται απόπειρα να αφαιρεθεί από κάποιον η ιδιοκτησία των δούλων του, παρατηρείται άμεση αντίδραση ακόμα και ατόμων που δεν έχουν στην ιδιοκτησία τους δούλους. Ο Παρέτο επιμένει ότι η αντίδραση αυτή είναι «μη λογική», προέρχεται από το «ένστικτο της αυτοσυντήρησης», το οποίο οι άνθρωποι «μοιράζονται με τα ζώα»⁴¹.

Τέλος, το *σεξουαλικό ένστικτο* (Résidu sexuel). Στην περίπτωση της γενετήσιας ορμής φαίνεται με σαφήνεια ο τρόπος που εννοούσε τη λειτουργία των καταλοίπων ο Παρέτο. Η γενετήσια ορμή «εκλογικεύεται» και «συγκαλύπτεται» με πολλούς και διάφορους τρόπους. Οι διάφοροι τρόποι υπό τους οποίους εμφανίζεται ποικίλουν και από πολιτισμό σε πολιτισμό. Οι διαφορετικοί αυτοί τρόποι με τους οποίους εκφράζεται η γενετήσια ανάγκη συνιστούν μορφοποιήσεις της ίδιας βιολογικής, ενστικτώδους ορμής. Το σπουδαιότερο, ο Παρέτο θεωρεί ότι αποτελεί το υπόστρωμα αντιφατικών, ή αντίθετων συμπεριφορών: «Το σεξουαλικό ένστικτο είναι ενεργό όχι μόνον σε ψυχονοητικές καταστάσεις που αποβλέπουν στην συνένωση των φύλων, ή υποβόσκουν σε σκέψεις τέτοιων πραγμάτων, αλλά επίσης σε καταστάσεις που εκλύουν αποστροφή, ή και μίσος προς τα θέματα της γενετήσιας ορμής, ή και πράξης»⁴². Αποδίδει λοιπόν, τον «ασκητισμό», τον «πουριτανισμό» και την κάθε είδους αποχή από την επιδίωξη της ηδονής, που επιβάλλεται από επιμέρους θρησκείες, ή πολιτισμούς, στην υποκριτική συγκαάλυψη της επιθυμίας και του πόθου. Οι άνθρωποι, κατά κανόνα, ισχυρίζεται ο Παρέτο, απέχουν από την ηδονή στα λόγια, αλλά όχι στην πράξη. Δεν κάνει βεβαίως την προσπάθεια να συνδέσει αυτού του είδους τις πρακτικές με το κοινωνικό περιβάλλον και με τις κοινωνικές συνθήκες που τυχόν τις προσδιορίζουν. Περιορίζεται να μας διαβεβαιώνει και μέσω της περίπτωσης του σεξουαλικού ενστίκτου-καταλοίπου ότι οι άνθρωποι βρίσκονται υπό

⁴⁰ Βλ. *ό.π.*, § 2025-2027, σ. 1293-1296.

⁴¹ *Ο.π.*, § 1213, σ. 561. Βλ. και § 1207-1323.

⁴² *Ο.π.*, § 1331, σ. 728-729. Βλ. και § 1324-1396.

τον έλεγχο των δυνάμεων των συναισθημάτων-καταλοίπων. Ότι ενώ τα κατάλοιπα διαφοροποιούν τις εκφάνσεις τους, τα «παράγωγα» δηλαδή και τις ειδικότερες μορφές και τρόπους συμπεριφοράς που προκαλούν, παραμένουν αναλοίωτα, προσδιορίζοντας με τρόπο σχεδόν απόλυτο και πάντως μονόδρομα την ανθρώπινη δράση και τις κοινωνικές σχέσεις. Είναι, θα λέγαμε, φανερό ότι η προσέγγιση του Παρέτο είναι περισσότερο ψυχολογική, παρά κοινωνιολογική. Η κοινωνιολογία του Παρέτο, αντί να εξετάζει τις κοινωνικές συνθήκες και τις κοινωνικές σχέσεις εντός των οποίων διαμορφώνεται η ατομική πράξη και συμπεριφορά, τις αναφέρει στις βιο-ψυχικές δυνάμεις που ονόμασε κατάλοιπα, καταλήγοντας έτσι, σε ένα είδος προ-κοινωνικής, ψυχολογικής ερμηνείας των φαινομένων της κοινωνικής συμπεριφοράς, της συνείδησης και κατ' επέκταση της λειτουργίας της κοινωνίας στο σύνολό της, όπως θα παρακολουθήσουμε και αμέσως μετά. Η προσέγγιση αυτή, όπως είναι φανερό, δεν ερμηνεύει, επίσης, δεν είναι δυνατόν να εξηγήσει το πώς διαμορφώνονται τα διαφορετικά συστήματα ιδεών, οι διαφορετικές ιδεολογίες από κοινωνία, σε κοινωνία, ή από ιστορική περίοδο σε ιστορική περίοδο. Ο Παρέτο ομολογεί ότι αυτό το ερώτημα δεν μπορεί να τα απαντήσει. Αλλά, στο ζήτημα αυτό θα επανέλθουμε παρακάτω.

Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΩΣ ΣΥΣΤΗΜΑ ΣΕ ΙΣΟΡΡΟΠΙΑ. Η ΚΑΤΑΝΟΜΗ ΤΩΝ ΚΑΤΑΛΟΙΠΩΝ

Στο έργο του Παρέτο βρίσκουμε την αντίληψη της κοινωνίας ως «συστήματος» σε σταθερή, ή όχι «ισορροπία». Την αντίληψη επίσης, ότι το σύστημα αυτοϊσορροπεί, αναπτύσσει δηλαδή στο εσωτερικό του τις δυνάμεις εκείνες που επιτρέπουν την αποκατάσταση της ισορροπίας του, εάν και όποτε αυτή διαταράσσεται⁴³.

Κατά τον Παρέτο, τα στοιχεία που συνθέτουν το κοινωνικό σύστημα είναι τα κατάλοιπα και τα παράγωγα. Όπως είδαμε παραπάνω, οι βιο-ψυχικές δυνάμεις που ονόμασε συναισθήματα μορφοποιούνται στα κατάλοιπα και εκλογικεύονται στα παράγωγα. Η κοινωνική πραγματικότητα συνεπώς συντίθεται από ένα αριθμό καταλοίπων και των αντιστοίχων παραγώγων. Οι διάφορες κατηγορίες καταλοίπων λειτουργούν συγχρόνως, παράλληλα το ένα με το άλλο. Βρίσκονται σε κάθε κοινωνία σε ένα συγκεκριμένο συνδυασμό.

⁴³ . Οι ιδέες και οι έννοιες αυτές είναι κεντρικές στη δομολειτουργική και τη συστημική θεωρία, που μέχρι πολύ πρόσφατα συνιστούσαν τα κυρίαρχα θεωρητικά παραδείγματα στις κοινωνικές επιστήμες και την κοινωνιολογία ειδικότερα.

Συνθέτουν με αυτή την έννοια ένα «σύστημα». Τα «κύτταρα» πάντως, τα «υλικά στοιχεία», κατά την ορολογία του Παρέτο, του κοινωνικού συστήματος είναι τα ανθρώπινα άτομα⁴⁴, που συναποτελούν την κοινωνία. Είναι τα ανθρώπινα άτομα που φέρουν τα επιμέρους κατάλοιπα και συναισθήματα, τα οποία εκφράζονται μέσω των πράξεων τους και των ιδεολογιών, των παραγώγων με τις οποίες εκλογικεύουν, και νομιμοποιούν τη συμπεριφορά τους.

Τα συστατικά λοιπόν στοιχεία, τα «εσωτερικά στοιχεία», όπως λέει ο Παρέτο, του κοινωνικού συστήματος, αυτό που καθορίζει την ιδιαίτερη μορφή του είναι τα κατάλοιπα και τα παράγωγα. Ο Παρέτο προσθέτει τη «γνώση» και τα «συμφέροντα». Την έννοια της γνώσης συνδέει, όπως είδαμε, με την επιστήμη και με αυτό που ονόμασε λογικό-εμπειρική μέθοδο. Όσον αφορά την έννοια του συμφέροντος, όμως, οι διατυπώσεις του Παρέτο είναι εξαιρετικά ασαφείς. Η ασάφεια έγκειται τόσο στο πώς πρέπει να εννοήσουμε τον ειδικότερο χαρακτήρα του, όσο και τη λειτουργία του ως παράγοντος που επηρεάζει και σε ποιο βαθμό την κοινωνική ζωή και την κοινωνική ισορροπία.⁴⁵ Ο Παρέτο άλλοτε αναφέρεται στο συμφέρον ως εάν ήταν κατάλοιπο και άλλοτε ως εάν ήταν μορφή, τρόπος πράξης, ή ακόμα και τρόπος εκλογίκευσης της πράξης. Άλλοτε με άλλα λόγια, ως αίτιο και άλλοτε ως μορφοποιημένη πράξη. Όμως, το συμφέρον εμμέσως τουλάχιστον συνδέεται με τη λογικότητα, αφού σημαίνει και συνεπάγεται υπολογισμό και κατανόηση των όρων της πράξης, που μπορούν να υπηρετήσουν την επιδίωξη στόχων επ' ωφελεία του δρώντος. Το συμφέρον συνεπώς ως παράγων του κοινωνικού συστήματος δεν μπορεί παρά να αφορά τις κατηγορίες ατόμων που είναι εξοπλισμένα για την επιδίωξη τέτοιων στόχων, δηλαδή όσων είναι φορείς των κατάλληλων συναισθημάτων-καταλοίπων και συγκεκριμένα του κατάλοιπου του συνδυασμού. Αφορά δηλαδή στις ομάδες που ο Παρέτο ονόμασε «επιλέκτους», ενώ η «μάζα» είναι γενικά ανίκανη να διακρίνει το πραγματικό της συμφέρον. Εντούτοις, ο Παρέτο συχνά γενικεύει την έννοια του συμφέροντος και το εννοεί περίπου ως χαρακτηριστικό εγγενές στη φύση του ανθρώπου.

Τα στοιχεία λοιπόν αυτά, τα κατάλοιπα κατά κύριο λόγο, καθώς λειτουργούν μαζί, καθώς αλληλοεπηρεάζονται συνθέτουν το κοινωνικό σύστημα και καθορίζουν τον βαθμό ισορροπίας του. Η ιδιαίτερη κατανομή των καταλοίπων καθορίζει κάθε φορά την ιδιαίτερη ποιότητα του κοινωνικού συστήματος, ενώ η κοινωνική διαφοροποίηση και η κοινωνική πολυμορφία που παρατηρείται στην ιστορία οφείλεται επίσης, στη διαφορετική κάθε φορά κατανομή των καταλοίπων. Η κοινωνική ισορροπία διασφαλίζεται πάντως, όταν υπάρχει αναλογική κατανομή των καταλοίπων του «συνδυασμού», προς τα κατάλοιπα της

⁴⁴ Ο.π., § 2060, σ. 1036 κ.ε.

⁴⁵ Πρβλ. I. M. Zeitlin, *ό.π.*, σ. 170-171.

«διατήρησης των συνόλων». Ο ιδιαίτερος συνδυασμός αυτών των κατηγοριών καταλοίπων, όπως και των καταλοίπων της «κοινωνικότητα» και της «ακεραιότητας του ατόμου και των υπαρχόντων» του είναι υπεύθυνος για τον βαθμό συνοχής που παρουσιάζει το κοινωνικό σύστημα, καθώς το κατάλοιπο του συνδυασμού προσιδιάζει στους επιλέκτους, στους ολίγους, ενώ τα της διατήρησης των συνόλων στους πολλούς, στη μάζα. Αυτό σημαίνει ότι η κοινωνική ισορροπία επιτυγχάνεται, όταν οι επίλεκτοι, οι ισχυροί μπορούν με επιτυχία να ανακαλούν στις μάζες τα κατάλληλα «συναισθήματα» μέσω των ιδεολογιών, των «παραγώγων» που προπαγανδίζουν και προωθούν. Όταν η κυριαρχία των επιλέκτων δεν απειλείται, τότε το σύστημα ισορροπεί σε μεγάλο βαθμό. Η αμφισβήτηση, όμως, της κυριαρχίας των επιλέκτων υποδηλώνει τη φθορά, ή την παρακμή τους και τη διαταραχή της ισορροπίας του κοινωνικού συστήματος. Προμηνύεται την ανατροπή της, καθώς δημιουργούνται νέοι όροι ισορροπίας μέσω της αντικατάστασης, ή της ανανέωσης της ομάδας των επιλέκτων, ή αλλιώς μέσω της νέας σύνθεσης, ή ανασύνθεσης των καταλοίπων του συνδυασμού και της διατήρησης των συνόλων, μαζί βεβαίως και των παραγώγων που τους αναλογούν, των κατάλληλων δηλαδή ιδεολογιών. Αυτό μας φέρνει στη θεωρία του Παρέτο για την ιστορία ως «κυκλοφορία», ή «ανακύκλωση» των επιλέκτων, της «ελίτ».

Πριν προχωρήσουμε όμως, οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι ο Παρέτο δεν προσδιορίζει τον τρόπο, ή το μηχανισμό με τον οποίο συμβαίνει κάθε φορά η κατανομή των καταλοίπων. Με αυτή την έννοια δεν διατυπώνει θεωρία για τον τρόπο που συντίθενται τα κατάλοιπα και κατ' επέκταση το κοινωνικό σύστημα. Περιγράφει με τον τρόπο που εκθέσαμε παραπάνω τα «στοιχεία» του κοινωνικού συστήματος και θεωρεί δεδομένο, ούτως ειπείν, ότι αυτό βρίσκεται σε κατάσταση ευσταθούς, ή ασταθούς ισορροπίας. Εκλαμβάνει επίσης, ως δεδομένο ότι η κοινωνική ισορροπία δεν είναι παρά η εξισορρόπηση των διαφορετικών δυνάμεων, των καταλοίπων κατά κύριο λόγο. Όμως ο «νόμος», ή η «αρχή» που διέπει τη σύνθεση και την κατανομή τους με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, ενώ θα έπρεπε να μας την διαθέτει η «λογικό-εμπειρική» μέθοδος, όπως μας υποσχέθηκε ο Παρέτο, δεν προκύπτει από την περιγραφή και την ταξινόμηση των καταλοίπων. Διαβάζουμε λοιπόν ότι «Οι πράξεις των ανθρώπινων όντων περιλαμβάνονται μεταξύ των στοιχείων που βρίσκονται σε σχέση αμοιβαίου προσδιορισμού με την κοινωνική ισορροπία. Μεταξύ των πράξεων αυτών περιλαμβάνονται μερικές εκδηλώσεις-εκφράσεις που προσδιορίσαμε με τον όρο *κατάλοιπα* και τα οποία είναι στενά συνδεδεμένα με άλλες πράξεις, έτσι που όταν γνωρίζουμε τα κατάλοιπα μπορούμε... να γνωρίσουμε τις πράξεις. Συνεπώς, μπορούμε να πούμε ότι τα κατάλοιπα περιλαμβάνονται μεταξύ των στοιχείων που βρίσκονται σε σχέση αμοιβαίου προσδιορισμού με την κοινωνική

ισορροπία»⁴⁶. Εδώ ο Παρέτο συνοψίζει την αντίληψή του περί καταλοίπων και υποθέτει ότι το ότι προσδιορίζουν, όπως θεωρεί, τις ανθρώπινες πράξεις σημαίνει ότι βρίσκονται σε σχέση αμοιβαίου προσδιορισμού με την κοινωνική ισορροπία. Η σχέση αμοιβαίου προσδιορισμού σημαίνει, ή πρέπει να σημαίνει ότι και η κοινωνική ισορροπία προσδιορίζει τις πράξεις και κατ' επέκταση και τα κατάλοιπα. Τα κατάλοιπα, όμως, όπως είδαμε αναλυτικά, δεν είναι ούτε οι πραγματικές κοινωνικές πράξεις, ούτε οι κοινωνικές προϋποθέσεις των πράξεων. Είναι, αντιθέτως, στην καλύτερη περίπτωση οι «καθαρές» και γενικές, οι διστορικές μορφές των πράξεων και πιο ακριβώς οι προ-κοινωνικές, βιο-ψυχικές «δυνάμεις», τα «συναισθήματα», που διέπουν τις κοινωνικές πράξεις και την κοινωνική συμπεριφορά των ατόμων, με τρόπο σχεδόν απόλυτο. Το επιχείρημα, εάν μπορούμε να το θεωρήσουμε επιχείρημα, είναι συνεπώς αστήρικτο και κυκλικό. Πώς πρέπει να εννοήσουμε τον «αμοιβαίο προσδιορισμό»; Οι πράξεις-κατάλοιπα βρίσκονται σε σχέση αμοιβαίου προσδιορισμού με την κοινωνική ισορροπία, με την ισόρροπη κατανομή τους. Οι θέσεις αυτές συμποσούνται σε μια ταυτολογία: Η κοινωνική ισορροπία, δηλαδή η αμοιβαία σχέση, η επενέργεια και η ισόρροπη κατανομή των καταλοίπων, βρίσκεται σε αμοιβαία σχέση με την κοινωνική ισορροπία. Ή αλλιώς, η κοινωνική ισορροπία βρίσκεται σε αμοιβαία σχέση με την κοινωνική ισορροπία. Μόνο εάν υποθέσουμε την ύπαρξη της κοινωνίας ως μιας διακριτής οντότητας, που διέπεται από τη δική της εσωτερική δυναμική, ή νομοτέλεια, ανεξάρτητη δηλαδή από τα άτομα και την κατανομή των καταλοίπων, ακριβέστερα ανεξάρτητη από τα κατάλοιπα που φέρουν τα άτομα, μπορούμε να θεωρήσουμε ως μη ταυτολογικές τις επεξεργασίες αυτές του Παρέτο. Τέτοια υπόθεση όμως, δεν διατυπώνεται ευθέως από τον Παρέτο, ούτε συμβιβάζεται άλλωστε, με τη θεωρία του για τα συναισθήματα και τα κατάλοιπα.

Αλλά, όπως έχει υποστηριχθεί, οι διατυπώσεις του Παρέτο επιτρέπουν να εννοήσουμε την εξισορρόπηση των καταλοίπων και των παραγώγων όπως ο Τ. Πάρσονς (T. Parsons) και οι μαθητές του, δηλαδή, ως αλληλοσυμπληρούμενη και αμοιβαία δράση των ατόμων. Όμως, και στην περίπτωση αυτή παραμένει εξίσου αναπάντητο το ερώτημα του πώς και γιατί αναπτύσσονται και κατανέμονται οι επιμέρους διαφορετικές και συμπληρωματικές μεταξύ τους μορφές δράσης, οι «κοινωνικοί ρόλοι». Η αναγωγή στα κατάλοιπα που κάνει ο Παρέτο αφήνει το ερώτημα, όπως υποστηρίξαμε παραπάνω, μετέωρο. Δεν έχουμε παρά να αρκεσθούμε στη διαβεβαίωση ότι το κοινωνικό σύστημα είναι ικανό από μόνο του να διακανονίζει το συσχετισμό των στοιχείων που το συναπαρτίζουν: «Η μορφή της κοινωνίας προσδιορίζεται απ' όλα τα στοιχεία που επενεργούν επάνω της. Εν συνεχεία αυτή αναδρά επί

⁴⁶ V. Pareto, *ό.π.*, § 1690, σ. 1015.

των στοιχείων. Συνεπώς μπορούμε να πούμε ότι παράγεται ένας αμοιβαίος προσδιορισμός»⁴⁷. Είναι διατυπώσεις σαν αυτή που επιτρέπουν στους σχολιαστές του Παρέτο να διαφωνούν ως προς το χαρακτήρα του έργου του. Υπάρχουν εκείνοι που επιμένουν ότι το έργο του Παρέτο δεν χαρακτηρίζεται από «ψυχολογικό αναγωγισμό» και τονίζουν τη σημασία της «αντικειμενικότητας» που ο Παρέτο αποδίδει στη σχέση «μέσων»-«στόχων», όσον αφορά τη «λογική πράξη», για να ερμηνεύσουν με ελαστικό τρόπο τη θεωρία των καταλοίπων και των παραγώγων και να καταλήξουν στην εκτίμηση ότι με το έργο του ο Παρέτο έχει «συμβάλει στην ψυχολογία των διαπροσωπικών σχέσεων και των σχέσεων μεταξύ των ομάδων»⁴⁸. Άλλοι, αντιθέτως, χαρακτηρίζουν την κοινωνιολογία του Παρέτο ως «ψυχολογική κοινωνιολογία»,⁴⁹ μάλιστα ότι το εγχείρημά του συνιστά μια «πρωτόγονη ψυχολογία».⁵⁰ Υπάρχουν και εκείνοι που απλώς παραβλέπουν τη σημασία των καταλοίπων στη θεωρία του Παρέτο⁵¹ και στέκονται στις εκτιμήσεις και τις παρατηρήσεις του, πολλές από τις οποίες είναι εύστοχες. Όμως, όπως και αν το δει κανείς, δεν μπορεί να αγνοήσει τις κεντρικές στο έργο του Παρέτο υποθέσεις και έννοιες. Και αυτές βεβαίως περιλαμβάνουν την καθοριστική σημασία των καταλοίπων-ενστίκτων στην οργάνωση και τη λειτουργία της κοινωνίας και της κοινωνικής ζωής στο σύνολό της.

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΩΣ ΚΥΚΛΟΦΟΡΙΑ, ΩΣ ΑΝΑΚΥΚΛΩΣΗ ΤΩΝ ΕΠΙΛΕΚΤΩΝ

Ο Παρέτο έγινε ευρύτατα γνωστός για τη θεωρία των ελίτ, παρόλο που η τελευταία καταλαμβάνει μάλλον δευτερεύουσα θέση στην *Πραγματεία της κοινωνιολογίας*. Η έννοια των επιλέκτων, της ελίτ έχει γίνει αντικείμενο επεξεργασίας από πολλούς σύγχρονους κοινωνιολόγους και πολιτικούς επιστήμονες, προκειμένου να περιγραφούν οι διάφορες κατηγορίες ηγετικών ομάδων. Ομάδων εξουσίας, πολιτικής, στρατιωτικής, οικονομικής.

⁴⁷ Ο.π., § 2060, σ. 1036.

⁴⁸ Βλ. R. Aron, *Main Currents in Sociological Theory*, Pelikan, Λονδίνο, 1967, σ. 114-123 και 135-145.

⁴⁹ N. Timasheff και G.A. Thodorson, *ό.π.*, σ. 224.

⁵⁰ I. Zeitlin, *ό.π.*, σ. 164.

⁵¹ A. Sahay, *ό.π.*, σ. 52.

Ομάδων κοινωνικού κύρους, όπως διανοούμενοι, ή θρησκευτικοί ηγέτες κ.ο.κ.⁵² Η έννοια της ελίτ χρησιμοποιήθηκε σε αντιπαράθεση και εναλλακτικά ως προς την έννοια της άρχουσας κοινωνικής τάξης, καθώς πολλοί κοινωνικοί επιστήμονες θεώρησαν ότι έχει μεγαλύτερο αναλυτικό εύρος και επιτρέπει την εξέταση των τρόπων ανάδειξης των ομάδων κύρους και εξουσίας, πέραν των οικονομικών διαδικασιών και σχέσεων στις οποίες δεσμεύει η ταξική ανάλυση. Και οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι στις βασικές τους υποθέσεις, οι πιο πρόσφατες αναλύσεις δεν διαφέρουν από εκείνη του Παρέτο, αν εξαιρέσει ασφαλώς κανείς τον βιο-ψυχικό αναγωγισμό, που ούτως ή άλλως χαρακτηρίζει τη θεωρία του. Κοινός τόπος των θεωριών αυτών είναι η αντίληψη ότι η κοινωνία διαμορφώνεται ως «μαζική κοινωνία». Η διάκριση που μπορεί να γίνει είναι αυτή ανάμεσα στη μεγάλη «μάζα» των ανθρώπων και στις ομάδες των «ελίτ», που ουσιαστικά επιβάλλονται επί της «μάζας» και κυβερνούν, διαχειριζόμενες τις τύχες και τις κοινωνικές υποθέσεις ερήμην της.⁵³

Με τον όρο *ελίτ* ο Παρέτο θέλησε να δηλώσει την κατηγορία των ατόμων που επιδεικνύουν εξαιρετικές επιδόσεις στους τομείς δραστηριότητας που αναλαμβάνουν. Ο όρος εξυπονοεί «ανωτερότητα» και ιδιαίτερες ικανότητες, ή μάλλον ιδιότητες. Καθώς ο Παρέτο υπέθετε ότι τα ανθρώπινα άτομα είναι «φυσικά, ηθικά και πνευματικά» διαφορετικά, πίστευε ότι μπορούμε να κατασκευάσουμε μια κλίμακα, με την οποία να κατατάξουμε τα άτομα διακρίνοντας όσους επιδεικνύουν ιδιαίτερες ικανότητες έναντι των πολλών, που καταλαμβάνουν τις κατώτερες βαθμίδες της κλίμακας ικανοτήτων, όσους δηλαδή ανήκουν στους επιλέκτους, την «ελίτ» από εκείνους που ανήκουν στη «μάζα», τη μη-ελίτ. Στην ελίτ λοιπόν, ανήκουν όσοι ξεχωρίζουν στους διάφορους τομείς της κοινωνικής ζωής, στις επιστήμες, στα επαγγέλματα, ακόμα και σε τομείς όπως το έγκλημα, ή η πορνεία. «Χρησιμοποιώ τη λέξη ελίτ», γράφει, «(στα Ιταλικά *αριστοκρατία (aristocrazia)* με την

⁵² Βλ. σχετικά T.B. Bottomore, *ό.π.* Η ιδέα όπως και βασικά στοιχεία της θεωρίας του Παρέτο βρίσκονται στο έργο του συγχρόνου του Τζ. Μόσκα. Για τη σχέση τους βλ. *ό.π.*, σ. 11-16. Βλ. επίσης J.H. Miesel (επιμ.), *Pareto and Mosca*, Englewood Cliffs, Νιου Τζέρσι 1965, ιδ. «Introduction».

⁵³ Βλ. σχετικά, Μ. Σεραφετινίδου, *Εισαγωγή στην Πολιτική κοινωνιολογία*, 2003, Gutenberg, Αθήνα, σ. 114-122, όπου εκτίθενται οι απόψεις των θεωρητικών της ελίτ, συμπεριλαμβανομένων των μαρξιστών, που επιμένουν στον ταξικό χαρακτήρα των «πολιτικών ελίτ», ή της «κρατικής ελίτ». Μεταξύ των τελευταίων επιρροή έχει ασκήσει το έργο του R. Miliband (Βλ. *Divided Societies. Class Struggle in Contemporary Capitalism*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1989). Επιρροή έχει ασκήσει επίσης το έργο του C.R. Mills, *The Power Elite*, 1956, Oxford University Press, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, έργο κριτικό των αμερικανικών ομάδων εξουσίας, που προσπαθεί πάντως να συνθέσει την προβληματική περί κοινωνικών τάξεων, τη μαρξιστική δηλαδή προσέγγιση με εκείνη περί των ελίτ. Βλ. επίσης G. Parry, *The Political Elites*, 1970, Preager Publishers, Νέα Υόρκη.

ετυμολογική της σημασία, εννοώντας τους πλέον ισχυρούς, τους πλέον ενεργητικούς και ικανούς για το καλό, όπως επίσης για το κακό»⁵⁴.

Η ελίτ λοιπόν, στο σύνολό της ξεχωρίζει από την υπόλοιπη κοινωνία. Η κοινωνία εν γένει, οι μεγάλοι αριθμοί των ανθρώπων που αποτελούν την κοινωνία δεν έχουν ως επί το πλείστον τα χαρακτηριστικά της ελίτ. Η ελίτ διαμορφώνεται ως μια ομάδα, ή ως ένας αριθμός ομάδων, που διαθέτουν «δύναμη» και «επιρροή», δύναμη πολιτική και οικονομική, επιρροή κοινωνική. Ο Παρέτο υποθέτει ότι όσοι έχουν υψηλές επιδόσεις σε ένα τομέα, θα πρέπει να έχουν ανάλογες επιδόσεις και στους άλλους τομείς της κοινωνικής ζωής. Όσοι λοιπόν, διαθέτουν οικονομική δύναμη, δεν μπορεί παρά να διαθέτουν και πολιτική και κοινωνική επιρροή. Όπως έγραψε: «Οι λεγόμενες... ανώτερες τάξεις είναι συνήθως και οι πλουσιότερες. Αυτές οι τάξεις αντιπροσωπεύουν μια ελίτ, μια “αριστοκρατία”»⁵⁵. Όμως, η έννοια της ελίτ που ενδιέφερε περισσότερο τον Παρέτο και την οποία συνέδεσε με την έννοια της κοινωνικής ισορροπίας είναι αυτή της «κυβερνώσας» ελίτ. «Κυβερνώσα» είναι η ελίτ που «με τον ένα, ή τον άλλο τρόπο παίζει σημαντικό ρόλο στη διακυβέρνηση»⁵⁶ της κοινωνίας, δηλαδή στην πολιτική. Ο Παρέτο αντιπαραθέτει την «κυβερνώσα» στην «μη-κυβερνώσα» ελίτ, η οποία περιλαμβάνει τα υπόλοιπα μέλη της κοινωνικής ελίτ, όσα δηλαδή δεν εμπλέκονται με άμεσο τρόπο στην πολιτική και τη διακυβέρνηση. Ο Παρέτο τείνει να συνοψίζει τα χαρακτηριστικά της «κυβερνώσας» ελίτ στην ικανότητα και κυρίως την αποφασιστικότητα των μελών της να κατέχουν και να διατηρούν την εξουσία με κάθε μέσο και πάνω απ’ όλα με τη χρήση βίας, όταν τα άλλα μέσα και οι μέθοδοι διακυβέρνησης έχουν αποδειχθεί αναποτελεσματικοί. Η αποφασιστικότητα αυτή κατευθύνεται πρωτίστως προς τη μάζα, αλλά και προς κάθε άλλη «αντίπαλη» ελίτ, καθώς κατά τον Παρέτο, ηγετικές ομάδες, ελίτ, που μπορεί να διεκδικούν την πολιτική εξουσία, αναπτύσσονται σε όλα τα κοινωνικά στρώματα και μάλιστα και στις υποκείμενες κοινωνικές τάξεις.

Ο Παρέτο διέκρινε δύο είδη, δύο κατηγορίες ατόμων που συνθέτουν την κυβερνώσα ελίτ. Η ικανότητα για τη διακυβέρνηση και την εξουσία προϋποθέτει μια αναλογία καταλοίπων που πρέπει να φέρουν τα μέλη της κυβερνώσας ελίτ. Εκείνους, που είναι φορείς ισχυρών συναισθημάτων-καταλοίπων της δεύτερης κατηγορίας, της «διατήρησης των συνόλων» περισσότερο και δείχνουν δυναμισμό και αποφασιστικότητα, ο Παρέτο τους προσομοίασε προς τους «λέοντες», έναντι των «αλεπούδων», της άλλης κατηγορίας δηλαδή,

⁵⁴ V. Pareto, *The Rise and Fall of Elites*, ό.π., σ. 36.

⁵⁵ *Les Systèmes Socialistes*: αναφέρεται στο T.B. Bottomore, ό.π., σ. 11.

⁵⁶ *Traité de Sociologie générale*, ό.π., § 2032, σ. 1259-1260.

στους οποίους κυριαρχεί το κατάλοιπο του «συνδυασμού» και επιδεικνύουν πονηριά, παρά γενναιοφροσύνη, επιδεξιότητα στους χειρισμούς και ικανότητα στο να κερδίζουν, ή να εκμαυλίζουν τις αντίπαλες ελίτ και ιδίως τους επιλέκτους, τα ικανά άτομα που αναδεικνύονται από τις τάξεις των κυβερνωμένων, ή κατωτέρων τάξεων και απειλούν με τον ένα, ή τον άλλο τρόπο την εξουσία των κυβερνώντων. Οι αλεπούδες είναι πιο ευάλωτοι έναντι ανερχομένων λεόντων.

Σε κάθε περίπτωση, η κυβερνώσα ελίτ φθείρεται και παρακμάζει συν τω χρόνω τόσο ποιοτικά, όσο και ποσοτικά. Συρρικνώνεται και αποδυναμώνεται, καθώς από τη μια γενιά στην επόμενη τα άτομα που την αποτελούν εμφανίζουν αποδυνάμωση, αν όχι εκφυλισμό των ιδιοτήτων που απαιτεί η θέση τους στην κορυφή της κοινωνίας. Ο Παρέτο θεωρεί το φαινόμενο αυτό ως «φυσιολογικό», ως διεπόμενο από ένα «φυσιολογικό νόμο», που σημαίνει ότι έχει βιολογική βάση. Η φθορά δηλαδή της ελίτ είναι η βιολογική αποδυνάμωση των «οικογενειών», ο περιορισμός του αριθμού των οικογενειών που συναπαρτίζουν τις άρχουσες ελίτ, ή των μελών τους. Καθώς λοιπόν, τα μέλη της ελίτ παύουν να φέρουν τα χαρακτηριστικά, τα κατάλοιπα που την οδήγησαν στην εξουσία, η «κυβερνώσα τάξη» έχει ανάγκη να εμπλουτίζεται ποιοτικά και ποσοτικά από «ανερχόμενες οικογένειες των κατωτέρων τάξεων, που φέρουν μαζί τους τη ζωτικότητα και την αναλογία των καταλοίπων που είναι απαραίτητα για τη διατήρησή τους στην εξουσία»⁵⁷. Με τον τρόπο αυτό, με την ανανέωση της κυβερνώσας ελίτ με άτομα προερχόμενα από τις τάξεις των κυβερνωμένων, που εμφανίζουν όμως τα χαρακτηριστικά που απαιτεί η διακυβέρνηση και η εξουσία, ανανεώνεται επίσης, η λειτουργία του εκάστοτε κοινωνικού συστήματος και συνεπώς διασφαλίζεται η αντίστοιχη κοινωνική ισορροπία. Εάν, αντιθέτως, αυτή η ανανέωση δεν αποδώσει, εάν συμβεί να «συγκεντρωθούν ανώτερα στοιχεία στις κατώτερες τάξεις και αντιθέτως κατώτερα στοιχεία στις ανώτερες»⁵⁸ και κυρίως εάν στην ανώτερη τάξη η φθορά και η παρακμή έχει οδηγήσει τα μέλη της στην αδυναμία, ή στην εμφάνιση αναστολών στη χρήση βίας, τότε οι ηγέτες των κυβερνωμένων, που είναι αντιθέτως, έτοιμοι να προσφύγουν στη βία, ανατρέπουν την κυβερνώσα ελίτ και παίρνουν τη θέση της.⁵⁹ Υπό το καθεστώς τέτοιων συνθηκών έχουμε να κάνουμε με «επαναστατικές» καταστάσεις, όπου η βία, τα μέσα άσκησής της και η αποφασιστικότητα στη χρήση της παίζουν τον πρώτο ρόλο. Η αναδιάρθρωση των κοινωνικών ρυθμίσεων είναι, κατά τον Παρέτο, προϊόν τέτοιων βίαιων ανατροπών. Δεν είναι προϊόν

⁵⁷ Ο.π., § 2054, σ. 1304.

⁵⁸ Ο.π., § 2055, σ. 1304.

⁵⁹ Βλ. Β. Παρέτο, *Η χρήση βίας στην κοινωνία*, στο Φ.Φεραρότι, *ό.π.*, σ. 172

κοινωνικών συναινέσεων και ομοφωνιών. Οι «πολιτικοί άνδρες που πιστεύουν ότι μπορούν να αντικαταστήσουν τη χρήση ένοπλης βίας με άοπλους νόμους» απλώς σφάλλουν.⁶⁰ «Μόνο διά της βίας εγκαθιδρύονται οι κοινωνικοί θεσμοί και μόνο διά της βίας διατηρούνται»⁶¹, γράφει στα *Σοσιαλιστικά συστήματα*. Την κοινωνική συναίνεση ο Παρέτο την αντιλαμβάνεται, όπως είναι φανερό, ως αποτέλεσμα παραπλάνησης και εκμαυλισμού των υποκειμένων τάξεων, που επιτυγχάνουν οι κυβερνώντες με διάφορους τρόπους, κυρίως με την προπαγάνδα και την χρήση ιδεολογιών, με τις οποίες κερδίζουν τη συμμόρφωση των μαζών στις επιλογές τους.

Και πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Παρέτο θεωρεί ότι τα άτομα που εμφορούνται από ιδέες και ιδεολογίες που έχουν μεγάλη κοινωνική εμβέλεια και σημασία, όπως για παράδειγμα η «δημοκρατία», ο «σοσιαλισμός», ή η «ελευθερία» και ο «φιλελευθερισμός», εμφορούνται από το κατάλοιπο της «διατήρησης των συνόλων», πού όπως είδαμε προσιδιάζει στις μάζες και όχι στους επιλέκτους, στους ανθρώπους που ξεχωρίζουν για τη δράση και τις ιδέες τους. Το ίδιο αυτό κατάλοιπο, όπως είδαμε παραπάνω, κυριαρχεί και στην περίπτωση των «λεόντων». Πρόκειται, όπως είναι φανερό, για μια ακόμα ασυνέπεια, η ίσως για την αμηχανία του Παρέτο ενώπιον του σύνθετου προβλήματος της σχέσης των ιδεών προς τις κοινωνικές συνθήκες εντός των οποίων διαμορφώνονται, των κοινωνικών ομάδων που τις ενστερνίζονται και των ατόμων που τις εκφράζουν και τις διαχειρίζονται στο πεδίο της πολιτικής. Γράφει λοιπόν, «Καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας συναίνεση και δύναμη εμφανίζονται ως παράγοντες διακυβέρνησης... οι διαφορές στις αναλογίες δύναμης και συναίνεσης προέρχονται ως επί το πλείστον από διαφορές στις αναλογίες συναισθημάτων και συμφερόντων... Παράγωγα και μορφές διακυβέρνησης... ασκούν ελάχιστη επιρροή εν σχέσει προς όσα συναισθήματα και συμφέροντα τα στηρίζουν»⁶². Η τελική του απάντηση είναι συνεπώς, ότι οι ιδέες και οι ιδεολογίες είναι εργαλεία στην άσκηση εξουσίας διά της χειραγώγησης των κοινωνικών ομάδων που τις ενστερνίζονται.

Η ανατροπή μιας ελίτ λοιπόν, από μια άλλη, παρόλο που κατά τον Παρέτο σημαίνει μείζονα αναδιάρθρωση του κοινωνικού συστήματος, δεν συνεπάγεται ουσιαστική αλλαγή όσον αφορά τις συνθήκες διαβίωσης των υποκειμένων τάξεων, των μαζών. Ο Παρέτο αφιερώνει πολλή προσπάθεια και επικαλείται πολλά «παραδείγματα», προκειμένου να «δείξει» ότι η μοίρα των μαζών παραμένει η ίδια και στο εκάστοτε νέο καθεστώς. Η νέα ελίτ που αναλαμβάνει τη διακυβέρνηση δρα εκ νέου ως «άρχουσα τάξη» και υπηρετεί το συμφέρον της

⁶⁰ Ο.π., σ. 174-175.

⁶¹ *Les Systèmes Socialistes*, ό.π., τόμ. 1, σ. 40.

⁶² V. Pareto, *Το σύστημα διακυβέρνησης*, μτφρ. Γ. Μερτίκας, Λεβιάθαν, 1996, σ. 34-35.

και όχι τα συμφέροντα των κοινωνικών τάξεων, ή των κοινωνικών ομάδων εν ονόματι των οποίων διεκδίκησε και κατέλαβε την εξουσία. «Η νέα ελίτ», γράφει, «που διεκδικεί να αντικαταστήσει την παλαιά, ή μόνον να μοιρασθεί τη δύναμη και το κύρος της, δεν παραδέχεται αυτή την πρόθεση ανοιχτά και ειλικρινά. Αντιθέτως, αναλαμβάνει την ηγεσία όλων των καταπιεσμένων, διακηρύσσει ότι θα επιδιώξει όχι το δικό της καλό, αλλά το καλό των πολλών και εισέρχεται στη μάχη, όχι για τα δίκαια μιας περιορισμένης τάξης, αλλά για τα δίκαια όλου του πληθυσμού. Βεβαίως, μόλις επιτευχθεί η νίκη, υποτάσσει τους μέχρι προσφάτως συμμάχους της, ή στην καλύτερη περίπτωση, τους προσφέρει μερικές τυπικές παραχωρήσεις. Τέτοια είναι η ιστορία των αγώνων που έδωσαν οι πληβείοι και οι πατρίκιοι στη Ρώμη. Τέτοια είναι η ιστορία της νίκης που η αστική τάξη (μπουρζουαζία) πέτυχε έναντι των ευγενών φεουδαρχικής προέλευσης, νίκη την οποία σημειώνουν ιδιαιτέρως οι σύγχρονοι σοσιαλιστές». «Η ιστορία του ανθρώπου», συνεπώς, «είναι η ιστορία της διαρκούς αντικατάστασης συγκεκριμένων ελίτ. Καθώς μια επικρατεί, μια άλλη παρακμάζει. Τέτοιο είναι το πραγματικό φαινόμενο, παρόλο που μπορεί σ' εμάς να εμφανίζεται υπό διαφορετική μορφή»⁶³. Έτσι, στην ιστορία παρατηρείται εναλλαγή αρχουσών τάξεων στην εξουσία και όχι προοδευτική συμμετοχή των μαζών σε όλο και περισσότερο διευρυμένης κοινωνικής βάσης πολιτικά συστήματα.⁶⁴ Ο Παρέτο χαρακτήρισε την ιστορία «νεκροταφείο των αριστοκρατιών».

Όπως είναι φανερό και όπως έχει από πολλές πλευρές επισημανθεί, η θεωρία του Παρέτο για τις ελίτ και την εξουσία των ολίγων έναντι των πολλών, για την αδυναμία των μαζών να δράσουν ορθολογικά και να υπηρετήσουν τα κοινωνικά τους συμφέροντα, απευθύνεται και επιχειρεί να απαντήσει στη μαρξιστική θεωρία για τις κοινωνικές τάξεις και την «ταξική πάλη», για τη δυνατότητα των ανθρώπων να δράσουν προς την κατεύθυνση της κατάργησης των κοινωνικών τάξεων και των μορφών εξουσίας που συνεπάγονται.⁶⁵ Οι «μάζες», οι

⁶³ Βλ. V. Pareto, *The Rise and Fall of Elites*, ό.π., σ. 36.

⁶⁴ Πρβλ. I. M. Zeitlin, ό.π., σ. 159-169 και 190-191.

⁶⁵ Στον Μαρξ και τις επιμέρους πλευρές της θεωρίας του ο Παρέτο επιχειρήσει να απαντήσει διεξοδικά στο σημαντικότερο ίσως έργο της προ-κοινωνιολογικής του περιόδου, στο *Τα σοσιαλιστικά συστήματα* (Les Systèmes Socialistes, 1902), όπου βρίσκονται διατυπωμένες οι βασικές έννοιες και το θεωρητικό πλαίσιο που συστηματοποίησε αργότερα στην *Πραγματεία της γενικής κοινωνιολογίας* (1916). Στα *Σοσιαλιστικά συστήματα* λοιπόν, ο Παρέτο υποστηρίζει, όπως είδαμε παραπάνω στο κυρίως κείμενο, ότι οι ιδέες του κοινοτισμού γενικότερα και οι σοσιαλιστικές ιδέες και οι πιο επεξεργασμένες από αυτές, η θεωρία του «επιστημονικού σοσιαλισμού» ειδικότερα, η θεωρία του Μαρξ δεν είναι παρά μια ακόμα ανάμεσα στις πολλές ψευδεπίγραφες θεωρίες-εκλογικεύσεις, που εκφράζουν και προκαλούνται από συγκεκριμένα «συναισθήματα». Το έργο αυτό ο Παρέτο το έγραψε πιστεύοντας ότι είχε πετύχει μια αληθή, «επιστημονικά» τεκμηριωμένη διάγνωση του έργου

υποκείμενες κοινωνικές τάξεις αδυνατούν κατά τον Παρέτο, να υπερβούν τις συνθήκες επιβολής και κυριαρχίας των ελίτ, αδυνατούν να αποτινάξουν τις ψευδεπίγραφες ιδεολογίες μέσω των οποίων χειραγωγούνται από τους κυρίαρχους. Η εξουσία εντούτοις, οικονομική, πολιτική και κοινωνική συμφύεται με τη βία.

Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑΣ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΒΙΑΣ

Πολλές από τις παρατηρήσεις του Παρέτο είναι εύλογες. Άλλες μπορεί κανείς να τις χαρακτηρίσει ακόμη και ακριβείς, όπως για παράδειγμα την παρατήρηση ότι η άσκηση και η διατήρηση της εξουσίας σημαίνει και συνεπάγεται άσκηση βίας. Πώς, στις μέρες μας, θα μπορούσε κανείς να παρακάμψει, ή να θεωρήσει άστοχη τη παρατήρηση του Παρέτο ότι «στις διεθνείς σχέσεις, κάτω από το λούστρο των ηθικών και ανθρωπιστικών διακηρύξεων, δεν απομένει παρά μόνον η βία;»⁶⁶ Επιτυχείς μοιάζουν επίσης, οι παρατηρήσεις του Παρέτο για τη «μαζική ψυχολογία» που την χαρακτηρίζει συχνά παθητικότητα και άλλοτε προσκόλληση σε ανορθολογικές αντιλήψεις και πεποιθήσεις. Όμως, ο Παρέτο εννοεί αυτές τις παρατηρήσεις, ή έστω εύστοχες διαπιστώσεις ως γενικές θεωρητικές προτάσεις στις οποίες οδηγήθηκε διά της επιστημονικής έρευνας και της ιστορικής κριτικής διαπραγμάτευσης των σχετικών κοινωνικών φαινομένων. Δεν θεωρεί την άσκηση βίας, την παραπλάνηση των μαζών, ούτε την ανορθολογική πίστη ως φαινόμενα προς εξήγηση. Φαινόμενα για τα οποία οφείλει να προσδιορίσει τους κοινωνικούς όρους και τις συνθήκες που τα δημιουργούν, αλλά ως συνθήκες καθολικού χαρακτήρα. Αναζητά τις «ομοιομορφίες» των περιπτώσεων στις οποίες αναφέρεται και προσφεύγει σε ιστορικά παραδείγματα που του επιτρέπουν να υποστηρίξει και να επιβεβαιώσει την υπόθεση ότι οι ανθρώπινες κοινωνικές πράξεις διέπονται από συναισθήματα, συμφέροντα και «ασυνείδητες ψυχικές λειτουργίες», και κυρίως ότι οι κοινωνικές σχέσεις είναι πάνω απ' όλα σχέσεις επιβολής, πλεονεξίας και αναλγησίας των ισχυρών μειονοτήτων επί της πλειονότητας της εκάστοτε κοινωνίας. Αυτό εννοεί όταν λέει ότι οφείλουμε να «κάνουμε μια εύστοχη επιλογή όσων όρων παραμερίζονται και όσων διατηρούνται» και να «κρατήσουμε τουλάχιστον τους όρους» που επιτρέπουν σε ένα φαινόμενο να διαρκεί. Έτσι, οι μορφές διακυβέρνησης μπορεί να διαφέρουν ως προς το αν

του Μαρξ βλ. *Les Systèmes Socialistes*, ό.π., ιδ. τόμ. 2, κεφ. xiii και xiv σ. 322-456. Βλ. και τόμ. 1, σ. 26-27 και σ. 323-383. Βλ. επίσης V. Pareto, *Marxisme et economie pure*, επιμ. G. Busino, Droz, Γενεύη/Παρίσι, 1966.

⁶⁶ V. Pareto, *Η χρήση της βίας στην κοινωνία*, ό.π., σ. 174.

είναι για παράδειγμα δεσποτείες, ή φιλελεύθερα καθεστώτα, δημοκρατίες, ή τυραννίες, όμως όλοι οι κυβερνώντες, δεσπότες, τύραννοι, βασιλείς, δημαγωγοί, κοινοβουλευτικοί άνδρες κ.ο.κ. έχουν ένα στόχο, τη διατήρηση της εξουσίας που τους επιτρέπει πάνω απ' όλα να οικειοποιούνται τον διαθέσιμο πλούτο και να επιδίδονται στην εκμετάλλευση όσων έχουν υπό τον έλεγχό τους. Χρησιμοποιούν προς τούτο μέσα παραπλάνησης των κυβερνωμένων για να αποσπάσουν τη συναίνεσή τους, μέσα «εξαγοράς» και «διαφθοράς» για να κερδίσουν τα ικανά μέλη των αντιπάλων, ή των ανερχομένων ελίτ, τέλος τη βία για να διατηρηθούν στην εξουσία.⁶⁷ Θα μπορούσε λοιπόν, να δεχθεί κανείς ως εύλογες τις διαπιστώσεις αυτές, παρά το ότι είναι ισοπεδωτικές. Όμως, ο Παρέτο, τις εννοεί ως γενικεύσεις νομοθετικού χαρακτήρα. Ως τέτοιες είναι βεβαίως εντελώς αυθαίρετες και αστήρικτες. Ο Παρέτο προσπαθεί, επίσης να υποστηρίξει ότι οι ιδεολογίες και οι ιδέες που κινητοποιούν τη δράση των ανθρώπων και που διαφέρουν από κοινωνία, σε κοινωνία και από ιστορική περίοδο σε ιστορική περίοδο δεν είναι παρά τρόποι συγκάλυψης των συμφερόντων και της απληστίας των εκάστοτε αρχουσών τάξεων, που οφείλουν να νομιμοποιούν τις πράξεις τους απέναντι στις υποκείμενες τάξεις, ή απέναντι στις ομάδες των ανθρώπων που κινητοποιούν για την πραγματοποίηση των σχεδίων τους. Το ερώτημα εντούτοις, γιατί και υπό ποιές ιστορικές συνθήκες διαμορφώνεται η μια, ή η άλλη ιδεολογία, θρησκεία, θεωρία ή σύνολο ιδεών που τυχόν εκφράζουν τους τρόπους ρύθμισης των κοινωνικών πραγμάτων, ή τα συλλογικά αιτήματα, δεν μπορεί να απαντηθεί με το σχήμα των «καταλοίπων» και των «παραγώγων». Πολλές διατυπώσεις του Παρέτο ομιλούν περί «των συνθηκών εντός των οποίων ζουν οι άνθρωποι». Είναι αυτές οι τελευταίες όμως, που ο Παρέτο θεωρεί ότι συνιστούν τα μεταβαλλόμενα στοιχεία, αυτά που οφείλουμε να εξαιρέσουμε, προκειμένου να αναδείξουμε τα «μόνιμα», τις σταθερές αιτίες που καθορίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά. Αντλεί λοιπόν, παραδείγματα από διαφορετικές ιστορικές περιόδους, την αρχαιότητα, ελληνική και ρωμαϊκή, τη μεσαιωνική, την εποχή των επαναστάσεων του 18ου αιώνα, τη σύγχρονή του εποχή για να υποστηρίξει και να αναδείξει την κεντρική του υπόθεση, που, όπως είπαμε, δεν είναι άλλη από το ότι η κοινωνία διαιρείται σε δύο κατηγορίες ανθρώπων, αυτούς που συναποτελούν τη «μάζα» και υφίστανται την κυριαρχία, την παραπλάνηση, την ιδεολογική χειραγωγή και συνεπώς την εκμετάλλευση της κυρίαρχης, της άρχουσας τάξης, της «ελίτ».

Έτσι, αστήρικτη παραμένει μέχρι τέλους και η βασική διχοτομία της ανθρώπινης δράσης σε λογική και μη-λογική που διατρέχει και αναπαράγεται στο σύνολο των επεξεργασιών του

⁶⁷ Βλ. V. Pareto, *Τα προβλήματα της κοινωνιολογίας*, ό.π., σ. 186-187 και *Το σύστημα διακυβέρνησης*, ό.π., σ. 33, 45-48.

Παρέτο. Οφείλουμε πάντως να παρατηρήσουμε ότι η «λογικότητα», ενώ έχει, όπως είδαμε, ψυχολογικά αίτια, εκφράζεται κυρίως ως κοινωνική δράση και οι συνέπειες της είναι κοινωνικές. Η «λογική πράξη», η πράξη των επιλέκτων είναι μεν πράξη που έχει ιδιοτελείς στόχους, όμως ενεργείται και πραγματοποιείται, κρίνεται στο πεδίο της ευρύτερης κοινωνικής πρακτικής. Η «επιτυχία» των επιλέκτων είναι κοινωνική, όπως κοινωνική είναι και η εξουσία που ασκούν. Ακόμα, ο «εγωισμός», που για τον Ντιρκέμ ήταν το κατεξοχήν δείγμα κοινωνικής παθολογίας, είναι για τον Παρέτο όχι μόνο «κανονικό» φαινόμενο, χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης καθ' εαυτήν, αλλά και φαινόμενο στενά συναρτημένο με την κοινωνική «πρόοδο», την πρόοδο του πολιτισμού. Η «πρόοδος» των επιλέκτων είναι για τον Παρέτο η πρόοδος της κοινωνίας.

Εντούτοις, οι κοινωνικές διαστάσεις της «λογικής πράξης», το ότι η «λογικότητα», ή καλύτερα η ορθολογικότητα συνιστά και καταγράφει ένα μηχανισμό ρύθμισης των κοινωνικών σχέσεων δεν συνεπάγεται, ούτε ερμηνεύει στην αντίληψη του Παρέτο την ανάληψη «λογικής δράσης» από τα άτομα, μέλη της κοινωνίας. Οι κοινωνικές, ή οι θεσμικές μορφές και λειτουργίες της «λογικότητας», με άλλα λόγια, δεν ερμηνεύουν, ούτε ερμηνεύονται από την ύπαρξη με τον ένα ή τον άλλο τρόπο της ατομικής «λογικής» συμπεριφοράς, ούτε βεβαίως από τη διεύρυνση και τον πολλαπλασιασμό της στη σύγχρονη κοινωνία, τον οποίο, παρά ταύτα, ο Παρέτο εντοπίζει και αποδίδει στην επέκταση της βιομηχανίας και των εφαρμογών της επιστήμης στους διάφορους τομείς της κοινωνικής ζωής.

Η «λογικότητα» λοιπόν, ως ατομική ιδιότητα και ως παράγων της κοινωνικής ζωής έχει στον Παρέτο, «εξω-κοινωνικά αίτια», όπως θα έλεγε ο Ντιρκέμ. Η λογικότητα δεν συνιστά καθ' εαυτήν ανθρώπινη κοινωνική ιδιότητα. Είναι ένα είδος εκδήλωσης της ανθρώπινης προ-κοινωνικής φύσης. Μέσω μηχανισμών που ο Παρέτο δεν αισθάνεται την ανάγκη να αναλύσει, η να προσδιορίσει, εκφράζεται ως συγκεκριμένη ατομική συμπεριφορά. Συμπεριφορά που επίσης, δεν προσιδιάζει με τρόπο σταθερό ούτε στα άτομα που κατά τη θεωρία είναι φορείς της. Είναι ιδιότητα και συμπεριφορά που συμπλέκεται, όπως είδαμε στην περίπτωση των «λεόντων», με άλλες μη-λογικές ιδιότητες και παράγοντες της δράσης. Εκφυλίζεται επίσης, εκπίπτει συχνά στο αντίθετό της, όπως υποδεικνύει ο εκφυλισμός, κατά τη θεωρία, της «κυβερνώσας ελίτ». Είναι εύλογο λοιπόν, ότι ακόμα και οι φορείς της λογικότητας «η κυβερνώσα τάξη, όμοια με άλλες κοινωνικές ομάδες, εκτελεί λογικές και μη-λογικές πράξεις».⁶⁸

⁶⁸ Βλ. V. Pareto, *Το σύστημα διακυβέρνησης*, ό.π., σ. 37.

Ο Παρέτο, όπως είδαμε, ονομάζει «κατάλοιπα»-«συναισθήματα» ό,τι εκλαμβάνει ως «ψυχικές καταστάσεις», προκειμένου να κατατάξει σε διακριτές κατηγορίες τις δυνάμεις που θεωρεί ότι ενεργοποιούν τον άνθρωπο και να τις συνδέσει με τις μορφές κοινωνικής συμπεριφοράς και τις μορφές των κοινωνικών θεσμών. Τους κοινωνικούς δεσμούς δημιουργεί το συναίσθημα της «κοινωνικότητας» και της «διατήρησης των συνόλων», ενώ το κατάλοιπο της «ακεραιότητας των ατόμων και των υπαρχόντων τους» είναι υπεύθυνο για τη δημιουργία, τη λειτουργία και τη συντήρηση του θεσμού της ιδιοκτησίας. Όπως είναι φανερό, η αντίληψη και η προσέγγιση αυτή αναιρεί ακόμα και την επίφαση κοινωνιολογικής πραγμάτευσης των κοινωνικών φαινομένων και βεβαίως ματαιώνει τη δυνατότητα διάκρισης των ιστορικών ιδιομορφιών των κοινωνικών σχέσεων και των κοινωνικών θεσμών, παρά την πληθωρική επίκληση της ιστορίας και των ιστορικών παραδειγμάτων και περιπτώσεων, στις οποίες καταφεύγει ο Παρέτο.

Ο Παρέτο πάντως είχε δίκιο στο ότι η κοινωνική ζωή διαμορφώνει μορφές συνείδησης, τις «εκλογικεύσεις» των κοινωνικών σχέσεων και πράξεων, τα «παράγωγα» κατά την ορολογία του, που τουλάχιστον στη μορφή και με το περιεχόμενο με το οποίο λειτουργούν στην καθημερινή κοινωνική ζωή δεν μπορούν να γίνουν αποδεκτά ως «αληθείς», ή φερέγγυες αναπαραστάσεις και περιγραφές της κοινωνικής δράσης και διαδικασίας. Εύστοχη ήταν επίσης, η παρατήρησή του ότι οι ιδεολογίες όλων των αποχρώσεων εκλογικεύουν επιμέρους κοινωνικά συμφέροντα, ότι συνιστούν μερικές και όχι «ολικές» συστηματοποιήσεις της κοινωνικής εμπειρίας. Ότι συνεπώς, για να φθάσουμε στον πυρήνα «αλήθειας» που τυχόν περιλαμβάνουν πρέπει να τις υποβάλουμε σε κριτική διερεύνηση και ιστορικό έλεγχο. Παρά ταύτα, η «λογικό-εμπειρική» μέθοδος, όπως τη συνέλαβε και την εφάρμοσε ο Παρέτο δεν του επέτρεψε να διακρίνει τη λειτουργία της ιδεολογίας ως «ψευδούς συνείδησης», από τη λειτουργία της ως πρακτικής συνείδησης. Συνείδησης που τυχόν συγκαλύπτει, αλλά επίσης επιτρέπει την κοινωνική, συλλογική αναδιάρθρωση των κοινωνικών σχέσεων. Την αναδιάρθρωση των κοινωνικών σχέσεων την αντιλαμβανόταν ο Παρέτο ως δυνατή μόνο με την άσκηση βίας, πρώτα απ' όλα πολιτικής, αλλά και κοινωνικής και ιδεολογικής. Στο σχήμα του Παρέτο η ιδεολογία λειτουργεί κατά κύριο λόγο ως μέσο για τη χειραγώγηση των μαζών.

Ο Παρέτο λοιπόν, πολέμιος της ιδεολογίας σε όλες της τις εκδοχές (του διαφωτισμού, του ανθρωπισμού, του σοσιαλισμού, του φιλελευθερισμού, του χριστιανισμού κ.ο.κ.) διατυπώνει με το έργο του θεωρία περί ιδεολογίας, την οποία χρησιμοποιεί προκειμένου να υποστηρίξει τις δικές του ιδεολογικές επιλογές. Εκτός του ότι μεταθέτει την ανθρώπινη ενέργεια και τη δράση του κοινωνικού ατόμου, του ανθρώπινου όντος στο υπόστρωμα της συνείδησής του και μετατρέπει το κοινωνικό σύνολο, όπως και το άτομο, σε ενεργούμενα των

περιορισμένων και αυτοπεριοριζομένων ορίων των ανθρώπινων «ενστίκτων», καταφάσκει επίσης, τη βία ως συστατικό παράγοντα και ρυθμιστικό συντελεστή των κοινωνικών σχέσεων και της ανθρώπινης ιστορίας στο σύνολό της.

Ο ΜΑΞ ΒΕΜΠΕΡ

Η κοινωνία και η ιστορικότητα του πολιτισμού

Δεν υπάρχει επιστήμη απαλλαγμένη από προϋποθέσεις και καμιά επιστήμη δεν μπορεί να αποδείξει την αξία της σε κανένα, ο οποίος αρνείται τις προϋποθέσεις αυτές.

Η επιστήμη ως επάγγελμα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο Μαξ Βέμπερ (1864-1920) περιλαμβάνεται στους τρεις «μεγάλους», στους «πατέρες» της κοινωνιολογίας, μαζί με τον Μαρξ και τον Ντιρκέμ. Πολλοί έχουν αμφισβητήσει και όχι αναίτια την εννόηση του έργου του Βέμπερ ως κοινωνιολογικού και συνεπώς την κατάταξή του στους *κοινωνιολόγους*, ακόμα και τους *κλασικούς*.¹ Ο Βέμπερ υπήρξε «το τελευταίο καθολικό πνεύμα» του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Έτσι τον χαρακτήρισε ο σύγχρονός του Καρλ Γιάσπερς (Karl Jaspers), ένας επίσης μεγάλος της ευρωπαϊκής διάνοησης.² Πιο πρόσφατα, ο Π. Χάμιλτον (P. Hamilton), επιμελητής εκδόσεων για το έργο του Βέμπερ, τον χαρακτήρισε ως έναν «πολυμαθή διανοούμενο, ως ό,τι... ονομάζουμε... αναγεννησιακό άνθρωπο»³. Ο Ντ. Ρονγκ (D. Wrong), που έχει εκτεταμένα σχολιάσει το έργο του, χαρακτήρισε τον Βέμπερ ως την «τελευταία μεγαλοφυΐα των κοινωνικών επιστημών»⁴. Το έργο και η σκέψη του Βέμπερ εξακολουθεί να εντυπωσιάζει και να εμπνέει, αλλά και να προκαλεί απορίες, μαζί με τις δυσκολίες που δημιουργεί ο ιδιότυπος τρόπος με τον οποίο θέτει τα ερωτήματα και επεξεργάζεται τα προβλήματα που τον απασχολούν.

¹ Βλ. S. Eliaeson, *Max Weber's Methodologies. Interpretation and Critique*, Polity Press, Κέμπριτζ 2002, σ. 1-4.

² K. Jaspers, *Leonardo, Descartes, Max Weber: Three Essays*, Routledge, Λονδίνο 1965, σ. 231. Βλ. επίσης του ίδιου, *Max Weber*, Piper, Μόναχο 1988 (1958), σ. 50, όπου ο Μαξ Βέμπερ χαρακτηρίζεται ως «ο μέγιστος Γερμανός της εποχής μας».

³ P. Hamilton (επιμ.), *Max Weber (1). Critical Assessments*, Routledge, Λονδίνο/Νέα Υόρκη 1991, σ. 2.

⁴ D. Wrong (επιμ.), *Max Weber. Makers of Modern Social Science*, Prentice Hall, Ένγκλγουντ Κλιφς, Ν.Τζ. 1970, σ. 1.

Τα ενδιαφέροντα του Βέμπερ ήταν ευρύτατα. Οι εργασίες που άφησε εκτείνονται από την αρχαία ρωμαϊκή ιστορία και τις μεγάλες θρησκείες της ανθρωπότητας, μέχρι τη σύγχρονη του ιστορία και τα προβλήματα των κοινωνικών μετασχηματισμών που συντελούντο στην ευρωπαϊκή και τη γερμανική κοινωνία ειδικότερα, της εποχής του. Τον απασχόλησε έτσι, η επέκταση της «γραφειοκρατίας» σε όλους τους επιμέρους τομείς της σύγχρονης δυτικής κοινωνίας, αλλά και η επανάσταση του 1905 στη Ρωσία. Ακόμη, οι συνθήκες ζωής και εργασίας των εργατών στη βιομηχανία, ή των αγροτών στις περιοχές της Γερμανίας, όπου δεν είχε προχωρήσει η εισαγωγή των καπιταλιστικών μεθόδων παραγωγής. Επίσης, το πρόβλημα των τρόπων άσκησης της εξουσίας, όπως και οι πολιτικές εντάσεις και διαμάχες, αλλά και οι θεσμικές καθυστερήσεις του γερμανικού πολιτικού συστήματος της εποχής του.

Όμως την ευρυμάθεια και τον πλούτο των θεμάτων στα οποία έστρεψε το ενδιαφέρον του, δεν συνοδεύει η προσπάθεια συστηματικής θεωρητικής γενίκευσης των επιμέρους παρατηρήσεων και των συμπερασμάτων των αναλύσεών του. Δεν επιχειρεί δηλαδή, να διατυπώσει ένα ενοποιητικό, περιεκτικό, γενικευτικό θεωρητικό σύστημα. Ο Βέμπερ στοχεύει στο να σχηματίζει έννοιες, τις οποίες χρησιμοποιεί όχι ως γενικευτικές θεωρήσεις των φαινομένων, ή των περιπτώσεων που μελετά, αλλά ως εργαλεία που καθιστούν δυνατή την «κατανόησή τους». Οι μεθοδολογικές επιλογές και ο θεωρητικός τρόπος του Βέμπερ είναι σύνθετος και έξω από την, ούτως ειπείν, πεπατημένη τόσο της εποχής του, όσο και του σήμερα. Έτσι, παρά τη μεγάλη επιρροή που άσκησε και εξακολουθεί να ασκεί, το έργο του έχει πολλές φορές παρερμηνευθεί κυρίως όσον αφορά τις μεθοδολογικές του επιλογές. Δεν είναι λίγοι οι σχολιαστές του που απορρίπτουν το έργο του Βέμπερ κυρίως εξαιτίας των τελευταίων.⁵ Πολλοί ομιλούν για τα «λάθη» του, πολλά από τα οποία εκλαμβάνονται ως «γόνιμα» και πάντως ως λάθη που δεν υποβαθμίζουν τη σημασία του «ιστορικού» και του «κοινωνιολογικού» του έργου.⁶

Ο Βέμπερ ανήκει στους πληθωρικούς εκείνους στοχαστές που η γνωριμία μαζί τους γίνεται επίπονη, γιατί επιχειρηματολογούν σε πολλά συγχρόνως επίπεδα. Την πολλαπλότητα των επιχειρημάτων του και την πυκνότητα των εννοιών που χειρίζεται συνοδεύει συχνά μια ασάφεια για το ποια είναι η θέση που ο ίδιος υιοθετεί. Πολλές φορές δίνει την εντύπωση ότι ενστερνίζεται αντιφατικές θέσεις και ότι διατυπώνει αντικρουόμενες προτάσεις. Πολλοί

⁵ F.H. Tenbruk, «Die Genesis der Methodologie Max Webers», *Zeitschrift für Soziologie*, τεύχ. 11 (1959)· S. Andreski, «Method and substantive theory in Max Weber», *British Journal of Sociology*, τεύχ. xv, 1 (1964)· του ιδίου, *Max Weber's Insights and Errors*, Routledge and Kegan Paul, 1984, Λονδίνο.

⁶ Βλ. W.G. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ, 1972, σ. 15 κ.ε.· S. Andreski, *ό.π.*, κεφ. 2.

σχολιαστές του έχουν επισημάνει τις «αντιφάσεις», τις «αμφιταλαντεύσεις», τις «παλινδρομήσεις» του⁷, την «αποσπασματικότητα» και τις «ασυνέπειες»,⁸ ενώ άλλοι εκτιμούν ότι το έργο του παρουσιάζει «ρευστότητα και έλλειψη ισορροπίας», ή ότι ο τρόπος που εργάζεται και εξετάζει την «κοινωνική πραγματικότητα» είναι «ασύνδετος μέχρι κατακερματισμένος»⁹. Ορισμένοι μάλιστα χαρακτηρίζουν το έργο του Βέμπερ όχι ως απλώς επιβαρημένο από αντιφάσεις, ή ασυνέπειες, αλλά ως «κάπως σχιζοφρενικό» και πολλαπλώς αμφίσημο.¹⁰ Άλλοι, πάλι, επιχειρούν να ερμηνεύσουν τις «αντιφάσεις» στη σκέψη του Βέμπερ παρακολουθώντας τις δυσκολίες και τις αντιφάσεις ή τις «αντινομίες» τις οποίες βίωσε και μέσα στις οποίες έζησε.¹¹ Η ανάγνωση του έργου του Βέμπερ επιβεβαιώνει μερικούς από τους σχολιαστές του, που τονίζουν ότι στο έργο του μπορεί κανείς να βρει «ό,τι γυρεύει».¹² Επιβεβαιώνει όμως, επίσης ότι «το τεράστιο υλικό» που ο Βέμπερ ελέγχει, οδηγεί σε «αυθεντική συγκεκριμενοποίηση», σε «ρωμαλεότητα περιεχομένου» τις έννοιες που καταθέτει, τις ταξινομήσεις και τις τυπολογίες που διαμορφώνει.¹³ Πάντως, χωρίς να έχουμε την πρόθεση εδώ να υποστηρίξουμε ότι το έργο του Βέμπερ είναι άμοιρο αντιφάσεων, η πιο προσεκτική μελέτη του δείχνει ότι η πολλαπλότητα των προσεγγίσεων και των επεξεργασιών που περιλαμβάνει, εντάσσεται σε μια στρατηγική έρευνας και κατανόησης που, όπως θα δούμε παρακάτω, κατατείνει στο να αφήνει τη γνωστική διαδικασία «ανοικτή» και τη σύλληψη των κοινωνικών φαινομένων και διαδικασιών από περισσότερες από μια «οπτικές γωνίες», πράγμα

⁷ Βλ. R. Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait*, Heinemann, Νέα Υόρκη 1962, κεφ. 1.

⁸ Βλ. J. Habermas, *The Theory of Communicative Action. Reason and the Rationalization of Society*, τόμ. Ι, μτφρ. Τ. McCarthy, Polity Press, Κέμπριτζ/Οξφόρδη 1984, σ. 143.

⁹ Βλ. Μ.Γ. Κυπραίος, «Εισαγωγή», στο Μ. Weber, *Η πολιτική ως επάγγελμα*, μτφρ. Μ.Γ. Κυπραίος, Παπαζήσης, Αθήνα 1987, σ. 67· Π. Τερλεξής, *Max Weber. Το ξεμάγεμα του κόσμου*, τόμ. 1, Παπαζήσης, Αθήνα 1999, σ. 448.

¹⁰ Βλ. R. Collins, *Max Weber. A Skeleton Key. Masters of Social Theory*, Sage, Λονδίνο-Νέο Δελχί, 1985, σ. 11 (ελλ. έκδ.: *Max Weber*, μτφρ. Γ.Κ. Τσέντος, Πατάκης, Αθήνα 2000, σ. 16-17).

¹¹ Βλ. C. Antoni, *From History to Sociology. The Transition in German Historical Thinking*, Εισαγωγή Β. Croce, μτφρ., H.W. White, Merlin Press, Λονδίνο, 1962, σ. 120-123, Ν.Χ. Τάτσης, «Max Weber: Βιογραφική προσέγγιση στον κόσμο των ιδεών», στου ιδίου (επιμ.), *Max Weber. Ερμηνευτικά κείμενα*, Οδυσσέας, Αθήνα 1998, σ. 21-26. Μ. Suzuki, «Antinomies of conviction and responsibility in Max Weber's life and thought», *Max Weber Studies*, 3.2, 2003.

¹² R. Collins, *ό.π.*, σ. 16.

¹³ H. Marcuse, «Industrialization and capitalism in Max Weber», στου ιδίου, *Negations. Essays in Critical Theory*, μτφρ. J.J. Shapiro, Penguin, Λονδίνο 1968, σ. 203 [ελλ. έκδ.: *Αρνήσεις*, μτφρ.-εισαγωγή Γ. Λυκιαρδόπουλος, Ύψιλον, Αθήνα 1985].

που τουλάχιστον προγραμματικά θα επέτρεπε την πιο ολοκληρωμένη ανάλυση και κατανόηση του ζητήματος που εκάστοτε εξετάζεται.

Η αλήθεια είναι ότι ιδίως στα μεθοδολογικά του κείμενα, ο Βέμπερ δίνει την εντύπωση της σύγχυσης και της αοριστίας. Σε κανένα από τα μεθοδολογικά δοκίμια που έχει γράψει,¹⁴ δεν διατύπωσε με σαφήνεια και συστηματικό τρόπο τις θεωρητικές του επιλογές, ή τις μεθοδολογικές αρχές που τυχόν θεωρούσε έγκυρες. Τα κείμενα αυτά τα έγραψε κυρίως για να αντικρούσει τις απόψεις που ήταν κυρίαρχες την εποχή που έγραφε και με τις οποίες διαφωνούσε. Έτσι, ο Βέμπερ άσκησε κριτική στον ιστορικό υλισμό, στην αντίληψη ότι οι κοινωνικές επιστήμες όφειλαν να ακολουθήσουν το πρότυπο των φυσικών επιστημών, στη θεωρία της 'προόδου', αλλά και στην αντίληψη της ιστορικής επιστήμης ως γεγονοτολογίας, όπως και στην αντίληψη της ιστορικής εξέλιξης ως διεπόμενης από «αντικειμενικούς νόμους». Άσκησε επίσης κριτική στον βιολογισμό, όπως και στον ψυχολογικό αναγωγισμό. Απέρριψε ως αβάσιμες τις «φυλετικές» θεωρίες για τον πολιτισμό, τις θεωρίες δηλαδή που απέδιδαν τις πολιτισμικές διαφορές σε «φυλετικά αίτια», διαφωνώντας έτσι, με όλες τις προσπάθειες να αναχθούν τα κοινωνικά φαινόμενα μονομερώς στον ένα ή τον άλλο παράγοντα, είτε αυτός ήταν ιδεατός-πνευματικός, είτε ήταν υλικός-βιολογικός.

Έχουν λοιπόν τα μεθοδολογικά δοκίμια του Βέμπερ περισσότερο τον χαρακτήρα πολεμικής. Θα μπορούσε να τα χαρακτηρίσει κανείς ως κείμενα κριτικής έρευνας και όχι έκθεσης μεθοδολογικών και θεωρητικών θέσεων. Αυτό που αξίζει να σημειωθεί είναι ότι στα

¹⁴ Max Weber, «Kritische Studien auf dem Gebiet der Kulturwissenschaftlichen Logik» (1905), «Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie» (1903-06), «Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlichen und sozialpolitischen Erkenntnis» (1904), «Stammlers 'Überwindung' der materialistischen Geschichtsauffassung» (1907), «Über den Sinn der 'Werfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften» (1917-18), «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie» (1913), «Energetische Kulturtheorien» (1909), «Die Grenznutzlehre und das 'psychophysische Grundgesetz'». Τα δοκίμια αυτά έχουν περιληφθεί στον τόμο με τίτλο *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, επιμ. J. Winkelmann, J.C.B. Mohr, Τίμπινγκεν, (1922) 1985 (στο εξής: *GAW*). Τα δοκίμια αυτά, εκτός από τα δύο τελευταία, έχουν μεταφραστεί στα ελληνικά: Μ. Weber, *Δοκίμια επί της θεωρίας των κοινωνικών επιστημών*, μτφρ. Α. Γρηγορογιάννης, Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, τόμοι Α' και Β', Αθήνα, 1972· «Κριτική της θεωρίας του Stammler», στο Max Weber, *Η επιστήμη ως επάγγελμα. Κριτική της θεωρίας του Stammler. Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού*, μτφρ.-εισ. Μ.Γ. Κυπραίος, Παπαζήσης, Αθήνα, 1990· Max Weber, *Η μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών*, μτφρ.-εισ. Μ.Γ. Κυπραίος, Παπαζήσης, Αθήνα, 1991. Στο εξής θα παραπέμπουμε στις μεταφράσεις αυτές, εκτός εάν υπάρχει ανάγκη αναφοράς στο πρωτότυπο, για λόγους μεταφραστικούς. Στις δύο πρώτες θα αναφερόμαστε με τη συντομογραφία *Δοκίμια Α'* και *Δοκίμια Β'*, στο δεύτερο ως *Κριτική του Stammler* και στο τρίτο ως *Μεθοδολογία*. Θα αναφερόμαστε και στις δύο μεταφράσεις των μεθοδολογικών δοκιμίων του Βέμπερ, εφόσον κρίνεται απαραίτητο.

κείμενα αυτά ο Βέμπερ προσπαθεί από τη μια μεριά να αναδείξει τους περιορισμούς και τις αδυναμίες των θέσεων που εξετάζει και από την άλλη να εντοπίσει τον τυχόν πυρήνα «γνωστικής αξίας» που περιλαμβάνουν. Οι δικές του θέσεις διαμορφώνονται στη πορεία αυτής της κριτικής διερεύνησης και αντιπαράθεσης, χωρίς όμως να διατυπώνονται ρητά. Αυτό είναι που άφησε το πεδίο ελεύθερο στους σχολιαστές του να ερμηνεύουν τις μεθοδολογικές του επιλογές, αλλά και το έργο του στο σύνολό του, με ένα τρόπο, που απομονώνει κάθε φορά τη μια ή την άλλη πλευρά, εκείνη που ταιριάζει με τις δικές τους θεωρητικές, μεθοδολογικές ή και ιδεολογικές επιλογές.¹⁵ Σε ορισμένες από αυτές τις ερμηνείες, παρερμηνείες ή και παρανοήσεις θα αναφερθούμε παρακάτω σε μια προσπάθεια να αναδείξουμε την ιδιαιτερότητα του τρόπου σκέψης και του έργου του ευρύτερα. Θα αναφερθούμε πρώτα στην αντίληψή του για τον χαρακτήρα των κοινωνικών επιστημών, της κοινωνιολογίας και της ιστορίας ειδικότερα. Και καθώς ο Βέμπερ δεν διατυπώνει τις θέσεις του με συστηματικό και συνεκτικό τρόπο, η προσπάθεια έκθεσης των ιδεών του που ακολουθεί, αποτελεί αναπόφευκτα ένα είδος ανασυγκρότησης του τρόπου σκέψης του. Και επειδή οι θεωρητικές επιλογές και επεξεργασίες του έχουν χρησιμοποιηθεί και ερμηνευθεί με πολλούς και αντιφατικούς τρόπους, θα προσπαθήσουμε να αντλούμε από τα κείμενά του και λιγότερο από τη δευτερεύουσα βιβλιογραφία.

ΟΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ ΩΣ ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ, ΩΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

Το έργο του Βέμπερ ως σύνολο προκαλεί αμηχανία στους σχολιαστές του. Περιλαμβάνει μελέτες που κατατάσσονται στο χώρο της ιστορίας, όπως για παράδειγμα η μελέτη του για την «ιστορία των εμπορικών εταιρειών το Μεσαίωνα», ή η μελέτη για την ιστορία των «αγροτικών σχέσεων στην Αρχαιότητα». Περιλαμβάνει επίσης, τις μελέτες για τις μεγάλες θρησκείες, τους μεγάλους, ιστορικούς πολιτισμούς της Κίνας, της Ινδίας (Κονφουκιανισμό, Ινδουισμό) και του Αρχαίου Ιουδαϊσμού. Στα μείζονα έργα του Βέμπερ περιλαμβάνεται επίσης το έργο που έγινε γνωστό με τον τίτλο *Οικονομία και Κοινωνία*. Το έργο αυτό έμεινε ημιτελές. Ο Βέμπερ πέθανε πριν το τελειώσει. Περιλαμβάνει όμως ένα μεγάλο αριθμό εννοιολογικών επεξεργασιών του

¹⁵ Για τις κύριες, τις «παραδειγματικές» ερμηνείες του έργου του Βέμπερ, τη «μακροκοινωνιολογική» του Πάρσονς (T. Parsons), την «ερμηνευτική» του Α. Σούτς (A. Shutz), την ερμηνεία του ως «εμπειρικού κοινωνικού επιστήμονα» των Λαζαρσφελντ (Lazarsfeld) και Όμπερσχαλ (Oberschall), βλ. S. Eliaeson, *ό.π.*, σ. 55-94.

Βέμπερ σε όλους τους τομείς και τις θεματικές που τον απασχόλησαν. Το έργο αυτό έχει ασκήσει τη μεγαλύτερη επιρροή, σε σχέση με όποιο άλλο έργο του Βέμπερ, στη διαμόρφωση της κοινωνιολογικής θεωρίας, ιδίως μετά τη δεκαετία του 1930, όταν εισήγαγε τον Βέμπερ στην αμερικάνικη ακαδημαϊκή κοινότητα ο Πάρσονς, μεταφράζοντας ένα μέρος από το έργο *Οικονομία και κοινωνία* με τον τίτλο «Η θεωρία της κοινωνικής και οικονομικής οργάνωσης»¹⁶. Τόσο ο Πάρσονς, όσο και πολλοί σχολιαστές του Βέμπερ μετά απ' αυτόν εξέλαβαν το *Οικονομία και κοινωνία* ως ένα γενικό, θεωρητικό έργο. Θεώρησαν δηλαδή ότι περιλαμβάνει το θεωρητικό καταστάλαγμα, τις γενικεύσεις στις οποίες είχε καταλήξει ο Βέμπερ. Ότι το *Οικονομία και κοινωνία* περιλαμβάνει τις γενικές «κοινωνιολογικές» έννοιες, τις οποίες ο Βέμπερ είχε εφαρμόσει στα ιστορικά του έργα. Ότι συνεπώς οι έννοιες αυτές θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν ως το γενικό, θεωρητικό πλαίσιο, που όφειλε να εφαρμοσθεί τόσο στην πραγμάτευση και την εξήγηση των κοινωνικών φαινομένων στο παρόν, στο πλαίσιο της σύγχρονης κοινωνίας, όσο και στο παρελθόν, στο πλαίσιο της ιστορίας. Ότι, με άλλα λόγια, ο Βέμπερ στο έργο αυτό διαμορφώνει γενικές έννοιες με τις οποίες μπορούμε να πραγματευθούμε όλες τις ιστορικές κοινωνίες, είτε πρόκειται για τη νεότερη και τη σύγχρονη κοινωνία, είτε τις κοινωνίες του παρελθόντος. Εντούτοις, το *Οικονομία και κοινωνία* περιλαμβάνει θεωρητικές κατασκευές, έννοιες περισσότερο αφηρημένες, αλλά και ιστορικές αναλύσεις, έννοιες πλήρεις ιστορικού περιεχομένου. Έτσι, η προσεκτική ανάγνωση του έργου αυτού δείχνει ότι δεν μπορούμε να θεωρήσουμε ότι συνιστά το γενικό, θεωρητικό, κοινωνιολογικό έργο έναντι των αμιγώς ιστορικών έργων του Βέμπερ, όπως ήταν και εξακολουθεί εν πολλοίς να είναι η κυρίαρχη άποψη.¹⁷ Ότι συνιστά προσπάθεια διαμόρφωσης γενικών, έναντι των ιστορικών εννοιών. Όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε παρακάτω, μια τέτοια πρόσληψη δεν είναι σύμφωνη με τις μεθοδολογικές, συνεπώς και με τις θεωρητικές επιλογές του Βέμπερ. Πάντως, η συζήτηση για τον χαρακτήρα και τη σημασία του *Οικονομία και Κοινωνία* συνεχίζεται με αμείωτο ενδιαφέρον.¹⁸

Η άποψη ότι το έργο του Βέμπερ διακρίνεται σε ιστορικό και κοινωνιολογικό ερχόταν να υποστηρίξει την προσπάθεια μεταγενέστερων κοινωνιολόγων να κατοχυρώσουν την αυτοτέλεια της κοινωνιολογίας ως εμπειρικής επιστήμης, που όφειλε να διασφαλίσει τόσο τον

¹⁶ M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, μτφρ. A.M. Henderson και T. Parsons, επιμ.-εισ. T. Parsons, The Free Press, Νέα Υόρκη-Λονδίνο 1964 (1947).

¹⁷ Βλ. G. Roth, «History and sociology in the work of Max Weber», *British Journal of Sociology*, 27, 1976, σ. 306-318· G. Roth και W. Schluchter, *Weber's Vision of History*, Λονδίνο, 1984, σ. 124-125.

¹⁸ Βλ. C. Camic, P.S. Gorski και D.M. Trubeck (επιμ.), *Max Weber's Economy and Society. A Critical Companion*, Stanford University Press, Στάνφορντ 2005.

θεωρητικό της εξοπλισμό, τις έννοιες που προσιδιάζουν στο αντικείμενό της, όσο και τα μεθοδολογικά της εργαλεία, που θα κατοχύρωναν την εμπειρική έρευνα και τα συμπεράσματά της και θα την καθιστούσαν έτσι πρακτική και εφαρμοσμένη επιστήμη στο πρότυπο των φυσικών επιστημών. Έτσι, ο Πάρσονς και οι μαθητές του άντλησαν από τον Βέμπερ τις έννοιες που ταίριαζαν σε αυτό το πρόγραμμα. Και συγκεκριμένα, την έννοια της κοινωνικής πράξης, η οποία αναμφίβολα είναι κεντρική στο έργο του Βέμπερ. Την έννοια της κοινωνικής πράξης, όμως, την απέσπασαν από τις συνάφειές της στο έργο του Βέμπερ, από τον τρόπο που την επεξεργάζεται και τη χρησιμοποιεί δηλαδή ο ίδιος ο Βέμπερ. Πάντως, δεν μας ενδιαφέρει εδώ να παρακολουθήσουμε την εξέλιξη αυτή, που ομολογουμένως δημιουργήσε στη συνέχεια πολλές δυσκολίες στην κατανόηση του έργου του Βέμπερ. Άλλωστε, τις τελευταίες δεκαετίες με την παρακμή της παρσονικής θεωρίας και την αμφισβήτηση του επιστημονισμού ευρύτερα, έχει αρχίσει να γίνεται συνείδηση ότι το έργο του Βέμπερ είναι πολυεδρικό και δεν πρέπει να κατατάσσεται με ευκολία στο ένα ή το άλλο θεωρητικό υπόδειγμα, παρά μόνον εάν κανείς αγνοήσει ένα μεγάλο αριθμό από τις αναλύσεις και τις επεξεργασίες του. Δεν είναι τυχαίο ότι από το έργο του Βέμπερ έχουν αντλήσει μια σειρά «σχολών» της κοινωνιολογίας, που αντιπαράτεθηκαν στον λειτουργισμό, όπως η σχολή της «συμβολικής διαντίδρασης» και οι άλλες φαινομενολογικής κατεύθυνσης κοινωνιολογικές προσεγγίσεις, όπως αυτή της «εθνομεθοδολογίας», ενώ ως μέντορά τους θεωρούν τον Βέμπερ και οι θεωρητικοί της «σύγκρουσης» (R. Darhendorf), ή πιο πρόσφατα οι θεωρητικοί του «εκσυγχρονισμού».¹⁹ Πολλοί επίσης, πιστεύουν ότι το όλο έργο του μπορεί να γίνει κατανοητό μόνον εφόσον αναδειχθεί ο διάλογός του με εκείνο του Μαρξ, καθώς αναπαράγει κεντρικές έννοιες ή θεμελιακές ιδέες του τελευταίου και μάλιστα σε θεματικές όπως αυτές της ιστορικής διαδικασίας. Πιστεύουν ειδικότερα ότι το έργο του Βέμπερ μαζί με εκείνο του Μαρξ αποτελεί την κύρια πηγή από την οποία αντλείται ο εννοιολογικός εξοπλισμός της προσέγγισης και των αναλύσεων που επικράτησε να ονομάζονται «ιστορική κοινωνιολογία». Τέλος, για πολλούς το έργο του Βέμπερ, ιδίως οι επεξεργασίες του για τη νεότερη κοινωνία, «έχει ως στόχο όχι την ιστορία του ορθολογικού καπιταλισμού, αλλά της νεωτερικότητας καθ' εαυτήν» και μάλιστα ότι «προοιωνίζεται την τρέχουσα διαμάχη περί νεωτερικότητας και μετανεωτερικότητας»²⁰. Σε ό,τι ακολουθεί λοιπόν, θα προσπαθήσουμε να παρακολουθήσουμε τις επεξεργασίες και να εντοπίσουμε την ιδιαιτερότητα της συμβολής του ίδιου του Βέμπερ.

¹⁹ Βλ. S. Eliaeson, *ό.π.*, σ. 55-117. Πρβλ. J. Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, μτφρ. Α. Αναγνώστου και Α. Καραστάθη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1993, σ. 16-17.

²⁰ Βλ. B.S. Turner, *Max Weber. From History to Modernity*, Routledge, Λονδίνο, 1992, σ. 37.

Το πρώτο πράγμα που πρέπει να σημειώσουμε είναι ότι ο Βέμπερ δεν ήταν διατεθειμένος να υιοθετήσει μια αυστηρή διάκριση ανάμεσα στην ιστορία και την κοινωνιολογία. Ο όρος που χρησιμοποιεί για ονομάσει τις κοινωνικές επιστήμες στο σύνολό τους δεν δηλώνει πρόθεση τέτοιας διάκρισης. Ο Βέμπερ χρησιμοποιεί τον όρο *κοινωνικές επιστήμες* (Sozialwissenschaften) ως συνώνυμο του όρου *επιστήμες του πολιτισμού* (Kulturwissenschaften). Στις *κοινωνικές επιστήμες* ή *επιστήμες του πολιτισμού* περιλάμβανε τόσο την κοινωνιολογία, όσο και την ιστορία και τα οικονομικά. Όταν εξέταζε τη μέθοδο, «τη λογική των επιστημών του πολιτισμού», δεν διέκρινε ως ξεχωριστό κλάδο την κοινωνιολογία.²¹ Εντούτοις, το πρώτο μέρος του *Οικονομία και κοινωνία* πραγματεύεται τις «κατηγορίες της κοινωνιολογίας». Πρέπει λοιπόν να προσπαθήσουμε να απαντήσουμε στο γρίφο αυτό, εξετάζοντας τις επιστημολογικές και μεθοδολογικές επεξεργασίες του Βέμπερ. Πρέπει, πάντως, πριν προχωρήσουμε, να σημειώσουμε ότι σε ό,τι ακολουθεί αντλούμε από τα επιμέρους έργα του Βέμπερ, ενώ συγχρόνως ανασυγκροτούμε τις επεξεργασίες του σε μια μορφή, που δεν διατυπώνεται συστηματικά, ή ρητά στο ένα ή στο άλλο από τα κείμενά του, από τα οποία αντλούμε ή στα οποία αναφερόμαστε.

Ο Βέμπερ υποστήριξε τη μεθοδολογική και θεωρητική ενότητα των κοινωνικών επιστημών, δηλαδή της κοινωνιολογίας, των οικονομικών, της ιστορίας και του πολιτισμού.²² Είναι χαρακτηριστικό ότι τη γνώση στο πλαίσιο των κοινωνικών επιστημών την ονομάζει «κοινωνικο-ιστορική-πολιτισμική». Οι επιμέρους κοινωνικές επιστήμες εξετάζουν τις επιμέρους σφαίρες, ή τους επιμέρους τομείς της κοινωνικής ζωής. Η κοινωνική ζωή όμως, είναι μια σύνθετη ενότητα κοινωνικών πρακτικών, που διαμορφώνουν «πολιτισμό». Η κοινωνική ζωή δεν μπορεί να αναχθεί σε ένα τομέα της, ή να ερμηνευθεί ως παράγωγο του ενός ή του άλλου τομέα, από τους οποίους απαρτίζεται. Είναι «βασικό γεγονός, ότι η ζωή

²¹ Βλ. Max Weber, «Κριτικές μελέτες στην περιοχή της πολιτισμικής επιστημονικής λογικής», στο *Μεθοδολογία*, ό.π., σ. 197 κ.ε. Στο σημείο αυτό θα ήταν χρήσιμο να υπενθυμίσουμε ότι ο Βέμπερ ονόμαζε τον εαυτό του τότε *οικονομολόγο*, τότε *πολιτικό επιστήμονα* ή και *ιστορικό*, αλλά απέφευγε να χρησιμοποιήσει για τον εαυτό του τον όρο *κοινωνιολόγος*. Όποτε τον χρησιμοποιούσε για τον εαυτό του, το έκανε με κάποια δυσφορία. Όπως παραδίδει ο Κ. Γιάσπερς, ο Βέμπερ είχε αντιταχθεί στη δημιουργία μιας έδρας Κοινωνιολογίας, παρ' όλα αυτά, αργότερα κατέλαβε την έδρα της Κοινωνιολογίας στο Πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης, πράγμα το οποίο έκανε, όπως έγραψε στο φίλο του Ρ. Λίφμαν (R. Liefman), «για να βάλει τέλος στις αυθαιρεσίες των κοινωνιολόγων» (παρατίθεται στο W.J. Mommsen, «Max Weber's political sociology and his philosophy of world history», *International Social Science Journal*, τεύχ. 17, 1, 1965, σ. 44, σημ. 2).

²² Πρβλ. F. Ringer, *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*, Harvard University Press, Κέμπριτζ /Λονδίνο, 1997.

στηρίζεται στον εαυτό της και κατανοείται αφ' εαυτής», έγραψε ο Βέμπερ.²³ Εντούτοις, η έρευνα και η εξήγηση των κοινωνικών «γεγονότων» και διαδικασιών δεν μπορεί να αγνοήσει, δεν μπορεί παρά να ανιχνεύει τους επιμέρους παράγοντες, «οικονομικούς», «πολιτικούς», «κοινωνικούς-ιστορικούς», «πολιτισμικούς», «θρησκευτικούς» ή και «περιβαλλοντικούς» που υπεισέρχονται στη διαμόρφωση της κοινωνικής δράσης και των κοινωνικών σχέσεων.²⁴ Το ερώτημα που τίθεται είναι με πιο τρόπο θα εντοπισθούν οι παράγοντες που έχουν μεγαλύτερη, ή μικρότερη βαρύτητα. Και εδώ, όπως θα δούμε, βρίσκεται η ιδιαιτερότητα της προσέγγισης του Βέμπερ.

Η έννοια του πολιτισμού είναι κεντρική στην αντίληψη και το θεωρητικό-μεθοδολογικό πρόγραμμα του Βέμπερ. Με την έννοια του πολιτισμού συνελάμβανε το σύνολο της κοινωνικής ζωής. Στην έννοια του πολιτισμού περιελάμβανε δηλαδή, όλες τις πλευρές της κοινωνικής ζωής και πρακτικής, συμπεριλαμβανομένης της επιστήμης και της τεχνολογίας. Ο πολιτισμός με άλλα λόγια, ακριβέστερα η έννοια του πολιτισμού στον Βέμπερ δεν αναφέρεται σε ένα «τομέα», ή μια «σφαίρα» της κοινωνικής ζωής, αυτόν που είθισται να ονομάζουμε σφαίρα ή τομέα του πολιτισμού, αλλά στο σύνολο της κοινωνικής ζωής, στην κοινωνία ως σύνολο ανθρώπων, τρόπων σκέψης και δράσης.

Για τον Βέμπερ η κοινωνική ζωή των ανθρώπων εμφανίζει μεγάλη ιστορική πολυμορφία. Οι διάφορες κοινωνίες αναδεικνύουν διαφορετικούς τρόπους κοινωνικής ζωής και δράσης. Διαμορφώνουν διαφορετικά ιστορικά χαρακτηριστικά. Η νεότερη και σύγχρονη κοινωνία είναι επίσης μία ιστορική κοινωνία, χαρακτηρίζεται δηλαδή από τους δικούς της ιστορικά ιδιαίτερους τρόπους κοινωνικής ζωής. Αυτό εξηγεί γιατί ο Βέμπερ ονόμαζε τα «κοινωνικά γεγονότα» «ιστορικά-πολιτισμικά γεγονότα».

Για τον Βέμπερ η οργάνωση της κοινωνίας, η κοινωνική ζωή συντίθεται ως μία ενότητα νοητική-νοηματική-αξιακή και συγχρόνως πρακτική. Δηλαδή ως μία ενότητα νοημάτων-αξιών-προτύπων και κοινωνικής πρακτικής. Αυτό σήμαινε ότι κάθε ιστορική κοινωνία-πολιτισμός αναπτύσσει ιδιαίτερες μορφές σκέψης και «γνώσης», που συνθέτουν μαζί με τις αξίες και τους ηθικούς κανόνες, το ιδιότυπο, ειδοποιό νοητικό-νοηματικό-αξιακό πλαίσιο (Sinnzusammenhang) που την ταυτοποιεί. Για παράδειγμα, ο δυτικός πολιτισμός, ο καπιταλισμός αναπτύσσει ιδιαίτερο, ειδοποιό τρόπο σκέψης, ιδιαίτερο νοηματικό-νοητικό-αξιακό πλαίσιο, όπως και κάθε άλλος πολιτισμός, όπως ο Ινδουιστικός πολιτισμός της Αρχαίας

²³ M. Weber, *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, στο *Η επιστήμη ως επάγγελμα. Κριτική της θεωρίας του Stammer. Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού*, ό.π., σ. 123.

²⁴ *Κριτική του Stammer*, ό.π., σ. 156.

Ινδίας, ο πολιτισμός της Αρχαίας Κίνας (Κονφουκιανισμός, Ταοϊσμός), ή της Αρχαίας Μεσοποταμίας κ.ο.κ... Το νοητικο-νοηματικό αυτό πλαίσιο όχι μόνον χαρακτηρίζει και διαφοροποιεί μια ιστορική κοινωνία από άλλες ιστορικές κοινωνίες-πολιτισμούς, αλλά επιπλέον προσδιορίζει σε μεγάλο βαθμό το ποιοι «παράγοντες», ποιες πλευρές της ζωής, ποιες μορφές δράσης διαμορφώνονται ως περισσότερο ή λιγότερο σημαντικές στον ένα, ή τον άλλο πολιτισμό, ή ακόμα στη μια ή την άλλη περίοδο εξέλιξης ενός πολιτισμού. Ακόμη, και εξίσου σημαντικό, το «πνεύμα», το νοητικό-νοηματικό πλαίσιο που διακρίνει ένα πολιτισμό «αντικειμενοποιείται», ή και «εμπραγματώνεται» στους θεσμούς, αλλά και στα πρακτικά «μέσα» της ζωής, στα «υλικά αντικείμενα» του καθημερινού βίου.

Η αντίληψη αυτή του Βέμπερ περί της ιστορικότητας του πολιτισμού και των ιστορικών ιδιομορφιών των κοινωνιών σημαίνει πώς προκειμένου να παρακολουθήσουμε τον τρόπο με τον οποίο εκτυλίσσεται η κοινωνική πρακτική, προκειμένου να κατανοήσουμε την κοινωνική δράση σε μια κοινωνία, είτε του παρόντος, είτε του παρελθόντος, σε μια ιστορική κοινωνία, οφείλουμε να συλλάβουμε το νοητικό-νοηματικό σύμπαν, το «πνεύμα», που διέπει τη διαμόρφωση και την εκτύλιξη της κοινωνικής δράσης και των κοινωνικών σχέσεων στο πλαίσιο της συγκεκριμένης κοινωνίας. Από πού όμως, θα ξεκινήσουμε; Από ποιες πλευρές και με ποιο τρόπο θα προσεγγίσουμε τη συγκεκριμένη κοινωνία; Αυτό είναι ένα κεντρικό ερώτημα που οι επεξεργασίες του Βέμπερ μας επιτρέπουν να θέσουμε και που αφορά όχι μόνον τη διερεύνηση και τη γνώση των κοινωνιών του παρελθόντος, της ιστορίας, αλλά και τη γνώση της ιστορικής ανέλιξης και της διαμόρφωσης της νεότερης κοινωνίας. Με μια λέξη την κοινωνική επιστήμη.

Υπάρχει άραγε, προνομιακή σκοπιά από την οποία μπορούμε να εξετάσουμε τα φαινόμενα και τα προβλήματα της νεότερης κοινωνίας; Μπορούμε να οριοθετήσουμε τα «κοινωνικά γεγονότα», ή «φαινόμενα» και να θεωρήσουμε, όπως έκαναν οι κοινωνιολόγοι, ότι είναι διακριτά, ή έστω διακριτέα και ότι τα διέπει αυτονομία; Μπορούμε συνεπώς να θεωρήσουμε ότι η κοινωνιολογία πραγματεύεται ένα διακριτό τομέα της κοινωνικής ζωής; Η απάντηση του Βέμπερ στο ερώτημα αυτό είναι ευθέως όχι. Οι κοινωνιολόγοι θεωρούσαν ότι η κοινωνία συνιστά μια αυτόνομη, αντικειμενική και αυτοπροσδιοριζόμενη πραγματικότητα, την οποία μπορούμε να γνωρίσουμε με βεβαιότητα, να γνωρίσουμε ακόμα τις αιτιότητες που την καθορίζουν, εφόσον ακολουθήσουμε τους κανόνες της επιστημονικής μεθοδολογίας. Ο Βέμπερ δεν δεχόταν την πρωτοκαθεδρία της κοινωνιολογίας ως της επιστήμης που διασφαλίζει αντικειμενική, για τούτο έγκυρη και γενικευτική γνώση των κοινωνικών φαινομένων, της κοινωνικής δράσης και της εκτύλιξης της κοινωνικής πρακτικής. Ούτε η μελέτη της ιστορίας θεωρούσε ο Βέμπερ ότι μπορεί να διαμορφωθεί ως γενικευτική γνώση.

Να θεωρηθεί δηλαδή, ότι η ανθρώπινη ιστορία διέπεται από νομοτέλειες, ή γενικούς νόμους εξέλιξης της κοινωνίας. Η μελέτη της ιστορίας συνεπώς, δεν μπορεί να διαμορφωθεί ως εφαρμογή γενικών νόμων στις ειδικές περιπτώσεις που η ιστορική έρευνα εξετάζει. Οι θέσεις αυτές του Βέμπερ, πρέπει να σημειώσουμε, εναρμονίζονται, ακριβέστερα αντλούν από το ρεύμα του «ιστορισμού», που άσκησε μεγάλη επιρροή στη γερμανική διανόηση από τα μέσα του 19ου μέχρι τα μέσα του 20ού αιώνα και αντιπαρατέθηκε προς τον θετικισμό και τον επιστημονισμό, την αντίληψη δηλαδή ότι οι κοινωνικές επιστήμες και η πολιτική οικονομία ειδικότερα όφειλαν να υιοθετήσουν τους θεωρητικούς τρόπους και τις μεθόδους της φυσικής.²⁵

Για τον Βέμπερ λοιπόν οι κοινωνικές επιστήμες, η κοινωνιολογία και η ιστορία, όπως και τα οικονομικά ανήκουν στις «επιστήμες του πολιτισμού». Η ιστορία και η κοινωνιολογία αντλούν από το ίδιο πραγματολογικό υλικό. Ο Βέμπερ αντιλαμβάνεται την «κοινωνιολογική και την ιστορική έρευνα στην ανάλυση της πραγματικότητας» ως ενιαία, ως διεπόμενη από τις ίδιες «μεθοδολογικές βάσεις» και σημειώνει ότι οι έννοιες που διαμορφώνει η κοινωνιολογία είναι εργαλεία για την προσέγγιση, την κατανόηση και την εξήγηση των ιστορικών διαδικασιών και φαινομένων. Διαφορετικά, εάν δηλαδή οι έννοιες της κοινωνιολογίας δεν αναφέρονται και δεν συλλαμβάνουν μια «συγκεκριμένη ιστορική πραγματικότητα» είναι «κενές περιεχομένου».²⁶ Έτσι, «η κατασκευή των εννοιών στην κοινωνιολογία ανασύρει (entimmt) το εμπειρικό της υλικό ως παραδείγματα, ουσιαστικά, αν όχι κατ' αποκλειστικότητα, από τις ίδιες συγκεκριμένες πραγματικότητες (Realitäten) της πράξης που επίσης υπό την ιστορική σκοπιά αποτελούν το αντικείμενο της ιστορίας»²⁷. Όμως, από τις «πραγματικότητες της πράξης» ανασύρει το υλικό της όχι μόνον η κοινωνιολογία και η ιστορία αλλά και η οικονομία, υλικό που υπό «οικονομική σκοπιά» συνιστά το αντικείμενό της. Τι σημαίνει αυτό; Σημαίνει ότι για τον Βέμπερ οι «επιστήμες του πολιτισμού» είναι οι επιστήμες της ανθρώπινης κοινωνικής δράσης-πράξης, ανεξάρτητα από το αν αυτή την

²⁵ Βλ. S. Eliaeson, *ό.π.*, σ. 5-7.

²⁶ Βλ. Marianne Weber, «Εισαγωγικό δοκίμιο», στο Max Weber, *Βασικές έννοιες κοινωνιολογίας*, αναθ. έκδ., μτφρ. Μ.Γ. Κυπραίος, Κένταυρος, Αθήνα, 1993, σ. 6-7.

²⁷ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, επιμ. J. Winckelmann, J.C. Mohr, Τίμπινγκεν, 1985 (1956), τόμ. 1, σ. 9-10· η μετάφραση δική μας. Βλ. ελλ. έκδ.: Max Weber, *Οικονομία και κοινωνία*, Α' τόμος: *Κοινωνιολογικές έννοιες*, μτφρ.-εισ.-επιμ. Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, 2005, Αθήνα, σ. 20. Βλ. επίσης M. Weber, *Βασικές έννοιες κοινωνιολογίας*, *ό.π.*, σ. 65. Στο εξής θα αναφερόμαστε σε αυτές τις ελληνικές μεταφράσεις, εκτός εάν υπάρχει ανάγκη αναφοράς στο πρωτότυπο λόγω μεταφραστικών διαφορών· στο πρώτο θα αναφερόμαστε με τη συντομογραφία *W&G* 1, στο δεύτερο *O&K* Α', στο τρίτο ως *Βασικές έννοιες*.

εξετάζουμε από κοινωνική, ιστορική, ή οικονομική σκοπιά. Να σημειώσουμε εδώ ότι για τον Βέμπερ ούτε η κοινωνιολογική, ούτε η οικονομική, ούτε η ιστορική «οπτική» μπορεί να εκληφθεί ως η προνομιακή, ως η αποκλειστική και μόνη έγκυρη οπτική για την έρευνα και τη διατύπωση θεωρητικών εννοιών στις κοινωνικές επιστήμες.

Για τον Βέμπερ κάθε ιστορική κοινωνία χαρακτηρίζεται από ένα ιδιαίτερο τρόπο σκέψης και δράσης, από ένα ιδιαίτερο πολιτισμό, όπως είπαμε παραπάνω. Οι διαφορετικές ιστορικές κοινωνικές-πολιτισμικές συνθήκες διαμορφώνουν διαφορετικούς τρόπους ζωής, διαφορετικούς τύπους ανθρώπων και κοινωνικής πρακτικής. Τον κάθε πολιτισμό διακρίνει και χαρακτηρίζει ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο οι άνθρωποι «συνδέονται με τον κόσμο». Αυτό σημαίνει ότι οι έννοιες με τις οποίες οι άνθρωποι κατανοούν τον κόσμο, ρυθμίζουν τη δράση τους και διαμορφώνουν τις κοινωνικές τους σχέσεις ποικίλουν, διαφέρουν από πολιτισμό σε πολιτισμό, από ιστορική κοινωνία σε ιστορική κοινωνία. Σημαίνει επίσης, ότι οι άνθρωποι στο πλαίσιο ενός πολιτισμού αναγνωρίζουν ως «σημαντικά» άλλα πράγματα, άλλες διαστάσεις της ζωής έναντι εκείνων που αναγνωρίζονται ως «πολιτισμικά σημαντικές» στο πλαίσιο άλλων κοινωνιών. Ακριβέστερο θα ήταν να πούμε ότι καθώς νοηματοδοτούν τις επιμέρους πλευρές της ζωής, τις «αξιολογούν» επίσης ως περισσότερο, ή λιγότερο «σημαντικές». Για παράδειγμα, στη νεότερη κοινωνία, στην κοινωνία του δυτικού πολιτισμού, του καπιταλισμού, οι πλευρές της κοινωνικής δράσης που αποδίδουμε με τον όρο *οικονομία* αξιολογούνται ως σημαντικές, έχουν «πολιτισμική σημασία», γιατί στην κοινωνία αυτή έχει κυριαρχήσει η «αγορά». Η αγορά έχει αυτονομηθεί ως μια ιδιαίτερη σφαίρα της κοινωνικής ζωής, με τις δικές της ρυθμίσεις και κανόνες, που όμως επηρεάζει αποφασιστικά τη ζωή των ανθρώπων, καθώς είναι υποχρεωμένοι να συμμετέχουν στην ανταλλακτική διαδικασία, δηλαδή στην αγορά, είτε ως εργαζόμενοι, είτε ως επιχειρηματίες, είτε ως καταναλωτές. Έτσι, η έννοια «οικονομική πράξη» και «οικονομία» είναι έννοιες που αφορούν μια σφαίρα της κοινωνικής ζωής, που έχει ιδιαίτερη «σημασία» εντός των ορίων της νεότερης κοινωνίας.²⁸ Και δεν είναι μόνον ότι η αγορά αποτελεί ένα σημαντικό τομέα της κοινωνικής ζωής της νεότερης κοινωνίας, είναι επίσης ότι στη σύγχρονη κοινωνική κατάσταση μόνον η συμμετοχή στην ανταλλακτική διαδικασία, δηλαδή στην αγορά, επιτρέπει την ικανοποίηση των βιοτικών αναγκών. Για τον λόγο αυτό στην «οικονομική πράξη» περιλαμβάνεται και η μέριμνα των ανθρώπων για τον προσπορισμό των βιοτικών αγαθών. Η μέριμνα όμως, αυτή υφίσταται σε όλες τις μορφές κοινωνίας και πολιτισμού. Έτσι, με τον όρο *οικονομική πράξη* μπορεί να αποδίδεται όχι μόνον η «κοινωνική πράξη» η οποία

²⁸ Βλ. Μ. Weber, «Η 'αντικειμενικότητα' της κοινωνικοεπιστημονικής και της κοινωνικοπολιτικής γνώσης», στο *Μεθοδολογία*, ό.π., σ. 92-93.

ενεργείται στο πλαίσιο της αγοράς, όπως στη νεότερη κοινωνία, αλλά και εκείνη που διαμορφώνεται στο πλαίσιο άλλων κοινωνιών ως η επιδίωξη της ικανοποίησης των βιοτικών αναγκών, ως η δράση των ανθρώπων που στοχεύει στον προσπορισμό των «χρήσιμων» πραγμάτων, των «αγαθών» για την κάλυψη των βιοτικών αναγκών. Όμως, η δραστηριότητα αυτή έχει στην ιστορία πάρει πολλές και διαφορετικές μορφές, πολλές από τις οποίες δεν μπορούν να εννοηθούν ως «οικονομικές» με τον τρόπο που εννοούνται οι δραστηριότητες της παραγωγής και ανταλλαγής των αγαθών εντός του δυτικού πολιτισμού, του καπιταλισμού. Άλλωστε, ο δυτικός καπιταλισμός έχει διαμορφώσει ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, τα οποία βεβαίως δεν είναι τα χαρακτηριστικά άλλων κοινωνιών, προγενέστερων, ή σύγχρονων προς αυτόν.

Με δεδομένο λοιπόν, το ότι στη νεότερη κοινωνία, την κοινωνία του καπιταλισμού, τα «οικονομικά φαινόμενα» έχουν μεγάλη σημασία και η «οικονομία» μας επιβάλλεται ως μια έννοια με ισχύ και μεγάλο εύρος, τίθεται το ερώτημα αν μπορούμε να γενικεύσουμε την έννοια *οικονομία*, να την εκλάβουμε δηλαδή ως κατηγορία που μας επιτρέπει να θεωρήσουμε ότι αποδίδει ένα αυτόνομο επίπεδο της κοινωνικής ζωής και πράξης, προσδιοριστικό των άλλων σφαιρών της κοινωνικής ζωής. Αν μπορούμε, με άλλα λόγια, να θεωρήσουμε τον «οικονομικό τομέα» ως ένα τομέα στον οποίο οφείλουμε να ανάγουμε αιτιακά όλους τους άλλους τομείς της κοινωνικής ζωής και διά του οποίου να εξηγήσουμε τη διαμόρφωση και την εξέλιξη των υπόλοιπων μορφών της κοινωνικής δράσης, δεδομένης της μεγάλης σημασίας που έχει πράγματι η οικονομική δραστηριότητα στο πλαίσιο του καπιταλισμού. Η απάντηση του Βέμπερ είναι και εδώ ευθέως όχι. Με άλλα λόγια, για τον Βέμπερ, η «οικονομία» δεν μπορεί να θεωρηθεί προνομιακός τομέας για την κατανόηση της νεότερης κοινωνίας. Και τούτο διότι δεν μπορούμε να διακρίνουμε πρακτικές, θεσμούς ή φαινόμενα, τα οποία να θεωρήσουμε ως καθ' εαυτά «οικονομικά» ή ως καθ' εαυτά «κοινωνικά». Η χαρακτηριστικότερη περίπτωση είναι αυτή του κράτους. Το κράτος συνιστά «την αποκρυστάλλωση ανθρωπίνων κοινωνικών σχέσεων, κανονιστικών ρυθμίσεων, και κανονιστικά προσδιορισμένων συμπεριφορών», που όταν ασκεί νομισματική πολιτική είναι ένα «οικονομικό» φαινόμενο. Όταν όμως ασκεί άλλης μορφής πολιτική, που όμως προϋποθέτει οικονομικούς πόρους, το κράτος είναι ένα «οικονομικά προσδιοριζόμενο», ενώ όταν ασκεί νομοθετικό έργο που επηρεάζει την οικονομική ζωή, είναι «οικονομικά σχετικό» φαινόμενο. Το κράτος μπορούμε να το εξετάσουμε και από άλλες «οπτικές γωνίες», όπως ως σύνολο κοινωνικών σχέσεων, ως σύνολο θεσμών κ.λπ. Το κράτος είναι το σύνολο όλων αυτών των πλευρών. Δεν είναι συνεπώς

δυνατόν να χαράξουμε σαφώς διακριτά όρια μεταξύ των διαφόρων πλευρών του κράτους.²⁹ Γενικότερα, δεν υπάρχουν σαφή διαχωριστικά όρια μεταξύ «οικονομικών», «κοινωνικών» ή «πολιτικών» φαινομένων. Όπως γράφει ο Βέμπερ, «... από όσα έχουν εκτεθεί, είναι αυτονόητο ότι... τα διαχωριστικά όρια των 'οικονομικών' φαινομένων [σε σχέση με άλλα φαινόμενα] είναι ασαφή και δεν μπορούμε εύκολα να τα οριοθετήσουμε»³⁰. Καθώς λοιπόν δεν μπορεί να υπάρξει μια σαφής οριοθέτηση των διαφόρων σφαιρών της κοινωνικής ζωής, δεν υπάρχει τρόπος να συλλάβουμε οποιουδήποτε είδους πραγματικότητα, υλική, φυσική ή πνευματική ως προσδιοριστική των κοινωνικών σχέσεων και πραγμάτων.

Το ότι η «κοινωνική-οικονομική» ασχολείται με «κοινωνικές σχέσεις» δεν την νομιμοποιεί ως «γενική κοινωνική επιστήμη», δηλαδή ως επιστήμη που διατυπώνει γενικές έννοιες και συμπεράσματα ανεξαρτήτως συγκεκριμένων «κοινωνικών-ιστορικών» συνθηκών. Και τούτο διότι, όπως θα δούμε παρακάτω, οι έννοιες και οι κοινωνικές σχέσεις, οι «σχέσεις μεταξύ προσώπων», διαμορφώνουν διαφορετικό περιεχόμενο στο πλαίσιο διαφορετικών κοινωνικών-ιστορικών συνθηκών. Είναι για τον λόγο αυτό που οι έννοιες κοινωνία και οικονομία, όπως και οι κοινωνικές σχέσεις δεν επιδέχονται κανενός είδους γενικό ορισμό. Αποκτούν περιεχόμενο, αποκτούν «νόημα» μόνον στο πλαίσιο συγκεκριμένων πολιτισμικών συγκειμένων, συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών.

Με αυτή την έννοια, τόσο ο όρος *κοινωνία* όσο και ο όρος *οικονομία*, ως γενικοί όροι και γενικές έννοιες, είναι για τον Βέμπερ «αφαιρέσεις», που σημαίνει ότι είναι «όροι κενοί από [συγκεκριμένο] νόημα», είναι όροι που το περιεχόμενό τους είναι ρευστό και ανοικτό. Για τον Βέμπερ οι γενικές έννοιες δεν είναι έννοιες που αποδίδουν την «ουσία» των πραγμάτων. Ο Βέμπερ απέρριψε κάθε ουσιολογική αντίληψη των γενικών εννοιών και των κατηγοριών της σκέψης. Τόσο οι γενικές έννοιες, όσο και οι κατηγορίες της σκέψης είναι αφαιρέσεις «απομακρυσμένες από την πραγματικότητα» και για τον λόγο αυτό δεν μπορούν να μας προσφέρουν «γνώση» των συγκεκριμένων φαινομένων, ή των γεγονότων που θέλουμε να μελετήσουμε. Προκειμένου να τις χρησιμοποιήσουμε, πρέπει να προσδιορίσουμε το περιεχόμενό τους, το περιεχόμενο που παίρνουν εντός συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών, πράγμα το οποίο επιχειρεί ο Βέμπερ στα σχετικά κεφάλαια του *Οικονομία και Κοινωνία*. Αλλά, στο ζήτημα της ιστορικότητας των εννοιών θα επανέλθουμε σε επόμενο κεφάλαιο.

Όταν χαρακτηρίζουμε μια πράξη, ένα γεγονός, ένα φαινόμενο, ή ένα «συμβάν» ως «οικονομικό», «κοινωνικό», ή όπως αλλιώς οφείλουμε να έχουμε συνείδηση ότι αυτός ο

²⁹ Ο.π., σ. 80-82.

³⁰ GAW, σ. 162· η μετάφραση δική μας. Δοκίμια Α', σ. 29· Μεθοδολογία, σ. 81.

χαρακτηρισμός έχει όρια και προϋποθέσεις. Προϋποθέτει, κατ' αρχήν την «οπτική γωνία» υπό την οποία το εξετάζουμε. Δηλαδή, ένα «φαινόμενο», ένα «γεγονός» μπορεί να χαρακτηριστεί ως «οικονομικό», «κοινωνικό» ή όπως αλλιώς, όταν εξετάζεται υπό διαφορετικές οπτικές γωνίες. Όπως θα δούμε στο αμέσως επόμενο Κεφάλαιο, η εκάστοτε οπτική γωνία που υιοθετούμε συναρτάται με τον «προσανατολισμό» του δικού μας «γνωστικού ενδιαφέροντος», το οποίο συνδέεται με την «πολιτισμική σημασία» που αποδίδουμε στο γεγονός που εξετάζουμε. Όπως γράφει, «Η ποιότητα ενός συμβάντος ως ενός συμβάντος 'κοινωνικο-οικονομικού' δεν είναι κάτι που το [συμβάν] κατέχει 'αντικειμενικά'. Καθορίζεται μάλλον από τον προσανατολισμό του δικού μας γνωστικού ενδιαφέροντος, όπως αυτό προκύπτει από την ειδική πολιτισμική σημασία που εμείς αποδίδουμε στο συγκεκριμένο συμβάν σε μια δοσμένη περίπτωση»³¹. Όπως θα δούμε στο αμέσως επόμενο Κεφάλαιο, η «πολιτισμική σημασία» των πραγμάτων είναι, σύμφωνα με την αντίληψη του Βέμπερ, προϋπόθεση της διαμόρφωσης της γνώσης στις κοινωνικές επιστήμες, τις επιστήμες του πολιτισμού. Ο Βέμπερ χαρακτηρίζει τις κοινωνικές επιστήμες ως επιστήμες του πολιτισμού, διότι πραγματεύονται τα συμβάντα της ανθρώπινης ζωής επ' αναφορά προς την πολιτισμική τους σημασία. Όπως γράφει, «Εάν κάποιος επιθυμεί να ονομάζει 'επιστήμες του πολιτισμού' τους κλάδους που πραγματεύονται τα συμβάντα της ανθρώπινης ζωής επ' αναφορά προς την πολιτισμική σημασία τους, τότε οι κοινωνικές επιστήμες, όπως τις εννοούμε εμείς, ανήκουν σε αυτή την κατηγορία»³². Συμπερασματικά, οι κοινωνικές επιστήμες είναι οι επιστήμες του πολιτισμού. Ας εξετάσουμε όμως πρώτα τους τρόπους με τους οποίους ο Βέμπερ υποστηρίζει τις θεωρητικές του επιλογές.

ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ

Το γνωστικό ενδιαφέρον και το πολιτισμικά σημαντικό αντικείμενο της γνώσης

Ο Κοντ, ο Ντιρκέμ και ο Παρέτο, όπως είδαμε στα αντίστοιχα κεφάλαια παραπάνω, ήθελαν να θεμελιώσουν την κοινωνιολογία ως θετική επιστήμη κατά το πρότυπο της φυσικής επιστήμης. Ο Βέμπερ, αντιθέτως, επεδίωξε να απαλλάξει τις κοινωνικές επιστήμες από την ηγεμονία της φυσικής επιστήμης. Και τούτο για δύο λόγους. Πρώτον, διότι η φυσική επιστήμη, όπως είναι διαμορφωμένη στο πλαίσιο της δυτικής κοινωνίας, του δυτικού πολιτισμού, διέπεται από «προϋποθέσεις» και μεθοδολογικούς κανόνες που δεν μπορούν να εφαρμοσθούν χωρίς

³¹ Μεθοδολογία, σ. 80· Δοκίμια Α', σ. 28.

³² Μεθοδολογία, σ. 83· Δοκίμια Α', σ. 32.

περιορισμούς και κριτικό έλεγχο στο πεδίο των επιστημών του πολιτισμού. Η φυσική επιστήμη που προσιδιάζει, που αποτελεί ένα από τα πιο κεντρικά χαρακτηριστικό του δυτικού πολιτισμού, έχει ως αντικείμενο τον φυσικό κόσμο, τη φύση. Ο άνθρωπος είναι μεν μέρος της τελευταίας, όμως αυτό που τον διακρίνει δεν είναι οι βιολογικές-φυσικές του ιδιότητες, αλλά το ότι δημιουργεί πολιτισμό. Όπως σημειώνει ο Βέμπερ, δεν είμαστε απλώς άνθρωποι, είμαστε «πολιτισμικά όντα», «άνθρωποι του πολιτισμού»-«πολιτισμικοί άνθρωποι» (Kulturmenschen), «προικισμένοι με την ικανότητα και τη βούληση να παίρνουμε συνειδητά στάση απέναντι στον κόσμο και να του προσδίδουμε ‘νόημα’ (Sinn)»³³. Είναι συνεπώς, εύλογο ότι ο «πολιτισμός» δεν είναι δυνατόν να εξετασθεί με τις έννοιες και τις κατηγορίες της φυσικής επιστήμης. Οι τελευταίες πραγματεύονται έναν «αντικειμενικό» φυσικό κόσμο, ο οποίος βρίσκεται απέναντί μας, δεν τον δημιουργούμε. Αντιθέτως, οι έννοιες και οι κατηγορίες των επιστημών του πολιτισμού αφορούν τις κοινωνικές σχέσεις, την κοινωνική πραγματικότητα. Η ιστορική κοινωνική πραγματικότητα διαμορφώνεται από την κοινωνική δράση των ανθρώπων.

Ο Βέμπερ υιοθέτησε τη διάκριση των επιστημών σε «ιδιογραφικές» και «νομοθετικές». «Νομοθετικές» είναι οι επιστήμες που υιοθετούν το πρότυπο της φυσικής και στοχεύουν στη διατύπωση «νομοτελειών». «Ιδιογραφικές» είναι κατεξοχήν οι επιστήμες του πολιτισμού, όταν δέχονται την ιδιαιτερότητα και την ιστορικότητα των μορφών της κοινωνικής ζωής, όπως και των μορφών της κοινωνικής συνείδησης. Οι επιστήμες του πολιτισμού είναι «ιδιογραφικές», καθώς στοχεύουν, όπως είδαμε στο προηγούμενο Κεφάλαιο, στην κατανόηση των διαφόρων και διαφορετικών ιστορικών τρόπων της κοινωνικής ζωής και δράσης. Η μέθοδος των κοινωνικών επιστημών οφείλει να μας επιτρέπει να παρακολουθήσουμε τις συνθήκες διαμόρφωσης της ατομικής συμπεριφοράς, των κοινωνικών σχέσεων, των τρόπων που οι άνθρωποι νοηματοδοτούν τη ζωή εντός του κόσμου και δημιουργούν «πολιτισμό». Οι κοινωνικές επιστήμες δηλαδή, οφείλουν να αναδεικνύουν τις ιδιαιτερότητες, τις ιδιοτυπίες ενός εκάστου «πολιτισμού», που, όπως είδαμε ήδη, περιλαμβάνει τόσο τις «αντικειμενικές» πλευρές της δράσης των ανθρώπων και των κοινωνικών σχέσεων, όσο και τις «υποκειμενικές», τις «πνευματικές», ή τις «ψυχικές» και συναισθηματικές διαστάσεις της κοινωνικής συμπεριφοράς.

Αντιθέτως, οι φυσικές επιστήμες αναζητούν τους «αντικειμενικούς», τους σταθερούς, «φυσικούς» παράγοντες που είναι υπεύθυνοι για τα χαρακτηριστικά ενός φυσικού φαινομένου, ή μιας σειράς φαινομένων. Επιζητούν να ανακαλύψουν, ή να εντοπίσουν τα φυσικά αίτια των

³³ GAW, σ. 180. «Η ‘αντικειμενικότητα’ της κοινωνικοεπιστημονικής και της κοινωνικοπολιτικής γνώσης», στο *Μεθοδολογία*, σ. 97.

φαινομένων και των διαδικασιών που εξετάζουν, προκειμένου να οδηγηθούν στη διατύπωση φυσικών νόμων και νομοτελειών. Στο πεδίο της κοινωνικής συμπεριφοράς, των κοινωνικών σχέσεων, της κοινωνίας δεν υφίστανται, δεν μπορούν να ισχύουν οιαδήποτε είδους νομοτέλειες.

«Το ‘κοινωνικό’ κριτήριο, δηλαδή οι σχέσεις μεταξύ προσώπων», γράφει ο Βέμπερ, «αποκτά την απαραίτητη προσδιοριστικότητα για την οριοθέτηση των επιστημονικών προβλημάτων μόνο όταν συνοδεύεται από ένα ουσιαστικό κατηγορούμενο», δηλαδή όταν στην έννοια «κοινωνία», ή «κοινωνικό» αποδίδεται συγκεκριμένο, ειδικό περιεχόμενο. Δε μπορούμε λοιπόν, να δώσουμε ένα γενικό ορισμό του όρου *κοινωνικό* ή του όρου *κοινωνία*. Η έννοια «κοινωνία» ή «κοινωνικό» είναι μια «αφαίρεση», που δεν μπορεί, όπως υποστηρίζει ο Βέμπερ, να οροθετήσει τα επιστημονικά προβλήματα, παρά μόνον όταν της αποδίδεται όχι ένα γενικό, αλλά ένα συγκεκριμένο, ειδικό περιεχόμενο. Διαφορετικά η επιστήμη της «κοινωνίας» θα έπρεπε να περιλαμβάνει τα πιο διαφορετικά αντικείμενα, όπως «για παράδειγμα, τη φιλολογία, ... επίσης την εκκλησιαστική ιστορία και πιο συγκεκριμένα όλες εκείνες τις πειθαρχίες που ασχολούνται με το κράτος, το οποίο συνιστά την πιο σημαντική μορφή της κανονιστικής ρύθμισης της πολιτισμικής ζωής»³⁴.

Το να δώσουμε στον όρο *κοινωνία* ένα γενικό ορισμό, να διατυπώσουμε μία «αφηρημένη» έννοια, σημαίνει ότι εννοούμε την κοινωνία ως μία αυτόνομη «πραγματικότητα», που προσδιορίζει επιμέρους σφαίρες της κοινωνικής ζωής και τις κοινωνικές πρακτικές που αυτή αναδεικνύει. Με άλλα λόγια, δεν μπορούμε να εννοήσουμε την «κοινωνία» ως μία αυτόνομη «πραγματικότητα», που ούτως ειπείν βρίσκεται έξω από την κοινωνική ζωή, ή ακριβέστερα ως μια πραγματικότητα που λειτουργεί ερήμην των ανθρώπων, των κοινωνικών ατόμων και των κοινωνικών σχέσεων και τις προσδιορίζει με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. Θα μπορούσε στο σημείο αυτό να παρατηρήσει κανείς ότι για τον Βέμπερ αυτή ήταν η «αυθαιρεσία των κοινωνιολόγων» την οποία ήθελε να «διορθώσει».³⁵ Η αντίληψη δηλαδή της κοινωνίας ως μιας αυτόνομης πραγματικότητας, της οποίας τα σταθερά, διαχρονικά συστατικά στοιχεία, όπως και τους νόμους μεταβολής και εξέλιξης οφείλουμε να ανακαλύψουμε. Με τον τρόπο αυτό διαπράττουμε το σφάλμα να εισάγουμε άκριτα στο πεδίο των επιστημών του πολιτισμού τη μεθοδολογία των φυσικών επιστημών, που αναζητούν τους νόμους που διέπουν τα φυσικά φαινόμενα, τις νομοτέλειες που διέπουν τη μεταβολή και εξέλιξή τους.

³⁴ *Μεθοδολογία*, σ. 84· *Δοκίμια*, Α., σ. 32-33.

³⁵ Βλ. σημ. 21 παραπάνω.

Το «κοινωνικό» λοιπόν, την κοινωνικότητα δεν μπορούμε να την συλλάβουμε ως μία γενική έννοια. Μπορούμε να συλλάβουμε το «κοινωνικό» μόνον ως μία «οπτική γωνία» με την οποία μπορούμε να οροθετήσουμε ένα επιστημονικό αντικείμενο, την κοινωνιολογία. «Οπτική γωνία», με άλλα λόγια, υπό την οποία μπορούμε να πραγματευθούμε ένα, ή περισσότερα κοινωνικά γεγονότα ή φαινόμενα. Με την ίδια ακριβώς έννοια, το «οικονομικό» ή το «πολιτικό» συνιστούν «οπτικές γωνίες» με τις οποίες μπορούμε να οροθετήσουμε τις «οικονομικές» και «πολιτικές» πλευρές της κοινωνικής πραγματικότητας αντίστοιχα, «οπτικές γωνίες» υπό τις οποίες μπορούμε να διακρίνουμε τα αντικείμενα της οικονομικής και πολιτικής επιστήμης, να πραγματευθούμε τα αντίστοιχα φαινόμενα (οικονομικά και πολιτικά) και διαδικασίες. Όταν λοιπόν, ένα «γεγονός», ή μια διαδικασία μας ενδιαφέρει να την εξετάσουμε «με κριτήριο το κοινωνικό», την κοινωνικότητα, τη «σχέση μεταξύ προσώπων», τότε μπορούμε να πούμε ότι οροθετούμε ένα κοινωνικό, ή κοινωνιολογικό γνωστικό πεδίο, την κοινωνιολογία.

Αλλά, όταν πραγματευόμαστε τα κοινωνικά φαινόμενα, οφείλουμε να αναζητήσουμε το συγκεκριμένο, το ειδικό περιεχόμενο που διαμορφώνει εκάστοτε η «σχέση μεταξύ προσώπων», οι κοινωνικές δηλαδή σχέσεις, οι πράξεις των ανθρώπων, όπως αυτοί απευθύνονται οι μεν στους δε, με τα λόγια του Βέμπερ όπως αυτοί «αμοιβαία προσανατολίζονται» στο πλαίσιο συγκεκριμένων, ιστορικών-πολιτισμικών συνθηκών.

Όπως είναι φανερό, αυτή η προσέγγιση δεν μπορεί να εναρμονισθεί με τις θεωρητικές προϋποθέσεις και τις μεθοδολογικές πρακτικές της φυσικής επιστήμης, με την εμπειρική, πειραματική παρατήρηση και τη διατύπωση επαγωγικών, γενικευτικών προτάσεων και νόμων που διέπουν τη φυσική πραγματικότητα. Εντούτοις, ο Βέμπερ υποστηρίζει την εκ πρώτης όψεως αντιφατική θέση, ότι η μέθοδος των επιστημών του πολιτισμού είναι «ίδια» με τη μέθοδο των φυσικών επιστημών, διότι η ανθρώπινη γνωστική ικανότητα είναι ενιαία. Αυτό που εννοεί είναι ότι είτε προσπαθούμε να γνωρίσουμε τα κοινωνικά, είτε τα φυσικά πράγματα χρησιμοποιούμε, ούτως ειπείν, τις ίδιες γνωστικές δυνάμεις, τις δυνάμεις της λογικής και της διάνοιας, τις ικανότητες του νου. Επίσης, αυτό που ονομάζουμε «επιστημονική γνώση» έχει πάντοτε να κάνει με την «εμπειρία», με την εμπειρική πραγματικότητα. Μπορούμε να γνωρίσουμε, πίστευε ο Βέμπερ, μόνον τα πράγματα για τα οποία μας πληροφορεί η εμπειρία μας. Η επιστημονική γνώση είναι εμπειρική γνώση. Δεν είναι «ενορατική», ή «μεταφυσική». Η γνώση στις κοινωνικές επιστήμες στηρίζεται στην «εμπειρική-ιστορική, πολιτική και κοινωνικο-επιστημονική έρευνα»³⁶.

³⁶ *Κριτική του Stammerl, ό.π., σ. 189.*

Καθώς λοιπόν, ο Βέμπερ θεωρούσε ότι η επιστημονική γνώση είναι εμπειρική γνώση, ανεξάρτητα από το ιδιαίτερο αντικείμενό της, υποστήριζε επίσης ότι η επιστήμη και η φιλοσοφία έχουν διαφορετικό αντικείμενο. Ότι στη φιλοσοφική σκέψη ανήκει η αναζήτηση της «αλήθειας» ορισμένων έναντι άλλων αξιών, η εξέταση των ηθικών αρχών και η αξιολόγηση των ρυθμιστικών κανόνων που διέπουν την κοινωνική ζωή, όπως και η ερμηνεία των αξιωμάτων και των εννοιών, που συναπαρτίζουν τον πνευματικό κόσμο και συνθέτουν τους ευρύτερους «προσανατολισμούς» της κοινωνικής πρακτικής, του «πολιτισμού». Η επιστήμη, από την άλλη μεριά, έχει ως έργο να συλλάβει, να οριοθετήσει και να εξηγήσει εμπειρικά φαινόμενα και γεγονότα.

Η αντίληψη αυτή, της διάκρισης της φιλοσοφίας από την επιστήμη, κατατάσσει τον Βέμπερ στον ευρύτερο χώρο του θετικισμού. Σε αντίθεση όμως, προς το θετικισμό, ο Βέμπερ δεν δέχεται ότι η φιλοσοφία είναι σφαίρα της νόησης χωρίς περιεχόμενο, όπως υποστηρίζουν οι θετικιστές. Ούτε ότι η επιστήμη συνιστά υπέρβαση της φιλοσοφίας και της ηθικής. Κατά τον Βέμπερ, η επιστήμη, όπως έχει διαμορφωθεί στο πλαίσιο της νεότερης κοινωνίας, του «δυτικού πολιτισμού», οριοθετείται έναντι της φιλοσοφίας κυρίως γιατί έχει πρακτική κατεύθυνση. Κύριο έργο της έχει να συνδράμει στη διαχείριση των κοινωνικών προβλημάτων. Αυτό εννοεί, όταν γράφει ότι οι συζητήσεις για το ποιο πρότυπο, το φυσικοεπιστημονικό ή άλλο, πρέπει να ακολουθήσουν οι «επιστήμες του πολιτισμού» όχι μόνον είναι περιττές, αλλά και δημιουργούν φραγμούς στην ανάπτυξη της «κοινωνικής έρευνας», καθώς αυτό που την προωθεί δεν είναι οι θεωρητικές συζητήσεις, αλλά η *πρακτική της ενάσκησης*.³⁷

Αυτό όμως, είναι εκ πρώτης όψεως μια νέα αντίφαση. Τι μπορεί να σημαίνει η «πρακτική άσκηση» της κοινωνικής επιστήμης, εάν δεν έχουν αποσαφηνισθεί οι «θεωρητικές της προϋποθέσεις»; Υποστήριζε ίσως ο Βέμπερ μια αντίληψη εφαρμοσμένης κοινωνιολογίας, όπως θα λέγαμε σήμερα; Υιοθετούσε δηλαδή μία τεχνοκρατική αντίληψη για την κοινωνιολογία και τις άλλες κοινωνικές επιστήμες; Η απάντηση είναι ασφαλώς όχι. Οι κοινωνικές επιστήμες δεν είναι τεχνικές επιστήμες. Επιδιώκουν να κατανοήσουν τις διάφορες πλευρές της κοινωνικής ζωής και να εξηγήσουν την ανέλιξή της. Αυτή η κατανόηση μας επιτρέπει επίσης να εκτιμήσουμε, να υπολογίσουμε τα στάδια και την πορεία εν γένει, όπως και τις συνέπειες των πρακτικών στόχων που κάθε φορά επιλέγουμε. Αυτό όμως συνιστά κατά τον Βέμπερ και τα «όρια» της επιστήμης.³⁸ Η επιστήμη δηλαδή δεν μπορεί να αποφανθεί για

³⁷ «Κριτικά μελέται εις το πεδίο της πολιτιστικής επιστημονικής λογικής», *Δοκίμια Α'*, σ. 85-86· *Μεθοδολογία*, σ. 199-200.

³⁸ *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, ό.π., σ. 121-123.

την αλήθεια ή όχι των «κοσμοθεωρητικών» μας θέσεων ή επιλογών, των αξιών, οι οποίες δίνουν νόημα στη ζωή μας και καθορίζουν κατά κανόνα τους στόχους μας στο κοινωνικό-πολιτικό πεδίο. Αυτό είναι έργο της φιλοσοφίας και των άλλων μορφών αναζήτησης νοήματος της ζωής, όπως η θρησκεία, η κοσμοθεωρία, ή οι διάφορες πολιτικές ιδεολογίες που χαρακτηρίζουν τη νεότερη και τη σύγχρονη κοινωνία.

Στο πλαίσιο της νεότερης κοινωνίας, του δυτικού πολιτισμού, η φυσική επιστήμη έχει αυτονομηθεί έναντι της φιλοσοφίας, της ηθικής, της θρησκείας, πράγμα που δεν χαρακτηρίζει άλλους πολιτισμούς. Εντός του δυτικού πολιτισμού η επιστήμη έχει αναπτύξει τρόπους σκέψης, μεθόδους έρευνας και κανόνες παρατήρησης και γενίκευσης, που μοιάζουν να επιβεβαιώνουν την απαίτησή της για απόλυτη εγκυρότητα και βεβαιότητα των αποτελεσμάτων της. Η φυσική επιστήμη στο πλαίσιο του δυτικού πολιτισμού αναπτύσσεται ως μια «αντικειμενική» και απαλλαγμένη από όποιες «μεταφυσικές μέριμνες», από «αξιολογικές κρίσεις» πρακτική. Στο πλαίσιο του δυτικού πολιτισμού δεν έχει αυτονομηθεί μόνον η φυσική έναντι της φιλοσοφίας, αλλά και όλες οι άλλες επιστήμες. Και αυτές αναπτύσσονται ως πρακτικές απαλλαγμένες από κάθε «μεταφυσική», δηλαδή από κάθε αξιολογική-φιλοσοφική μέριμνα. Αυτή είναι μία ιδιαιτερότητα, μία συνθήκη του δυτικού πολιτισμού. Όπως γράφει ο Βέμπερ, το ότι «η επιστήμη σήμερα... δεν συμμετέχει στον στοχασμό των σοφών και των φιλοσόφων για το νόημα του κόσμου... είναι ένα αναπόφευκτο δεδομένο, στην ιστορική μας κατάσταση, από το οποίο δεν μπορούμε να ξεφύγουμε...»³⁹ Το φαινόμενο αυτό, που ο Βέμπερ χαρακτηρίζει ως «ξεμάγεμα του κόσμου», είναι κεντρικής σημασίας, όπως θα δούμε και παρακάτω, για τη διαμόρφωση και την ιστορική πορεία του δυτικού πολιτισμού, του καπιταλισμού. Όπως σημειώνει, το ότι η επιστήμη έχει διαμορφωθεί ως μια ούτως ειπείν αποϊδεολογικοποιημένη πρακτική, ως ένα πεδίο που όχι μόνον βρίσκεται σε αντιπαράθεση με τις «απώτερες αξίες» και τις «κοσμοθεωρητικές» θέσεις που νοηματοδοτούν τη ζωή, αλλά και μας επιβάλλεται ως κάτι μοιραίο και αναπόφευκτο, είναι ένα ιστορικό φαινόμενο, μια «ιστορική κατάσταση», που δεν χαρακτηρίζει άλλους πολιτισμούς. Είναι μια ιστορική συνθήκη που όμως, έχει και τη συνέπεια ότι στον εννοιολογικό μας εξοπλισμό έχουν εν πολλοίς κυριαρχήσει οι έννοιες που έχει διαμορφώσει και με τις οποίες λειτουργεί η φυσική επιστήμη.

Τίθεται όμως, τώρα το ερώτημα του πώς διαμορφώνονται οι κοσμοθεωρητικές θέσεις, οι αξίες και οι ιδέες που διέπουν την κοινωνική ζωή εντός διαφορετικών ιστορικών, εντός διαφορετικών πολιτισμικών συνθηκών. Ο Βέμπερ δεν δίνει απάντηση στο ερώτημα αυτό,

³⁹ *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, ό.π., σ. 124.

πέραν του να επιμένει ότι οι εκάστοτε δρώντες ενεργούν με κριτήριο την «πείρα» που αποκτούν εντός του κοινωνικού τους περιβάλλοντος και τις «ιδέες» που οικειοποιούνται, οι οποίες επιτρέπουν την συμμετοχή τους στην «κοινωνική ζωή» στο πλαίσιο συγκεκριμένων ιστορικών πολιτισμικών ενοτήτων, ή αλλιώς ιστορικών κοινωνιών. Αυτό που μπορούμε να συναγάγουμε ιδίως από τις επεξεργασίες και τις αναλύσεις του των μεγάλων πολιτισμών, ή των «οικουμενικών θρησκειών» είναι ότι το ζήτημα αυτό μπορούμε να το διαχειρισθούμε ιστορικά, ότι η ιστορική, ερμηνευτική κατανόηση των διαφορών και διαφορετικών ιστορικών τρόπων της κοινωνικής ζωής και δράσης μας επιτρέπει να παρακολουθήσουμε τις συνθήκες υπό τις οποίες εμφανίζονται και διαφοροποιούνται οι νοηματοδοτήσεις της ατομικής συμπεριφοράς, των κοινωνικών σχέσεων, της κοινωνικής ζωής, «της ζωής εντός του κόσμου».

Αυτό λοιπόν που μπορούμε να παρακολουθήσουμε στα κείμενα του Βέμπερ δεν είναι η διαδικασία με την οποία διαμορφώνονται ως προς τα περιεχόμενά τους οι κοσμοθεωρητικοί τρόποι, οι αξίες και οι ιδέες που χαρακτηρίζουν τους επιμέρους πολιτισμούς, αλλά η διαδικασία με την οποία οι ιδέες και τα νοήματα, οι «αξίες-ιδέες» συναρτώνται εντός συγκεκριμένων συνθηκών με την ατομική δράση, προσανατολίζουν, διαμορφώνουν με αυτή την έννοια την κοινωνική δράση και τις κοινωνικές σχέσεις, αλλά και διαφοροποιούνται εντός της εκάστοτε ιστορικής κοινωνίας, υπό την επίδραση πολλαπλών παραγόντων. Αυτό δηλαδή, στο οποίο δεν υπεισέρχεται ο Βέμπερ είναι η εξέταση του σχηματισμού του περιεχομένου των κοσμοθεωρήσεων ή των αξιών που καθορίζουν τη δράση και μορφοποιούν τις κοινωνικές σχέσεις. Αντ' αυτού ο Βέμπερ θεωρεί ότι αυτό που μπορούμε να κάνουμε είναι να «κατανοήσουμε» τους τρόπους με τους οποίους οι κοσμοθεωρήσεις και οι αξίες δίνουν νόημα και μορφοποιούν την κοινωνική ζωή. Να παρακολουθήσουμε δηλαδή τη «σημασία» αυτών των κοσμοθεωρήσεων εντός συγκεκριμένων πολιτισμικών συνθηκών. Να συλλάβουμε την ιστορική-πολιτισμική τους ιδιαιτερότητα και συγχρόνως την ευρύτερη πολιτισμική σημασία τους, την «πολιτισμική σημαντικότητα», τη σημασία τους ειδικότερα όσον αφορά τον δικό μας πολιτισμό, δηλαδή τον «δυτικό πολιτισμό». Για να συνοψίσουμε με τα λόγια του Βέμπερ:

[...] η γνώση των γεγονότων του πολιτισμού δεν μπορεί να νοηθεί διαφορετικά, παρά μόνον με βάση τη *σημασία* που έχει για μας η πάντοτε ιδιαίτερα διαμορφούμενη πραγματικότητα της ζωής ... αυτό εξαρτάται από τις 'αξίες-ιδέες' (Wertidee), με τις οποίες εξετάζουμε τον πολιτισμό σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση. Πολιτισμός είναι ... ένα περιορισμένο τμήμα από την χωρίς νόημα διαδικασία του κοσμικού γίγνεσθαι ... στο οποίο ο άνθρωπος δίνει νόημα και σημασία... Αυτό ακριβώς εννοείται εδώ, όταν γίνεται λόγος για τη λογικά αναγκαία σύνδεση όλων των ιστορικών φαινομένων με 'αξίες-ιδέες'. Υπερβατολογική προϋπόθεση κάθε *επιστήμης του*

πολιτισμού δεν είναι ότι βρίσκουμε αξιόλογο ένα ορισμένο πολιτισμό ή γενικά οποιοδήποτε ‘πολιτισμό’, αλλά ότι *είμαστε άνθρωποι* του πολιτισμού, προικισμένοι με την ικανότητα και τη βούληση να πάρουμε συνειδητά θέση απέναντι στον κόσμο και να του δώσουμε ένα *νόημα*. Οποιοδήποτε και αν είναι το νόημα αυτό, θα μας οδηγήσει ώστε να *κρίνουμε* στη ζωή ορισμένα φαινόμενα της ανθρώπινης συμβίωσης με βάση το νόημα αυτό και να τα αντιμετωπίσουμε ως σημαντικά (θετικά ή αρνητικά). Οποιοδήποτε και αν είναι το περιεχόμενο αυτής της αντιμετώπισής τους, τα φαινόμενα αυτά έχουν για μας πολιτισμική *σημασία* και στη σημασία αυτή στηρίζεται το επιστημονικό ενδιαφέρον τους.⁴⁰

Είδαμε στο προηγούμενο Κεφάλαιο ότι δεν μπορούμε να οριοθετήσουμε σαφώς διακριτές σφαίρες της κοινωνικής ζωής. Είδαμε επίσης, ότι την «κοινωνία» δεν μπορούμε να την εννοήσουμε και να την ορίσουμε ως μια διακριτή και αυτόνομη πραγματικότητα, να προσδιορίσουμε δηλαδή με τρόπο ούτως ειπείν τελεσίδικο τα διστορικά στοιχεία που τη διαμορφώνουν, προκειμένου να τα καταστήσουμε αντικείμενο των ερευνών και των παρατηρήσεών μας. Όπως γράφει ο Βέμπερ, τα «γεγονότα του πολιτισμού», ο πολιτισμός που αποτελεί το αντικείμενο των ερευνών μας συνίσταται ως ένα περιορισμένο τμήμα της «χωρίς νόημα διαδικασίας του κοσμικού γίνεσθαι». Ο Βέμπερ παρατηρεί ότι η «πραγματικότητα», η εμπειρική πραγματικότητα που μας περιβάλλει, εννοημένη είτε με ευρύτερο τρόπο ως φυσική και ιστορικο-κοινωνική, είτε ως ειδικότερα «πολιτισμική» είναι «άπειρη». Απαρτίζεται δηλαδή, από απειρία στοιχείων, τα οποία «ο πεπερασμένος νους» του ανθρώπου αδυνατεί ακόμα και να τα απαριθμήσει. Πέραν τούτου η εμπειρική πραγματικότητα βρίσκεται σε διαρκή ροή. Καμιά κανονικότητα δεν χαρακτηρίζει τα συμβάντα της εμπειρικής πραγματικότητας. Είναι για τούτο που δεν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε για την ταξινόμηση και πραγμάτευση των γεγονότων της εμπειρίας τη γενικευτική, επαγωγική μέθοδο. «Η ανάλυση της... πραγματικότητας» γράφει ο Βέμπερ, «εναπόκειται στη σιωπηρή υπόθεση ότι ένα πεπερασμένο κομμάτι... αυτής της πραγματικότητας συνιστά το αντικείμενο της επιστημονικής διερεύνησης».⁴¹ Τίθεται συνεπώς το ερώτημα με ποιόν τρόπο μπορούμε να ξεχωρίσουμε, να οριοθετήσουμε το «κομμάτι αυτό», η αλλιώς με ποιον τρόπο οροθετείται το γνωστικό αντικείμενο των κοινωνικών επιστημών; Προκειμένου να διαχειρισθεί το πρόβλημα αυτό ο Βέμπερ εισήγαγε την έννοια της «πολιτισμικής σημαντικότητας», που κατευθύνει το «γνωστικό ενδιαφέρον» του ερευνητή.

⁴⁰ *GAW*, σ. 180-181· η μετάφραση δική μας. «Η ‘αντικειμενικότητα’ της κοινωνικοεπιστημονικής και της κοινωνικοπολιτικής γνώσης», στο *Μεθοδολογία*, σ. 96-97· *Δοκίμια Α’*, σ. 46-47.

⁴¹ *Μεθοδολογία*, σ. 88· *Δοκίμια Α’*, σ. 37.

Ο επιστήμονας προσανατολίζει το γνωστικό του ενδιαφέρον σε ένα συγκεκριμένο αντικείμενο που είναι «πολιτισμικά σημαντικό», που του προκαλεί δηλαδή το ενδιαφέρον γιατί έχει «σημασία», έχει ιδιαίτερο «νόημα». Προκειμένου ένα αντικείμενο να έχει ευρύτερη, κοινωνική «σημασία» ή «νόημα», πρέπει να «συνδεθεί», ή να έχει συνδεθεί, να εγγράφει δηλαδή, ή να ενσωματώνει μια ή περισσότερες «αξίες».

Η σύνδεση αυτή, «η σχέση με τις αξίες» το καθιστά «πολιτισμικό αντικείμενο». Άλλωστε, το σύνολο των αντικειμένων-πραγμάτων που σχετίζονται, ακριβέστερα που μπορούμε να συνδέσουμε με τις αξίες και τις ιδέες που συνθέτουν το νοητικό-νοηματικό μας τρόπο, είναι ο πολιτισμός. Η «αξιακή σχέση», δηλαδή η σχέση ενός πράγματος-αντικειμένου με τις αξίες υπό τις οποίες το προσεγγίζουμε το καθιστά «πολιτισμικό», «πολιτισμικά σημαντικό». Το καθιστά με άλλα λόγια, κατανοητό σε μας, αντικείμενο με το οποίο μπορούμε μέσω του εννοιολογικού μας εξοπλισμού να συνδεθούμε και να το εξετάσουμε στις ιδιαιτερότητές του, ή να συλλάβουμε, με την ορολογία του Βέμπερ, το «νόημά» του.

Το «γνωστικό ενδιαφέρον» λοιπόν, προϋποθέτει και εδράζεται στις «αξίες» που υιοθετεί ο ερευνητής και με τις οποίες «συνδέει» τα ιδιαίτερα αντικείμενα που προτίθεται να μελετήσει. Μέσω της «σύνδεσης με τις αξίες» (Wertbeziehung) συγκροτείται το αντικείμενο της έρευνας.

Με τον όρο *πολιτισμικά σημαντικό* δηλαδή, ο Βέμπερ εννοεί ένα στοιχείο, ή μια περιοχή του ενός ή του άλλου πολιτισμού, της μιας ή της άλλης σφαίρας της κοινωνικής ζωής, μια πλευρά της «ιδιαιτέρας πραγματικότητας της ζωής», που έχει «σημασία», που αποδίδει το «νόημα», αναδεικνύει την ιδιαιτερότητα του πολιτισμού, ή του ειδικότερου αντικειμένου που εξετάζουμε.

Το ότι το στοιχείο, ή τα στοιχεία ενός πολιτισμού είναι «πολιτισμικά σημαντικά» σημαίνει ότι έχουν «σημασία» και για τον δικό μας πολιτισμό, τον δυτικό πολιτισμό. Είναι μέσω αυτών των στοιχείων που μπορούμε να συνδεθούμε, να «επικοινωνήσουμε» με άλλους πολιτισμούς και να τους κατανοήσουμε. Για παράδειγμα, ένας κοινωνικός επιστήμονας μπορεί να πραγματευθεί τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό από τη σκοπιά των επιστημονικών του κατακτήσεων, εφόσον θεωρεί ότι αυτό το στοιχείο είναι το «πολιτισμικά σημαντικό», το στοιχείο που καταγράφει την πολιτισμική του ιδιαιτερότητα. Όμως τον ίδιο πολιτισμό ένας άλλος επιστήμονας μπορεί να τον πραγματευθεί από τη σκοπιά των πολιτικών του θεσμών, εφόσον θεωρεί ότι αυτό το στοιχείο είναι που έχει σημασία όσο αφορά τον πολιτισμό αυτό. Τόσο οι πολιτικοί θεσμοί, όσο και οι επιστημονικές κατακτήσεις του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού έχουν «σημασία» όσο αφορά τον δυτικό, τον δικό μας πολιτισμό. Μέσω των διαστάσεων, των πλευρών αυτών, της επιστήμης δηλαδή και των πολιτικών θεσμών της δημοκρατίας συνδέεται ο δυτικός με τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό. Ο επιστήμονας λοιπόν

επιλέγει εκείνα τα στοιχεία τα οποία θεωρεί ως «πολιτισμικά σημαντικά» στο πλαίσιο του δικού μας πολιτισμού, προκειμένου να τον πραγματευθεί, ή τα στοιχεία που θεωρεί ως «πολιτισμικά σημαντικά» στο πλαίσιο άλλων πολιτισμών προκειμένου να τους πραγματευθεί.

Ο επιστήμονας λοιπόν υπό το φως, ούτως ειπείν, των αξιών που υιοθετεί, προσανατολίζει το «γνωστικό του ενδιαφέρον» σε ένα συγκεκριμένο αντικείμενο που έχει «νόημα» γι' αυτόν, που θεωρεί ότι είναι «πολιτισμικά σημαντικό» στο πλαίσιο του πολιτισμού που εξετάζει, είτε αυτός είναι ο δικός μας, είτε άλλοι πολιτισμοί. Είναι δηλαδή, σύμφωνα με τον Βέμπερ, δυνατόν να καταστήσουμε αντικείμενα παρατήρησης και να γνωρίσουμε τα φαινόμενα, τα γεγονότα, τα πράγματα και τις κοινωνικές μορφές, τις κοινωνικές ενότητες, τις κοινωνίες εκείνες, με τις οποίες μπορούμε να συνδεθούμε μέσω των πολιτισμικών αξιών και των ιδεών που έχουμε στη διάθεσή μας, που είναι δηλαδή διάχυτες στην κοινωνία που ζούμε. Με τα λόγια του: «Μόνον ένα μικρό κομμάτι της συγκεκριμένης πραγματικότητας που υπάρχει χρωματίζεται από το ενδιαφέρον μας που καθορίζεται από τις αξίες μας. Μόνον αυτό το κομμάτι είναι σημαντικό (έχει νόημα) για μας»⁴². Με την έννοια λοιπόν, του «γνωστικού ενδιαφέροντος», της «σύνδεσης με τις αξίες» και της «πολιτισμικής σημαντικότητας» επιχείρησε ο Βέμπερ να δώσει διέξοδο στο πρόβλημα της στρατηγικής της γνώσης και της έρευνας. Το «γνωστικό ενδιαφέρον» και η «πολιτισμική σημαντικότητα» συνιστούν πλευρές της γνωστικής διαδικασίας. Διά της «σύνδεσης με τις αξίες» και της «πολιτισμικής σημαντικότητάς» τους ανασύρονται από την «απειρία» και την «πολλαπλότητα» τα συγκεκριμένα, δηλαδή τα «πολιτισμικά σημαντικά» αντικείμενα της γνώσης. Η «πολιτισμική σημαντικότητα» των κοινωνικών πραγμάτων επιτρέπει στο «γνωστικό ενδιαφέρον» να πάρει συγκεκριμένη κατεύθυνση, να τα προσεγγίσει, αλλά και να τα συσχετίσει, να συλλάβει την «ποιότητα» και τη ροπή τους.

Το «γνωστικό ενδιαφέρον» του επιστήμονα συγκροτείται ως νοητική στάση, ή ως «σκοπιά», που δεν είναι άλλο πράγμα από το «πολιτισμικά σημαντικό» στοιχείο που ο επιστήμονας υιοθετεί. Με τον τρόπο αυτό ο επιστήμονας οροθετεί το συγκεκριμένο αντικείμενο της έρευνάς του, με την έννοια ότι επιλέγει εκείνη την πλευρά της πραγματικότητας που έχει «γνωστικό ενδιαφέρον» γι' αυτόν. Με άλλα λόγια, εξετάζει εκάστοτε την πραγματικότητα υπό μία ορισμένη «σκοπιά», υπό μία ορισμένη «οπτική γωνία» που του επιτρέπει να οροθετήσει το αντικείμενο της έρευνάς του, να διακρίνει και να ξεχωρίζει μέσα από τα «άπειρα» στοιχεία της πραγματικότητας εκείνα που θα πραγματευθεί. Όσα σχετίζονται μεταξύ τους και συντίθενται σε μία ενότητα υπό το φως του «γνωστικού

⁴² Δοκίμια, Α, σ. 44-45.

ενδιαφέροντος» με το οποίο τα πλησιάζει. «Κάθε γνώση της πραγματικότητας του πολιτισμού ... είναι πάντοτε γνώση από ειδικά *ιδιαίτερες οπτικές γωνίες*»⁴³. Την ίδια πραγματικότητα μπορούμε να τη πραγματευθούμε με πολλαπλούς τρόπους, να «συλλάβουμε» και να πραγματευθούμε πολλαπλά «αντικείμενα», να κάνουμε δηλαδή εκάστοτε αντικείμενό μας πολλά συγκεκριμένα προβλήματα, συμβάντα ή γεγονότα που την απαρτίζουν και με πολλούς τρόπους, ή που είναι το ίδιο, από πολλές και διαφορετικές σκοπιές. Για παράδειγμα, την ίδια συγκεκριμένη πραγματικότητα, ή φαινόμενο, ή γεγονός, είναι δυνατόν να το πραγματευθούμε με βάση το «οικονομικό» μας ενδιαφέρον, ή με βάση το «ιστορικό» μας ενδιαφέρον, ή πράγμα που είναι το ίδιο, να το «δούμε» από ιστορική σκοπιά ή από πολιτική σκοπιά κ.λπ. και να σχηματίσουμε συνεπώς αντίστοιχες έννοιες.

ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΗ ΚΡΙΣΗ, ΑΞΙΑΚΟΣ ΠΡΟΣΑΝΑΤΟΛΙΣΜΟΣ, ΑΞΙΑ-ΙΔΕΑ ΚΑΙ ΑΞΙΑΚΗ ΟΥΔΕΤΕΡΟΤΗΤΑ

Όπως είδαμε στο αμέσως προηγούμενο κεφάλαιο το αντικείμενο της γνωστικής διαδικασίας συγκροτείται διά της σύνδεσής του με τις αξίες, με τις οποίες ο ερευνητής προσεγγίζει την προς διερεύνηση πραγματικότητα και οροθετεί έτσι το ειδικότερο αντικείμενο που σκοπεύει να πραγματευθεί. Ο ερευνητής επιλέγει, με άλλα λόγια, το ερευνητικό του αντικείμενο και κρίνει την ερευνητική του σημασία με κριτήριο τις αξίες που ως μέλος της κοινωνίας έχει ενστερνισθεί και οι οποίες καθοδηγούν το γνωστικό του ενδιαφέρον. Ο επιστήμονας ως μέλος της κοινωνίας εντός της οποίας ζει, συμμερίζεται με τα λοιπά μέλη της τις αξίες, τις ιδέες, τις αντιλήψεις, τις κανονιστικές ρυθμίσεις που κυριαρχούν και ρυθμίζουν τη συμπεριφορά των ατόμων και τις κοινωνικές σχέσεις. Το κοινωνικό άτομο, το άτομο που είναι μέλος της κοινωνίας, προκειμένου να τοποθετηθεί απέναντι στα πράγματα και τα γεγονότα που το περιβάλλουν, προκειμένου να αναλάβει δράση και να υπεισέλθει σε σχέση με άλλα άτομα, διαμορφώνει και διατυπώνει «αξιολογικές κρίσεις». «Αξιολογεί» δηλαδή τα πράγματα με βάση τις αξίες και τις ιδέες που έχει στη διάθεσή του, με κριτήριο τις αξίες και τα πρότυπα που έχει επιλέξει και ενστερνισθεί. Αυτού του είδους οι «αξιολογικές κρίσεις» αποτελούν υποκειμενικές-μεροληπτικές αξιολογήσεις, ιδιαίτερα εφόσον όποιος τις διατυπώνει απαιτεί, ή πιστεύει στην απόλυτη εγκυρότητά τους.

⁴³ Δοκίμια Α', σ. 47· Μεθοδολογία, σ. 97.

Ο κοινωνικός επιστήμονας όμως, καλείται να διακρίνει «συνειδητά» και συστηματικά την *τυχαία και μεροληπτική «αξιολογική κρίση»* από την *επιστημονική «αξιολογική κρίση»*⁴⁴. Ο «εξειδικευμένος επιστήμονας» χαρακτηρίζεται πρώτιστα από την «ικανότητα» να κάνει τη διάκριση ανάμεσα στην επιστημονική, την ειδική γνώση και τις αυθαίρετες αξιολογήσεις. Εισάγει δηλαδή ο Βέμπερ τη διάκριση ανάμεσα στη φερέγγυα-ελεγμένη γνώση και την αυθαίρετη γνώμη, ή τον αυθαίρετο ισχυρισμό.

Από τη στιγμή που το προς διερεύνηση αντικείμενο έχει οροθετηθεί, έχει επιλεγεί με τον τρόπο που είδαμε παραπάνω, στη συνέχεια η επιστημονική έρευνα στην πρακτική της ανέλιξη οφείλει και μπορεί να ακολουθεί πιστά τους μεθοδολογικούς και λογικούς κανόνες που διασφαλίζουν την εμπειρική αξιοπιστία και τη λογική συνοχή των πορισμάτων της. Καθήκον του επιστήμονα είναι να σέβεται τους κανόνες της επιστημονικής πρακτικής, τους κανόνες της λογικής και της μεθοδικής παρατήρησης και ανάλυσης και πάνω απ' όλα να κοινοποιεί και να καθιστά σαφή τα αξιολογικά κριτήρια που υιοθετεί, τη «σκοπιά» από την οποία πραγματεύεται το υλικό του. Επειδή δεν μπορούμε να πραγματευθούμε την πραγματικότητα στο σύνολό της, στα άπειρα στοιχεία της, αλλά την πραγματευόμαστε πάντοτε από μία ορισμένη οπτική, αυτό σημαίνει ότι πραγματευόμαστε την πραγματικότητα σε μία επιμέρους πλευρά της, αυτήν που κρίνουμε ως «σημαντική». Ο επιστήμονας οφείλει να έχει συνείδηση της «μερικότητας» και της περιορισμένης εμβέλειας των υποθέσεων με τις οποίες οργανώνει το υπό πραγμάτευση εμπειρικό υλικό. Η γνώση αφορά ένα συγκεκριμένο, σαφώς οριοθετημένο «αντικείμενο». Αφορά μία «ειδική» πλευρά της πραγματικότητας. Η γνωστική διαδικασία, με άλλα λόγια, επιβεβαιώνει τον ειδικό χαρακτήρα των αντικειμένων της. Η γνωστική διαδικασία είναι κατά τον Βέμπερ, όπως θα δούμε και παρακάτω, επιτυχής, διασφαλίζει τη γνώση του αντικειμένου της μόνον εφόσον το πραγματεύεται ως ειδικό-συγκεκριμένο. Εφόσον δηλαδή δεν ενδιαφέρεται να εντοπίσει τυχόν γενικές ιδιότητες, να το κατατάξει ως «είδος» ενός «γένους», ή να το εντάξει σε μία γενική θεώρηση των πραγμάτων. Για τον λόγο αυτό η μέθοδος του Βέμπερ χαρακτηρίστηκε «ιδιογραφική» σε αντιπαράθεση προς τη γενικευτική, «νομοθετική» μέθοδο, που υποστήριζαν οι οπαδοί της υιοθέτησης του προτύπου των φυσικών επιστημών.

Ο επιστήμονας έχει λοιπόν, καθήκον να διαβλέπει το επιστημονικά «αντικειμενικό», να αναδεικνύει δηλαδή με σαφήνεια, λογική συνοχή και εντιμότητα τα στοιχεία και τις ιδιότητες του αντικειμένου που εξετάζει. Εντούτοις, δεν πρέπει να παύει να «υποστηρίζει με σθένος τα

⁴⁴ Το πρόβλημα αυτό ο Βέμπερ το πραγματεύθηκε στο δοκίμιο με τίτλο «Über den Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», ό.π. Στις ελληνικές μεταφράσεις αποδίδεται ως *αξιολογική ελευθερία...* (βλ. *Δοκίμια Β', ό.π.*), ή ως *αξιολογική ουδετερότητα...* (βλ. *Μεθοδολογία, ό.π.*).

ιδεώδη του». Ως κοινωνικό άτομο ο επιστήμονας ενστερνίζεται αξίες και ιδεώδη και ακόμη μπορεί και να μάχεται στο πολιτικό πεδίο για την υποστήριξη και την προώθησή τους. Όμως όταν ασκεί τον ρόλο του επιστήμονα πρέπει να βάζει κατά μέρος της ηθικές του δεσμεύσεις και τις πολιτικές του συμπάθειες και να εκτελεί το επιστημονικό έργο με τη νηφαλιότητα που αρμόζει. Τα ιδεώδη του επιστήμονα δεν πρέπει να χρωματίζουν τις κρίσεις του, ή να υπεισέρχονται στη διαδικασία της αξιολόγησης και εξήγησης των κοινωνικών συμβάντων και γεγονότων. Η λειτουργία του «ιδεώδους», όπως και του αξιώματος, ηθικού, ή θεωρητικού που το προσδιορίζει, καθοδηγεί την πρακτική του κοινωνικού ατόμου. Ο επιστήμονας, παρόλο που δεν είναι άμοιρος αυτής της κατάστασης, πρέπει με την κατάλληλη εκγύμναση να μάθει να διαχωρίζει την κοινωνική από την επιστημονική του πρακτική.

Η πιο διαδεδομένη παρανόηση των θεωρητικών και μεθοδολογικών θέσεων του Max Βέμπερ είναι αυτή που αφορά την «αξιολογική ελευθερία» ή «ουδετερότητα» της επιστημονικής πράξης και γνώσης θέση του. Θεωρήθηκε ότι ο Βέμπερ με το να υποστηρίζει την «αξιολογική ουδετερότητα» των κοινωνικών επιστημών συστρατευόταν στην αντίληψη ότι οι κοινωνικές επιστήμες οφείλουν να υιοθετήσουν το πρότυπο της φυσικής επιστήμης. Όπως είδαμε όμως παραπάνω, ως προς αυτό ο Βέμπερ ήταν κατηγορηματικά αντίθετος. Οι κοινωνικές επιστήμες είναι επιστήμες του «πολιτισμού», το αντικείμενό τους δηλαδή είναι η ιστορική-κοινωνική πραγματικότητα, όπως αυτή διαμορφώνεται από τη δράση των ανθρώπων και από τις αξίες και τις ιδέες με τις οποίες τη νοηματοδοτούν τη ζωή και τη σχέση τους ευρύτερα με τον κόσμο.

Τις απόψεις του Μαξ Βέμπερ για το τι σημαίνει, ή τι μπορεί να σημαίνει «αξιακή ουδετερότητα» στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών βρίσκουμε στο ομώνυμο δοκίμιο *Περί της αξιολογικής ελευθερίας στις κοινωνιολογικές και οικονομικές επιστήμες* και στο δοκίμιο *περί της Αντικειμενικότητας της κοινωνικοπολιτικής γνώσεως*. Τα δοκίμια αυτά δεν περιλαμβάνουν κάποιου είδους συστηματική έκθεση των απόψεων του Βέμπερ. Υπεισέρχονται όμως, στην εξέταση της εγκυρότητας της αντίληψης περί ουδετερότητας και αντικειμενικότητας της έρευνας στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών.

Ας δούμε λοιπόν, πως εννοούσε ο Βέμπερ την «αξιακή ουδετερότητα», ή την «αξιολογική ελευθερία» των κοινωνικών επιστημών. Για τον Βέμπερ η επιστήμη μπορεί να είναι «αξιακά ελεύθερη» γιατί καμιά «αξία» δεν μπορεί να θεωρηθεί αδιαμφισβήτητη ή υπερϊστορική, διϊστορικά έγκυρη και να εκληφθεί συνεπώς ως οργανωτική αρχή των παρατηρήσεων και της ανάπτυξης των επιχειρημάτων μας, ανεξαρτήτως του ειδικότερου αντικειμένου που εξετάζουμε. Όπως είδαμε παραπάνω, ο Βέμπερ θεωρούσε ότι η απόφαση περί της εγκυρότητας ορισμένων έναντι άλλων αξιών ανήκει στη σφαίρα της φιλοσοφίας, όχι

της επιστήμης. Κατά συνέπεια, η επιστήμη δεν μπορεί να επιλέξει κάποια αξία, ή αξίες ως έγκυρες με βάση τις οποίες να οργανώσει τα επιχειρήματά της. Με αυτή την έννοια η επιστήμη δεν μπορεί παρά να είναι «αξιακά ουδέτερη».

Για τον Βέμπερ, η επιστήμη δεν είναι ούτε στο επίπεδο της έρευνας, ούτε πολύ περισσότερο στο επίπεδο της θεωρίας τελειωμένη, ή ούτως ειπείν ολοκληρωμένη. Είναι, αντιθέτως, οι ορίζοντες της επιστήμης πάντοτε «ανοικτοί». Οι επιστημονικές «κατακτήσεις» είναι μοιραίο και βέβαιο ότι θα ξεπεραστούν στο μέλλον, όπως ξεπεράστηκαν στο παρελθόν.⁴⁵ Αυτό σημαίνει ότι δεν είναι δυνατόν να οδηγηθεί ποτέ σε «τελικές» προτάσεις. Για τον Βέμπερ *επιστήμη*, δηλαδή έγκυρη γνώση υπερϊστορικά, υπερκοινωνικά κατοχυρωμένη δεν υφίσταται. Συνεπώς, όποιος ισχυρίζεται ότι κατέχει την «απόλυτη αλήθεια» και επιχειρεί να την επιβάλλει, αυθαιρετεί και δεν είναι δυνατόν να επτύχει συναίνεση. Μπορεί να επιβληθεί μόνον διά της βίας. Από την άλλη όμως, όπως έχει επισημανθεί, επειδή ο Βέμπερ εμάχετο και για την κατοχύρωση των ακαδημαϊκών ελευθεριών στο πλαίσιο των γερμανικών πανεπιστημίων της εποχής του, υποστήριζε τη θέση ότι ο επιστήμονας και δη ο ακαδημαϊκός δάσκαλος πρέπει να έχει και εντός του θεσμικού πλαισίου του πανεπιστημίου την «ελευθερία» της έκφρασης και συνεπώς την ελευθερία να διατυπώνει «αξιολογικές κρίσεις».⁴⁶

Ας παρακολουθήσουμε όμως, λίγο πιο συγκεκριμένα τον Βέμπερ αναφορικά προς της σχέση της «αξιολογικής κρίσης», του «αξιακού προσανατολισμού» της κοινωνικής συμπεριφοράς και της «αξιολογικής ουδετερότητας» της επιστημονικής πρακτικής.

Το κοινωνικό άτομο προσανατολίζει τη δράση του με κριτήριο τις αξίες που ενστερνίζεται. Αυτό είναι που ο Βέμπερ ονόμασε «αξιακό προσανατολισμό». Οι κοινωνικές αξίες που ενστερνίζονται τα άτομα συνιστούν αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε τον κινητήριο μοχλό, το κίνητρο και την αφετηρία, το σημείο εκκίνησης της κοινωνικής δράσης και συμπεριφοράς τους, ενώ συγχρόνως συνθέτουν τον «στόχο» της. Τα κοινωνικά άτομα δρουν προς αυτή και όχι προς την άλλη κατεύθυνση, διότι το «νόημα» των στόχων της δράσης τους, οι σκοποί που επιδιώκουν με τις πράξεις τους προσδιορίζονται από τις αξίες που οικειοποιούνται. Όμως, οι αξίες και οι ιδέες που διατρέχουν την κοινωνία δεν είναι αναγκαστικά οι ίδιες για τα κοινωνικά άτομα στο σύνολό τους. Αντιθέτως, διαφοροποιούνται

⁴⁵ «Η 'αντικειμενικότητα' της κοινωνικοεπιστημονικής και της κοινωνικοπολιτικής γνώσης», στο *Μεθοδολογία*, σ. 127-128.

⁴⁶ Βλ. σχετικά P. Josephson, «Lehrfreiheit, Lernfreiheit, Wertfreiheit: Max Weber and the University Teacher's Congress in Jena, 1908», *Max Webers Studies*, τόμ. 4, αρ. 2, 2004. Βλ. επίσης Στ. Χιωτάκης, «'Αξιακή κρίση'-αξιολογική κρίση' και ο ρόλος της επιστήμης. Επαναπροσέγγιση των συγκεκριμένων εννοιών του Max Weber και της απόδοσής τους στα ελληνικά», *Επιστήμη και Κοινωνία*, τεύχ. 16, 2006, ιδ. σ. 271-277.

από άτομο σε άτομο. Η «σημαντικότητά» τους δεν είναι σταθερή αλλά ποικίλη. Το περιεχόμενό τους, το νόημά τους με άλλα λόγια, μετατοπίζεται από δρών άτομο σε δρών άτομο. Αυτό ισχύει κατεξοχήν στη δική μας κοινωνία, στη νεότερη κοινωνία, στο πλαίσιο δηλαδή του δυτικού πολιτισμού, όπου κυριαρχεί πολλαπλότητα και διαπάλη αξιών και αξιακών προσανατολισμών.

Όμως, το ότι το άτομο ενεργεί και συμπεριφέρεται, δρα σύμφωνα με την «αξιολόγηση» του περιβάλλοντος μέσα στο οποίο εντάσσεται η δράση του, σημαίνει ότι οι πράξεις του στηρίζονται στη γνώση της αμεσότητας, του συγκεκριμένου περισσότερο και λιγότερο στη συμπτκνωμένη, τη συσσωρευμένη και ελεγμένη εμπειρία, δηλαδή την επιστημονική γνώση, όπως μάλιστα αυτή έχει διαμορφωθεί εντός της νεότερης, της δυτικής κοινωνίας, ως μια σαφώς διαχωρισμένη, ιδιαίτερη και θεσμοθετημένη πρακτική στο πλαίσιο του ευρύτατου κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, που χαρακτηρίζει την κοινωνία μας, μια πρακτική με τυποποιημένους τρόπους σκέψης και κανόνες έρευνας.

Όπως θα δούμε αναλυτικά παρακάτω, Βέμπερ διατυπώνει και αναλύει τη διαδικασία της κοινωνικής πράξης στο σχήμα «μέσα-στόχος», για να προσδιορίσει στη συνέχεια την «ορθολογική πράξη», το πρότυπο κάθε πράξης, ως την πράξη εκείνη όπου το δρών άτομο επιλέγει τα καταλληλότερα μέσα για την επίτευξη του συγκεκριμένου στόχου. Η ορθολογική πράξη δηλαδή, δεν είναι για τον Βέμπερ τόσο η πράξη που στηρίζεται σε προηγούμενη γνώση και πείρα για τη φύση και τη λειτουργία των πραγμάτων, στη συμπτκνωμένη στη γνώση εμπειρία, όσο η πράξη που στηρίζεται σε μία όσο το δυνατόν ακριβή εκτίμηση των μέσων που πρέπει να χρησιμοποιηθούν για την επίτευξη του σκοπού στον οποίο κατευθύνεται. Ο Βέμπερ αντιλαμβάνεται τα «μέσα» ως πράγματα που δεν έχουν να κάνουν με το περιεχόμενο του στόχου. Τον στόχο τον θέτει το ιδεώδες, ενώ τα μέσα τα επιλέγει ο λόγος, η λογική. Η επιστήμη αναφέρεται στο νοητικό, στο «λογικό» μέρος της πράξης και είναι σε θέση να μας πληροφορήσει για το ποια «μέσα» είναι πιο κατάλληλα για έναν δεδομένο σκοπό, η για ένα δεδομένο ιδεώδες, μία δεδομένη αξία, όχι όμως να αποφανθεί για την «ορθότητα» ορισμένων έναντι άλλων αξιών. Η αξιολόγηση του σκοπού, με άλλα λόγια, η απόφαση για το «δέον γενέσθαι», δεν εμπίπτει στον χώρο της επιστήμης, αλλά της φιλοσοφίας. Η επιστήμη μπορεί να μας πληροφορήσει για το «τι είναι στη διάθεσή μας», ή τι βρίσκεται μέσα στο πεδίο των άμεσων δυνατοτήτων μας. Δεν μπορεί, ούτε είναι ο ρόλος της να αποφανθεί, όπως υποστήριζε ο Βέμπερ, για την «ορθότητα» των αξιών, ούτε να προσδιορίσει κοινωνικά προγράμματα με βάση αξίες που τυχόν θα υιοθετούσαμε. Μπορεί να μας πει τι είδους χειρισμούς είναι δυνατόν να κάνουμε με βάση τα μέσα που διαθέτουμε. Μπορεί να μας πει «τι υπάρχει» και όχι «τι θα

έπρεπε να υπάρχει», όπως χαρακτηριστικά έλεγε ο Βέμπερ.⁴⁷ Πρέπει εδώ και πάλι να σημειώσουμε ότι με αυτές τις παρατηρήσεις ο Βέμπερ αναφέρεται στην επιστήμη όπως αυτή έχει διαμορφωθεί ως θεωρητική και πειραματική πρακτική στη νεότερη κοινωνία, στο πλαίσιο δηλαδή του δυτικού πολιτισμού. Αυτό είναι σημαντικό, καθώς ο Βέμπερ δεν δεχόταν την πρωτοκαθεδρία, ούτε την αδιαμφισβήτητη εγκυρότητα της δυτικής επιστήμης.

Από αυτή την τελευταία διάκριση μεταξύ του «τι υπάρχει» και τι «θα έπρεπε να υπάρχει» ξεκίνησε μία ακόμη παρανόηση του Βέμπερ. Θεωρήθηκε ότι ο Βέμπερ υιοθέτησε μαζί με πολλούς άλλους τη διάκριση ανάμεσα στην «αξία» και το «γεγονός» και ότι όλο το επιστημονικό πρόγραμμά του στηρίχθηκε στον εξοβελισμό των πολιτισμικών και των ηθικών αξιών από την επιστημονική διαδικασία. Η άποψη αυτή έρχεται σε ευθεία αντίθεση τόσο με τις διατυπώσεις του Βέμπερ, όσο και με την επιστημονική του πρακτική.⁴⁸

Κατά τον Βέμπερ, το δρων άτομο συγκροτεί τα «νοήματα» που προσδιορίζουν τη συμπεριφορά του εκλαμβάνοντας τη φαινόμενη και «σχετική» ισχύ, την κοινωνική ισχύ και σημασία, θα μπορούσαμε να πούμε, των αξιών – ιδεών όχι μόνον ως πραγματική αλλά και ως απόλυτη. Πιστεύει ότι οι αξίες – ιδέες καταγράφουν την «αλήθεια», την αληθινή φύση των πραγμάτων, ενώ ο επιστήμονας οφείλει να διατυπώνει κρίσεις γνωρίζοντας ότι το περιεχόμενο των αξιών μέσω των οποίων χαρακτηρίζει τα πράγματα είναι όχι μόνον περιορισμένο, αλλά επίσης σχετικό, καθώς, όπως είδαμε, οι αξίες – ιδέες και η γνώση είναι πολιτισμικά σχετικές.

Όταν λοιπόν ο επιστήμονας «κρίνει» τα πράγματα, όταν διατυπώνει κατηγορικές κρίσεις, οφείλει να έχει συνείδηση ότι δεν τα «αξιολογεί» στη βάση της «γενικής ουσίας» τους, που τάχα περιγράφουν οι αξίες – ιδέες με τις οποίες συνδέει τα πράγματα προκειμένου να τα γνωρίσει. Αντιθέτως, τα πράγματα που προσδιορίζει ως αντικείμενα της επιστήμης, που περιγράφει και ερμηνεύει μέσω των αξιών – ιδεών και των εννοιών που έχει στη διάθεσή του, τα πραγματεύεται ως συγκεκριμένα, ατομικά και μοναδικά. Όχι ως αφηρημένα, γενικά, των οποίων την υποτιθέμενη «ουσία» επιχειρεί να συλλάβει. Έτσι, θεωρεί τα στοιχεία, ή τα χαρακτηριστικά που συγκεντρώνει για να σχηματίσει την ολοκληρωμένη εικόνα τους, ως

⁴⁷ Βλ. M. Weber, *Δοκίμια Α'*, σ. 16 κ.ε.

⁴⁸ Ο Βέμπερ απέρριψε ευθέως την αντίληψη αυτή στις πρώτες ήδη παραγράφους του δοκιμίου, στο οποίο υποτίθεται ότι θεμελιώνεται, του δοκιμίου δηλαδή περί της «αξιολογικής ουδετερότητας», ή «ελευθερίας». Γράφει συγκεκριμένα: «η πρόταση σύμφωνα με την οποία ακόμα και όταν η διάκριση [μεταξύ καθαρά εμπειρικών-πραγματολογικών διαπιστώσεων και κρίσεων ηθικού ή φιλοσοφικού περιεχομένου] δεν είναι δυνατόν να γίνει με λογικά πλήρη τρόπο, είναι παρ' όλα αυτά επιθυμητό οι αποφάνσεις εξολογικών κρίσεων να διατηρούνται στο *minimum* δυνατόν. Αυτή η τελευταία αντίληψη μου φαίνεται ότι είναι αστήρικτη». Βλ. *Δοκίμια Β'*, σ. 61· οι υπογραμμίσεις δικές μας.

«ατομικά», ως ιστορικά συγκεκριμένα, ειδικά με αυτή την έννοια. Το προϊόν συνεπώς της επιστημονικής διερεύνησης, η επιστημονική «κρίση» συλλαμβάνει στην ατομικότητά του, στην ιδιαιτερότητά του, στην ιστορική του διαμόρφωση, το τμήμα της συγκεκριμένης πραγματικότητας το οποίο κάθε φορά προσεγγίζει.⁴⁹

Ο Βέμπερ χρησιμοποιεί τον όρο *αξία-ιδέα* ή *αξίες-ιδέες*. Συνδέει δηλαδή τους δυο όρους, *αξία* και *ιδέα* για να αποδώσει τις γενικές, ηθικές ιδέες, ή αρχές που διέπουν την κοινωνική ζωή. Οι «αξίες-ιδέες» καταγράφουν ό,τι αναγνωρίζεται ή γίνεται αποδεκτό στο πλαίσιο μιας κοινωνίας ως «ιερό» (ηθικός νόμος) ή επιβεβλημένο. Οι «αξίες-ιδέες» συναποτελούν τις νοηματικές και συγχρόνως τις νοητικές προϋποθέσεις, τα ούτως ειπείν «αξιώματα» που ρυθμίζουν και προσανατολίζουν την κοινωνική πρακτική. Μορφοποιούν, με άλλα λόγια, τις κοινωνικές σχέσεις και τους τρόπους δράσης των ανθρώπων. Συνθέτουν τα περιεχόμενα της κοινωνικής δράσης και των κοινωνικών σχέσεων, η αλλιώς συνιστούν τις προϋποθέσεις της πρακτικής εμπειρίας των ανθρώπων εντός των ιδιαίτερων κοινωνικο-ιστορικών συνθηκών, εντός των οποίων εκάστοτε ζουν.

Με αυτή την έννοια οι «αξίες-ιδέες» αποτελούν υπαρκτά δεδομένα, «αντικειμενικά στοιχεία» της κοινωνικής ζωής. Στοιχεία που αποτελούν μαζί με άλλα στοιχεία τον εμπειρικό κόσμο των ανθρώπων. Ενώ λοιπόν ο κοινωνικός επιστήμονας δεν αποφαίνεται, όπως είδαμε στο προηγούμενο Κεφάλαιο, περί της ορθότητας ή μη των αξιών, εν προκειμένω των «αξιών-ιδεών», οφείλει να τις αντιμετωπίσει ως υπαρκτά δεδομένα της κοινωνικής ζωής, της εμπειρικής πραγματικότητας. Με αυτή την έννοια οι «αξίες-ιδέες» είναι για τον Βέμπερ εμπειρικά δοσμένες. Ως δεδομένα της κοινωνικής ζωής υπεισέρχονται στην επιστημονική διαδικασία, η οποία εξετάζει την κοινωνική πραγματικότητα. Δεν είναι κατά συνέπεια ορθό ότι το επιστημονικό πρόγραμμα του Βέμπερ στηρίχθηκε στον εξοβελισμό των πολιτισμικών και ηθικών αξιών από την επιστημονική διαδικασία και για τον λόγο αυτό.

Το ότι δεν μπορούμε να επιλύσουμε στο πλαίσιο της επιστήμης το πρόβλημα της «ορθότητας» ορισμένων έναντι άλλων αξιών, ή γενικών ιδεών, σημαίνει επίσης ότι δεν είναι δυνατόν να αναδείξουμε μία ή περισσότερες «αξίες – ιδέες» ως επιστημονικά έγκυρες, ή αναμφισβήτητα «αληθείς» και να οργανώσουμε την επιστημονική έρευνα και σκέψη με βάση αυτές. Είναι λάθος, πιστεύει ο Βέμπερ, να επιχειρήσουμε να περιγράψουμε και να εξηγήσουμε την κοινωνική πραγματικότητα μέσω μιας γενικής ιδέας – έννοιας – αρχής που υποθέτουμε ότι αποδίδει την «ουσία» της. Για τον Βέμπερ οι «αξίες-ιδέες» είναι πολιτισμικά σχετικές,

⁴⁹ Πρβλ. K. Loewit, *Max Weber and Karl Marx*, μτφρ.-εισ. T.B. Bottomore και W. Outhwaite, Allen & Unwin, Λονδίνο, 1982, σ. 29-31.

διαμορφώνονται δηλαδή ιστορικά, είναι συνεπώς διάφορες στο πλαίσιο διαφορετικών πολιτισμών. Δεν είναι γενικές-υπεριστορικές έννοιες. Είναι για τον λόγο αυτό, που ο Βέμπερ υιοθέτησε τη μέθοδο της «ερμηνευτικής κατανόησης» της κοινωνικής πράξης και της ιστορίας, τη μέθοδο της κατανόησης των ιστορικών φαινομένων στη μοναδικότητα και ενιαία συγκρότησή τους και της ανέλιξης της κοινωνικής πρακτικής, μέσω του σχηματισμού των «ιδεατών τύπων» και των «ιστορικών ατομικοτήτων», των εννοιών δηλαδή που συλλαμβάνουν, όπως θα δούμε αναλυτικά παρακάτω, τις ιστορικές ιδιαιτερότητες των κοινωνικών σχέσεων, η αλλιώς τις ιδιαιτερότητες των ιστορικών τρόπων δράσης των ανθρώπων.

Ο Βέμπερ δεχόταν ότι οι αξίες και οι ιδέες είναι δοσμένες σε μία κοινωνία, με την έννοια ότι υφίστανται και λειτουργούν ως στοιχεία της ιστορικής κοινωνικής πραγματικότητας, που κινητοποιούν την κοινωνική πράξη και οργανώνουν την κοινωνική πρακτική. Δεν δεχόταν, όμως, ότι οι αξίες και οι ιδέες, οι κατηγορίες με τις οποίες κατανοούν οι άνθρωποι τον εαυτό τους και το περιβάλλον τους είναι απλές «αναπαραστάσεις» των κοινωνικών σχέσεων. Κατά τον Βέμπερ, η κοινωνική λειτουργία των αξιών – ιδεών είναι πολύ πιο σύνθετη, καθώς αυτές δεν αποκρυσταλλώνουν απλώς την κοινωνική συνείδηση, αλλά και αναπροσανατολίζουν την κοινωνική πρακτική. Δεν καταγράφουν μόνον, αλλά και κατευθύνουν την κοινωνική δράση. Η διττή αυτή λειτουργία τους αναδεικνύει και την ιδιότητά τους να αποδίδουν ως ένα βαθμό τουλάχιστον την ιδιαίτερη κάθε φορά ποιότητα της κοινωνικής πρακτικής και κυρίως την ιδιότητά τους να καθιστούν δυνατές την κοινωνική πράξη και τις κοινωνικές σχέσεις.

Οι αξίες-ιδέες, όπως είδαμε, διαφέρουν από πολιτισμό σε πολιτισμό. Και καθώς η γνώση και η αξία – ιδέα συμπλέκονται στην έννοια, που διαμορφώνει και εκφράζει το περιεχόμενο, τις προϋποθέσεις και την πρακτική κατεύθυνση της κοινωνικής πράξης και των κοινωνικών σχέσεων, έπεται ότι το κριτήριο της «αληθινής γνώσης» είναι πολιτισμικά σχετικό, που σημαίνει αξιακά σχετικό, ακριβέστερα «σχετιζόμενο με τις αξίες» (*wertbezogen*), διαφέρει δηλαδή από ιστορικό πολιτισμό σε ιστορικό πολιτισμό, από ιστορική κοινωνία σε ιστορική κοινωνία. Έτσι, για τον Βέμπερ δεν είναι δυνατή η οριοθέτηση της επιστήμης ως «αληθινής γνώσης», γιατί δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε ένα γενικό, υπερστορικό κριτήριο της αλήθειας, δηλαδή ένα κριτήριο που να ισχύει για όλους τους πολιτισμούς ως κριτήριο «αντικειμενικότητας». Ό,τι ο άνθρωπος γνωρίζει, ό,τι συστηματοποιεί ως γνώση, είναι πάντοτε συναρτημένο με την κοινωνική πρακτική, με την κοινωνική πράξη, όπως αυτή συντελείται με διαφορετικό τρόπο στο πλαίσιο διαφορετικών πολιτισμών. Η γνωστική διαδικασία, δηλαδή, είναι συναρτημένη, καλύτερα, συνιστά πλευρά της κοινωνικής πράξης – πρακτικής. Ως τέτοια είναι διάφορη στο πλαίσιο διαφορετικών πολιτισμών, οι οποίοι αναπτύσσουν διαφορετικούς

τρόπους ατομικής κοινωνικής πράξης και ευρύτερης κοινωνικής πρακτικής. Αυτό σημαίνει ότι η γνωστική διαδικασία αναπτύσσει διαφορετικές γνωστικές πρακτικές και διαφορετικό γνωστικό περιεχόμενο, διαφορετικό περιεχόμενο γνώσης στο πλαίσιο διαφορετικών πολιτισμών.

Κατά τον Βέμπερ, κάθε κοινωνία αναπτύσσει μαζί με τις άλλες μορφές πολιτισμικής έκφρασης, μαζί με τις άλλες μορφές οργάνωσης της κοινωνικής ζωής, και «εμπειρική γνώση», επιστήμη με αυτή την έννοια, τρόπους δηλαδή συστηματοποίησης της πρακτικής εμπειρίας. Πάντως, οι τρόποι συστηματοποίησης της πρακτικής εμπειρίας σε άλλους από τον δικό μας πολιτισμό, δεν αναδεικνύονται ως ξεχωριστοί και αυτόνομοι, δεν οριοθετούνται έναντι της φιλοσοφίας και των άλλων μορφών συνείδησης: θεολογία, τέχνη κ.λπ. Για παράδειγμα, στην αρχαία Ελλάδα η φιλοσοφία δεν οριοθετείται έναντι της φυσικής γνώσης, ή άλλων μορφών γνώσης. Η επιδίωξη αυτονομίας, η προσπάθεια οροθέτησης της επιστήμης έναντι της φιλοσοφίας, της θρησκείας κ.λπ. χαρακτηρίζει τη νεότερη και τη σύγχρονη κοινωνία. Όλοι οι πολιτισμοί, ιδιαίτερα οι «μεγάλοι», οι πολιτισμοί «παγκόσμιας» σημασίας ανέπτυξαν, όπως σημειώνει ο Βέμπερ, σημαντικές «εξαιρετικού αφαιρετικού επιπέδου» γνώσεις και παρατηρήσεις. Υψηλής δηλαδή θεωρητικής αφαιρετικότητας και πρακτικής αποτελεσματικότητας γνώση και «επιστήμη». Ο Βέμπερ αναφέρει ονομαστικά τις Ινδίες, την Κίνα, τη Βαβυλώνα, την αρχαία Αίγυπτο⁵⁰, που, όπως είναι γνωστό, ανέπτυξαν τρόπους σκέψης και πολιτισμού διαφορετικούς από τον δυτικό, αλλά διαμόρφωσαν επίσης, «επιστημονικές» πρακτικές και τεχνογνωσία σε όλους τους τομείς της ζωής, που προκαλούν το θαυμασμό μας, πολλές φορές την αδυναμία μας να συλλάβουμε και να εξηγήσουμε τα επιτεύγματά τους. Και πρέπει να σημειώσουμε ότι σε αυτούς τους πολιτισμούς δεν συναντάμε τον αποχωρισμό των κοσμοθεωρητικών αντιλήψεων από τις πρακτικές με τις οποίες οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν τα προβλήματα του καθημέραν βίου και συστηματοποιούν τη γνώση και την εμπειρία τους.

Είναι η νεότερη και η σύγχρονη κοινωνία που έχει καταστήσει κυρίαρχη την ιδέα της «καθαρής γνώσης» (Erkenntniss) ως «ορθού λόγου» και της επιστήμης (Wissenschaft) ως ορθολογικής διαχείρισης της φύσης και της κοινωνίας, που εν προκειμένω σημαίνει ως αξιακά ουδέτερης, πειραματικής πρακτικής. Όμως, αυτό συνιστά, όπως θα δούμε και παρακάτω, την πολιτισμική ιδιαιτερότητα της νεότερης κοινωνίας. Δεν σημαίνει καθόλου ότι το αξιολογικό

⁵⁰ Βλ. M. Weber, *Vorbemerkung, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr, Τίμπινγκεν, 1988 (1920), τομ. I, (ελλ. μετφρ. Max Weber, «Εισαγωγή», στο *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφρ. Μ.Γ. Κυπραίος, εισ. Β. Φίλιας, Gutenberg, Αθήνα, 1978, σ. 11).

πλαίσιο με το οποίο συγκροτείται και νοηματοδοτείται η ανθρώπινη δράση και η κοινωνική ζωή στη σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία, μπορεί να αναχθεί σε γενικής, καθολικής ισχύος αξιολογικό πλαίσιο της ανθρώπινης δράσης και κοινωνικής πρακτικής. Έτσι, ενώ σε όλους τους πολιτισμούς οι άνθρωποι λειτουργούν, πράττουν ορθολογικά, εντούτοις δεν κατανοούν, όπως στη σύγχρονη κοινωνία, τις πράξεις τους ως διεπόμενες από «ορθολογισμό», αλλά από διάφορες και διαφορετικές από πολιτισμό σε πολιτισμό αξίες – ιδέες. Ο Βέμπερ επέμενε ότι ο σύγχρονος πολιτισμός και η κυριαρχία της «ορθολογικότητας», της «εργαλειακής ορθολογικότητας», δηλαδή της ορθολογικότητας που καθίσταται εργαλείο για την επίτευξη επιμέρους «ατομικών» στόχων και ιδίων συμφερόντων, συνιστά την ιστορική «ουσία» του σύγχρονου πολιτισμού, όπως θα δούμε αναλυτικότερα στο αντίστοιχο κεφάλαιο παρακάτω.

Οι αξίες – ιδέες λειτουργούν σε κάθε κοινωνία ως πρότυπα και κίνητρα της δράσης και της συμπεριφοράς των ατόμων. Συνθέτουν με αυτό τον τρόπο τα «νοήματα» που αποδίδουν οι άνθρωποι στις πράξεις τους και τις κοινωνικές τους σχέσεις στην καθημερινή ανέλιξη της κοινωνικής ζωής. Κατά τη λειτουργία τους αυτή οι αξίες – ιδέες ανταποκρίνονται και αφομοιώνουν τις καθημερινές ανάγκες της κοινωνικής ζωής. Ακριβέστερο θα ήταν να πούμε ότι οι αξίες επενδύουν με νόημα την καθημερινή πρακτική και εμπειρία των ανθρώπων. Εκτός όμως από αυτή τη λειτουργία τους οι αξίες – ιδέες έχουν και «υπερβατολογική» ούτως ειπείν διάσταση. Εμπνέουν δηλαδή την πράξη – δράση που στοχεύει στην υπέρβαση δεδομένων κοινωνικών συνθηκών. Περικλείουν, με άλλα λόγια, στο νοηματικό περιεχόμενό τους όχι μόνον ό,τι ανταποκρίνεται στις καθημερινές και «τετριμμένες» ανάγκες της κοινωνικής ζωής, αλλά και το νόημα του επιθυμητού πέρα από την αμεσότητα. Περικλείουν τη διάσταση της προσδοκίας και της επιδίωξης μιας άλλης κατάστασης πραγμάτων που υπερβαίνει το παρόν και τις ατέλειες, ή τους περιορισμούς του. Περικλείουν νοηματικά – αξιακά στοιχεία που ανανοηματοδοτούν, «αναπροσανατολίζουν» το περιεχόμενο, το νόημα της κοινωνικής ζωής. Η «αξία – ιδέα» λοιπόν περικλείει τόσο την ηθική – υπερβατική διάσταση του νοήματος της πράξης, όσο και τη λειτουργική, άμεσα κοινωνική – πρακτική διάστασή της. Η αξία – ιδέα ως κοινωνικά ενεργός παράγων της ανθρώπινης ζωής περικλείει και τις δύο αυτές διαστάσεις. Οι αξίες – ιδέες συνιστούν λοιπόν, τις προϋποθέσεις, τις «πρακτικές» θα μπορούσαμε να πούμε προϋποθέσεις της κοινωνικής ζωής, καθώς συστηματοποιούν και ρυθμίζουν την κοινωνική πρακτική. Συνιστούν συγχρόνως τους παράγοντες αναπροσανατολισμού και ενίοτε αναίρεσης και ανατροπής των κοινωνικών συνθηκών, των μορφών και των τρόπων της κοινωνικής πρακτικής.

Στην άμεση λειτουργική –κοινωνική της διάσταση η αξία– ιδέα «καθημερινοποιείται»⁵¹, όπως λέει ο Βέμπερ, εκπίπτει σε πρακτική – λειτουργική και εμπειρικά δοσμένη ιδέα. Αφορά την άμεση, πρακτική εμπειρία και δράση των ανθρώπων. Έχει, με άλλα λόγια, και πραγματολογικό περιεχόμενο. Ως τέτοια συνθέτει το «νόημα» της συγκεκριμένης κάθε φορά κοινωνικής πράξης. Στην αναιρετική, αναανοηματοδοτική διάστασή της η αξία – ιδέα είναι υπερβατολογική και έχει κατηγορικό περιεχόμενο, είναι «αξία». Μόνον στην υπόστασή της ως λειτουργική κοινωνική έννοια και νόημα της συγκεκριμένης κοινωνικής πράξης υπεισέρχεται η αξία – ιδέα στην επιστημονική, στη γνωστική διαδικασία. Από τη στιγμή που ο επιστήμονας υπεισέλθει στη διερεύνηση, ή στην αναζήτηση της «ουσίας», του περιεχομένου της αξίας – ιδέας πέρα από τη συγκεκριμένη κοινωνική της λειτουργία έχει υπερβεί τα όρια της επιστήμης, έχει υπεισέλθει στο χώρο της μεταφυσικής και της φιλοσοφίας.

Θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε λέγοντας ότι οι αξίες – ιδέες και οι έννοιες που συνθέτουν κατά την εκτύλιξη της την κοινωνική πρακτική, συνιστούν την νοητική – νοηματική συνοχή της κοινωνίας (Sinnzusammenhang), ενώ λειτουργούν συγχρόνως ως τα γνωστικά της εργαλεία και τα ιδεολογικά κίνητρα της κοινωνικής πράξης, για να χρησιμοποιήσουμε αυτή την ορολογία.

Έτσι, για τον Βέμπερ η διάκριση ανάμεσα στην επιστημονική έννοια και την ιδεολογικά φορτισμένη έννοια δεν είναι δυνατόν να επιτευχθεί, είτε με την πρόκριση μιας «προνομιακής σκοπιάς», είτε με την υιοθέτηση συστηματικής μεθοδολογίας. Όπως έγραψε, «έλλειψη ιδεολογίας και επιστημονική ‘αντικειμενικότητα’ δεν έχουν κανενός είδους εσωτερική συγγένεια»⁵². Για τον Βέμπερ δεν είναι δυνατή η οριστική διάκριση ανάμεσα στη γνώση και την ιδεολογία. Αντιθέτως, γνώση και ιδεολογία, γνώση και αξία – ιδέα, συμπλέκονται στην έννοια, στον τρόπο με τον οποίο τα άτομα εννοούν και νοηματοδοτούν τις πράξεις τους. Μόνον αν κατανοήσουμε με αυτό τον τρόπο τον Βέμπερ μπορούμε να εξηγήσουμε γιατί

⁵¹ Την έννοια της «καθημερινοποίησης» (Veralltäglicung) χρησιμοποίησε ο Weber για να αποδώσει την αναπότρεπτη, όπως θεωρούσε, προσαρμογή στην «καθημερινή» πραγματικότητα της κοινωνικής ζωής των «αξιών» και των «αξιολογιών» που παρεμβαίνουν σε μια καθεστηκία τάξη πραγμάτων και αναπροσανατολίζουν την κοινωνική δράση. Όπως θα δούμε παρακάτω, ο Weber διατυπώνει την έννοια της «καθημερινοποίησης του χαρίσματος», που σημαίνει τη σταδιακή προσαρμογή των αξιολογιών που ευαγγελίζεται και εισάγει η «χαρισματική» μορφή «εξουσίας», η χαρισματική προσωπικότητα. Η «καθημερινοποίηση του χαρίσματος» είναι η προσαρμογή του στην καθημερινή ζωή και η συνεπόμενη έκπτωσή του σε πρακτική «ρουτίνα», σε αντιμετώπιση των «τετριμμένων» αναγκών της ζωής. *W&G* 1, ό.π., σ. 142 κ.ε.· *O&K* Α', σ. 281 κ.ε.

⁵² *Δοκίμια Α'*, σ. 24 και 37· *Μεθοδολογία*, σ. 76, 88.

χρησιμοποιεί τη σύζευξη του όρου *ιδέα* (Idee) και του όρου *αξία* (Wert) στον όρο *αξία-ιδέα* (Wertidee).

Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΠΡΑΞΗ. ΤΟ ΝΟΗΜΑ ΚΑΙ Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ

Το κοινωνικό άτομο όταν πράττει σχηματίζει στο μυαλό του μία εικόνα, μία έννοια του περιβάλλοντος της δράσης του. Σχηματίζει με αυτό τον τρόπο στο μυαλό του ένα «νόημα» που συνίσταται πλέον ως το «νόημα» της πράξης του, με βάση το οποίο προσανατολίζει τις ενέργειές του. Με άλλα λόγια, το κοινωνικό άτομο δίνει «νόημα» (Sinn) στις πράξεις του, νοηματοδοτεί τις πράξεις του. Διαμορφώνει έτσι συνεχώς και σε κάθε περίπτωση «αξιολογικές κρίσεις» και «νοήματα» που δίνουν περιεχόμενο στην πράξη-δράση του. Το «νόημα» συνιστά το περιεχόμενο, αλλά και το αίτιο, το κίνητρο της πράξης. Έτσι, με τον όρο *κοινωνική πράξη* οφείλουμε να εννοούμε κάθε πράξη-δράση στην οποία τα δρώντα άτομα αποδίδουν «νόημα» και παίρνοντας υπόψη τη συμπεριφορά των άλλων δρώντων ατόμων προσανατολίζουν τη δράση τους. Όπως γράφει ο Βέμπερ, «Με τον όρο *πράξη* (δράση, Handeln)⁵³ εννοούμε εδώ κάθε ανθρώπινη συμπεριφορά... αν και εφόσον το άτομο που δρά-πράττει, αποδίδει σε αυτήν (στη συμπεριφορά του) ένα υποκειμενικό νόημα. Ακόμη, με τον όρο *κοινωνική πράξη* εννοούμε μία τέτοια πράξη εφόσον, με βάση το υποκειμενικό νόημα που αποδίδεται σ' αυτήν από το δρών άτομο, παίρνει υπόψη της –υπολογίζει– τη συμπεριφορά των άλλων και προσανατολίζεται με αυτό τον τρόπο στην πορεία της»⁵⁴. Το πρώτο πράγμα που πρέπει να σημειώσουμε είναι ότι το κριτήριο για τον προσδιορισμό της ατομικής πράξης ως κοινωνικής είναι ο «προσανατολισμός» της. Ο προσανατολισμός της πράξης-δράσης ενυπάρχει όμως, στο «νόημά» της, στο «υποκειμενικό» δηλαδή «νόημα» που συνιστά το περιεχόμενο, αλλά και το αίτιο, το κίνητρο της πράξης. Θεωρεί δηλαδή ο Βέμπερ ότι το «νόημα» που το άτομο αποδίδει στην πράξη του είναι αδιαχώριστο από τον «προσανατολισμό» της. Όταν, για παράδειγμα, ενεργούμε για να διασφαλίσουμε τα αγαθά για την επιβίωσή μας, «προσανατολίζουμε» τις

⁵³ Επιλέγουμε να μεταφράζουμε το απαρέμφατο *Handeln* με τους όρους πράξη-δράση εναλλάσσοντάς τους, όπως έχει επισημάνει ο Π. Τερλεζής (βλ. Π. Τερλεζής, *ό.π.*, σ. 358, σημ. 30. βλ. και 376 και 468, σημ. 38) καθώς το *πράξη* από μόνο του δεν αποδίδει τις νοηματικές μετατοπίσεις με τις οποίες χρησιμοποιεί τον όρο ο Βέμπερ. Για τις μεταφραστικές επιλογές του όρου που έχουν κατά καιρούς υιοθετηθεί και τους θεωρητικούς τους περιορισμούς, βλ. Π. Τερλεζής, *ό.π.*, ιδ. σ. 350-369.

⁵⁴ *W&G* 1, *ό.π.*, σ. 1· η μετάφραση δική μας. *O&K A'*, *ό.π.*, σ. 4.

πράξεις μας στην οικειοποίηση τέτοιων αγαθών και προφανώς αποδίδουμε αντίστοιχο «νόημα» στις ενέργειές μας.

Ακόμα, το «νόημα» της πράξης είναι συνυφασμένο με τον προγραμματισμό της, με τον τρόπο με τον οποίο το δρών άτομο οργανώνει τις επιμέρους ενέργειες, τα επιμέρους στάδια των ενεργειών που στο σύνολό τους συνιστούν τη συγκεκριμένη κοινωνική πράξη-δράση. Το «νόημα» της πράξης δηλαδή οργανώνει τα επιμέρους στοιχεία που τη συνθέτουν, προκειμένου να επιτευχθεί ο «στόχος», ο σκοπός στον οποίο «προσανατολίζεται». Είναι το «νόημα» που ενοποιεί τη διαδικασία της πράξης και η πράξη είναι κοινωνική, διότι τόσο το «νόημα», όσο και ο «προσανατολισμός» και η «πορεία» της παίρνουν υπόψη τους, «υπολογίζουν» τις πράξεις και τα αντίστοιχα «νοήματα», τη «συμπεριφορά» (Verhalten) των άλλων δρώντων ατόμων μέσα στην κοινωνία. Τα τελευταία («νοήματα» και πράξεις των άλλων κοινωνικά δρώντων) γίνονται έτσι οι «όροι», οι προϋποθέσεις της κοινωνικής πράξης.

Η κοινωνική πράξη προϋποθέτει, λοιπόν, τόσο το «νόημα» που την κινητοποιεί, όσο και τους ρυθμιστικούς κανόνες, τους θεσμούς και τους τρόπους διαμόρφωσης των μέσων της δράσης, που χαρακτηρίζουν την εκάστοτε κοινωνία. Οι τελευταίοι συνιστούν τις πραγματολογικές προϋποθέσεις της κοινωνικής πράξης. Το σύνθετο αυτό πλαίσιο της κοινωνικής πράξης, που συναπαρτίζεται από τις αξίες, τις ιδέες και τα νοήματα που κινητοποιούν την πράξη, όπως και τις πραγματολογικές της προϋποθέσεις, απέδωσε ο Βέμπερ με τον όρο *νοηματική συνάφεια* ή *σύνθεση του νοήματος* (Sinnzusammenhang). Το σύνθετο αυτό πλαίσιο «νοημάτων» και πραγματολογικών συνθηκών προσδιορίζει τα όρια της πράξης, εντέλει και την ποιότητά της. Ο όρος *νοηματική συνάφεια* μπορεί να αναφέρεται στη συνάφεια «νοημάτων» και πραγματολογικών στοιχείων που διαμορφώνονται στο πλαίσιο ενός πολιτισμού, ή στο πλαίσιο μιας επιμέρους σφαίρας της κοινωνικής ζωής.

Το «νόημα» που αποδίδουν οι δρώντες στις πράξεις τους διαμορφώνεται εντός της πολιτισμικής κοινότητας και των αξιακών σφαιρών εντός των οποίων ζουν και δρουν. Έτσι, για τον Βέμπερ, το «υποκειμενικό νόημα» που αποδίδουν τα κοινωνικά άτομα στις πράξεις τους, ο «τρόπος προσανατολισμού» της κοινωνικής πράξης διαφέρει από πολιτισμό σε πολιτισμό, από ιστορική κοινωνία σε ιστορική κοινωνία. Με αυτή την έννοια είναι κοινωνικά-πολιτισμικά προσδιορισμένο, είναι συνδεδεμένο με τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του εκάστοτε πολιτισμού. Προκειμένου λοιπόν, να κατανοήσουμε μία κοινωνία που εξετάζουμε, οφείλουμε να προσεγγίσουμε τα «νοήματα» που συνιστούν το περιεχόμενο της δράσης των ανθρώπων εντός της κοινωνίας αυτής. Μπορούμε συνεπώς να καταλάβουμε γιατί ο Βέμπερ έθεσε ως κεντρική κατηγορία των κοινωνικών επιστημών, των επιστημών του πολιτισμού, αυτήν του «κοινωνικού πράττειν», δηλαδή της πράξης του ανθρώπινου ατόμου που προσανατολίζει-

απευθύνει τη συμπεριφορά του στα άλλα ανθρώπινα άτομα, αποδίδοντας στην πράξη του «νόημα».

Ο Βέμπερ διακρίνει τέσσερις «θεμελιακούς τύπους» του κοινωνικού πράττειν, τέσσερις τρόπους προσδιορισμού της κοινωνικής πράξης, με κριτήριο το «νόημα» που αποδίδει ο δρών στη δράση που αναλαμβάνει: *Ορθολογική ως προς το σκοπό* (zweckrational), *Ορθολογική ως προς την αξία* (wertrational)⁵⁵, *Συγκινησιακή* (affectuel) και *Παραδοσιακή* (traditional).

Στην περίπτωση της *ορθολογικής ως προς το σκοπό* κοινωνικής πράξης, η σύλληψη του στόχου, αλλά και ο σχεδιασμός των ενεργειών, η επιλογή των μέσων για την πραγματοποίηση του σκοπού, γίνεται καθαρά «ορθολογικά», ψυχρά και με συστηματικό υπολογισμό όλων των στοιχείων και των όρων της πράξης. Δηλαδή, καθαρά υπολογιστικά, όπως θα λέγαμε στην καθομιλουμένη. Με ψυχρό υπολογισμό και συστηματική εκτίμηση όχι μόνον των επιμέρους ενεργειών και των σταδίων της δράσης, ή των «μέσων» που απαιτούνται για την επίτευξη του στόχου, αλλά και με αποτίμηση των «κινδύνων», των «υπέρ» και των «κατά» που συνεπάγεται, ή μπορεί να συνεπάγεται, η ανάληψη της δράσης για την επίτευξη του σκοπού, όπως και η επίτευξή του η ίδια. Η τυπική «ορθολογική ως προς το σκοπό» δράση-πράξη είναι η οικονομική σε ομαλές συνθήκες. Η ικανοποίηση της ανάγκης για χρήσιμα αντικείμενα δεν προϋποθέτει, ούτε οφείλει να κινητοποιεί συναισθηματισμό. Δεν επιτυγχάνεται παρά μόνον με «έλλογο», συστηματικό προγραμματισμό και υπολογισμό των όρων και των μέσων που έχουμε στη διάθεσή μας και επίσης, των κινδύνων που συνεπάγεται η επιλογή μιας πορείας οικονομικής δραστηριότητας, έναντι μιας άλλης και διέπεται από την «αρχή της ήσσονος προσπάθειας» για την επίτευξη του μεγαλύτερου δυνατού αποτελέσματος-οφέλους.

Ορθολογική ως προς την αξία είναι η πράξη που την κινητοποιεί ο σκοπός της πραγματοποίησης μιας αξίας, ή ενός προγράμματος που εμπνέεται από μια αξία στην οποία πιστεύει συνειδητά το δρών άτομο. Την επίτευξη αυτού του καθαρά αξιακά καθορισμένου και προσανατολισμένου στόχου επιδιώκει το δρών άτομο συστηματικά και προγραμματισμένα, εκτιμώντας δηλαδή και χρησιμοποιώντας τα πιο κατάλληλα μέσα που έχει στη διάθεσή του.

⁵⁵ Ορισμένοι αποδίδουν τους όρους αυτούς ως «ορθολογική του σκοπού», «ορθολογική της αξίας», ή «... κατά το σκοπό», «κατά την αξία» (*Βασικές έννοιες*, ό.π., σ. 76). Επιλέγουμε την απόδοση «ως προς το σκοπό... την αξία», διότι πιστεύουμε ότι έτσι υποδηλώνεται καλύτερα η πρόθεση του Βέμπερ αφενός να δώσει εν προκειμένω έμφαση στον «υπολογισμό» και την «ορθολογικότητα» των «μέσων» που κινητοποιεί ο στόχος, αφετέρου να μη οριστικοποιεί τις διατυπώσεις του, ιδιαίτερα όσον αφορά τα περιεχόμενα των ιδεατών τύπων, όπως σημειώνει και η Μαριάνε Βέμπερ (ό.π., σ. 11-12) και όπως γίνεται φανερό στον τρόπο που χρησιμοποιεί και αναδιατυπώνει τους τύπους της κοινωνικής πράξης στα διάφορα σημεία των κειμένων του. Με το ζήτημα αυτό πάντως θα ασχοληθούμε αναλυτικά στο αντίστοιχο κεφάλαιο παρακάτω.

Δρα δηλαδή ορθολογικά. Υπολογίζει συγχρόνως, τις συνέπειες των επιμέρους ενεργειών του, όσον αφορά όμως, στο τελικό αποτέλεσμα, στην επίτευξη του στόχου και όχι στις τυχόν αρνητικές συνέπειες εις βάρος του. Δεν υπεισέρχεται δηλαδή, στους υπολογισμούς του δρώντος, ούτε συνεπώς στις αποφάσεις του για ανάληψη δράσης το κόστος για τον ίδιο, που μπορεί η επίτευξη του στόχου να συνεπάγεται. Η επιδίωξη «ευγενών σκοπών» που απαιτούν όχι μόνον αφοσίωση, αλλά συχνά και αυτοθυσία είναι τυπικές «ορθολογικές ως προς την αξία» πράξεις. «Ορθολογικές ως προς την αξία» είναι επίσης οι πράξεις που αναλαμβάνονται από αίσθηση καθήκοντος, ή για λόγους τιμής. Είναι οι πράξεις που γίνονται αυτοσκοποί, που αναλαμβάνονται από το άτομο χωρίς την επιδίωξη, ή την προσμονή προσωπικού οφέλους.

Η *συγκινησιακή* πράξη είναι αυτή που κινητοποιείται χωρίς έλλογη διαδικασία. Είναι «αυθόρμητη» με την έννοια ότι το «υποκειμενικό» της νόημα και ο «προσανατολισμός» της είναι περισσότερο ασυνείδητος. Η πράξη εδώ προσανατολίζεται από ένα «συναισθημα», ή μία «συγκίνηση». Πρόκειται γι' αυτό που στην καθημερινή ορολογία ονομάζουμε «συναισθηματική» πράξη.

Η *παραδοσιακή* τέλος, είναι η πράξη που επιτελείται λίγο-πολύ αυτόματα και από «συνήθεια». Περιλαμβάνονται εδώ οι πράξεις που εκτελούν τα μέλη μιας κοινωνίας, γιατί έχουν αφομοιώσει τους θεσμούς και τις συνήθειές της. Το δρων άτομο ενεργεί «παραδοσιακά» όταν έχει πλήρως αφομοιώσει, θα μπορούσαμε να πούμε, τις αξιολογήσεις, τις κοινά αποδεκτές αξίες της κοινωνίας της οποίας είναι μέλος και οι οποίες συνιστούν το περιεχόμενο των νοηματικών του προσανατολισμών.⁵⁶

Στην καθημερινή πρακτική τα όρια των τρόπων αυτών της πράξης είναι ασαφή. Οι μορφές αυτές διαπλέκονται καθώς η πραγματική δράση των ατόμων μεταπίπτει από τη μία στην άλλη. Η «παραδοσιακή» και η «συγκινησιακή» πράξη, λέει ο Βέμπερ, βρίσκονται στα «όρια» της νοηματοδοτημένης κοινωνικής πράξης, καθώς ο προσανατολισμός τους είναι λιγότερο, ή καθόλου «συνειδητός». Αντιθέτως, οι δύο τύποι της «ορθολογικής» πράξης συνιστούν τις κατεξοχήν «καθαρές» μορφές κοινωνικής πράξης, ακριβώς γιατί το άτομο που αναλαμβάνει τη μία, ή την άλλη μορφή ορθολογικής πράξης κινητοποιεί το λογισμό, τη λογική του. Δηλαδή, με τρόπο «συνειδητό» επιδιώκει συγκεκριμένο στόχο και επιλέγει κατάλληλα μέσα.

Εντούτοις, ο Βέμπερ χαρακτηρίζει την «ορθολογική ως προς την αξία» πράξη ως κατεξοχήν «μη λογική». Θέλει με αυτόν τον χαρακτηρισμό να υποσημειώσει την ειδοποιό διαφορά της ορθολογικής ως προς την αξία πράξης από την ορθολογική ως προς το σκοπό. Η

⁵⁶ *W&G* 1, σ. 12-13· *O&K A'*, σ. 25-27.

ορθολογική ως προς την αξία πράξη είναι μεν ορθολογική κατά το ότι το άτομο οργανώνει τη δράση του και τα μέσα επίτευξης του στόχου με ορθολογικό τρόπο, κινητοποιείται όμως από την ανεπιφύλακτη πίστη σε μία αξία, ηθική, θρησκευτική, ή και φιλοσοφική, ή αισθητική, που εμπνέει ένα σκοπό στον οποίο αφοσιώνεται το άτομο χωρίς αναστολές και το σπουδαιότερο χωρίς να σταθμίζει, χωρίς να υπολογίζει το τυχόν προσωπικό κόστος που συνεπάγεται η ανάληψη δράσης, όπως είπαμε. Η πίστη σε «απόλυτες αξίες», αξίες που γίνονται αυτοσκοπός και δεν εμπίπτουν στον έλεγχο του ατόμου είναι κατά τον Βέμπερ όχι «παράλογη», αλλά οπωσδήποτε «μη λογική», με την έννοια ότι το άτομο επιλέγει να υπηρετήσει τη μία ή την άλλη αξία όχι με τυπικά «λογικά» κριτήρια. Και τούτο διότι δεν μπορούμε να αποφανθούμε για την αλήθεια ορισμένων έναντι άλλων αξιών με τυπικό «λογικό» τρόπο. Με αυτή την έννοια η ορθολογική ως προς την αξία πράξη είναι «μη λογική». Στο πλαίσιο του δικού μας πολιτισμού, του καπιταλισμού, κυριαρχεί η ορθολογική ως προς το σκοπό πράξη, δηλαδή η χρησιμοθηρική πράξη που στοχεύει σε ίδιο όφελος. Με αυτή την έννοια είναι η κατεξοχήν «λογική» πράξη. Αντιθέτως, η ορθολογική ως προς την αξία πράξη υπηρετεί μία αξία-ιδέα και όχι μόνον δεν στοχεύει σε ίδιο όφελος, αλλά μπορεί να επιφέρει τυχόν και προσωπικό κόστος. Είναι και με αυτή την έννοια «μη λογική» πράξη.

«Ορθολογικότητα» λοιπόν, σημαίνει στον Βέμπερ αποτελεσματικότητα στη διαχείριση των μέσων για την επίτευξη του στόχου. Ειδικότερα η ορθολογικότητα η οποία συνεπάγεται την ορθολογική χρήση των μέσων ως «εργαλείων» για την επίτευξη ιδίου συμφέροντος έχει επικρατήσει να λέγεται «εργαλειακότητα», ή «εργαλειακή ορθολογικότητα». Εντούτοις, η μορφή αυτή της πράξης στην τυπική της εκδοχή, ως «καθαρή» εργαλειακότητα, ή ως «τεχνική» αποτελεί ένα είδος πυρήνα, το κατάλοιπο κατά κάποιον τρόπο της κοινωνικής πράξης, καθώς οι άνθρωποι ανεξάρτητα από τους μείζονες στόχους, κοινωνικούς ή ατομικούς, που επιδιώκουν, οφείλουν επίσης να δράσουν «εργαλειακά», προκειμένου να αντιμετωπίσουν τους ελάχιστους στόχους της ζωής και πάνω απ' όλα να επιβιώσουν, να προσπορισθούν δηλαδή χρήσιμα αντικείμενα. Έτσι, ο πυρήνας, ή το κατάλοιπο της εργαλειακότητας, ο υπολογισμός της αποτελεσματικότητας των μέσων υφίσταται ως εγγενές συστατικό της κοινωνικής πράξης ανεξαρτήτως κοινωνικών-ιστορικών συνθηκών. Σημειώνει λοιπόν ο Βέμπερ ότι όλες οι μορφές, όλοι οι τρόποι κοινωνικής πράξης που κινητοποιούνται από διαφορετικά πολιτισμικά νοήματα, ή στο πλαίσιο διαφορετικών πολιτισμικών συγκειμένων, που πραγματοποιούνται δηλαδή υπό διαφορετικές πολιτισμικές συνθήκες αναπτύσσουν ιδιαίτερες «ορθολογικές τεχνικές», συνειδητούς δηλαδή και υπολογισμένους, μεθοδικούς τρόπους και επιλογές μέσων για την επίτευξη επιμέρους στόχων, ή για την πραγματοποίηση μιας προγραμματισμένης ενέργειας, ή σειράς ενεργειών που έχουν βεβαίως ιδιαίτερη

πολιτισμική σημασία. «Υπάρχει», γράφει ο Βέμπερ, «τεχνική για κάθε είδους πράττειν: τεχνική της προσευχής, του ασκητισμού, της σκέψης και της έρευνας, της απομνημόνευσης, της εκπαίδευσης, τεχνική του πολιτικού και του ιεροκρατικού εξουσιασμού, της διοίκησης, του έρωτα, του πολέμου, της μουσικής, ...τεχνική ενός γλύπτη ή ζωγράφου, νομική τεχνική κ.λπ. και όλες είναι ικανές για ένα άκρως διαφοροποιημένο βαθμό ορθολογικότητας... Το μέτρο της ορθολογικότητας... είναι για την τεχνική, παράλληλα με άλλα, ...το περίφημο αξίωμα της 'ήσσοнос προσπάθειας': ο ανώτατος βαθμός επιτυχίας σε σύγκριση με τα χρησιμοποιούμενα μέσα... Η φαινομενικά ίδια αρχή ισχύει βεβαίως επίσης για την οικονομία (όπως για κάθε ορθολογικό πράττειν εν γένει). Αλλά με άλλο 'νόημα'»⁵⁷.

Έτσι, ενώ στις περιπτώσεις άλλων πολιτισμών και κοινωνικών-ιστορικών συνθηκών, άλλου πολιτισμικού τρόπου, τα «μέσα» και η «τεχνική» επενδύονται με αντίστοιχα νοήματα και μορφοποιούνται αναλόγως, στη νεότερη και τη σύγχρονη κοινωνία επικρατεί η «εργαλειακή ορθολογικότητα» ως τυπική «τεχνική», ως τεχνική δηλαδή, που είναι αποψιλωμένη από όποια άλλα νοήματα πέραν της μεγιστοποίησης της αποτελεσματικότητας. Είναι αυτή που επικρατεί σε όλες τις σφαίρες της κοινωνικής ζωής και κατεξοχήν βεβαίως στη σφαίρα της «οικονομικής πρακτικής», όπου βεβαίως μείζων και αδιαμφισβήτητος στόχος είναι αυτός της «παραγωγικότητας», της επίτευξης του μεγαλύτερου δυνατού οικονομικού οφέλους και πλεονάσματος, που όπως σημειώνει ο Βέμπερ ήταν άγνωστη σε άλλους προγενέστερους πολιτισμούς.⁵⁸ Η «οικονομική» πράξη συνιστά τον κατεξοχήν εργαλειακά «έλλογο προσανατολισμό» στην κοινωνία αυτή. Τη νεότερη και τη σύγχρονη κοινωνία χαρακτηρίζει λοιπόν η γενικευμένη «εργαλειακή ορθολογικότητα», η «σκοπιμοθηρική» ορθολογικότητα, που συνιστά το κυρίαρχο «νόημα» της κοινωνικής δράσης. Ο Βέμπερ επέμενε ότι η κυριαρχία της «εργαλειακής ορθολογικότητας», δηλαδή της ορθολογικότητας που γίνεται «εργαλείο» για την επίτευξη του ιδίου συμφέροντος, συνιστά την ιστορική «ουσία», την ιδιαιτερότητα του σύγχρονου πολιτισμού, του καπιταλισμού. Έτσι, ο Βέμπερ αποσαφηνίζει ότι

ο ορισμός της οικονομικής πράξης πρέπει να είναι όσο το δυνατόν ευρύτερος και να εκφράζει ότι όλα τα 'οικονομικά' συμβάντα και τα αντικείμενα αποκτούν, ως τέτοια, τον χαρακτήρα τους αποκλειστικά από το νόημα που τους αποδίδεται από την ανθρώπινη πράξη –ως σκοπός, μέσο, εμπόδιο, παράπλευρο αποτέλεσμα... Η παραγωγή αγαθών ή η τιμή ή ακόμα και η 'υποκειμενική αξιολόγηση' των αγαθών....αυτά τα φαινόμενα έχουν ένα ιδιαίτερο **νόημα**. Αυτό είναι που αποκλειστικά συγκροτεί την ενότητα των αντίστοιχων συμβάντων και τα καθιστά κατανοητά. Ο

⁵⁷ O&K A', σ. 63, 65-66.

⁵⁸ Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού, ό.π., σ. 52.

ορισμός της ‘οικονομικής πράξης’ πρέπει επιπλέον να διαμορφωθεί με τέτοιον τρόπο, ώστε να συμπεριλαμβάνει και τη σύγχρονη οικονομία του κέρδους, δηλαδή δεν πρέπει να ξεκινά από ‘καταναλωτικές ανάγκες’ και την ‘ικανοποίησή’ τους, αλλά αφενός από το δεδομένο –που ισχύει και για τη γυμνή επιδίωξη χρηματικού κέρδους– ότι *ζητούνται* ωφέλειες, και αφετέρου από το δεδομένο –που ισχύει και για την πλέον πρωτόγονη οικονομία ικανοποίησης αναγκών – ότι γι’ αυτή τη ζήτηση επιδιώκεται η εξασφάλιση της κάλυψής της ακριβώς μέσα από μια (έστω και τόσο πρωτόγονη και παραδοσιακά εξοικειωμένη) *μέριμνα*.⁵⁹

Κάνει λοιπόν τη διάκριση της «οικονομικής πράξης» από την «οικονομικά προσανατολισμένη» για να υποδηλώσει τις κοινωνικο-ιστορικές διαφορές που μπορεί να μορφοποιούν με διαφορετικούς τρόπους την επιδίωξη της απόκτησης αγαθών, τη «μέριμνα ικανοποίησης των αναγκών»⁶⁰ και σημειώνει: «ο οικονομικός προσανατολισμός μπορεί να ενεργείται παραδοσιακά ή ορθολογικά ως προς το σκοπό. Ακόμη και σε εκτεταμένο εξορθολογισμό του πράττειν, η επιρροή του παραδοσιακού προσανατολισμού είναι σχετικά σημαντική... Η εκδίπλωση της ορθολογικής οικονομικής πράξης από τη μήτρα... της παραδοσιακής εξοικείωσης με προδομένη τεχνική και με παραδεδομένες κοινωνικές σχέσεις, καθορίστηκε σε μεγάλο βαθμό επίσης και από μη οικονομικά, έκτακτα συμβάντα και πράξεις»⁶¹. Πάντως, και αυτό έχει επίσης μεγάλη σημασία, ο Βέμπερ τονίζει ότι «για την επιστήμη δεν υπάρχει καταρχήν καμία ‘πρωταρχική οικονομική κατάσταση’» και επιμένει ότι δεν μπορούμε να γενικεύουμε τις περιπτώσεις του παρελθόντος, τις περιπτώσεις ειδικότερα «πρωτογόνων» λαών, ούτε να απομονώνουμε ορισμένους παράγοντες, όπως ο πληθυσμός ή οι παραδοσιακές συμπεριφορές επιμέρους κοινωνικών τάξεων, ή κατηγοριών ανθρώπων, για να κατανοήσουμε και να ερμηνεύσουμε «οικονομικές» καταστάσεις, ή εξελίξεις.⁶²

Ο Βέμπερ λοιπόν διακρίνει τους τύπους, τις μορφές της κοινωνικής πράξης με κριτήριο το νόημα που την κινητοποιεί, με κριτήριο δηλαδή το νόημα που διαμορφώνει το δρών ανθρώπινο άτομο, ή τα κοινωνικά δρώντα άτομα εντός της κοινωνικής-πολιτισμικής συνάφειας, εντός της οποίας ζουν, νόημα διά του οποίου προσανατολίζονται και συνεπώς συνδέονται με τα άλλα άτομα, ή αλλιώς με τα οποία βρίσκονται σε κοινωνική σχέση. Το νόημα αυτό καταγράφει η έννοια της πράξης. Με άλλα λόγια οι «τύποι», οι θεωρητικές έννοιες της κοινωνικής πράξης συλλαμβάνουν και συνθέτουν σε μια «σαφή» ενότητα τα νοήματα των

⁵⁹ O&K A', σ. 61· η υπογράμμιση δική μας.

⁶⁰ O.π., σ. 61-69.

⁶¹ O.π., σ. 67-68.

⁶² O.π., σ. 68-69.

κοινωνικών πράξεων όπως αυτές ενεργούνται εντός των ιστορικών συγκειμένων, της κοινωνικής συνάφειας της δράσης. Δεν έχουν για τον λόγο αυτό τη σημασία «γενικών εννοιών». Δεν συντίθενται σε «κλειστό» θεωρητικό σύστημα. Αποτελούν αντιθέτως, όπως σημείωνε και η Μαριάννε Βέμπερ «προσωρινά σημεία-σταθμούς στη ροή μιας πάντοτε μεταβαλλόμενης ιστορικής διαδικασίας γνώσης»⁶³. Τις έννοιες αυτές ο Μαξ Βέμπερ τις ονόμασε «ιδεατούς τύπους». Οι «ιδεατοί τύποι», όπως θα δούμε διεξοδικότερα παρακάτω, είναι οι έννοιες διά των οποίων ο ερευνητής προσεγγίζει την κοινωνική-ιστορική, πολιτισμική πραγματικότητα προκειμένου να πραγματευθεί το ειδικότερο αντικείμενο της έρευνας. Με την πρόοδο της έρευνας ανασυνθέτει και εμπλουτίζει τις έννοιες αυτές, προκειμένου να συλλάβει στην ιδιαιτερότητά του το αντικείμενο που μελετά. Θα παρακολουθήσουμε αναλυτικά τον Βέμπερ στον τρόπο που εννοεί τόσο το σχηματισμό, όσο και τη χρήση των ιδεατών τύπων. Προηγουμένως πρέπει να αναφερθούμε στον προσδιορισμό της έννοιας της κοινωνικής σχέσης.

Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΧΕΣΗ: Η ΑΜΟΙΒΑΙΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΝΟΗΜΑΤΟΣ

Κατά τον Βέμπερ κοινωνική σχέση υπάρχει εφόσον δύο ή περισσότερα άτομα πράττουν κοινωνικά, προσανατολίζουν δηλαδή και υπολογίζουν στην πορεία της δράσης τους οι μεν την πράξη των δε. Μπορούμε να πούμε συνεπώς, ότι η έννοια της κοινωνικής σχέσης (soziale Beziehung) είναι επέκταση της έννοιας της κοινωνικής πράξης.

Το πρώτο πράγμα που οφείλουμε να σημειώσουμε είναι ότι για τον Βέμπερ η κοινωνική σχέση είναι σχέση ανθρώπου προς άνθρωπο, σχέση δρώντος ατόμου προς δρων άτομο. Καθώς το κοινωνικά δρων άτομο αποδίδει στην πράξη του «υποκειμενικό νόημα», δρα σύμφωνα με το περιεχόμενο του νοήματος που αποδίδει στην πράξη του, η κοινωνική σχέση διαμορφώνεται ως ο αμοιβαίος προσανατολισμός της πράξης, ως «αμοιβαιότητα του νοήματος», που αποδίδουν οι δρώντες στη δράση-συμπεριφορά τους. Όπως γράφει ο Βέμπερ, «Κοινωνική σχέση (οφείλει να) ονομάζεται η συμπεριφορά περισσότερων ατόμων, όπου σύμφωνα με το περιεχόμενο του νοήματος της πράξης, ο ένας με τον άλλον αμοιβαία προσαρμόζεται και προσανατολίζεται»⁶⁴. Το νόημα που αποδίδουν στην πράξη τους τα μέρη της σχέσης αλληλο-και-επικαθορίζεται. Δεν είναι δηλαδή δυνατόν να υπάρξει κοινωνική

⁶³ Marianne Weber, *ό.π.*, σ. 14.

⁶⁴ *W&G* 1, σ. 13· η μετάφραση δική μας. Βλ. και *Βασικές έννοιες*, σ. 83.

σχέση παρά μόνο εφόσον η πράξη-δράση των ατόμων που υπεισέρχονται στην κοινωνική σχέση κινητοποιείται από ένα συγκεκριμένο αμοιβαίο νόημα. Εφόσον, με άλλα λόγια, υπάρχει αμοιβαιότητα νοήματος. Εφόσον, όπως γράφει ο Βέμπερ, «υπάρχει αμοιβαία ‘ανταπόκριση’ του νοήματος». Για να συλλάβουμε λοιπόν μία κοινωνική σχέση πρέπει να μπορούμε να συλλάβουμε το νοηματικό της περιεχόμενο, καθώς «η κοινωνική σχέση μπορεί να έχει το πιο διαφορετικό περιεχόμενο: αγώνα, εχθρότητα, σεξουαλική έλξη, φιλία ευσέβεια, ανταλλαγή στην αγορά, ‘εκπλήρωση’ ή ‘αποφυγή’ ή ‘ρήξη’ μιας συμφωνίας, οικονομικός ή ερωτικός ‘ανταγωνισμός’, κοινότητα της κοινωνικής θέσης, ή εθνική, ή ταξική κοινότητα»⁶⁵. «Πρόκειται πάντοτε», γράφει ο Βέμπερ, «στην κάθε συγκεκριμένη περίπτωση ... για το εμπειρικό νοηματικό περιεχόμενο που αποδίδουν τα συμμετέχοντα μέρη» στην πράξη-σχέση τους.

Αλλά, «η κοινωνική σχέση υπάρχει ακόμα και όταν πρόκειται για τα λεγόμενα ‘κοινωνικά μορφώματα’, όπως το ‘κράτος’, η ‘εκκλησία’, η ‘κοινότητα’, ο ‘γάμος’ κ.λπ. αποκλειστικά και μόνον στην *πιθανότητα* ότι οι πράξεις που προσαρμόζονται η μια προς την άλλη με ορισμένο τρόπο, κατά το νοηματικό τους περιεχόμενο, υπήρξαν, υπάρχουν ή θα υπάρχουν. ... Π.χ., ένα κράτος παύει να ‘υπάρχει’ κοινωνιολογικά τότε, όταν δεν υπάρχει πιθανότητα ότι θα συμβούν ορισμένα είδη κοινωνικής πράξης, προσαρμοσμένης σε ένα νόημα. Η πιθανότητα αυτή μπορεί να είναι μεγάλη ή ασήμαντα μικρή. Με την έννοια και στο βαθμό που... πραγματικά υπήρξε ή υπάρχει, υπήρξε ή υπάρχει επίσης και η κοινωνική σχέση»⁶⁶. Με άλλα λόγια, ακόμα και οι κοινωνικοί θεσμοί, που δεν είναι παρά σύνολα κοινωνικών σχέσεων, υφίστανται μόνο εφόσον οι κοινωνικά δρώντες προσανατολίζουν νοηματικά τη συμπεριφορά και διαμορφώνουν τις κοινωνικές τους σχέσεις συμμεριζόμενοι τα νοήματα που οι θεσμοί αυτοί εκφράζουν, καταγράφουν ή ενσωματώνουν. Οι κοινωνικοί θεσμοί συνεπώς υφίστανται εφόσον υφίσταται η «πιθανότητα» οι δρώντες να κινητοποιούνται από τα αντίστοιχα «νοήματα». Έτσι, «Η... κοινωνική πράξη κι ακόμα ειδικότερα μια κοινωνική σχέση, μπορεί να προσανατολίζεται... προς την *παράσταση* που έχουν οι δρώντες για την ύπαρξη μιας *νόμιμης τάξης*. Η πιθανότητα ότι τούτο συμβαίνει πραγματικά, ονομάζεται ισχύς της σχετικής τάξης»⁶⁷.

Οι παρατηρήσεις αυτές του Βέμπερ έχουν μεγάλη σημασία. Αναδεικνύουν ότι δεν υιοθετούσε «‘ουσιολογική’ αντίληψη των εννοιών», δεν αναζητούσε δηλαδή «ορισμούς» των

⁶⁵ Ο.π., σ. 84.

⁶⁶ Ο.π., σ. 84-85.

⁶⁷ Ο.π., σ. 96.

κοινωνικών σχέσεων ερήμην των δρώντων και των ιστορικών-κοινωνικών συνθηκών εντός των οποίων εκτυλίσσεται η δράση και διαμορφώνονται οι κοινωνικές σχέσεις. Ότι αντιθέτως, τον ενδιέφερε να συλλάβει το 'νόημα' της δράσης και τους 'νοηματικούς' τρόπους των κοινωνικών σχέσεων.

Εισάγει έτσι, ο Βέμπερ την έννοια της πιθανότητας στην πραγμάτευση της κοινωνικής σχέσης και γράφει, «Για να αποφύγουμε σφαλερές εντυπώσεις, πρέπει να επαναλάβουμε και συνεχώς να έχουμε στο νου μας ότι μόνο η ύπαρξη... της πιθανότητας –[που μπορεί να] είναι περισσότερο ή λιγότερο μεγάλη–, ότι θα υπάρξει μία ορισμένη συμπεριφορά με συγκεκριμένο αμοιβαίο νόημα, και τίποτε πέρα από αυτό, συνιστά την 'ύπαρξη' της κοινωνικής σχέσης». Και αλλού: «Η κοινωνική σχέση... υπάρχει ολότελα και αποκλειστικά στην πιθανότητα (Chance) ότι θα λάβει χώρα κοινωνική πράξη, κατά τρόπο που θα έχει κάποιο προσδιορισμένο νόημα, αδιάφορο, καταρχήν, που στηρίζεται η πιθανότητα αυτή»⁶⁸. Δηλαδή, μια κοινωνική σχέση μπορούμε να πούμε ότι «υφίσταται» μόνον στο βαθμό που υφίσταται η πιθανότητα να υπάρξει μια συμπεριφορά των δρώντων ατόμων με ένα συγκεκριμένο αμοιβαίο νόημα. Με άλλα λόγια, η κοινωνική σχέση υπάρχει εν δυνάμει, ως πιθανότητα, εφόσον στο πλαίσιο συγκεκριμένων ιστορικών-κοινωνικών-πολιτισμικών συνθηκών υφίσταται *νόημα* στο οποίο οι εκάστοτε δρώντες προσανατολίζουν τη συμπεριφορά τους και διαμορφώνουν κοινωνική σχέση. Η διαμόρφωση αμοιβαίου νοήματος επιτρέπει την πραγματοποίηση της κοινωνικής σχέσης. Με τη θέση αυτή ο Βέμπερ θέλει να υποδηλώσει ότι οι κοινωνικές σχέσεις δεν είναι ούτως ειπείν «προκαθορισμένες». Το ότι υφίστανται ως πιθανότητες διαμόρφωσης αμοιβαίων νοημάτων σημαίνει για τον Βέμπερ ότι οι κοινωνικές σχέσεις είναι «ανοικτές». Δεν μπορούμε δηλαδή να τις ορίσουμε ως σταθερές και παγιωμένες αφενός, με τρόπο γενικό και υπερϊστορικό αφετέρου.

Όμως, η «αμοιβαιότητα νοήματος», η αμοιβαιότητα προσδοκιών που χαρακτηρίζει την κοινωνική σχέση, δεν σημαίνει ότι το «νόημα» είναι το ίδιο, ότι είναι ταυτόσημο και στα δύο μέρη της σχέσης. Η περίπτωση αυτή, λέει ο Βέμπερ, είναι οριακή. Σπάνια συμβαίνει στην πραγματικότητα. Το νόημα που προσανατολίζει τη δράση σε μία κοινωνική σχέση μπορεί να είναι διαφοροποιημένο στα επιμέρους άτομα, που αλληλοπροσανατολιζόμενα πράττουν-δρούν κοινωνικά και συγκροτούν την κοινωνική σχέση. Το καθένα δηλαδή από τα μέρη της κοινωνικής σχέσης μπορεί να συνδέει τη συμπεριφορά του με ένα εν μέρει τουλάχιστον διαφορετικό νόημα, προς το νόημα της συμπεριφοράς του άλλου μέρους. Εντούτοις, υπάρχει ένας κοινός τόπος, ένας πυρήνας νοήματος, τον οποίο μοιράζονται οι δρώντες και ο οποίος

⁶⁸ Ο.π., σ. 86, 83.

ορίζει την κοινωνική σχέση. Το «ελάχιστο» αυτό στοιχείο νοήματος, γράφει ο Βέμπερ, «αποτελεί το εννοιολογικό κριτήριο της έννοιας της κοινωνικής σχέσης».

Όπως στην περίπτωση της κοινωνικής πράξης, έτσι και στην περίπτωση της κοινωνικής σχέσης, η έννοια, η θεωρητική έννοια που την αποδίδει συλλαμβάνει και αποσαφηνίζει το «νόημα» που συμμερίζονται και διά του οποίου αλληλοπροσανατολίζονται οι δρώντες. Στο δοκίμιο με τίτλο *Κριτική της θεωρίας του Stammer*, μπορούμε να παρακολουθήσουμε τον Βέμπερ να διευκρινίζει ότι το «νόημα» που συμμερίζονται τα μέρη μιας κοινωνικής σχέσης την καθιστά δυνατή, τόσο «εννοιολογικά», όσο και «εμπειρικά»-«πραγματικά». Ο Βέμπερ χρησιμοποιεί το παράδειγμα της σχέσης της ανταλλαγής:

Ας υποθέσουμε ότι δύο άνθρωποι που κατά τα άλλα δεν έρχονται σε «κοινωνική σχέση» - για παράδειγμα, δύο μη πολιτισμένοι άνθρωποι διαφορετικών φυλών, ή ένας Ευρωπαίος που συναντά έναν γηγενή στη μαύρη Αφρική - συναντώνται και 'ανταλλάσσουν' δύο αντικείμενα. Τείνουμε να θεωρούμε ότι μία απλή περιγραφή όσων μπορούν να παρατηρηθούν κατά τη διάρκεια της ανταλλαγής αυτής - μυϊκές κινήσεις και, εάν κάποιες λέξεις 'ομιληθούν', οι ήχοι που, για να το πούμε έτσι, συνιστούν το 'υλικό', ή την 'ύλη' της συμπεριφοράς - δεν θα ήταν δυνατόν κατά οποιαδήποτε έννοια να συλλάβουν (εννοήσουν) την 'ουσία' αυτού που συμβαίνει. Αυτό είναι απολύτως σωστό. Η 'ουσία' αυτού που συμβαίνει συγκροτείται από το 'νόημα' που τα δύο μέρη αποδίδουν στην παρατηρούμενη συμπεριφορά τους, ένα 'νόημα' που 'ρυθμίζει' επίσης την πορεία της μέλλουσας συμπεριφοράς τους. Χωρίς αυτό το 'νόημα', τείνουμε να θεωρούμε, μία 'ανταλλαγή' δεν είναι δυνατόν ούτε εμπειρικά να λάβει χώρα, ούτε να γίνει αντικείμενο του διαλογισμού και της φαντασίας.⁶⁹

Η «ουσία» της «σχέσης», λέει ευθέως εδώ ο Βέμπερ, όπως και της πράξης είναι το «νόημά» της. Δεν είναι ασφαλώς τυχαίο ότι χρησιμοποιεί το παράδειγμα της ανταλλαγής. Πρόκειται για έμμεση απάντηση, αλλά και για προσπάθεια αφομοίωσης της μαρξικής ανάλυσης για την ανταλλακτική σχέση. Όπως είδαμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο παραπάνω, ο Μαρξ θεώρησε ότι η σχέση της ανταλλαγής προϋποθέτει την αμοιβαία κατανόηση των όρων που απαιτεί η ανταλλαγή και εξέτασε τις έννοιες που διαμορφώνουν οι ανταλλάσσοντες προκειμένου να παραχωρήσουν αμοιβαία τα αγαθά που έχουν στην κατοχή τους. Ο Βέμπερ τώρα, επισημαίνει ότι η ανταλλαγή, ως αμοιβαία και οικειοθελής εκχώρηση αντικειμένων δεν είναι δυνατόν να συμβεί ως «αντικειμενική», ή καθαρά «οικονομική»-«υλική» πράξη-σχέση. Ως σχέση που μπορεί να προσδιορισθεί ως προς την κοινωνική «ουσία» της ερήμην των συγκεκριμένων

⁶⁹ *Κριτική του Stammer*, ό.π., σ. 172.

υποκειμένων που τη διεκπεραιώνουν και των νοημάτων που διαμορφώνουν. Βεβαίως, στη δική μας κοινωνία η ανταλλαγή στο πλαίσιο της αγοράς γίνεται άμεσα αντιληπτή και κατανοητή ως «αντικειμενική», καθώς το «νόημα» της αμοιβαίας εκχώρησης αγαθών και υπηρεσιών είναι κοινό στην κοινωνική και πολιτισμική συνάφεια (Sinnzusammenhang) της καπιταλιστικής κοινωνίας.⁷⁰ Μπορεί επίσης, να εννοηθεί ως «υλική» διαδικασία, καθώς είναι το χρήμα-νόμισμα που μοιάζει να ανταλλάσσει τα εμπορεύματα. Εντούτοις, σημειώνει ο Βέμπερ, η άμεση εμπειρική καταγραφή της ανταλλαγής ως μιας «υλικής» διαδικασίας δεν μπορεί από μόνη της να αποδώσει τον κοινωνικό της χαρακτήρα, το περιεχόμενο δηλαδή της κοινωνικής σχέσης. Δεν μπορεί να αποδώσει καν το αν πρόκειται για ανταλλαγή, ή για κάτι άλλο, για κάποια άλλου είδους σχέση. Και αυτό φαίνεται, λέει ο Βέμπερ, με κάθε σαφήνεια, αν φύγουμε από το πλαίσιο της αγοράς, δηλαδή της σύγχρονης καπιταλιστικής κοινωνίας και μεταφερθούμε σε διαφορετικό πολιτισμό και κοινωνικό περιβάλλον, ή πλαίσιο, όπου δεν λειτουργεί, δεν υφίσταται αγορά. Μόνον το «νόημα» που αποδίδουν στην πράξη τους τα υποκείμενα, που έρχονται σε σχέση και επικοινωνία, μπορεί να μας αποκαλύψει τον χαρακτήρα της σχέσης στην οποία βρίσκονται, όταν εκχωρούν ο ένας στον άλλο ένα αντικείμενο, γιατί βεβαίως μόνο εφόσον κατανοούν την πράξη τους ως «ανταλλαγή» και προσανατολίζουν τη συμπεριφορά τους ανάλογα, δημιουργούν την ανταλλακτική σχέση, αλλά και «σχεδιάζουν» τη μελλοντική της επανάληψη. Το «νόημα» καθιστά δυνατή την πράξη-σχέση ως παρούσα-εμπειρική-πραγματική πράξη και σχέση και συγχρόνως ως «πιθανότητα». Αυτή η αμοιβαιότητα νοήματος προϋποτίθεται της μελλοντικής επανάληψης της ανταλλαγής. Η σχέση λοιπόν υφίσταται ως «πιθανότητα» μέχρις ότου επαναληφθεί ως πράξη, μέχρις ότου πραγματοποιηθεί, ακριβώς γιατί υφίσταται το «νόημά» της. Η «οικονομική» λοιπόν σχέση, η πραγματική σχέση της ανταλλαγής, όπως και κάθε άλλη κοινωνική σχέση προϋποθέτει πολιτισμικό και νοηματικό συμφυρμό μεταξύ των μερών της, μεταξύ των δρώντων. Προϋποθέτει κοινότητα νοήματος και πολιτισμού.

Σε διαφορετικές ιστορικές-κοινωνικές συνθήκες, στο πλαίσιο διαφορετικών πολιτισμικών συνθηκών υφίστανται διαφορετικά νοήματα τα οποία κινητοποιούν την κοινωνική πράξη και διαμορφώνουν τις κοινωνικές σχέσεις. Έτσι, οι κοινωνικές σχέσεις αποκτούν διαφορετικό νοηματικό περιεχόμενο, διαμορφώνονται διαφορετικά εντός διαφορετικών ιστορικών-κοινωνικών συνθηκών. Αποκτούν δηλαδή συγκεκριμένο περιεχόμενο εντός συγκεκριμένων ιστορικών-κοινωνικών συνθηκών. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορούμε να συλλάβουμε τις κοινωνικές σχέσεις ανεξάρτητα από τα υποκειμενικά νοήματα που τις

⁷⁰ *Μεθοδολογία*, σ. 91· *O&K A'*, σ. 70-73.

διαμορφώνουν εντός διαφορετικών πολιτισμών. Αυτό σημαίνει επίσης, ότι δεν μπορούμε να ορίσουμε τις κοινωνικές σχέσεις με τρόπο γενικό, «αντικειμενικό» και διυποκειμενικό, όπως έκαναν, για παράδειγμα, οι μαρξιστές, οι οποίοι όρισαν τις κοινωνικές σχέσεις ως «αντικειμενικές» σχέσεις παραγωγής και ιδιοκτησίας, ανεξαρτήτως των ιστορικών μορφών δράσης των ανθρώπων και των ιστορικών μορφών συνείδησης (νοηματικών πλαισίων). Η κατανόηση, η πρόσληψη και η εξήγηση των κοινωνικών σχέσεων δεν είναι δυνατόν να γίνει υπερϊστορικά και ερήμην των επιμέρους πολιτισμών, των ιδιαίτερων ιστορικών κοινωνιών στις οποίες απευθύνουμε το επιστημονικό μας ενδιαφέρον.

Ο καλύτερος ίσως τρόπος να αναδείξουμε το πώς εννοούσε ο Βέμπερ την αμοιβαιότητα και τη διαφοροποίηση του νοήματος των δρώντων-κοινωνικά μελών μιας κοινωνικής σχέσης είναι να τον παρακολουθήσουμε στις έννοιες της «δύναμης» και της «κυριαρχίας-εξουσίας», τις έννοιες που συνιστούν τη βάση της βεμπερικής «κοινωνιολογίας της εξουσίας» (*Soziologie der Herrschaft*), της πολιτικής κοινωνιολογίας, όπου βρίσκουμε πράγματι, την επιτυχέστερη εφαρμογή των παραπάνω αντιλήψεων του Βέμπερ για την κοινωνική σχέση ως πιθανότητα και την κοινωνική πράξη ως αξιακά προσανατολισμένη. Προηγουμένως είναι απαραίτητο να εξετάσουμε την αντίληψη του Βέμπερ για το ρόλο των θεωρητικών αφαιρέσεων στη γνωστική διαδικασία και για τον τρόπο του σχηματισμού των εννοιών.

Ο ΙΔΕΑΤΟΣ ΤΥΠΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΕΝΝΟΙΕΣ

Ο Μαξ Βέμπερ ονόμασε τις έννοιες της κοινωνικής πράξης και της κοινωνικής σχέσης «ιδεατούς τύπους». Οι σχολιαστές του έχουν κατά καιρούς αντιμετωπίσει μεγάλη δυσκολία να κατανοήσουν τη σημασία των ιδεατών τύπων στο έργο του, όπως και τον τρόπο που ο Βέμπερ εννοούσε τη χρήση τους.

Για να καταλάβουμε τι ήταν για τον Βέμπερ ο «ιδεατός τύπος», πρέπει να τον συνδέσουμε με την όλη προβληματική του γύρω από το ζήτημα του σχηματισμού των εννοιών και τη γνωστική διαδικασία, που αναπτύξαμε παραπάνω. Δεν θα μας απασχολήσει εδώ το από πού τον δανείσθηκε και το πώς τον χρησιμοποιούσαν οι θεωρητικοί που τον είχαν υιοθετήσει πριν από τον Βέμπερ.⁷¹

⁷¹ Βλ. σχετικά, T. Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation. History, Laws and Ideal Types*, Duke University Press, Νότια Καρολίνα, 1976, ιδ. κεφ. I, όπου εκτίθεται η σύγκλιση του Weber με τον Ρίκερτ (Rickert) και υποστηρίζεται ότι ο Βέμπερ δανείσθηκε τη μεθοδολογία του ιδεατού τύπου απευθείας από αυτόν. Για την

Το πρώτο πράγμα που πρέπει να επισημάνουμε είναι ότι ο «ιδεατός τύπος» είναι μία θεωρητική κατασκευή (Gedankengebilde). Τον όρο αυτό χρησιμοποιεί ο ίδιος ο Βέμπερ και είναι πράγματι ο καταλληλότερος, γιατί αποκαλύπτει περισσότερο από οποιονδήποτε άλλο όρο, τόσο το περιεχόμενο όσο και τη διαδικασία σχηματισμού του ιδεατού τύπου. Υποδηλώνει δηλαδή ότι ο ιδεατός τύπος –όπως τον αντιλαμβάνετο και τον χρησιμοποιούσε ο Βέμπερ– είναι πρώτον, προϊόν νοητικής διεργασίας και δεύτερον, είναι μία κατασκευή. Δεν αντιπροσωπεύει ένα εμπειρικό εύρημα.

Κατά τον Βέμπερ, η κοινωνιολογία επιχειρεί να «κατασκευάσει ιδεατούς τύπους» των κοινωνικών φαινομένων, τ.ε. των κοινωνικών πράξεων, κοινωνικών σχέσεων και κοινωνικών θεσμών, όπως η πολιτική, η εξουσία, το κράτος, η γραφειοκρατία κ.λπ. Τα κοινωνικά φαινόμενα στην πραγματική ζωή έχουν ασαφή όρια, είναι ρευστά, πολλές φορές συγκεχυμένα και πολύπλοκα στις λεπτομέρειές τους. Με τους ιδεατούς τύπους επιχειρούμε να συλλάβουμε τα κοινωνικά φαινόμενα με μία λογικά συνεκτική, «καθαρή» μορφή, με σαφή οριοθέτηση. Για παράδειγμα, οι «τύποι» της κοινωνικής πράξης που διακρίναμε σε προηγούμενο κεφάλαιο, όπως η παραδοσιακή, ή η ορθολογική ως προς το σκοπό και η ορθολογική ως προς την αξία πράξη, είναι ιδεατοί τύποι κοινωνικών πράξεων, καθώς στην πραγματική ζωή δεν απαντώνται με αυτόν τον σαφή και οριοθετημένο τρόπο. Σε πολλές περιπτώσεις πραγματικών, εμπειρικά παρατηρήσιμων κοινωνικών πράξεων-σχέσεων αυτοί οι «τύποι» κοινωνικών πράξεων συμπλέκονται. Δεν είναι δυνατόν να διακριθούν με σαφή τρόπο. Τα «νόηματα» που αποδίδουν στις πράξεις τους τα δρώντα άτομα στην πραγματική ανέλιξη της κοινωνικής ζωής είναι ρευστά, αβέβαια, πολλές φορές συγκεχυμένα. Ο ιδεατός τύπος μιας συγκεκριμένης κοινωνικής πράξης επιχειρεί να ανασυνθέσει το νόημα της πράξης την οποία καταγράφει, ως λογικά συνεκτικό, σαφές και πλήρες νόημα. Με αυτή την έννοια ως «καθαρό» νόημα.

Δεν μπορούμε συνεπώς να εκλάβουμε τους ιδεατούς τύπους των κοινωνικών φαινομένων ως έννοιες που αποδίδουν υπαρκτές στην καθαρότητά τους εμπειρικές μορφές δράσης, ή πορείες δράσης και συμπεριφοράς, ή ως εμπειρικές μορφές των κοινωνικών φαινομένων. Όπως γράφει ο Βέμπερ, οι ιδεατοί τύποι «σπάνια συναντώνται στην πραγματικότητα [στην] ιδεατή καθαρή [τους] μορφή»⁷².

Το ότι «κατασκευάζουμε» όμως ιδεατούς τύπους των διαφόρων μορφών κοινωνικών φαινομένων και επιτυγχάνουμε έτσι να καταγράψουμε το νόημά τους με πληρότητα και

επιρροή του Ρίκερτ επί του Βέμπερ βλ. S. Eliaeson, *ό.π.*, ιδ. σ. 30-33. Για τον τρόπο που ο Βέμπερ «προσάρμοσε» τη μεθοδολογία του Ρίκερτ, βλ. F. Ringer, *ό.π.*, ιδ. σ. 36-62.

⁷² Βλ. *W&G* 1, σ. 9-10· *O&K A'*, σ. 20-21.

σαφήνεια, δεν σημαίνει ότι «κατασκευάζουμε» γενικές, αφηρημένες έννοιες, δηλαδή έννοιες που καταγράφουν κοινά χαρακτηριστικά ή στοιχεία που έχουν συναφή κοινωνικά φαινόμενα εντός διαφορετικών κοινωνικών-πολιτισμικών συνθηκών. Για παράδειγμα, ο ιδεατός τύπος της γραφειοκρατίας δεν περιλαμβάνει τα γενικά χαρακτηριστικά, ό,τι τυχόν είναι κοινό σε όλες τις γνωστές μορφές γραφειοκρατίας. Οι τελευταίες είναι διάφορες εντός διαφορετικών κοινωνικών-πολιτισμικών συνθηκών, εντός διαφορετικών ιστορικών κοινωνιών. Δεν μπορούμε να «κατασκευάσουμε» έναν γενικό ιδεατό τύπο της γραφειοκρατίας. Μπορούμε να κατασκευάσουμε ιδεατούς τύπους των διαφόρων μορφών γραφειοκρατίας, όπως αυτές απαντώνται εντός διαφορετικών κοινωνιών, εντός διαφορετικών ιστορικών συνθηκών, αναδεικνύοντας τις ιστορικές τους ιδιαιτερότητες. Μπορούμε για παράδειγμα να κατασκευάσουμε τον τύπο της δυτικής γραφειοκρατίας, που χαρακτηρίζεται από τυπικούς, εργαλειακούς-ορθολογικούς κανόνες και τρόπους λειτουργίας, που αναλαμβάνονται από «ειδικούς», όπως και τον τύπο της κινέζικης «πατρογονικής» γραφειοκρατίας των «πεπαιδευμένων» και όχι των «ειδικών».⁷³ Και το να συλλάβουμε και να κατασκευάσουμε τις μορφές αυτές γραφειοκρατίας σημαίνει επίσης να παρακολουθήσουμε την «ιστορική σημασία» τους και τις συνέπειές τους στις διάφορες ιστορικές περιπτώσεις που εξετάζουμε, τη σημασία τους στη διαμόρφωση, την εξέλιξη αλλά και την παρακμή μεγάλων πολιτισμών του παρελθόντος, όπως για παράδειγμα, της Αρχαίας Αιγύπτου, ή του Βυζαντίου, ή αυτοκρατοριών, όπως της αρχαίας Ρώμης, ή της πιο πρόσφατης αγγλικής αυτοκρατορίας.⁷⁴

Το ίδιο ζήτημα, το ζήτημα της ιστορικότητας των ιδεατών τύπων, μπορούμε να το παρακολουθήσουμε και από μία άλλη σκοπιά. Δεν μπορούμε να «κατασκευάσουμε» γενικούς ιδεατούς τύπους των κοινωνικών πράξεων, διότι το «νόημα» που αποδίδουν οι άνθρωποι στις πράξεις τους είναι διάφορο εντός διαφορετικών κοινωνικών-πολιτισμικών, εντός διαφορετικών ιστορικών συνθηκών. Για παράδειγμα, διαφορετικό νόημα αποδίδουν οι άνθρωποι στην «οικονομική πρακτική» εντός της σύγχρονης κοινωνίας, της κοινωνίας του καπιταλισμού και διαφορετικό εντός άλλων κοινωνικών-πολιτισμικών συνθηκών. Μάλιστα, την πρακτική των ανθρώπων για τον προσπορισμό των αναγκών για το βιοπορισμό τους αγαθών, όπως αυτή ασκείται εντός άλλων από τον δικό μας πολιτισμό, δεν μπορούμε καν να την ονομάσουμε «οικονομική πρακτική» με το νόημα που αποκτάει αυτός ο όρος εντός της κοινωνίας του καπιταλισμού. Επειδή λοιπόν το «νόημα» που αποδίδουν οι άνθρωποι στις κοινωνικές τους

⁷³ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, επιμ. J. Winckelmann, J.C. Mohr, Τίμπινγκεν, 1985 (1956), τόμ. 2, (στο εξής: *W&G* 2), σ. 551-566 και σ. 578-579.

⁷⁴ *Ο.π.*, σ. 563-564 και 611-613.

πράξεις είναι διάφορο εντός διαφορετικών κοινωνικών-πολιτισμικών συνθηκών, εντός διαφορετικών ιστορικών κοινωνιών, δεν μπορούμε να «κατασκευάσουμε» γενικούς ιδεατούς τύπους, με άλλα λόγια γενικές-υπεριστορικές έννοιες. Οι ιδεατοί τύποι λοιπόν δεν είναι γενικευτικού τύπου, όπως ήταν, για παράδειγμα, οι τύποι του Ντιρκέμ. Η διαδικασία σχηματισμού του ιδεατού τύπου δεν συνιστά γενικευτική μέθοδο. Ούτε οι ιδεατοί τύποι, οποιοδήποτε και αν είναι το συγκεκριμένο περιεχόμενό τους, συνιστούν γενικές έννοιες.

Κατά συνέπεια, οι έννοιες του Βέμπερ δεν είχαν καμία σχέση με γενικεύσεις και γενικευτικές διαδικασίες. Και σε αυτό το σημείο πρέπει να πούμε ότι η άποψη που διατυπώθηκε από πολλούς σύμφωνα με την οποία ο ιδεατός τύπος συνδυάζει, ή πραγματοποιεί την επιθυμητή «σύμπτωση» του γενικού-καθολικού με το ειδικό-ατομικό στοιχείο, ή χαρακτηριστικό της πραγματικότητας⁷⁵, παραβλέπει μερικές από τις πιο σαφείς διατυπώσεις του Βέμπερ που αποκλείουν την ερμηνεία του ιδεατού τύπου ως γενικής έννοιας, ή γενικευτικής πρότασης. Όσοι βλέπουν στον ιδεατό τύπο τη γενική έννοια⁷⁶, ή την έννοια που συνδυάζει το γενικό με το **ειδικό**, αφήνονται να παρασυρθούν από το γεγονός ότι ο Βέμπερ χρησιμοποιεί όρους, που θα μπορούσαν να θεωρηθούν ότι υποδηλώνουν γενικές οντότητες, ή γενικές ιδιότητες και χαρακτηριστικά. Για παράδειγμα, κοινωνία, κοινωνικότητα, χάρισμα, εργασία, πρόοδος κ.ο.κ. Όσον αφορά όμως τον Βέμπερ οι όροι, οι λέξεις αυτές είναι μόνο κατ' όνομα γενικές. Δεν αποδέχεται ότι είναι δηλωτικές εννοιών που καταγράφουν αφηρημένα, γενικά χαρακτηριστικά της πραγματικότητας, ή αντικειμενικές σχέσεις μεταξύ των πραγμάτων και των στοιχείων που τη συνθέτουν. Ο Βέμπερ τις χρησιμοποιεί καθώς είναι και αυτές διάχυτες στην κοινωνία και δεδομένες. Αυτό συνιστά τον «νομιναλισμό» του Βέμπερ. Τη θέση δηλαδή, ότι οι έννοιες είναι κατασκευές, ότι δεν καταγράφουν «ουσίες», ή «πραγματικότητες» οιαδήποτε είδους, αλλά το «νόημα» που τους αποδίδουμε και που δεν έχουν παρά συγκεκριμένο, πραγματολογικό περιεχόμενο⁷⁷, το οποίο είναι, όσο αφορά τον Βέμπερ, «ιστορικό», είναι δηλαδή διαμορφωμένο εντός συγκεκριμένων κοινωνικών σχέσεων.

⁷⁵ Την άποψη αυτή έχει υιοθετήσει ο Β.Ι. Φίλιας εισάγοντας πάντως την επιφύλαξη «ότι το στοιχείο της γενίκευσης... δεν μπορεί να είναι κατά τον ίδιο τρόπο διαρθρωμένο στις επιστήμες της φύσης και τις επιστήμες του πολιτισμού». Βλ. Β.Ι. Φίλιας, *Μαξ Βέμπερ: Συστηματική κοινωνιολογία και μεθοδολογία. Μια εισαγωγή στο έργο του*, Νέα Σύνορα, Αθήνα 1976, σ. 194-195.

⁷⁶ Για την αντίληψη αυτή υπεύθυνος σε μεγάλο βαθμό ήταν ο Τ. Πάρσονς, που χαρακτήρισε τον ιδεατό τύπο ως «καθολική κατηγορική» έννοια. Βλ. Τ. Parsons, *The Structure of Social Action*, τόμ. 2, The Free Press of Glencoe, Macmillan, Νέα Υόρκη-Λονδίνο, 1968 (1946), σ. 601 κ.ε.

⁷⁷ Βλ. S. Eliaeson, *ό.π.*, σ. 12-15.

Όταν λοιπόν προχωράμε σε «κατασκευές» ιδεατών τύπων περισσότερο «αφηρημένων», όταν προχωράμε σε σχηματοποιήσεις δεν σημαίνει ότι προωθούμε τη γνώση σε ανώτερα επίπεδα. Αντιθέτως, για τον Βέμπερ όσο πιο σχηματοποιημένος, συνεπώς αφηρημένος, είναι ο ιδεατός τύπος, τόσο απομακρύνεται από την αλήθεια. Για τον Βέμπερ γενικό σημαίνει αφηρημένο και αφηρημένο είναι αυτό που υστερεί σε πραγματικό περιεχόμενο και όχι αυτό που αντιπροσωπεύει ό,τι πιο ουσιαστικό. Για τον Βέμπερ γενίκευση σημαίνει απομάκρυνση από την αλήθεια και το αληθινό περιεχόμενο. Έτσι, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι στις κοινωνικές επιστήμες η γνώση του γενικού είναι άχρηστη. «Για τη γνώση των ιστορικών φαινομένων στη συγκεκριμένη υπόστασή τους, οι πιο γενικοί νόμοι, επειδή είναι οι πιο κενοί νοήματος, είναι επίσης οι πιο μικρής αξίας. Όσο πιο περιεκτική [γενική] είναι η ισχύς –ή η έκταση– ενός όρου, τόσο περισσότερο μας οδηγεί μακριά από τον πλούτο της πραγματικότητας, αφού για να περιλάβει τα κοινά στοιχεία του μεγαλύτερου δυνατού αριθμού φαινομένων, πρέπει κατ' ανάγκην να είναι όσο γίνεται πιο αφηρημένος και κατά συνέπεια πιο κενός από νόημα. Στις κοινωνικές επιστήμες η γνώση του καθολικού, η γενικού δεν έχει ποτέ αυτόνομη αξία»⁷⁸. Είναι σαφές ότι για τον Βέμπερ η γενική έννοια δεν μπορεί να αποδώσει το ιστορικά συγκεκριμένο. Όπως λέει, όσο πιο γενική είναι μία έννοια τόσο περισσότερο απομακρύνεται από τη συγκεκριμένη ιστορική πραγματικότητα την οποία επιχειρεί να διαχειρισθεί. Όσο περισσότερο είναι αφηρημένη, τόσο περισσότερο είναι κενή νοήματος. Κατά συνέπεια, για τον Βέμπερ οι ιδεατοί τύποι, οι έννοιες είναι πολιτισμικά, δηλαδή ιστορικά σχετικές. Με άλλα λόγια, οι έννοιες αποκτούν διαφορετικό περιεχόμενο εντός διαφορετικών κοινωνικών-πολιτισμικών συνθηκών, εντός διαφορετικών ιστορικών συνθηκών. Έτσι, όταν πραγματευόμαστε μία συγκεκριμένη ιστορική κοινωνία, όπως η σύγχρονη κοινωνία, η κοινωνία του καπιταλισμού, ή άλλες ιστορικές κοινωνίες, οφείλουμε να χρησιμοποιούμε έννοιες ιστορικά συγκεκριμένες, δηλαδή έννοιες που αποδίδουν συγκεκριμένες, ιστορικά δοσμένες συνθήκες. Αυτό σημαίνει επίσης, ότι δεν μπορούμε να ανάγουμε μία συνθήκη που προσιδιάζει σε μία δοσμένη ιστορική κοινωνία, σε γενική υπερϊστορική συνθήκη. Μπορούμε να συμπεράνουμε ότι για τον Βέμπερ οι γενικές έννοιες, οι αφηρημένες έννοιες, δηλαδή οι έννοιες που δεν έχουν ιστορικό περιεχόμενο, είναι περιττές όσο αφορά τη γνωστική διαδικασία.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να εντοπίσουμε σύγκλιση του Βέμπερ με τον Μαρξ. Όπως είδαμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο παραπάνω, ο Μαρξ απέρριπτε τις γενικές, δηλαδή τις υπερϊστορικές έννοιες, τις έννοιες που δεν αναφέρονται σε συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες.

⁷⁸ *GAW*, σ. 179-180· η μετάφραση δική μας. *Μεθοδολογία*, σ. 96· *Δοκίμια*, Α, σ. 46.

Όπως επίσης επισημάναμε εκεί, και για τον Μαρξ οι ιδέες και οι έννοιες, οι κατηγορίες του είναι, όπως θα έλεγε ο Βέμπερ, πολιτισμικά και ιστορικά σχετικές. Αποδίδουν τις «σχέσεις» και τις «σημασίες» συγκεκριμένων, ιστορικών κοινωνιών. Ειδικότερα ο Βέμπερ, προκειμένου να προσεγγίσει και να διαχειρισθεί τη σύγχρονη κοινωνία, δεν αναζήτησε ένα γενικό θεωρητικό σχήμα, όπως οι μαρξιστές, αλλά χρησιμοποίησε τις έννοιες και τις «ιδέες» που προσιδιάζουν ως «συνείδηση», ή ως «πολιτισμικό νόημα» και «σημασία» στην κοινωνία του καπιταλισμού.

Για τον Μαρξ καθοριστικό ρόλο για την κατανόηση της κοινωνίας του καπιταλισμού έπαιξαν οι «κατηγορίες της πολιτικής οικονομίας». Για τον Βέμπερ, τον ρόλο αυτό έπαιξε η έννοια της «ορθολογικότητας» της δράσης, η «εργαλειακή ορθολογικότητα» που διατρέχει το σύνολο των τομέων και πρακτικών της σύγχρονης κοινωνίας. Κατά τον Βέμπερ, οι «έννοιες του Μαρξ στο βαθμό που είναι θεωρητικά σωστές συνιστούν ιδεατούς τύπους»⁷⁹.

Ωστόσο, ενώ ο Βέμπερ αναγνώριζε τον Μαρξ ως έναν «μεγάλο διανοητή»⁸⁰, άσκησε αμείλικτη κριτική στους μαρξιστές. Η ουσία της κριτικής του Βέμπερ στους μαρξιστές ήταν ότι συρρίκνωναν την ιστορία σε ένα μονόπλευρο θεωρητικό σχήμα, ότι ανεδείκνυν έναν «παράγοντα» της κοινωνικής ζωής, την «οικονομία», σε γενική προσδιοριστική αιτία των ποικίλων μορφών της κοινωνικής πρακτικής. Ότι ερμήνευαν ως «οικονομικά προσδιοριζόμενη» την κάθε μορφής κοινωνική πρακτική, καθιστώντας μάλιστα αυτόν τον «οικονομικό αναγωγισμό» γενική-υπεριστορική συνθήκη.⁸¹ Η ιστορία όμως, επέμενε ο Βέμπερ, διέψευδε με κατηγορηματικό τρόπο τον «ιστορικό υλισμό», κύριος στόχος του οποίου ήταν να εγκαθιδρύσει μία διάκριση ανάμεσα στις «υλικές» πλευρές της κοινωνικής ζωής και τις «ιδεολογικές»⁸², τις μορφές συνείδησης και ιδεολογίας δηλαδή. Αντιθέτως, οι ιδεατοί τύποι, οι έννοιες, οι οποίες για τον Βέμπερ είναι ιστορικές, δηλαδή συναρτημένες με τις ιστορικές πολιτισμικές συνθήκες, όπως είδαμε, δεν προϋπέθεταν διάσπαση, διαχωρισμό του «υλικού» από το «ιδεολογικό» στοιχείο. Όσο για την «τεχνολογική» εκδοχή του μαρξισμού, σύμφωνα με την οποία σε μία ορισμένη «τεχνολογία» που είναι σύμφυτη με ένα στάδιο

⁷⁹ Η βιβλιογραφία για τη σχέση του Weber με τον Marx είναι τεράστια. Βλ. ενδεικτικά Jurgen Zander, *Das problem der Beziehung Max Weber zu Karl Marx*, Haag Herchen, Φρανκφούρτη, 1978. Επίσης Karl Loewith, *Max Weber and Karl Marx*. Εισαγωγή, επιμέλεια T. Bottomore και W. Outhwaite, Allen & Unwin, Λονδίνο 1982. Βλ. επίσης τη συλλογή R.J. Antonio και R.M. Glassman (επιμ), *A Weber – Marx Dialogue*, University Press of Kansas, 1985, όπου συνοψίζεται εν πολλοίς και η προηγούμενη σχετική συζήτηση.

⁸⁰ *Δοκίμια Α'*, σ. 70.

⁸¹ *Ο.π.*, σ. 32-33, 35· *Μεθοδολογία*, σ. 84-85, 86-87.

⁸² *Κριτική του Stammer*, σ. 159-160.

ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, αντιστοιχεί μια ορισμένη υπερδομή, ένα συγκεκριμένο εποικοδόμημα, ο Βέμπερ τη θεωρούσε «απλούστατα λαθεμένη», καθώς η ιστορία είναι γεμάτη παραδείγματα, όπου η ίδια «τεχνολογία» «απέδωσε πολιτισμικές υπερδομές κάθε δυνατού είδους σε όλους του τομείς». ⁸³

Για να επανέλθουμε στον ιδεατό τύπο. Σύμφωνα με τον Βέμπερ, ο ιδεατός τύπος δεν εξαντλεί σε όλα τα στοιχεία και τις λεπτομέρειές του το συγκεκριμένο αντικείμενο που πραγματεύεται. Δεν είναι δυνατόν να «κατασκευάσουμε» έναν ιδεατό τύπο, μία έννοια που να εξαντλεί σε όλη την πολυεδρικότητα και σε όλες τις λεπτομέρειες και τα στοιχεία της μία οντότητα, ένα γεγονός, ή ένα φαινόμενο. Αυτό είναι για τον Βέμπερ πρακτικά αδύνατο, όπως είδαμε, γιατί τα στοιχεία που συνιστούν την εμπειρική πραγματικότητα τόσο στο σύνολό της όσο και στα επιμέρους συμβάντα, γεγονότα και όντα που την συναποτελούν, είναι απειράριθμα και γι' αυτό αναρίθμητα και ανεξάντλητα. Πώς αντιμετωπίζεται λοιπόν αυτή η κατάσταση ;

Από τα άπειρα αυτά στοιχεία ο επιστήμονας επιλέγει εκείνα με τα οποία μπορεί να συνθέσει μία έννοια, ή μία «ιδέα» του αντικειμένου που τον ενδιαφέρει και μελετάει. Για να συνθέσει την έννοια του κράτους, για παράδειγμα, συγκεντρώνει τις σχετικές ιδέες όπως τις βρίσκει διαμορφωμένες. Τις «ιδέες» με άλλα λόγια, που τα μέλη ενός κράτους σχηματίζουν για τον εαυτό τους αναφορικά με το κράτος:

«Η επιστημονική σύλληψη του κράτους, όπως θα σχηματίζεται πάντοτε, είναι, όπως είναι φυσικό, μία σύνθεση από αυτές τις ασαφείς συνθέσεις που βρίσκονται ήδη στα μυαλά ιστορικών ανθρώπων... Το συγκεκριμένο περιεχόμενο όμως, το οποίο παίρνει το ιστορικό κράτος σε κάθε σύνθεση των συγχρόνων του, μπορεί πάλι να συλληφθεί μόνο διά του σχηματισμού ιδεατών τύπων». Άλλωστε, «Εκείνες οι 'ιδέες' που κυριαρχούν στη συμπεριφορά των ανθρώπων μιας εποχής, που είναι δηλαδή διάχυτες, εφόσον πρόκειται για πολύπλοκες νοητικές κατασκευές, εμείς μπορούμε να τις συλλάβουμε με εννοιολογική σαφήνεια...μόνο με τη μορφή ενός ιδεατού τύπου, διότι εμπειρικά αυτές οι κατασκευές υπάρχουν ήδη στα κεφάλια ενός αόριστου και μεταβαλλόμενου πολυπληθούς αριθμού ατόμων και υπόκεινται στις πιο ποικίλες διακυμάνσεις, ως προς τη μορφή και το περιεχόμενο, τη σαφήνεια και το νόημα» ⁸⁴.

⁸³ *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages(1910)*, αναφέρεται στο M. Weber, *Economy and Society*, τόμ. 1 (στο εξής: *E&S 1*), μτφρ. E. Fischhoff κ.ά., επιμ. G. Roth και C. Wittich, University of California Press, Μπέρκλεϊ, Λονδίνο, 1978 (1968), «Introduction», σ. lxx.

⁸⁴ *GAW*, σ. 200-201, 197· η μετάφραση δική μας. *Μεθοδολογία*, σ. 115, 112.

Ο Βέμπερ ονόμαζε τον ιδεατό τύπο «ουτοπία» με την έννοια ότι ο ιδεατός τύπος είναι κάτι απομακρυσμένο από την πραγματικότητα στη πληρότητα και καθημερινότητά της. Είναι κάτι που δεν έχει άμεση σχέση με την εμπειρική πραγματικότητα, παρόλο που τα συστατικά του στοιχεία, τις ιδέες που τον συνθέτουν, τις αντλεί ο επιστήμονας από την εμπειρία. Είναι γι' αυτό εμπειρικά δοσμένες. Όταν λοιπόν «κατασκευάζουμε» έναν ιδεατό τύπο, ξεχωρίζουμε από τα άπειρα στοιχεία της πραγματικότητας έναν αριθμό στοιχείων με κριτήριο ένα συγκεκριμένο στόχο, τον στόχο που υποκινεί ένα συγκεκριμένο «γνωστικό ενδιαφέρον». Προκειμένου λοιπόν να αποκτήσουμε γνώση της αντικειμενικής πραγματικότητας, διαμορφώνουμε ιδεατούς τύπους, έννοιες που επιχειρούν να την συλλάβουν με συγκεκριμένα κάθε φορά κριτήρια και για συγκεκριμένο κάθε φορά σκοπό. Η αντικειμενική πραγματικότητα είναι «ανεξάντλητη» και μπορούμε να την προσεγγίσουμε επανειλημμένα. Να τη συλλάβουμε από πολλές σκοπιές, από διαφορετική κάθε φορά «οπτική γωνία». Γι' αυτό μπορούμε να κατασκευάσουμε πολλούς ιδεατούς τύπους, πολλές έννοιες αντλώντας από την ίδια πραγματικότητα. Κάθε φορά συλλέγουμε και καταγράφουμε στον ιδεατό τύπο εκείνα τα στοιχεία που μπορούμε να συσχετίσουμε με το ιδιαίτερο γνωστικό ενδιαφέρον, με τον οποίο προσεγγίζουμε την πραγματικότητα. Έτσι, «το ίδιο ιστορικό φαινόμενο, ... σε ένα μέρος των συστατικών του στοιχείων μπορεί να είναι φεουδαλικό, σε άλλο 'πατρογονικό', σε άλλο 'γραφειοκρατικό' και σε άλλο 'χαρισματικό'. Για να δώσει ένα σαφές νόημα σ' αυτές τις λέξεις η κοινωνιολογία είναι υποχρεωμένη να διαμορφώσει 'καθαρούς' (ιδεατούς) τύπους αντίστοιχων μορφών, οι οποίοι, σε κάθε περίπτωση, παρουσιάζουν στο μεγαλύτερο δυνατό βαθμό την πληρέστερη προσέγγιση του αντίστοιχου ολοκληρωμένου νοήματος. Ωστόσο, ακριβώς γι' αυτό σε αυτή την απόλυτα ιδεατή, καθαρή μορφή, δεν μπορούν να βρεθούν πραγματικά φαινόμενα, που να ανταποκρίνονται σ' αυτούς τους ιδεατά κατασκευασμένους καθαρούς τύπους...»⁸⁵

Ο Βέμπερ κατασκεύασε λοιπόν, οιονεί γενικούς ιδεατούς τύπους. Πρόκειται για τους τύπους της κοινωνικής πράξης και της κοινωνικής σχέσης που τους περιέλαβε μάλιστα στις «κατηγορίες της κοινωνιολογίας». Άλλωστε, το έργο του *Οικονομία και Κοινωνία* περιλαμβάνει πολλούς ιδεατούς τύπους, πολλές έννοιες που αποσαφηνίζουν νοηματικούς σχηματισμούς κοινωνικών πράξεων και σχέσεων, ή θεσμών. Το ιστορικό τους περιεχόμενο είναι πάντως άλλοτε περισσότερο και άλλοτε λιγότερο ρητό και σαφές. Μπορούμε λοιπόν να καταλάβουμε γιατί ο Βέμπερ γράφει στις πρώτες εισαγωγικές παραγράφους του *Οικονομία και Κοινωνία*: «η ιδιομορφία των αφαιρέσεων της κοινωνιολογίας έχει ως συνέπεια ότι οι έννοιες της πρέπει να είναι, απέναντι στη συγκεκριμένη πραγματικότητα, σχετικά κενές περιεχομένου.

⁸⁵ M. Weber, *Βασικές έννοιες της κοινωνιολογίας*, ό.π., σ. 67· *W&G* 1, σ. 10· *O&K* Α', σ. 21.

Η κοινωνιολογία για να εξουδετερώσει το μειονέκτημα αυτό, μπορεί να προσφέρει μεγαλύτερη σαφήνεια των εννοιών της...»⁸⁶.

Πώς λοιπόν πρέπει να αντιληφθούμε τη γνωστική λειτουργία των εννοιών αυτών; Εάν προσέξουμε τις διατυπώσεις, τον τρόπο έρευνας του Βέμπερ και τον τρόπο έκθεσης των πορισμάτων της δεν θα μας δημιουργηθεί σύγχυση. Όπως γράφει, οι ιδεατοί τύποι, οι έννοιες που χρησιμοποιούμε για να συνδεθούμε με την κοινωνική-ιστορική πραγματικότητα, να εξετάσουμε ένα συγκεκριμένο πρόβλημα, ή μια πορεία δράσης είναι «ευρετικές». Μας χρησιμεύουν δηλαδή για να αναγνωρίσουμε, να συνδεθούμε γνωστικά αφενός, να συλλάβουμε τις ιδιαίτερες συνθήκες και τα ιστορικά χαρακτηριστικά των κοινωνικών σχέσεων και των τρόπων δράσης, των μορφών πολιτισμού που μελετάμε αφετέρου. Μας χρησιμεύουν δηλαδή ως οι γνωστικές-θεωρητικές προϋποθέσεις για την οροθέτηση, τη σύλληψη και την κατανόηση των υπό μελέτη αντικειμένων, των κοινωνικών «γεγονότων» και φαινομένων, της εξήγησης της κοινωνικής-ιστορικής διαδικασίας και της ανέλιξης της κοινωνικής πράξης. Είναι για τον λόγο αυτό που ενώ οι ιδεατοί τύποι καταγράφουν το «καθαρό» νόημα της πράξης, ή της κοινωνικής σχέσης, εντούτοις διαρκώς ανασυντίθενται, ανακατασκευάζονται κατά την ερευνητική διαδικασία. Όπως θα δούμε στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο την προσέγγιση αυτή ο Βέμπερ την ονόμασε «ερμηνευτική κατανόηση» της πράξης και «ερμηνευτική εξήγηση» της διαδικασίας εκτύλιξης των κοινωνικών σχέσεων.

Μπορούμε όμως, εδώ να αναφερθούμε πάλι στην περίπτωση της σχέσης της ανταλλαγής, που όπως είδαμε στο αμέσως προηγούμενο κεφάλαιο διαμορφώνεται διά του νοήματος που αποδίδουν οι δρώντες στην συμπεριφορά τους, «νοήματος που ρυθμίζει» τόσο την εκάστοτε συγκεκριμένη, όσο και τη μελλοντική τους πράξη-σχέση. Προκειμένου λοιπόν, να κατανοήσουμε και να δώσουμε εξήγηση σε μια συγκεκριμένη τέτοια περίπτωση πρέπει να έχουμε στη διάθεσή μας τα περιεχόμενα της έννοιας της ανταλλαγής και επίσης να είμαστε σε θέση να αναγνωρίσουμε στην παρατηρούμενη συμπεριφορά και συνάντηση-σχέση μεταξύ των δύο δρώντων που δεν συνδέονται με άλλου τύπου σχέσεις, ότι τουλάχιστον εν μέρει εμπίπτει στην έννοια της ανταλλαγής, ότι δηλαδή οι δρώντες μοιράζονται το 'νόημα' που καθιστά την ανταλλαγή δυνατή. Το πρώτο βήμα δεν δημιουργεί πρόβλημα σε μια κοινωνία, όπως η δυτική, καπιταλιστική κοινωνία, όπου η αγορά και η ανταλλαγή είναι μια όχι μόνον κανονική, αλλά και κυρίαρχη κοινωνική σχέση. Συνεπώς η ιδέα, η έννοια της ανταλλαγής είναι μια αυτονόητη, μια κοινή εντός της ευρύτερης κοινωνίας έννοια. Παρά ταύτα, τα περιεχόμενά της είναι, ούτως ειπείν, ρευστά, καθόσον ανταλλαγές συμβαίνουν εντός πολλών και διαφορετικών πλαισίων και

⁸⁶ M. Weber, *Βασικές έννοιες της κοινωνιολογίας*, ό.π., σ. 65-66.

ειδικότερων συνθηκών. Οφείλουμε, συνεπώς, παρατηρεί ο Βέμπερ, να «ασχοληθούμε με τις ‘ρυθμιστικές έννοιες’ που συνθέτουν το νόημα της ανταλλαγής», να κατασκευάσουμε δηλαδή το ιδεατά σαφές και λογικά «εσωτερικά συνεκτικό» νόημα, την ιδεατή έννοια της ανταλλαγής, ή αλλιώς τον «ιδεατό της τύπο». Να κατασκευάσουμε δηλαδή τον «ιδεατό τύπο» που θα καταγράφει τις κύριες ιδέες, τους κανόνες και τις έννοιες που είναι παρούσες στις «πραγματικές», τις «εμπειρικές» περιπτώσεις της ανταλλαγής και που καθιστούν τη σχέση δυνατή. Το νόημα της ανταλλαγής στην ιδεατοτυπική του εκδοχή περιλαμβάνει σε αφηρημένη και λογικά συνεκτική μορφή, τους κανόνες και τις αρχές που είναι υποχρεωτικές για τα εμπλεκόμενα μέρη.⁸⁷ Η ανταλλαγή, όταν έχει καταστεί κανονική κοινωνική σχέση και πράξη, περιλαμβάνει εκτός από «ορθολογικό υπολογισμό», τις ιδέες της εμπιστοσύνης και της αμοιβαίας συμφωνίας, της δίκαιης συναλλαγής, όπως επίσης ιδέες και αντίστοιχες πρακτικές και κανόνες, «ρυθμίσεις», που διασφαλίζουν την ομαλή της διεκπεραίωση.⁸⁸ Η πραγματοποίηση, όπως και η επανάληψη της ανταλλαγής τις προϋποθέτει, ή προϋποθέτει ορισμένες από αυτές. Συνιστούν με αυτή την έννοια τις προϋποθέσεις της.

Βεβαίως, ο ιδεατός τύπος της ανταλλαγής που κατασκευάζουμε με αυτό τον τρόπο, είναι μόνον ένα «ευρετικό μέσο», ένα εργαλείο, μια έννοια με την οποία μπορούμε να αναγνωρίσουμε και να κατατάξουμε, να πραγματευθούμε στη συνέχεια, να κατανοήσουμε ερμηνευτικά και να εξηγήσουμε ειδικές ιστορικές περιπτώσεις, ή περιστατικά ανταλλαγής. Όπως γράφει ο Βέμπερ, «ένας μεγάλος αριθμός διαδικασιών που συμβαίνουν στην εμπειρική πραγματικότητα αντιστοιχούν σε αυτόν τον ‘ιδεατό τύπο’ με ποικίλους βαθμούς ακρίβειας»⁸⁹. Αυτό σημαίνει ότι η αφαίρεση της ανταλλαγής εφόσον κατασκευασθεί ως ιδεατός τύπος, δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως μια γενική, περιεκτική όλων των ιστορικών περιπτώσεων έννοια. Είναι μια ιστορικά προσδιορισμένη και διαμορφωμένη έννοια, καθώς κυριαρχεί στο πλαίσιο της αγοράς, κατεξοχήν της καπιταλιστικής κοινωνίας. Εφόσον, όμως, χρησιμοποιηθεί στο πλαίσιο μιας κριτικής, συγκριτικής, ιστορικής έρευνας και ανάλυσης, μπορεί να αποκαλύψει τις ιστορικές ιδιαιτερότητες κοινωνικών σχέσεων, που μοιράζονται ορισμένες από τις ιδεατές, όπως και τις πραγματικές, εμπειρικές συνθήκες, εντός ασφαλώς διαφορετικών ιστορικών, κοινωνικών και πολιτισμικών πλαισίων και συγκεκριμένων. Μπορούμε δηλαδή με τον τρόπο αυτό να κατασκευάσουμε τις έννοιες πολλών και διαφορετικών ιστορικών μορφών της σχέσης της ανταλλαγής.

⁸⁷ *Κριτική του Stammer*, σ. 174.

⁸⁸ *Ο.π.*, σ. 175-177· *Ο&Κ Α’*, σ. 69-73.

⁸⁹ *GAW*, σ. 335· η μετάφραση δική μας. *Κριτική του Stammer*, σ. 176.

Μπορούμε να καταλάβουμε συνεπώς τι εννοούσε ο Βέμπερ όταν έλεγε ότι σκοπός της επιστήμης είναι να «φτάσει», να «πετύχει τη σύλληψη εννοιών». Ο ιδεατός τύπος είναι το αποτέλεσμα της γνωστικής, της επιστημονικής έρευνας, είτε αφορά την καταγραφή του «καθαρού» νοήματος της πράξης και στην «αποσαφήνιση» κατά το δυνατόν των περιεχομένων που επιχειρεί να καταθέσει, προκειμένου να χρησιμοποιηθεί ως εργαλείο της ιστορικής έρευνας, είτε συλλαμβάνει ιστορικές περιπτώσεις. Η γνωστική πορεία που στοχεύει στη σύλληψη, την κατανόηση και την εξήγηση ιστορικών περιπτώσεων, ή διαδικασιών, ειδικότερων ιστορικών εξελίξεων, ή ιστορικών κοινωνιών συνθέτει περισσότερες έννοιες, περισσότερους ιδεατούς τύπους σε μια ενότητα εννοιών και εννοιακών σχηματισμών, η οποία καταγράφει και συγχρόνως εξηγεί ερμηνευτικά τα υπό διερεύνηση αντικείμενα. Είναι για τον λόγο αυτό που «η ιστορική έννοια... εφόσον αφορά... σε ένα φαινόμενο σημαντικό στην ιδιαιτερότητά του... συντίθεται σταδιακά... Έτσι, η τελική και οριστική έννοια δεν μπορεί να βρίσκεται στην αρχή της έρευνας, αλλά πρέπει να έρχεται στο τέλος»⁹⁰. Άλλωστε, ... *ο σκοπός της ιδεατοτυπικής διαμόρφωσης των εννοιών είναι πάντοτε να συνειδητοποιούμε όχι το γενετικό, αλλά αντιστρόφως την ιδιομορφία των πολιτισμικών φαινομένων*⁹¹. Για να συνοψίσουμε λοιπόν, για τον Βέμπερ η επιστημονική πρακτική καταθέτει τα πορίσματά της στις έννοιες, τους ιδεατούς τύπους, τους ιδεατούς τύπους δηλαδή που επιχειρούν να συλλάβουν στην ιστορική του ιδιαιτερότητα το «νόημα», την «ουσία» με αυτή την έννοια των περιπτώσεων και των αντικειμένων που πραγματεύεται.

Με αυτό τον τρόπο η πρακτική ενάσκηση της επιστήμης που διακήρυξε ο Βέμπερ, σημαίνει την επίδοση στη διερεύνηση συγκεκριμένων θεμάτων, συμβάντων, ή προβλημάτων και την προσπάθεια να συλλάβουμε τις διάφορες πλευρές της πραγματικότητας μέσα από τη διαδικασία του σχηματισμού ιδεατών τύπων, κατά περίπτωση και κατά περίπτωση, δηλαδή επ' αναφορά συγκεκριμένων κοινωνικών πράξεων και κοινωνικών σχέσεων. Ιδεατών τύπων που, όπως είδαμε, αποδίδουν το «νόημα» αυτών των πράξεων και κοινωνικών σχέσεων.

Αυτή η αντίληψη της επιστήμης επέτρεπε στον Βέμπερ να μελετάει την ιστορική πραγματικότητα αντλώντας το υλικό του από τα έργα του πολιτισμού, είτε αυτά ήταν κείμενα, μαρτυρίες, ή έργα τέχνης και να διαμορφώνει τους ιστορικούς ιδεατούς τύπους, τις «ιστορικές ατομικότητες»⁹² (*historische Individuen*), όπως τους ονόμασε. Και η «*ιστορική ατομικότητα*»

⁹⁰ *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 41.

⁹¹ *Δοκίμια Α'*, σ. 68· η υπογράμμιση δική μας.

⁹² *Δοκίμια Α'*, σ. 44-47 και σ. 119-120.

είναι «ένα σύμπλεγμα σχέσεων στην ιστορική πραγματικότητα που συναιρούμε εννοιολογικά σε ένα όλο από την άποψη της πολιτισμικής σημασίας τους»⁹³.

Αυτή η αντίληψη του επέτρεπε επίσης, να προσεγγίζει τα σύγχρονα κοινωνικά προβλήματα και να επιδίδεται σε «εμπειρικές έρευνες» με τη σημερινή σημασία του όρου. Τόσο στην πρώτη, όσο και στη δεύτερη περίπτωση η γνωστική διαδικασία είναι η ίδια. Οι σχολιαστές του Βέμπερ όμως είδαν στη διττή αυτή δραστηριότητα ένα μεθοδολογικό «χάσμα» και μάλιστα περιέγραψαν τον Βέμπερ ως «αμφιταλαντευόμενο» ανάμεσα σε έναν θεωρητικό-ιστορικό και σε έναν εμπειρικό προσανατολισμό των ερευνών του.

Δεν ετέθη στον Βέμπερ τέτοιο πρόβλημα. Ο Βέμπερ ήταν σύμφωνος με τις πιο «μόνιμες» προθέσεις του, τόσο στη μία, όσο και στην άλλη περίπτωση. Γιατί, όταν ερευνούσε ιστορικό υλικό για τις μελέτες του για τις μεγάλες θρησκείες που έπαιξαν ιστορικό ρόλο, όπως επίσης όταν διερευνούσε τη συμπεριφορά των γερμανών εργατών, ή όταν απέδιδε την καπιταλιστική ανέλιξη στην Ευρώπη στους καπιταλιστές προτεστάντες που συσσώρευαν κεφάλαιο, σε όλες αυτές τις περιπτώσεις μελετούσε συγκεκριμένες ιστορικές περιπτώσεις και γεγονότα με τη μέθοδο και τη διαδικασία της σύνθεσης στοιχείων, ιδεών και αξιών, με μία λέξη δεδομένων που του παρείχε η «αντικειμενική» εμπειρία, σε ιδεατούς τύπους, σε θεωρητικές «κατασκευές», σε θεωρητικές «ενότητες». Αυτά τα δεδομένα τα χρησιμοποιούσε επειδή τα «εύρισκε» και επειδή ήταν «πολιτισμικά σημαντικά», είχαν «νόημα» ως «αντικείμενα» της έρευνας.

Πράγματι ο Βέμπερ έλαβε μέρος, αλλά και οργάνωσε εξ αρχής εμπειρικές κοινωνικές έρευνες με αντικείμενο τις συνθήκες ζωής αγροτών και βιομηχανικών εργατών διαφόρων περιοχών της Γερμανίας.⁹⁴ Οι έρευνες αυτές του Βέμπερ, που είναι καθόλα ανάλογες με τις σημερινές έρευνες της λεγόμενης εμπειρικής κοινωνιολογίας, παρόλο που δεν είναι ευρύτερα γνωστές, έχουν σημασία όχι μόνον, επειδή εκεί ο Βέμπερ χρησιμοποίησε στοιχειώδη στατιστική και ερωτηματολόγια, αλλά το σπουδαιότερο, διότι οι έρευνες αυτές κάνουν την έναρξη της μελέτης των «κοινωνικών στάσεων» (προδιαθέσεων). Σήμερα αντικείμενο των κοινωνιολογικών ερευνών είναι κατά κύριο λόγο η διερεύνηση και η μέτρηση των «κοινωνικών στάσεων».

⁹³ Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού, ό.π., σ. 41.

⁹⁴ Βλ. Max Weber, «Zur Psychophysik der industriellen Arbeit», στο *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozial politik*, J.C.B. Mohr, Τίμπινγκεν 1924, σ. 61-255. Βλ. σχετικά P.F. Lazarsfeld και A.R. Oberschall, «Max Weber and empirical social research», *American Sociological Review*, τεύχ. 30(2), 1965, σ. 190-192. Βλ. επίσης A. Oberschall, *Empirical Research in Germany*, Mouton, Χάγη, 1965.

Αρκεί να θυμηθούμε εδώ ότι ο Βέμπερ προσδιόρισε τη δράση-πράξη και την κοινωνική συμπεριφορά με βάση το «νόημα» που αποδίδουν τα δρώντα άτομα στις πράξεις τους και στα κίνητρα των πράξεων αυτών, για να καταλάβουμε τον λόγο για τον οποίο έστρεψε τις έρευνές του και προς την κατεύθυνση της διερεύνησης των κοινωνικών στάσεων (προδιαθέσεων). Ήθελε να εξετάσει τους εξωτερικούς όρους μέσα στους οποίους διαμορφώνονται και οι οποίοι πιθανόν επηρεάζουν τις ψυχονοητικές διαδικασίες του κοινωνικού ατόμου (ο Βέμπερ μελέτησε κυρίως τις κοινωνικές στάσεις των εργατών) και να παρακολουθήσει πως αυτές επιδρούν στη δραστηριότητά του (στην παραγωγικότητα των εργατών έστρεψε το ενδιαφέρον του ο Βέμπερ) και στην εν γένει κοινωνική συμπεριφορά του.

Η ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

Όπως είδαμε, στον όρο *κοινωνικές επιστήμες* ή *επιστήμες του πολιτισμού* ο Βέμπερ περιέλαβε τόσο την κοινωνιολογία, όσο και την ιστορία και τα οικονομικά. Όταν εξέταζε τη μέθοδο, «τη λογική των επιστημών του πολιτισμού», δεν διέκρινε ως ξεχωριστό κλάδο την κοινωνιολογία. Παρ' όλα όμως, όσα είπαμε σχετικά με τη θέση του Βέμπερ για τη μεθοδολογική ενότητα των κοινωνικών επιστημών, οφείλουμε να αντιμετωπίσουμε το γεγονός ότι ο Βέμπερ επεξεργάστηκε ειδικά για την κοινωνιολογία, την «Κατανοούσα κοινωνιολογία» (*Verstehende Soziologie*),⁹⁵ όπως την ονόμασε, βασικές έννοιες και μέθοδο. Το πρώτο μέρος του μείζονος έργου του *Οικονομία και κοινωνία* πραγματεύεται τις «θεμελιώδεις έννοιες της κοινωνιολογίας» (*soziologische Grundbegriffe*) και τις «κοινωνιολογικές θεμελιώδεις κατηγορίες της οικονομικής πράξης» (*soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens*),⁹⁶ ενώ έγραψε επίσης το δοκίμιο περί «ορισμένων κατηγοριών της κατανοούσας κοινωνιολογίας» (*Über einige Kategorien der Verstehenden Soziologie*).⁹⁷ Πώς λοιπόν εννοεί την κοινωνιολογία ο Βέμπερ και γιατί παρόλο που δεν τη διέκρινε ως αυτόνομο κλάδο των κοινωνικών επιστημών, επιδόθηκε στη συστηματική διατύπωση των «κατηγοριών» της;

⁹⁵ Ο όρος *Verstehende Soziologie* μπορεί να αποδοθεί και ως «κατανοητική κοινωνιολογία». Έτσι έχει αποδοθεί από τον Κ. Καστοριάδη (βλ. 1992, *Ο Θρωατισμένος κόσμος*, Ύψιλον, Αθήνα, σ. 46) και από εμάς σε προηγούμενες αναλύσεις (βλ. 1991, *Θεωρία και ιδεολογία στη σκέψη των κλασικών της κοινωνιολογίας*, Παπαζήσης, Αθήνα, σ. 270, 272).

⁹⁶ *W&G* 1, σ. 1 κ.ε., 31 κ.ε.· *O&K A'*, σ. 3 κ.ε., 60 κ.ε.

⁹⁷ *GAW*, σ. 427-474· ελλ. έκδ.: *Δοκίμια Β'*, σ. 11-57· *O&K A'*, *Παράρτημα Ι*, σ. 355-406.

Φαίνεται πως αυτό το ερώτημα δεν μπορούμε να το απαντήσουμε παρά μόνον εάν προσεγγίσουμε πιο συγκεκριμένα το μεθοδολογικό έργο του Βέμπερ σε συνάρτηση με το πνευματικό και θεωρητικό πλαίσιο μέσα στο οποίο αναπτύχθηκε. Όπως είπαμε ήδη, ο Βέμπερ έγραψε τα μεθοδολογικά δοκίμιά του για να ασκήσει κριτική και να αντικρούσει απόψεις με τις οποίες διαφωνούσε. Να παρέμβη στην περίφημη μεθοδολογική διαμάχη (Methodenstreit) γύρω από τη φύση της ιστορίας, των κοινωνικών επιστημών και ειδικότερα της πολιτικής οικονομίας, που κυριάρχησε στη γερμανική σκέψη μέχρι τις παραμονές του πρώτου παγκοσμίου πολέμου.⁹⁸ Ο Βέμπερ αναζήτησε διέξοδο από τη θεωρητική διαμάχη ανάμεσα στην «Ιστορική Σχολή» και στη «Σχολή της Οριακής Χρησιμότητας». Θέλησε να υπερβεί και τις δύο αυτές σχολές στις οποίες έβρισκε μειονεκτήματα αλλά και πλεονεκτήματα, προτείνοντας μία σύνθεση των στοιχείων εκείνων που ο ίδιος έκρινε ότι μπορούσαν να συγκροτήσουν τη βάση των κοινωνικών επιστημών. Θέλησε λοιπόν να διατηρήσει από μεν την ιστορική σχολή τη σημασία που εκείνη απέδιδε στον ρόλο των αξιών, την αντίθεση προς τις νομοθετικές προσεγγίσεις στην ιστορία, προς τις «αφηρημένες» θεωρήσεις των ιστορικών γεγονότων. Την ανάδειξη, αντιθέτως, της ιστορικής ιδιαιτερότητας, της «μοναδικότητας» των κοινωνικών φαινομένων και του πολιτισμού⁹⁹. Από τη σχολή της οριακής χρησιμότητας οικειοποιήθηκε την έννοια της «ορθολογικής δράσης»¹⁰⁰, της «έλλογης δράσης» που ο Βέμπερ ανέδειξε στο κατεξοχήν «πρότυπο» της κοινωνικής πράξης.

Όπως είναι σαφές, πιστεύουμε, από όσα έχουμε ήδη εκθέσει, στο επίκεντρο του συνολικού θεωρητικού προγράμματος του Βέμπερ βρίσκεται η «αξιακά», ή «νοηματικά» προσανατολιζόμενη δράση, ή αλλιώς η «κοινωνική-πράξη» (soziales Handelngemeinschaftes Handeln). Η έννοια αυτή της νοηματοδοτημένης κοινωνικής πράξης συνιστά για τον Βέμπερ το σημείο εκκίνησης της επιστημονικής πραγμάτευσης σε όλες ανεξαιρέτα τις «επιστήμες του πολιτισμού», τις κοινωνικές δηλαδή επιστήμες και όχι μόνον της κοινωνιολογίας.

Ο Βέμπερ χαρακτήρισε τις έννοιες, τους «ιδεατούς τύπους» της κοινωνικής πράξης και της κοινωνικής σχέσης ως «κατηγορίες». Οι ιδεατοί τύποι της κοινωνικής πράξης και της κοινωνικής σχέσης συνιστούν για τον Βέμπερ τις «θεμελιακές έννοιες», τις «κατηγορίες» όλων

⁹⁸ Ο Μαξ Βέμπερ παρενέβη ευθέως στη διαμάχη αυτή με τη μονογραφία του «Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationaloekonomie» (*GAW*, σ. 1-145). Βλ. σχετικά S. Eliaeson, *ό.π.*, σ. 5-10.

⁹⁹ Βλ. S. Eliaeson, *ό.π.*, σ. 6-9. Για την εξέλιξη του ιστορισμού και τις μεταγενέστερες συνθέσεις του με τις «αντίπαλες» θεωρητικές θέσεις και μεθοδολογίες, βλ. *ό.π.*, σ. 7-10.

¹⁰⁰ Βλ. σχετικά Simon Clarke, *Marx, Marginalism and Modern Sociology. From Adam Smith to Max Weber*, Macmillan, Λονδίνο 1982, ιδ. σ. 192-220. Βλ. επίσης G. Thernborn, *ό.π.*, σ. 273-295.

ανεξαιρέτως των επιστημών του πολιτισμού. Με αυτό τον τρόπο ο Βέμπερ αντιμετωπίζει ως ενιαίες θεωρητικά-μεθοδολογικά τις κοινωνικές επιστήμες. Όταν λοιπόν εξετάζει τις έννοιες, τις κατηγορίες της κοινωνιολογίας δεν μετακινείται σε άλλο μεθοδολογικό-θεωρητικό πεδίο από αυτό των άλλων επιστημών του πολιτισμού, όπως της ιστορίας, ή των οικονομικών.¹⁰¹ Ο Βέμπερ είναι σαφής. Με την *κατανοούσα κοινωνιολογία* και με την εννοιολογική της αποσαφήνιση δεν αλλάζει μεθοδολογικό-επιστημολογικό, ή έστω θεωρητικό πεδίο σε σχέση με τις άλλες κοινωνικές επιστήμες. Βρίσκεται στο ίδιο πεδίο, όπως λέει, στο πεδίο των «εμπειρικών επιστημών της πράξης, όπως η κοινωνιολογία και η ιστορία»¹⁰².

Ωστόσο, όπως είπαμε ήδη, η «κατανοούσα κοινωνιολογία» πραγματεύεται την κοινωνική πράξη και τα κίνητρα που την εξηγούν. Όμως επειδή δεν είναι δυνατόν να αποδώσουμε στα κίνητρά τους τις πράξεις των ανθρώπων μόνον με την παρατήρηση των ενεργειών που εκτελούν, επιδιώκουμε να προσεγγίσουμε το «νόημα» (Sinn) που κινητοποιεί τις πράξεις τους. Αυτό το επιτυγχάνουμε μέσω της «κατανόησης» (Deutung), της «ερμηνευτικής σύλληψης» (deutende Erfassung) του «νοήματος» της πράξης. Η σύλληψη του «νοήματος», των κινήτρων και της «πορείας», του τρόπου με τον οποίο η πράξη εκτυλίσσεται είναι συγχρόνως και «ερμηνεία», κατανόηση και εξήγηση της πράξης. Για τον Βέμπερ «κατανοώ» σημαίνει ταυτόχρονα «ερμηνεύω». Δεν μπορούμε να διακρίνουμε την «κατανόηση» από την «ερμηνεία». Τη συνθήκη αυτή ο Βέμπερ αποδίδει με τον όρο *ερμηνευτική κατανόηση* (deutendes Verstehen). Έτσι, η κοινωνιολογία επιχειρεί την *ερμηνευτική κατανόηση* της κοινωνικής πράξης, τη σύλληψη δηλαδή του νοήματός της, που είναι συγχρόνως και ερμηνεία και εξήγηση της κοινωνικής πράξης. Όπως γράφει, «Η κοινωνιολογία (με την έννοια που νοείται εδώ, η εξαιρετικά πολυσήμαντα χρησιμοποιούμενη αυτή λέξη) σημαίνει μία επιστήμη που επιχειρεί να κατανοήσει ερμηνευτικά την κοινωνική πράξη (δράση) προκειμένου έτσι, να διευκρινίσει την αιτιακή εξήγηση της πορείας και των αποτελεσμάτων της»¹⁰³. Η σύλληψη του «νοήματος» της πράξης, η ερμηνεία της, επιτυγχάνεται μέσω της δυνατότητας άμεσης επικοινωνίας με το «νόημα» της πράξης διά της συμμετοχής μας σε κοινή με το δρών άτομο νοητική και νοηματική συνάφεια (Sinnzusammenhang), σε κοινό πλαίσιο αναφοράς, σε κοινό, με άλλα λόγια, πολιτισμό. Ή, όσον αφορά άλλους πολιτισμούς, μέσω της δυνατότητας που έχουμε να έρθουμε στη θέση-κατάσταση του δρώντος ατόμου που «παρατηρούμε» και τρόπον τινά να «συμμετέχουμε» στα

¹⁰¹ Πρβλ. G. Thernborn, *ό.π.*, σ. 274. Βλ. επίσης F. Ringer, *ό.π.*, ιδ. σ. 50-51 και σ. 100-107.

¹⁰² *W&G* 1, σ. 1-2· *O&K A'*, σ. 3-6.

¹⁰³ *W&G* 1, σ. 1· η μετάφραση δική μας. *O&K A'*, σ. 4.

βιώματά του, μέσω της αναπαράστασης-αναβίωσης (*nacherleben*) του περιεχομένου και της εξέλιξης του βιώματος (*Gefuhlszusammenhang*), που υπόκειται των ενεργειών που εμπειρικά παρατηρούμε και καταγράφουμε.¹⁰⁴ Τη δυνατότητά μας να περιέλθουμε στη θέση του δρώντος ατόμου, προκειμένου να κατανοήσουμε την κοινωνική του πράξη, ο Βέμπερ απέδωσε με τον όρο *συμπάθεια* (*Einfühlung*). Η «ερμηνευτική κατανόηση» πάντως, είναι δυνατή μόνον εφόσον υφίσταται, ή επιτυγχάνεται κοινότητα, μερικότερη ή ευρύτερη, ιδεών-αξιών και νοημάτων, αλλιώς πολιτισμική επικοινωνία μεταξύ του παρατηρητή και του παρατηρουμένου. Και αυτό ισχύει είτε παρατηρούμε και προσπαθούμε να κατανοήσουμε, να ερμηνεύσουμε και να εξηγήσουμε τις πράξεις και τη συμπεριφορά των ανθρώπων στη δική μας κοινωνία, ή σε διαφορετικές κοινωνίες υπαρκτές, ή ιστορικές.

Ο Βέμπερ διακρίνει δύο τρόπων τινά στρατηγικές ερμηνευτικής κατανόησης. Και οι δύο στοχεύουν στη μεγαλύτερη δυνατή σαφήνεια στη σύλληψη του περιεχομένου και της ανέλιξης της πράξης και των κοινωνικών σχέσεων. Η πρώτη, η «ορθολογική» (*rationale*) είναι η ερμηνεία που όπως γράφει «έχει λογικό, ή μαθηματικό χαρακτήρα». Πρόκειται για τις περιπτώσεις, όπου κατανοούμε τρόπον τινά άμεσα το νόημα της παρατηρούμενης πράξης, καθώς αυτή διέπεται από «τρόπους σκέψης» και «επιχειρηματολογίες», που είναι, όπως γράφει ο Βέμπερ, «σύμφωνες με τον δικό μας τρόπο σκέψης», που εκτυλίσσονται δηλαδή εντός της δικής μας νοητικής και νοηματικής συνάφειας. Έτσι κατανοούμε άμεσα όταν κάποιος διατυπώνει την πρόταση $2 \times 2 = 4$, ή όταν διατυπώνει το Πυθαγόρειο θεώρημα, ή ακόμα όταν αναλαμβάνει μια «ορθολογική ως προς το σκοπό», μια οικονομική για παράδειγμα πράξη. Μπορούμε επίσης, στο ίδιο πλαίσιο, να παρακολουθήσουμε «πλάνες», ή «αποτυχίες» στις στοχοθετημένες μορφές δράσης, παρόλο που όταν οι «στόχοι» και ειδικότερα οι «αξίες» που κινητοποιούν τη δράση «αποκλίνουν από τις δικές μας» καθίσταται δύσκολο από τη μεριά μας να συλλάβουμε την πρακτική τους σημασία, να τις κατανοήσουμε και να τις «αναβιώσουμε διά της φαντασίας» μας. Η δεύτερη τώρα, ερμηνευτική στρατηγική στηρίζεται στην «αναβίωση» και έχει «συναισθηματικό χαρακτήρα» (*Einfühlend*). Είναι στην περίπτωση αυτή που ο ερευνητής επιχειρεί να αναβιώσει και να συλλάβει τα κίνητρα και την εξέλιξη των βιωμάτων των δρώντων, των οποίων εξετάζει τη δράση και τους κοινωνικούς προσανατολισμούς.

Και στην περίπτωση της άμεσης κατανόησης (*aktuelles Verstehen*) του υποκειμενικού νοήματος της δράσης, εκτός από τις περιπτώσεις των «ορθολογικών πράξεων» όπως αυτή του πολλαπλασιασμού, ή της χρησιμοποίησης του Πυθαγορείου θεωρήματος, περιλαμβάνονται και

¹⁰⁴ *W&G* 1, σ. 2· *O&K A'*, σ. 6· *Βασικές έννοιες*, σ. 32-33.

οι περιπτώσεις, όπου συλλαμβάνουμε και κατανοούμε μια έκρηξη οργής, ή τη συμπεριφορά ενός ξυλοκόπου, ή ενός κυνηγού. Με την «εξηγούσα κατανόηση» (erklarendes Verstehen), επιχειρούμε να συσχετίσουμε τη συμπεριφορά με τα ελατήριά της και έτσι να την εξηγήσουμε. Εξηγούμε λοιπόν, την πράξη του ατόμου που διατυπώνει την αριθμητική πρόταση εφόσον τη συσχετίσουμε με ένα εμπορικό λογαριασμό. Εξηγούμε τη στόχευση με όπλο, εφόσον το άτομο που παρατηρούμε προτίθεται να πυροβολήσει ύστερα από σχετικό παράγγελμα, ή για λόγους εκδίκησης. Κατανοούμε και εξηγούμε το κόσμημα των ξύλων, εφόσον γνωρίζουμε, ή διαπιστώνουμε ότι ο ξυλοκόπος στοχεύει στην πώλησή τους, ή στην ικανοποίηση άλλης ανάγκης κ.ο.κ. Γενικότερα, όπως γράφει, ο Βέμπερ, η «ορθολογική κατανόηση του ελατηρίου μιας συμπεριφοράς συνίσταται στη σχέση της με ένα κατανοητό σε μας νόημα». Κατανοούμε όμως, όλες τις συμπεριφορές συλλαμβάνοντας, «αναβιώνοντας» τα ελατήρια τους, «οργή», άλλα συναισθήματα και προθέσεις, ή προσανατολισμούς. Όλες αυτές οι περιπτώσεις, γράφει ο Βέμπερ, συνιστούν «αλληλουχίες νοημάτων (Sinnzusammenhänge), των οποίων την κατανόηση θεωρούμε ως μια εξήγηση (Erklären) της πραγματικής πορείας της δράσης». «Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις *κατανόηση* σημαίνει την ερμηνευτική σύλληψη» του πραγματικά αποδιδόμενου νοήματος της δράσης από τους δρώντες, εφόσον έχουμε να κάνουμε με ιστορική έρευνα. Του «κατά μέσο όρο και κατά προσέγγιση αποδιδόμενου σκοπού» στις περιπτώσεις που έχουμε να κάνουμε με εμπειρική κοινωνιολογική έρευνα και τέλος, του νοήματος και της αλληλουχίας του νοήματος που κατατίθεται στον «επιστημονικά κατασκευασμένο... καθαρό τύπο», δηλαδή στον ιδεατό τύπο ενός φαινομένου, ή μιας πορείας δράσης.¹⁰⁵

Μπορούμε λοιπόν να συμπεράνουμε ότι η κοινωνιολογία, η *Ερμηνευτική κοινωνιολογία* περιλαμβάνει τις «κατηγορίες» των επιστημών του πολιτισμού (κοινωνικό πράττειν, κοινωνική σχέση), τις στρατηγικές της έρευνας (ερμηνευτική κατανόηση και εξήγηση) και τα εννοιολογικά τους εργαλεία (ιδεατοί τύποι). Με τον τρόπο αυτό μπορούμε να απαντήσουμε στο ερώτημα που επισημάναμε στην εισαγωγή του παρόντος κεφαλαίου και αφορά τη θεωρητική σημασία των εννοιών που περιλαμβάνει το έργο *Οικονομία και κοινωνία*. Το έργο αυτό του Βέμπερ που, όπως αναφέρθηκε, έμεινε ημιτελές, στόχευε στην αποσαφήνιση του μεθοδολογικού και εννοιολογικού εξοπλισμού των επιστημών του πολιτισμού και όχι στη διατύπωση γενικευτικών εννοιών και γενικών κοινωνιολογικών θεωρητικών προτάσεων, όπως παρερμηνεύθηκε.

¹⁰⁵ W&G 1, σ. 2-5· O&K Α', σ. 4-12· Βασικές έννοιες, σ. 32-47.

Η ΣΧΕΣΗ ΕΞΟΥΣΙΑΣ-ΚΥΡΙΑΡΧΙΑΣ: Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

Η περίπτωση της κοινωνικής σχέσης της «εξουσίας-κυριαρχίας», όπως την εκθέτει ο Μαξ Βέμπερ, αναδεικνύεται στην επιτυχέστερη εφαρμογή της αντίληψής του για την κοινωνική σχέση ως πιθανότητα και την κοινωνική πράξη ως αξιακά προσανατολισμένη. Ο Βέμπερ εξετάζει τόσο τη «δύναμη» όσο και την «εξουσία»-«κυριαρχία» ως κοινωνικές σχέσεις.

Την έννοια της «δύναμης» (Macht) και την έννοια της «κυριαρχίας» (Herrschaft) προσδιορίζει ο Βέμπερ ως εξής:

«*Δύναμη* (Macht) είναι η πιθανότητα ένα πρόσωπο να πραγματοποιήσει τη δική του βούληση μέσα σε μία κοινωνική σχέση, υπερνικώντας κάθε αντίθεση, αδιάφορο πού στηρίζεται η πιθανότητα αυτή. *Κυριαρχία* (Herrschaft) είναι η πιθανότητα ορισμένα πρόσωπα να πειθαρχήσουν σε μία επιταγή με ορισμένο περιεχόμενο. *Πειθαρχία* είναι η πιθανότητα μία καθορισμένη ομάδα προσώπων, με ασκημένη συμπεριφορά, να έχει ακριβή, αυτόματα και στερεότυπη υπακοή σε μία διαταγή».

Επίσης,

«*Εξουσία-κυριαρχία* (Herrschaft) σύμφωνα με τον ορισμό, σημαίνει την πιθανότητα ορισμένες (ή όλες οι) διαταγές να τύχουν υπακοής από μία δοσμένη ομάδα ανθρώπων. Πάντως, κάθε μορφή τέτοιας πιθανότητας δεν σημαίνει ενάσκηση «εξουσίας», ή επιρροής σε άλλους ανθρώπους. Κυριαρχία (αυθεντική κυριαρχία) με αυτή τη σημασία μπορεί ανά περίπτωση, να στηρίζεται στα πιο ποικίλα κίνητρα υπακοής, από την πιο απλή συνήθεια, μέχρι τους πιο καθαρά ορθολογικούς υπολογισμούς. Ένα μίνιμουμ πάντως οικειοθελούς υπακοής, συνεπώς ένα διαφέρον (εξωτερικό, ή εσωτερικό) για υπακοή προσιδιάζει σε κάθε γνήσια σχέση εξουσίας»¹⁰⁶.

Η σχέση εξουσίας λοιπόν, κατά τον Βέμπερ, προϋποθέτει δύο μέρη, τους εξουσιαστές και τους εξουσιαζόμενους. Αυτούς από τους οποίους απορρέουν οι «διαταγές» και αυτούς που τις εκτελούν με ένα μίνιμουμ τουλάχιστον συναίνεσης. Η εξουσία-κυριαρχία σημαίνει την «πιθανότητα» ότι θα υπάρξει μία σχέση της οποίας τα μέρη θα αλληλοπροσανατολίζονται με το δίδυμο νόημα της διαταγής-υποταγής. Η εξουσία λοιπόν συνιστά κοινωνική σχέση. Για τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνει τα πράγματα ο Βέμπερ, η οικεία βουλήσει υπακοή, ή

¹⁰⁶ W&G 1, σ. 28-29· η μετάφραση δική μας. O&K Α', σ. 56· Βασικές έννοιες, ό.π., σ. 163-164.

υποταγή έχει μεγάλη σημασία. Η υπακοή είναι εσωτερική στη σχέση κυριαρχίας. Δεν νοείται εξουσιαστική σχέση, σχέση εξουσίας-κυριαρχίας χωρίς οικειοθελή, τουλάχιστον ως ένα βαθμό, υποταγή. Στη σχέση εξουσίας λέει ο Βέμπερ, είναι «ως ο εξουσιαζόμενος να έχει κάνει το περιεχόμενο της διαταγής αξίωμα της συμπεριφοράς του της ίδιας». Προσανατολίζει δηλαδή, ο κυριαρχούμενος τη συμπεριφορά και τη δράση του στην προσταγή του ηγεμόνα, ή του φορέα της εξουσίας γιατί «πείθεται», γιατί αφομοιώνει το περιεχόμενο της προσταγής ως «νόμιμο», ως ορθό και σύμφωνο με τα ευρέως εννοούμενα «συμφέροντά» του. Η προσταγή αυτή παίρνει το χαρακτήρα «κατηγορικής προσταγής» για τον εξουσιαζόμενο.

Η επιτυχεστέρα ίσως εφαρμογή αυτής της σύλληψης βρίσκεται στον τύπο της «χαρισματικής εξουσίας». Της εξουσίας δηλαδή, της κυριαρχικής σχέσης, που δημιουργείται με την παρέμβαση της εξαιρετικής προσωπικότητας, του πρωτοπόρου ηγέτη, ή του προφήτη, του φορέα του «χαρίσματος», που επιβάλλεται και διασπά την πορεία της ιστορίας, ανατρέποντας μία συγκεκριμένη τάξη πραγμάτων, ακριβώς γιατί προβάλλει ένα νέο «αξιακό σύστημα», έναν νέο αξιακό προσανατολισμό. Οι νέες «αξίες» και το πρόγραμμα που επαγγέλλεται και ευαγγελίζεται ο χαρισματικός ηγέτης αφομοιώνεται, υιοθετείται και εσωτερικεύεται από τους «οπαδούς», τους «ακολουθούς» της χαρισματικής προσωπικότητας. Στόχος της δράσης τους γίνεται πλέον η πραγματοποίηση της νέας τάξης πραγμάτων που η νέα αξιολογία επαγγέλλεται. Ο χαρισματικός ηγέτης για να επιβάλλεται οφείλει να συντηρεί το «χάρισμα» του, την ικανότητά του δηλαδή να πείθει για την ηγετική του δύναμη και για όσα ευαγγελίζεται και διακηρύσσει.

Σε αυτόν λοιπόν, τον αμοιβαίο νοηματικό προσανατολισμό που πραγματώνεται στη σχέση εξουσίας-κυριαρχίας στηρίζει ο Βέμπερ την περίφημη τυπολογία της εξουσίας, τους τρεις ιδεατούς τύπους της εξουσίας. Θεωρεί ότι αυτή η αμοιβαιότητα του νοήματος, που χαρακτηρίζει τη σχέση εξουσίας, πήρε, ή παίρνει τρεις κύριες μορφές, που, ακριβώς επειδή η συναίνεση είναι αδιαχώριστη από την επιβολή στη σχέση της κυριαρχίας, είναι συγχρόνως και μορφές, ή τύποι «νομιμοποίησης» της εξουσίας. Με την έννοια της «νομιμοποίησης» ο Βέμπερ εκφράζει επίσης, τη σχέση εξουσιαζομένων και εξουσιαστών, με κριτήριο πάλι την αποδοχή από τη μεριά των δευτέρων του «ισχυρισμού» και της απαίτησης των πρώτων να εξουσιάζουν. Όσοι ασκούν εξουσία υποχρεώνονται να προβάλλουν λόγους «νομιμότητας» του δικαιώματος να απαιτούν υπακοή. Μόνον τότε είναι «νόμιμη» η εξουσία τους, όταν ο «ισχυρισμός» τους γίνεται αποδεκτός, μόνον όταν συναινούν σ' αυτόν ως «νόμιμο» και δικαιολογημένο, αυτοί που υφίστανται την εξουσία. Γι' αυτό ο Βέμπερ ονομάζει τους τρεις τύπους εξουσίας ως τις «τρεις εσωτερικά δικαιωμένες» μορφές εξουσίας, ή ως τους «βασικούς» τύπους νομιμοποίησης της εξουσίας.

Εκτός από τον «χαρισματικό τύπο», οι άλλοι δύο είναι ο «παραδοσιακός» τύπος εξουσίας και ο «νομικός-ορθολογικός» τύπος εξουσίας. Η παραδοσιακή μορφή εξουσίας στηρίζεται κατά τον Βέμπερ, στην επίκληση της καταξίωσης που επιβάλλει η παράδοση. Στο ότι δηλαδή η εξουσία ασκείται εν ονόματι της καταξιωμένης από την παράδοση κατοχής της από τους συγκεκριμένους κάθε φορά φορείς της. Η πατριαρχική εξουσία είναι η χαρακτηριστικότερη περίπτωση εξουσίας αυτού του τύπου. Η «νομική-ορθολογική» τώρα, στηρίζεται κατά το σχήμα του Βέμπερ στην πίστη στη «νομιμότητα» των θεσμοθετημένων και από κοινού συμφωνημένων νομικών ρυθμίσεων, από τις οποίες αντλούν την εξουσία όσοι την ασκούν. Η εξουσία στη νεότερη κοινωνία παίρνει αυτή τη μορφή. Χαρακτηριστικότερη έκφρασή της θεωρεί ο Βέμπερ την εξουσία της «γραφειοκρατίας», που συμπυκνώνει και πραγματοποιεί την «εργαλειακή ορθολογικότητα».¹⁰⁷ Στη σύγχρονη κοινωνία η οργάνωση της διοίκησης και της διαχείρισης των κοινωνικών προβλημάτων παίρνει τη μορφή θεσμοθετημένης «ορθολογικότητας». Η γραφειοκρατική διοίκηση και εξουσία λειτουργεί με ορθολογικές-νομικές ρυθμίσεις και τυπικούς, απρόσωπους κανόνες, που εφαρμόζονται από ειδικά εκπαιδευμένους λειτουργούς. Οι τελευταίοι αποφασίζουν στη βάση της «γνώσης» που έχει θεσμικά, εντός δηλαδή του γραφειοκρατικού μηχανισμού συγκεντρωθεί και επίσης μέσω υπολογισμού των πιο κατάλληλων μέσων για την πραγματοποίηση των στόχων που υπηρετούν.

Το ότι η εξουσία συνιστά όμως κοινωνική σχέση σημαίνει επίσης, για τον Βέμπερ, ότι η εξουσία-κυριαρχία είναι διάχυτη στην κοινωνία. Πλευρές «εξουσιαστικές» έχουν λίγο-πολύ όλες οι κοινωνικές σχέσεις. Πολύ χαρακτηριστικά ο Βέμπερ αναφέρεται στις σχέσεις «δύναμης» και «εξουσίας» που αναπτύσσονται στο πλαίσιο της αγοράς.¹⁰⁸ Δεν μπορεί συνεπώς να θεωρηθεί αποκλειστική έκφραση της εξουσίας-κυριαρχίας η κρατική διαχείριση και η γραφειοκρατία. Εξάλλου, η ιστορία έχει αναδείξει ποικίλες «πολιτικές ενότητες», όπως «πόλεις», «έθνη», «αυτοκρατορίες» και πολυμορφία «πολιτικών θεσμών». Με άλλα λόγια, στην ιστορία συναντάμε ποικίλες μορφές «οργάνωσης» της εξουσίας, διάφορες από τη μορφή οργάνωσής της στο σύγχρονο κράτος. Στην ιστορία επίσης, συναντάμε πολλούς συνδυασμούς των τύπων εξουσίας.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Βλ. *W&G* 1, σ. 122-128· *O&K* Α', σ. 241-249· *W&G* 2, σ. 551-695. Για μια κριτική παρουσίαση της τυπολογίας της εξουσίας του Μαξ Βέμπερ βλ. W.J. Mommsen, *The Age of Bureaucracy. Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Harper & Row, 1974, Λονδίνο, σ. 64-71.

¹⁰⁸ *W&G* 2, σ. 541 κ.ε.

¹⁰⁹ Βλ. *ό.π.*, ιδ. κεφ. xii, xiii, xv, xvi.

Έτσι, ενώ το «χάρisma» αποτελεί επαναστατική δύναμη, όπως σημειώνει ο Βέμπερ, η διαμόρφωση της «κοινότητας», ή του «συνδέσμου» των πιστών, ή των ακολούθων που συναποτελούν το προσωπικό, το «διοικητικό επιτελείο» μέσω του οποίου ασκείται στο εξής η εξουσία, «αλλάζει ουσιωδώς τον χαρακτήρα» της χαρισματικής εξουσίας. Η χαρισματική εξουσία αποκτά «παραδοσιακά, ή και ορθολογικά» χαρακτηριστικά, καθώς επιβάλλεται να ανταποκριθεί στις καθημερινές ανάγκες, τις τετριμμένες ανάγκες της ζωής και να επιλύσει τα βιοτικά προβλήματα, όπως και να ικανοποιήσει τα ιδιαίτερα συμφέροντα των οπαδών και ακολούθων, ή πιστών, οπότε εκπίπτει σε «πρακτική ρουτίνα». Τη διαδικασία αυτή ο Βέμπερ ονομάζει «καθημερινοποίηση του χαρίσματος» (Veralltäglic¹¹⁰hingung der Charisma), που σημαίνει επίσης την προσαρμογή της χαρισματικής μορφής εξουσίας στο ιστορικό-κοινωνικό πλαίσιο, όπου εμφανίζεται ο χαρισματικός ηγέτης και τη διαμόρφωση, τυποποιημένων «γραφειοκρατικών» τρόπων και δομών ανταπόκρισης στις ανάγκες της κοινωνικής ζωής.¹¹⁰

Ο Βέμπερ εξετάζει πολλές μορφές εξουσιαστικών σχέσεων και επιχειρεί να συλλάβει το νοηματικό, ιστορικό-κοινωνικό περιεχόμενό τους. Να συλλάβει και να καταγράψει τους ιδεατούς τύπους των ιστορικών τρόπων άσκησης της εξουσίας. Έτσι, μαζί με τους τρεις «καθαρούς» τύπους, ο Βέμπερ εξετάζει τις μορφές της «δεσποτείας», της «πατρογονικής εξουσίας», της «φεουδαρχίας», ακόμη τις μορφές ταξικής κυριαρχίας. Όπως καθιστά φανερό η ανάγνωση των επεξεργασιών του Βέμπερ, κάθε έννοια, κάθε τύπος από αυτούς καταθέτει λιγότερο, ή περισσότερο, ιστορικά περιεχόμενα. Καταγράφει δηλαδή σε «καθαρή» κατά το δυνατόν μορφή, ιστορικούς τρόπους, ιστορικές μορφές άσκησης της εξουσίας και της κοινωνικής σχέσης της κυριαρχίας. Οι τύποι αυτοί, όπως όλοι οι ιδεατοί τύποι, είναι ευρετικές έννοιες, εννοιολογικά εργαλεία με τα οποία μπορούμε, μέσω της ερμηνευτικής-νοηματικής τους συνάφειας, να συνδεθούμε με τις ιστορικές περιπτώσεις που μας απασχολούν αφενός, να εντοπίσουμε αφετέρου τις επιμέρους ιστορικές τους συνιστώσες. Να διακρίνουμε και να καταγράψουμε τους ιδιαίτερους τρόπους συνδυασμού, ή συνύπαρξης με άλλες μορφές κοινωνικών σχέσεων που διαμορφώνουν και να συλλάβουμε έτσι την ιστορική τους ιδιαιτερότητα ως προς το φαινόμενο της εξουσίας και όχι μόνον. Έτσι, για παράδειγμα, μπορούμε να παρακολουθήσουμε την προσαρμογή του «χαρίσματος» σε συνθήκες «κληρονομικής εξουσίας» και να συλλάβουμε και να εξετάσουμε, στις ιδιαιτερότητές της τη μορφή του «κληρονομικού χαρίσματος», την περίπτωση δηλαδή, όπου το «κύρος» του χαρισματικού ηγέτη και οι συνθήκες που η παρουσία και εξουσία του έχει διαμορφώσει, δημιουργούν την «απαίτηση», αλλά και την «πεποίθηση» στο δικαίωμα στην εξουσία είτε των

¹¹⁰ Βλ. *W&G* 1, σ. 142-148· *O&K A'*, σ. 281-288.

«εκλεκτών» μεταξύ των ακολούθων του, είτε των ίδιων των φυσικών κληρονόμων, ή απογόνων του. Ακόμη πιο χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της «δημοψηφισματικής δημοκρατίας», η οποία, όπως γράφει ο Βέμπερ, «σύμφωνα με το γνήσιο νόημά της είναι μια εκδοχή (ένα είδος) χαρισματικής εξουσίας». Η μορφή αυτή εξουσίας «κρύβεται πίσω από μια νομιμοποίηση που τυπικά προέρχεται από τη βούληση των κυριαρχουμένων». Ο ηγέτης αντλεί τη νομιμότητα της εξουσίας του από την «εμπιστοσύνη των ακολούθων του στο πρόσωπό του». Ο τύπος αυτός ηγέτη συναντάται στις πιο ποικίλες ιστορικές συνθήκες και περιόδους της ιστορίας. Στην ελληνική αρχαιότητα (αισυμνήτες, δημαγωγοί, δικτάτορες), στην αρχαία Ρώμη (ο Γράκχος και οι διάδοχοί του), στις μεσαιωνικές πόλεις (ηγέτες του λαού), αλλά και στα σύγχρονα κράτη (ο Κρόμγουελ (Cromwell) στην Αγγλία, οι ηγέτες της Γαλλικής Επανάστασης, ο Ναπολέων, ακόμη και οι εκλεγμένοι δημοτικοί άρχοντες στην Αμερική). Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις η νομιμοποίηση των ηγετών αυτών εγένετο με «αναγνώριση από τον κυρίαρχο λαό μέσω δημοψηφίσματος».

Η έννοια λοιπόν της «δημοψηφισματικής δημοκρατίας» και του δημοψηφισματικά αναδεικνυόμενου χαρισματικού ηγέτη μας χρησιμεύει για να κατανοήσουμε ερμηνευτικά περισσότερες ιστορικές περιπτώσεις. Συναρτώμενη με τις εκάστοτε κοινωνικές συνθήκες και ιστορικές συνάψεις, με τους ιστορικούς τρόπους των κοινωνικών σχέσεων και της κοινωνικής δράσης, μας επιτρέπει να παρακολουθήσουμε και να εξηγήσουμε ερμηνευτικά τη δημιουργία νέων καταστάσεων, την αναδιάταξη των κοινωνικών συνθηκών που επιφέρει. Να παρακολουθήσουμε, με άλλα λόγια, την «ιστορική της σημασία», τις ιστορικές της συνέπειες σε όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής και δράσης, συμπεριλαμβανομένης της οικονομικής.¹¹¹ Και όπως η «χαρισματική», έτσι και η «δημοψηφισματική δημοκρατική» μορφή και άσκηση της εξουσίας «καθημερινοποιείται», αναμορφώνει και αναμορφώνεται ως τρόπος άσκησης της εξουσίας και αποκρυσταλλώνεται στους τρόπους διακυβέρνησης, στους πολιτικούς θεσμούς.¹¹²

Η πολιτική, μπορούμε να καταλήξουμε, είναι για τον Βέμπερ ένα είδος καθολικής ανθρώπινης πρακτικής σχεδόν αδιάκριτης από τις άλλες μορφές της κοινωνικής δράσης και των κοινωνικών σχέσεων, καθώς συνίσταται τόσο ως «αξιακά προσανατολιζόμενη» δράση και σχέση, όσο και ως διαδικασία λήψης αποφάσεων περί του πρακτέου και επιλογής «μέσων» για την επίτευξή του. Η πολιτική είναι η κατεξοχήν «ορθολογική ως προς την αξία» μορφή δράσης.

¹¹¹ *W&G* 1, σ. 143-144, 155-157, 157-158· *O&K* Α', σ. 282-284, 307-312.

¹¹² *W&G* 1, σ. 156-159· *O&K* Α', σ. 307-311.

ΛΟΓΙΚΗ, ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΞΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ. ΠΡΑΞΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ

Από τα πιο ακανθώδη ζητήματα όσο αφορά το έργο του Βέμπερ είναι αυτό που έχει να κάνει με την έννοια της ορθολογικότητας, του «ορθολογικού πράττειν» και της «ορθολογικής κατανόησης», με τον τρόπο που χρησιμοποίησε την έννοια της ορθολογικότητας, ιδιαίτερα στην προσπάθειά του να εξετάσει και να ανασυνθέσει τις ιστορικές διαδικασίες που είχαν ερμηνευτική σημασία κατά κύριο λόγο για την εξήγηση της γένεσης του δυτικού πολιτισμού, του καπιταλισμού, που αποτέλεσε κεντρικό ζήτημα των ερευνών του.

Η ανάγνωση των παραγράφων του *Οικονομία και Κοινωνία* που αναφέρονται στην οικονομική πράξη, στην αγορά, στο χρήμα και στην καπιταλιστική επιχειρηματική δραστηριότητα δημιουργεί την πεποίθηση ότι η ορθολογικότητα έχει να κάνει κατεξοχήν με τη οικονομική δραστηριότητα. Πράγματι ο Βέμπερ συλλαμβάνει ως κατεξοχήν ορθολογική την οικονομική πράξη. Όπως είδαμε παραπάνω, διακρίνει δύο ιδεατούς τύπους ορθολογικής πράξης, την «ορθολογική ως προς τον σκοπό» και την «ορθολογική ως προς την αξία». Η οικονομική πράξη είναι η «ορθολογική ως προς το σκοπό» πράξη, που στην «καθαρότητά» της χαρακτηρίζει κατεξοχήν τη νεότερη και τη σύγχρονη κοινωνία, την καπιταλιστική κοινωνία. Δεν είναι όμως, η μόνη ορθολογική πράξη στο πλαίσιο αυτής, ή άλλων κοινωνιών.

Ο Βέμπερ χρησιμοποιεί τους όρους *λόγος* (ratio), *λογική* (Logik), *λογικότητα*, *Ορθολογισμός* (Rationalismus), *ορθολογικότητα* (Rationalität), *εξορθολογισμός-εκλογίκευση* (Rationalisierung) και το *ορθολογικό-έλλογο* (das Rationale). Όπως έχουν παρατηρήσει πολλοί σχολιαστές του, ο Βέμπερ χρησιμοποιεί τους όρους αυτούς χωρίς αυστηρότητα, παρόλο που η ιδέα της ορθολογικότητας αποτελεί ίσως «το μείζον ενοποιητικό θέμα του συνολικού του έργου»¹¹³. Ο Βέμπερ εναλλάσσει συχνά τους όρους *λογική*, *λογικότητα*, *ορθολογικότητα* και τα παράγωγά τους, χωρίς να τους προσδιορίζει με επαρκή τρόπο, χωρίς να εισάγει τις διακρίσεις εκείνες που θα διευκόλυναν να κατηγοριοποιήσουμε τις σχετικές του επεξεργασίες. Εντούτοις, οι όροι αυτοί έχουν ένα κοινό εννοιακό πυρήνα, αυτόν της τυπικής λογικής, του μεθοδικού τρόπου σκέψης. Οι κανόνες της τυπικής λογικής, οι κανόνες του ορθώς λογίζεσθαι (Logik), όπως είναι εύλογο, διέπουν την επιστημονική πράξη. Την επιστημονική πράξη χαρακτηρίζει ο μεθοδικός τρόπος σκέψης, η ακρίβεια στην πραγμάτευση και την ανάλυση των δεδομένων της έρευνας, η συνοχή και η συνέπεια στην ανάπτυξη του επιχειρήματος. Όμως, ο μεθοδικός και

¹¹³ R. Brubaker, *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, G. Allen & Unwin, Βοστώνη-Σίδνεϊ, 1994, σ. 1.

συνεκτικός, ο λογικά συνεπής τρόπος σκέψης συνυφαίνεται με όλες λίγο ως πολύ τις μορφές «διανόησης». Ο Βέμπερ θεωρεί επίσης, ότι η μεθοδική σκέψη συνιστά εσωτερική συνθήκη όλων των κοσμοθεωρητικών συστημάτων και πάντως των μεγάλων, των «οικουμενικών θρησκειών», συνθήκη όλων των «πολιτισμών», όπως γίνεται φανερό ιδίως στο κείμενό του με τίτλο «το οικονομικό ήθος των παγκόσμιων-οικουμενικών θρησκειών»¹¹⁴, αλλά και στις επιμέρους αναλύσεις του στις πραγματείες για τις μεγάλες θρησκείες-πολιτισμούς, τον κινεζικό, τον ινδικό, τον ιουδαϊκό.¹¹⁵

Τα μεθοδολογικά κείμενα του Βέμπερ, όπως και εκείνα που έχουν να κάνουν με τις θρησκευτικές και τις πολιτικές πρακτικές και συμπεριφορές, περιλαμβάνουν επεξεργασίες που καθιστούν φανερό ότι ο Βέμπερ αντιλαμβάνεται τη *λογικότητα* ως ίσως το πιο σημαντικό ανθρωπολογικό χαρακτηριστικό. Η «λογική», η λογικότητα, η ικανότητα να σκέπτεται με μεθοδικό τρόπο και να επεξεργάζεται με συνεκτικό τρόπο τις πληροφορίες και τα δεδομένα της πρακτικής δραστηριότητας, τα βιώματα και τις εμπειρίες της ζωής, έχει καθολική ισχύ, χαρακτηρίζει τον άνθρωπο ανεξαρτήτως της κοινωνίας και των ιδιαίτερων συνθηκών εντός των οποίων ζει και δρα. Τόσο τη λογική, τη μεθοδική σκέψη, όσο και τον συνειδητό προσανατολισμό στον κόσμο, τη νοηματοδότηση του κόσμου από τον άνθρωπο εντός των διαφορετικών ιστορικών μορφών του κοινωνικού βίου, ο Βέμπερ φαίνεται να εδέχετο ως δύο ούτως ειπείν αυτονόητα. Θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι τόσο η αντίληψη για τη λογικότητα, όσο και η αντίληψη του ανθρώπου ως όντος συνειδητά προσανατολισμένου στον κόσμο, με διαφορετικούς τρόπους εντός ποικίλων και διαφορετικών πολιτισμών, η αλλιώς η πολιτισμική υπόσταση του ανθρώπου φαίνεται να αποτελούν ένα είδος πρώτης φιλοσοφίας στον Βέμπερ. Δεν είναι βεβαίως ως τέτοια διατυπωμένη σε κανένα από τα κείμενά του.

Στο πολυσυζητημένο δοκίμιο για την *Αντικειμενικότητα της κοινωνικοεπιστημονικής και κοινωνικοπολιτικής γνώσης*, ο Βέμπερ υποδεικνύει ότι οι διάφοροι πολιτισμοί χαρακτηρίζονται από διαφορετικά «ιδεώδη», από διαφορετικά «υπέρτατα αξιώματα», όπως τα ονομάζει. Ο Βέμπερ χαρακτηρίζει τα «ιδεώδη» «υπέρτατα αξιώματα», διότι έχουν αξιωματική θέση στο εκάστοτε σύστημα σκέψης. Με άλλα λόγια δεν αποδεικνύονται. Ενώ λοιπόν, τα «υπέρτατα αξιώματα» είναι διάφορα εντός διαφορετικών πολιτισμών, εντούτοις, όπως υποστηρίζει ο

¹¹⁴ Max Weber, «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen», στο M. Weber, *Gesammelte Aufsätze der Religionssoziologie, I*, J.C. Mohr, Τίμπινγκεν, 1988, σ. 237-575 (στο εξής: GAR, I)· αγγλ. μτφρ., στο *From Max Weber. Essays in Sociology*, μετφρ.- επιμ. H.H. Gerth και C. Wright Mills, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο, 1970, σ. 301-667.

¹¹⁵ Οι πραγματείες αυτές περιλαμβάνονται στο Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I, II, III*, J.C. Mohr, Τίμπινγκεν, 1988, (στο εξής: GAR, I, II, III).

Βέμπερ με πολλούς τρόπους, η «λογικότητα», η «ταξινομική ικανότητα της σκέψης», η «λογική ανάλυση» και η «παρακολούθηση των λογικών συνεπειών» του «περιεχομένου ενός ιδεώδους», ή ενός «υπέρτατου αξιώματος στις λογικές και πρακτικές του συνέπειες» είναι κάτι κοινό σε όλους τους πολιτισμούς. Είναι, όπως γράφει, κοινό σε ένα άνθρωπο είτε ανήκει στον «δικό μας», δηλαδή στον δυτικό, είτε ανήκει σε έναν άλλο πολιτισμό (αναφέρεται εδώ στον κινεζικό πολιτισμό).¹¹⁶ Αυτό δηλαδή που έχουν κοινό δύο άνθρωποι προερχόμενοι από διαφορετικούς πολιτισμούς, δύο άνθρωποι των οποίων η ζωή και η δράση καθορίζεται από διαφορετικά «υπέρτατα αξιώματα», είναι ακριβώς η ικανότητα λογικής επεξεργασίας και υποστήριξης των αντιλήψεων και των κοσμοθεωρητικών πεποιθήσεών τους, του συγκεκριμένου δηλαδή εκάστοτε τρόπου προσανατολισμού τους στον κόσμο. Στο δοκίμιο για την *Επιστήμη ως επάγγελμα* διαβάζουμε ότι οι «κανόνες της λογικής και της μεθόδου ... αποτελούν τις γενικές βάσεις του προσανατολισμού μας στον κόσμο»¹¹⁷, ενώ στο *Οικονομία και Κοινωνία* βρίσκουμε τον Βέμπερ να σημειώνει ότι ανεξάρτητα από τις ιστορικο-κοινωνικές συνθήκες που συνθέτουν και συντίθενται στους ιδιαίτερους πολιτισμούς και τις μεγάλες θρησκείες, υφίσταται «το διανοεΐσθαι καθ' εαυτό, πιο συγκεκριμένα οι μεταφυσικές ανάγκες του ανθρώπινου πνεύματος, που τον οδηγεί να αναλογίζεται επί ηθικών και θρησκευτικών ερωτημάτων και που ωθείται όχι από υλική ανάγκη, αλλά από την εσωτερική παρόρμηση να εννοήσει τον κόσμο ως έναν κόσμο **με νόημα** και να μπορεί να πάρει θέση απέναντι του»¹¹⁸. Άλλωστε, όπως γράφει στο δοκίμιο για την *Αντικειμενικότητα της κοινωνικοεπιστημονικής και κοινωνικοπολιτικής γνώσης* το ότι προσανατολιζόμαστε και προσδίδουμε νόημα στον κόσμο, η νοηματοδότηση του κόσμου, που είναι συνυφασμένη με ορισμένα «υπέρτατα αξιώματα» συνιστά «την υπερβατολογική προϋπόθεση των επιστημών του πολιτισμού». Υπερβατολογική με την έννοια «ότι τα υπέρτατα αξιώματα» υπερβαίνουν τα όρια της επιστήμης, αποτελούν εντούτοις τα «αξιώματα», τις «προϋποθέσεις» των επιστημών του πολιτισμού.

Με τον όρο **Ορθολογικότητα** (Rationalität) τώρα ο Βέμπερ εννοεί την ικανότητα του κοινωνικού δρώντος να σκέφτεται με τρόπο πάλι συστηματικό και συνεκτικό, προκειμένου να αναλαμβάνει πρακτικές πρωτοβουλίες, να επιλέγει δηλαδή τους στόχους και τα μέσα της δράσης. Ορθολογικότητα είναι η ικανότητα του δρώντος να σχηματίζει «έννοιες», να κατανοεί τις συνθήκες εντός των οποίων βρίσκεται, να διαμορφώνει δηλαδή συνεκτικό νόημα που του

¹¹⁶ *Μεθοδολογία*, σ. 74· *Δοκίμια Α'*, σ. 22 και passim.

¹¹⁷ *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, ό.π., σ. 112· η υπογράμμιση δική μας.

¹¹⁸ *W&G 1*, σ. 304· η μετάφραση δική μας· η υπογράμμιση δική μας, με έντονα γράμματα του Βέμπερ.

επιτρέπει να ζει, να συνυπάρχει με άλλους ανθρώπους και να δρα εντός του κόσμου και του πολιτισμού, του κόσμου του πολιτισμού (Kulturwelt).

Αυτός είναι ο διστορικός πυρήνας της ορθολογικότητας. Οι άνθρωποι δηλαδή, υπό όλες τις ιστορικές-πολιτισμικές συνθήκες και έχοντας ούτως ειπείν σώας τας φρένας αυτό κάνουν, προκειμένου να αντιμετωπίσουν τις βιοτικές τους ανάγκες, τις οποίες και εντάσσουν σε ένα τρόπο του ζην που δεν περιορίζεται στην εξυπηρέτηση των αναγκών αυτών, αλλά τις μορφοποιεί ως πλευρές, ως διαστάσεις μιας πολιτισμικής ενότητας, τις εντάσσει σε ένα «νόημα» ευρύτερο, σε ένα «κοσμοθεωρητικό» νόημα, νόημα που περιλαμβάνει τις κανονιστικές ρυθμίσεις της κοινωνικής συνύπαρξης. «Το ορθολογικό με την έννοια της λογικής και τελεολογικής ‘συνοχής’ μιας νοητικής-θεωρητικής, ή πρακτικής-ηθικής στάσης....υπήρξε πάντοτε» μια από τις σοβαρότερες διαστάσεις της ιστορικής ζωής του ανθρώπου,¹¹⁹ ενώ η «ορθολογικότητα... [είναι] εμμενής στη γνώση και τον πολιτισμό»¹²⁰.

Μπορούμε έτσι να καταλάβουμε γιατί ο Βέμπερ χαρακτηρίζει τη λογική, σκόπιμη πράξη που μετέρχεται επαρκή μέσα, δηλαδή την ορθολογική πράξη, ως το πρότυπο της κοινωνικής πράξης-δράσης. Το άτομο με την ορθολογική διαχείριση των μέσων που έχει στη διάθεσή του, όπως αυτά προσφέρονται στο πλαίσιο δοσμένων κοινωνικών συνθηκών, προσαρμόζει τη δράση του προς τις εκάστοτε κοινωνικές συνθήκες και κανονιστικές ρυθμίσεις εντός των οποίων υπάρχει και δρά. Όπως γράφει ο Βέμπερ «η ιδέα μιας καθαρά λογικής, τουτέστιν απολύτως σκόπιμης, πράξης που είναι συγχρόνως απολύτως προσανατολισμένη προς επαρκή μέσα», μπορεί να εννοηθεί και ως η πλήρης προσαρμογή προς μια δοσμένη κατάσταση, κατάσταση που τυχόν συμπεριλαμβάνει τα στοιχεία του «τυχαίου» ή ακόμα και του «παραλόγου».¹²¹

Ο λόγος λοιπόν, η λογικότητα, χαρακτηρίζει τον άνθρωπο ανεξαρτήτως πολιτισμού. Στην πραγματική ιστορική ζωή του ανθρώπου, στις πραγματικές ιστορικές συνθήκες-κοινωνίες εντός των οποίων ζει και δρα, ο λόγος-η λογικότητα, ο μεθοδικός τρόπος της σκέψης συμπλέκεται με πολλούς και διαφορετικούς τρόπους «προσανατολισμού στον κόσμο», με διαφορετικές κοσμοθεωρήσεις, με πολλές και διαφορετικές «υπέρτατες» ή «ιερές αξίες». Θα ήταν ακριβέστερο να πούμε ότι ο λόγος, η λογική, υπηρετεί, υποστηρίζει με επιχειρήματα

¹¹⁹ *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religioeser Weltablehnung*, GAR, I, σ. 537. Βλ. ελλ. έκδ.: *Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας. Ενδιάμεση θεώρηση*, μτφρ.-εισ. Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα 2002, σ. 42, 43.

¹²⁰ *Hinduismus und Buddhismus*, GAR, II, σ. 150· αγγλ. μτφρ., *The Religion of India*, μτφρ. H.H. Gerth και D. Martindale, The Free Press, Λονδίνο, 1967 (1958), σ. 149.

¹²¹ *Μεθοδολογία*, σ. 207.

και συστηματοποιεί, κατά κάποιον τρόπο καθιστά συνεκτικά και οδηγεί στις πρακτικές τους συνέπειες τα «νοήματα» και τις «κοσμοθεωρητικές αντιλήψεις» που χαρακτηρίζουν και αποδίδουν την ιδιαίτερη ποιότητα των επιμέρους πολιτισμών. Με άλλα λόγια, ο λόγος έχει διαφορετικά περιεχόμενα, διαχειρίζεται διαφορετικά νοητικά-νοηματικά περιεχόμενα στο πλαίσιο διαφόρων και διαφορετικών πολιτισμών. Δεν μπορεί να αναζητήσει κανείς σαφέστερη καταγραφή της αντίληψης αυτής από τις μελέτες του Βέμπερ για τις «μεγάλες θρησκείες», τους μεγάλους πολιτισμούς, της Κίνας, της Ινδίας, του αρχαίου ιουδαϊσμού και του δυτικού πολιτισμού, που διαμόρφωσαν και χαρακτηρίστηκαν από τους αντίστοιχους διαφορετικών περιεχομένων «ορθολογισμούς», τον «κινεζικό-κομφουκιανικό», τον «ινδικό-ινδουιστικό», τον «ιουδαϊκό» και τον «δυτικό».¹²² Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις ο λόγος δεν διαχωρίζεται, δεν μπορεί να διαχωρισθεί από τις αξίες, την υποστήριξη και την συστηματοποίηση των οποίων υπηρετεί, είτε πρόκειται για θρησκευτικές, ηθικές, κοσμολογικές ή όποιες άλλες αξίες-ιδέες. Τη διαδικασία αυτή ο Βέμπερ αποδίδει με τον όρο *εκλογίκευση των αξιών*, «συνειδητή εκλογίκευση των αξιών» (*Wertrationalisierung*).¹²³ Μπορούμε συνεπώς να καταλάβουμε γιατί, στις πρώτες σελίδες της *Ενδιάμεσης Θεώρησης*, ενός από τα πιο σύνθετα και πιο πολυσυζητημένα κείμενα του Βέμπερ, το οποίο παρακολουθεί τη σχέση θρησκευτικής δοξασίας και λογικότητας, θρησκευτικής πίστης και ορθολογικότητας, ο Βέμπερ γράφει ότι «η έρευνα κοινωνιολογίας της θρησκείας... πρέπει να είναι συγχρόνως κοινωνιολογία... αυτού τούτου του ορθολογισμού»¹²⁴. Με άλλα λόγια, η διερεύνηση των κοινωνικών προϋποθέσεων της θρησκείας είναι συγχρόνως έρευνα των κοινωνικών εκφάνσεων και λειτουργιών αυτού τούτου του ορθολογισμού. Και τούτο διότι, όπως είπαμε, στο πλαίσιο της θρησκείας, ή όποιας άλλης κοσμοθεώρησης, μέσω του μεθοδικού τρόπου σκέψης υποστηρίζονται λογικά, συστηματοποιούνται και οδηγούνται στις λογικές τους συνέπειες τα «υπέρτατα αξιώματά» της, οι «υπέρτατες αξίες», οι «υπερβατολογικές της προϋποθέσεις». Με την έννοια αυτή «εξορθολογίζονται».

Έτσι, για τον Βέμπερ η θρησκεία και η θρησκευτική συμπεριφορά, ακόμη η συμπεριφορά που έχει «μαγικά κίνητρα» δεν είναι εξ ορισμού ανορθολογικές. Το αντίθετο μάλιστα. Αξίζει να σταθεί κανείς στη χαρακτηριστική παρατήρησή του ότι ακόμα «και η μαγικά κινητοποιημένη συμπεριφορά είναι σχετικά ορθολογική *κατεξοχήν στις πιο πρώιμες εκφράσεις της*», καθώς αφενός η συμπεριφορά αυτή «απευθύνεται σε αυτόν τον κόσμο», όχι

¹²² Πρβλ. St. Kalberg (επιμ.), *Max Weber. Readings and Commentary on Modernity*, Blackwell, Λονδίνο 2005, ιδ. σ. 27-34.

¹²³ *W&G* 1, σ. 15-16· *Βασικές έννοιες*, ό.π., σ. 93.

¹²⁴ *Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας...*, ό.π., σ. 42, 43· η υπογράμμιση δική μας.

δηλαδή στο επέκεινα, αφετέρου ακολουθεί «κανόνες εμπειρικούς», κανόνες προερχόμενους από τις εμπειρίες των συγκεκριμένων ανθρώπων.¹²⁵ Ο Βέμπερ αντιπαραθέτει στη συνέχεια μια θεωρούμενη καθ' όλα «ορθολογική» με μια «μαγική» συμπεριφορά για να υποστηρίξει ότι τόσο η πρώτη όσο και η δεύτερη «δεν πρέπει να τοποθετηθούν εκτός της περιοχής της καθημερινής σκόπιμης συμπεριφοράς». Έτσι, το τρίψιμο του ξύλου για τη δημιουργία φωτιάς, όπως και οι πρακτικές του μάγου που εκλαμβάνονται ότι «προκαλούν» βροχή είναι πράξεις της ίδιας τάξης και σημασίας για τον άνθρωπο της κοινωνίας εντός της οποίας οι πρακτικές αυτές ασκούνται ως αυτονόητες, «κανονικές» δραστηριότητες. Το τρίψιμο του ξύλου για τη δημιουργία φωτιάς μπορεί να περιβάλλεται από ένα μαγικό στοιχείο, να αποδίδεται δηλαδή στις μαγικές ιδιότητες του μάγου, εντούτοις αξιοποιεί την εμπειρική παρατήρηση ότι δηλαδή με το τρίψιμο του ξύλου μπορεί να προκληθεί φωτιά. Αξιοποιεί δηλαδή αποτελεσματικά την εμπειρική παρατήρηση για την επίτευξη ενός συγκεκριμένου σκοπού. Με αυτή την έννοια είναι μια ορθολογική πράξη, ή τουλάχιστον τη διακρίνει ένας ορθολογικός πυρήνας. Ακόμα και οι πρακτικές του μάγου που εκλαμβάνονται ότι προκαλούν βροχή είναι της ίδιας τάξης και σημασίας. Και στην περίπτωση αυτή γίνεται χρήση μέσων, ανεξάρτητα αν αυτά είναι αποτελεσματικά ή όχι, για την επίτευξη ενός ορισμένου στόχου, εν προκειμένω του ελέγχου των φυσικών δυνάμεων για την εξυπηρέτηση των βιοτικών αναγκών. «Μόνο εμείς», γράφει ο Βέμπερ, «που κρίνουμε από τη σκοπιά των μοντέρνων αντιλήψεων για τη φύση, μπορούμε να διακρίνουμε αντικειμενικά» αν οι αποδιδόμενες από τους δρώντες αιτιότητες είναι «ορθές» ή «λαθεμένες» και να «χαρακτηρίσουμε ως 'ανορθολογικές' τις αντίστοιχες πράξεις μαγείας». Εντούτοις, οι πράξεις αυτές έχουν έναν ορθολογικό πυρήνα, κατά το ότι επιχειρούν να ελέγξουν τις φυσικές εν προκειμένω δυνάμεις για την επίτευξη ενός συγκεκριμένου στόχου.

Εμείς, όπως είναι εύλογο, ξέρουμε γιατί η τριβή προκαλεί φωτιά όπως και το γιατί και πότε προκαλείται βροχή. Δεν είναι δυνατόν συνεπώς, να δεχθούμε ότι οι μαγικές πρακτικές, οι επικλήσεις των πνευμάτων μπορούν να προκαλέσουν βροχή, ή ότι η φωτιά που δημιουργείται με την τριβή του ξύλου οφείλεται στις μαγικές πρακτικές και ιδιότητες του ανθρώπου που την ανάβει. Αντιθέτως, για την αρχέγονη αντίληψη δεν υπάρχει διαφορά ανάμεσα στο τρίψιμο του ξύλου που προκαλεί φωτιά και στις πρακτικές που φαίνεται να προκαλούν τη βροχή.¹²⁶

Όπως λοιπόν, σημειώνει ο Βέμπερ, για τους αρχέγονους πολιτισμούς και τις ιστορικές κοινωνίες στις οποίες ασκείτο συστηματικά, η «μαγεία» ήταν ό,τι είναι για μας η «επιστήμη»,

¹²⁵ *W&G*, I, σ. 245, αγγλ. μετφρ. *Economy & Society*, μετφρ. E. Fischhoff, H. Gerth κ.ά., επιμ. G. Roth και C. Wittich, University of California Press, Μπέρκλεϋ, Λος Άντελες, Λονδίνο, Vol. I, σ. 400 (στο εξής *E&S*, I)· η υπογράμμιση δική μας.

¹²⁶ *Ο.π.*, σ. 245 / 400-401.

η προσπάθεια δηλαδή, πρακτικού ελέγχου των φυσικών δυνάμεων και διαδικασιών για την εξυπηρέτηση των αναγκών του καθημέραν βίου των ανθρώπων, αλλιώς ο «εξουσιασμός διά του υπολογισμού».¹²⁷ Και όπως παρατηρεί στο δοκίμιο για *Το νόημα της αξιολογικής ουδετερότητας*, η «εκλογίκευση» της μαγείας στον τομέα της θεραπείας, όπως διμορφώθηκε ως αντιμετώπιση «των εμπειρικών συμπτωμάτων της ασθένειας με καθαρά εμπειρικά δοκιμασμένα» μέσα (βότανα κ.λπ.), «είχε ... τυπικά εντέλει την ίδια λογικότερη δομή, όπως πολλές από τις σπουδαιότερες εξελίξεις της σύγχρονης θεραπείας»¹²⁸. «Ετσι, [στις κοινωνίες αυτές] η θρησκευτική ή η μαγική συμπεριφορά, ή σκέψη δεν πρέπει να τεθεί χωριστά από το εύρος της καθημερινής σκόπιμης πράξης, ιδιαίτερα εφόσον οι στόχοι των θρησκευτικών και των μαγικών πρακτικών είναι πρωτίστως οικονομικοί», έχουν δηλαδή να κάνουν, όπως είπαμε, με την εξυπηρέτηση των αναγκών του καθημέραν βίου, των βιοτικών αναγκών.

Η εξυπηρέτηση των καθημέραν αναγκών, η «καθημερινή σκόπιμη πράξη», που παίρνει τη μορφή της «ορθολογικής διαχείρισης των πνευμάτων» προς επίτευξη «οικονομικών συμφερόντων» συνυφαίνεται λοιπόν, με κάθε είδους πρακτικές που υπό τη δική μας οπτική γωνία είναι εντελώς ανορθόλογες. Με «οργιαστικές» τελετές και συνάξεις, με μεταφυσικές αντιλήψεις πολλών αποχρώσεων και εντάσεων, με ποικίλες μορφές συμβολισμών του κόσμου και των ανθρώπινων ιδιοτήτων, με μυθολογικούς τρόπους σκέψης και ανθρωπομορφικές απεικονίσεις του θείου.¹²⁹

Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, σε όλους αυτούς τους τρόπους ρύθμισης της κοινωνικής ζωής και συμπεριφοράς, δεν απουσιάζει η μέριμνα για την ικανοποίηση των απαιτήσεων και των αναγκών της καθημερινής ζωής. Όλες δηλαδή, και οι πιο αρχέγονες, εντούτοις εξαιρετικά σύνθετες μορφές εμπειρίας που συνδέονται με θρησκευτικές, μαγικές, ακόμα και οργιαστικές πρακτικές διαθέτουν έναν ορθολογικό πυρήνα. Αυτόν της σκόπιμης επιδίωξης και του «υπολογισμού» για την εξυπηρέτηση των αναγκών **του** βίου των ανθρώπων.

Η «σκόπιμη συμπεριφορά» είναι βεβαίως ορθολογική συμπεριφορά, ενώ η καθημερινή δράση προσανατολίζεται σε δεδομένους στόχους, όπως εννοούνται στο πλαίσιο συγκεκριμένων κοινωνικο-πολιτισμικών συνθηκών και οι οποίοι δεν μπορούν να επιτευχθούν παρά με τα μέσα που διατίθενται στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης κοινωνίας. Τόσο οι στόχοι, δηλαδή, όσο και τα μέσα διαμορφώνονται, διαπνέονται, διαποτίζονται και απορρέουν με αυτή

¹²⁷ *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, ό.π., σ. 106-107.

¹²⁸ *Μεθοδολογία*, σ. 175-176.

¹²⁹ *W&G* σ. 245-249, *E&S* 1, σ. 401-411.

την έννοια από το νοηματικό-νοητικό-κοσμοθεωρητικό τρόπο που κυριαρχεί σε μια συγκεκριμένη ιστορική κοινωνία.

Η κατεξοχήν καθημερινή μέριμνα των ανθρώπων είναι βεβαίως ο προσπορισμός των βιοτικών αγαθών, των χρήσιμων πραγμάτων. Ο Βέμπερ, όπως είδαμε παραπάνω, χρησιμοποίησε τον όρο *οικονομικοί στόχοι*. Τη δραστηριότητα που διαμορφώνεται ως προσανατολισμός για προσπορισμό των χρήσιμων πραγμάτων, μπορούμε να την ονομάσουμε «οικονομική», όπως κάνουμε στο πλαίσιο της κοινωνίας όπου κυριαρχεί η αγορά, κατεξοχήν στην καπιταλιστική κοινωνία. Όμως, η δραστηριότητα του προσπορισμού των απαραίτητων για την επιβίωση αγαθών, όπως είναι φανερό, είναι καθολική. Νοηματοδοτείται εντούτοις, με διαφορετικό τρόπο από κοινωνία σε κοινωνία. Και ενώ στο πλαίσιο του καπιταλισμού διαμορφώνεται στην πιο αφηρημένη και «καθαρή» μορφή της ως «σκόπιμος σχεδιασμός», ως «ορθολογική επιλογή των μέσων για την επίτευξη του μεγαλύτερου δυνατού οφέλους», ως ψυχρός «υπολογισμός» για την επίτευξη του μεγαλύτερου δυνατού κέρδους με το μικρότερο δυνατό κόστος, το ίδιο δεν ισχύει σε άλλες κοινωνίες, όπου η δραστηριότητα της ικανοποίησης των βιοτικών αναγκών επενδύεται με διαφορετικές «πολιτισμικές αξίες» (Kulturwerte).

Αυτό δεν σημαίνει καθόλου ότι ο άνθρωπος στη δυτική κοινωνία «έχει μεγαλύτερη γνώση για τις βιοτικές συνθήκες της ύπαρξής του από έναν ερυθρόδερμο ή στεντότο». Εμείς, στη δυτική κοινωνία, έχουμε άγνοια της τεχνολογίας και του τρόπου κατασκευής των μηχανών που χρησιμοποιούμε στην καθημερινή ζωή και δραστηριότητά μας. Αντιθέτως, σημειώνει ο Βέμπερ, «ο άγριος γνωρίζει ασύγκριτα καλύτερα πώς κατασκευάζονται τα εργαλεία του», ενώ επίσης «γνωρίζει τι πρέπει να κάνει για να αποκτήσει την καθημερινή του τροφή και ποιοί θεσμοί του χρησιμεύουν γι' αυτό». Ο δυτικός άνθρωπος όμως, αγνοεί το πώς λειτουργεί η οικονομία, το χρήμα και η αγορά, ενώ ούτε οι ειδικοί επιστήμονες, οι πολιτικοί οικονομολόγοι μπορούν να δώσουν αδιαμφισβήτητη απάντηση σε στοιχειώδη προβλήματα, όπως αυτό της διαμόρφωσης της τιμής των εμπορευμάτων, που έχει να κάνει, όπως είναι προφανές, άμεσα με την ικανοποίηση των καθημερινών βιοτικών μας αναγκών.¹³⁰

Βρίσκουμε λοιπόν, τον Βέμπερ να προσδιορίζει τον «τύπο» όχι τόσο της «οικονομικής», όσο της «οικονομικά προσανατολισμένης» κοινωνικής πράξης: «Οικονομικά προσανατολισμένη» γράφει, «οφείλει να λέγεται, μια κοινωνική πράξη στον βαθμό που σύμφωνα με το... νόημά της προσβλέπει σε μια επιθυμία για την απόκτηση χρήσιμων πραγμάτων...», για να προσδιορίσει αμέσως μετά την «ορθολογική οικονομική πράξη». Όπως γράφει, «η «ορθολογική οικονομική πράξη» είναι μια τέτοια [πράξη], μια οικονομικά

¹³⁰ *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, ό.π., σ. 107.

προσανατολισμένη, η οποία είναι ορθολογική του σκοπού, δηλαδή σκόπιμα σχεδιασμένη»¹³¹. Στη συνέχεια ο Βέμπερ διακρίνει την *τυπική* (formale) από την *ουσιαστική ορθολογικότητα* (materiale Rationalität) της οικονομικής πράξης. Η πρώτη είναι συνώνυμη με τον ουδέτερο, ψυχρό υπολογισμό, την ορθολογική χρήση των μέσων για την επίτευξη του στόχου, την «εργαλειακή ορθολογικότητα», όπως έχει επικρατήσει να λέγεται. Η δεύτερη, η «ουσιαστική ορθολογικότητα» τώρα αναφέρεται στην οικονομικά προσανατολισμένη κοινωνική πράξη, που όμως διαμορφώνεται από συγκεκριμένες αξιολογικές, ή κοσμοθεωρητικές αντιλήψεις. Που το νόημά της διαπνέεται όχι μόνον από σκοπιμοθηρικό υπολογισμό, αλλά από αξίες, ή «υπέρτατα αξιώματα». Είναι αυτή η διάσταση που καθιστά «ουσιαστική» την ορθολογικότητα στην περίπτωση αυτή και αφορά το ίδιο το νοηματικό-νοητικό περιεχόμενο, το οποίο υπηρετεί η επιλογή των μέσων και η εκτύλιξη της δράσης. Ας παρακολουθήσουμε όμως τον ίδιο τον Βέμπερ.

«Ο όρος *τυπική ορθολογικότητα της οικονομικής πράξης* θα χρησιμοποιείται για να προσδιορίσει το εύρος του ποσοτικού υπολογισμού, ή της λογιστικής που είναι τεχνικά δυνατή και πραγματικά εφαρμόζεται. Η ‘ουσιαστική ορθολογικότητα’, από την άλλη μεριά, είναι ο βαθμός στον οποίο η προμήθεια δεδομένων ομάδων προσώπων (ανεξαρτήτως του πόσο περιορισμένες είναι) με αγαθά διαμορφώνεται από οικονομικά προσανατολισμένη κοινωνική πράξη υπό ένα κριτήριο (του παρελθόντος, του παρόντος, ή δυνητικού) υπέρτατων αξιών (*wertende Postulate*)¹³²... Αυτές μπορεί να είναι μεγάλης ποικιλίας».

«Η έννοια της ‘ουσιαστικής ορθολογικότητας’» διευκρινίζει ο Βέμπερ, «είναι γεμάτη ασάφειες. Αποδίδει μόνον ένα στοιχείο κοινό σε όλες τις ‘ουσιαστικές’ αναλύσεις: συγκεκριμένα, ότι [οι δρώντες] δεν περιορίζουν εαυτούς» στον «ορθολογικό υπολογισμό με τις διαθέσιμες τεχνικά πιο κατάλληλες μεθόδους, αλλά εφαρμόζουν ορισμένα κριτήρια απώτατων σκοπών, είτε αυτοί είναι ηθικοί, πολιτικοί, ωφελμιστικοί, ηδονιστικοί, φεουδαρχικοί

¹³¹ *W&G* 1, σ. 31· η μετάφραση δική μας.

¹³² Τον όρο *wertendes Postulat*, που συναντάται και σε άλλα κείμενα του Βέμπερ, μεταφράζουμε ως «υπέρτατο αξίωμα», καθώς πιστεύουμε ότι αποδίδεται έτσι η πρόθεση του Βέμπερ να δώσει διπλή, κατά κάποιον τρόπο, έμφαση στη σημασία του αξιώματος (Postulat), που προσανατολίζει τη δράση καθώς έχει ταυτοχρόνως αξιακό περιεχόμενο. Η ακριβής μετάφραση «αξιοδοτικό αξίωμα» θα ήταν άκομψη. Το «αξιοδοτική αρχή» θα ήταν μια άλλη επιλογή, αλλά για τον όρο *αρχή* ο Βέμπερ χρησιμοποιεί τον όρο *Prinzip*. Πιστεύουμε ότι ο όρος αυτός υποδηλώνει την ίδια θέση-αντίληψη με αυτή που υποδηλώνει ο όρος *αξία-ιδέα* (βλ. παραπάνω.), ότι δηλαδή με τους όρους αυτούς δηλώνεται από τη μια η αξιακή διάσταση (Wert) των εννοιών και των κατηγοριών της σκέψης και της συνείδησης και από την άλλη η γνωστική (Idee, Postulat).

(νομοταξικοί), ισονομικοί, ή οτιδήποτε άλλο και μετρούν τα αποτελέσματα της οικονομικής δράσης, ανεξάρτητα από το αν είναι τυπικά 'ορθολογική' με την έννοια του ορθού υπολογισμού, έναντι αυτών των διαβαθμίσεων της 'αξιακής ορθολογικότητας' (ορθολογικότητας της αξίας) ή της 'ουσιαστικής ορθολογικότητας του σκοπού'. Υπάρχει ένας άπειρος αριθμός δυνατών αξιακών διαβαθμίσεων αυτού του τύπου ορθολογικότητας, μεταξύ των οποίων το σοσιαλιστικό ή το κομμουνιστικό πρότυπο είναι μόνο μια ενότητα». ¹³³

¹³³ W&G, σ. 44-45. Η μετάφραση δική μας. Τον όρο *materiale Rationalität* μεταφράζουμε ως *ουσιαστική ορθολογικότητα* και όχι ως *υλική ορθολογικότητα* όπως απαντάται σε άλλες μεταφράσεις και κείμενα για τον Βέμπερ. Και τούτο διότι όχι μόνον ο Βέμπερ την αντιπαραθέτει ευθέως προς την «τυπική», αλλά επίσης, όπως είναι φανερό στο ίδιο το κείμενο, η «materiale Rationalität» έχει να κάνει με το περιεχόμενο, με την «ουσία» της ορθολογικότητας, όχι δηλαδή με τον ψυχρό υπολογισμό, με τα «μέσα» ανεξαρτήτως του στόχου, όπως πρόκειται στην περίπτωση της «τυπικής ορθολογικότητας», αλλά με το περιεχόμενο του υπολογισμού και κυρίως του στόχου που υπηρετεί η δράση, περιεχόμενο που είναι αξιακά και πολιτισμικά ορισμένο και προσδιορισμένο. Η έμφαση είναι με άλλα λόγια, στο κανονιστικό περιεχόμενο, με αυτή την έννοια στο «νόημα» περισσότερο, στον αξιακό στόχο, που τα μέσα της οικονομικής δράσης έρχονται να υπηρετήσουν. Την ίδια επιλογή κάνουν και οι μεταφραστές του *Οικονομία και κοινωνία* στα αγγλικά, μεταφράζοντας το «materiale Rationalität» ως «substantive» και όχι ως «material rationality» (βλ. E&S 1, όπ.π., σ. 85-86). Ο Π. Τερλεξής επίσης επιλέγει τον όρο *ουσιαστική ορθολογικότητα* (Max Weber, τόμ. 1, 1999, σ. 308-312). Ο Θ. Γκιούρας αντιθέτως επιλέγει τον όρο *υλική ορθολογικότητα* (Max Weber, *Κοινωνιολογία της οικονομίας*, εισ.-μετρ.-σχόλια, Θ. Γκιούρας, Αθήνα, Κένταυρος, 2000, σ. 63, 64, O&K Α', σ. 88). Την επιλογή του όρου «ουσιαστική» έναντι του «υλική» ενισχύει νομίζουμε και η όλη αντίληψη του Weber για το «οικονομικό ήθος» των ουκουμενικών θρησκειών και των πολιτισμών εν γένει (die Wirtschaftsethik der Weltreligionen). Ο Weber μεταξύ άλλων ομιλεί για τον «θρησκευτικό εξορθολογισμό» του καθημέραν βίου και σημειώνει τις «πολλές και διαφορετικές» μορφές που αυτός παίρνει στη διαμόρφωση ακριβώς του «οικονομικού ήθους». Στο ομώνυμο κείμενο «Εισαγωγή» στο «οικονομικό ήθος των ουκουμενικών θρησκειών» (die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Einleitung) αντιπαραθέτει επίσης την «τυπική» (formale) στην «ουσιαστική ορθολογικότητα» (materiale)-«εξορθολογισμό» (βλ. GAR, I, σ. 277). Οι μεταφραστές του κειμένου στα αγγλικά, H.H. Gerth και C.W. Mills, επιλέγουν επίσης τον όρο *ουσιαστική* (substantive) και όχι «υλική» (βλ., *From Max Weber. Essays in Sociology*, ό.π., σ. 298). Πρόσφατα, ο αναγνωρισμένος μεταφραστής και σχολιαστής του Βέμπερ St. Kalberg υιοθετεί την ίδια απόδοση, μεταφράζοντας τη *materiale* ως «ουσιαστική ορθολογικότητα της οικονομικής πράξης»-substantive rationality of economic action. Ορίζει μάλιστα την «ουσιαστική ορθολογικότητα» ως «... σχηματισμό (constellation) αξιών προς τις οποίες προσανατολίζεται η δράση» (St. Kalberg, ό.π., σ. 125-126, xxix και σ. 45, σημ. 29). Ο Βέμπερ τέλος χρησιμοποιεί τους όρους *formale* και *materiale Rationalisierung* του νόμου στο *Οικονομία και Κοινωνία*, τους οποίους οι μεταφραστές στα αγγλικά αποδίδουν επίσης ως «τυπικό» και «ουσιαστικό εξορθολογισμό» (typical and substantive rationalization of Law (*Economy & Society*, μετρ. E. Fischhoff, H. Gerth κ.ά., επιμ. G.Roth και C. Wittich, University of California Press, Μπέρκλεϋ, Λος Άντελες, Λονδίνο, Vol. II, σ. 809 κ.ε. (στο εξής E&S, 2)). Την ίδια επιλογή είχαν κάνει νωρίτερα (1954) οι μεταφραστές των σχετικών τμημάτων του *Οικονομία και Κοινωνία*, E. Shils και M. Rheinstein βλ. «Formal and substantive rationalization in the law- sacred laws», στο *Max Weber on Charisma and Institution Building. Selected Papers*, επιμ.-εισ. S.N. Eisenstadt,

Η «ουσιαστική ορθολογικότητα» αναφέρεται λοιπόν, στις αξίες και τους απώτερους στόχους που υπηρετεί η ορθολογική πράξη, που αναλαμβάνεται στο πλαίσιο μιας ιδιαίτερης σφαίρας της κοινωνικής ζωής, ή στο πλαίσιο ενός ιδιαίτερου πολιτισμού. Με άλλα λόγια, ό,τι αντιλαμβανόμαστε, ό,τι είναι οικονομική ορθολογικότητα στο πλαίσιο άλλων πολιτισμών, διαπλέκεται με αξιακούς προσανατολισμούς, έχει αξιακά περιεχόμενα. Ακόμα και εντός του δικού μας πολιτισμού και της καπιταλιστικής οικονομίας της αγοράς, η «αξιολόγηση» της λειτουργίας και των αποτελεσμάτων της όσον αφορά τις επιμέρους κοινωνικές ομάδες (εργάτες, επιχειρηματίες κ.λπ.) απαιτεί «άλμα από το ον στο δέον» σημειώνει ο Βέμπερ, απαιτεί δηλαδή αναφορά σε «αξίες» και απώτερους αξιακούς στόχους. Και για να υπογραμμίσει τη σημασία της αξιολόγησης που υπόκειται ακόμα και στο πλαίσιο της συνθήκης της αγοράς, όπου βεβαίως κυριαρχεί η τυπική ορθολογικότητα γράφει: «Μια οργάνωση προμήθειας των αγαθών, που δεν θα στηριζόταν στην αρχή της αγοράς, δεν θα είχε καμιά δυνατότητα να λάβει υπόψη της τη διαμόρφωση ατομικών οικονομικών συμφερόντων»¹³⁴. Με άλλα λόγια η τυπική, η εργαλειακή ορθολογικότητα προϋποθέτει τη λειτουργία της αγοράς, ενώ η ουσιαστική ορθολογικότητα προσιδιάζει στις συνθήκες και τις κοινωνικές σχέσεις εκείνες, όπου η βιοτικές μέριμνες δεν έχουν αποσπασθεί από τις πολιτισμικές, τις νοηματικές και κοσμοθεωρητικές αντιλήψεις των ανθρώπων.

Έτσι, μπορούμε να καταλάβουμε γιατί «η τυπική και η ουσιαστική ορθολογικότητα, ανεξαρτήτως με τι τρόπο μετράμε την τελευταία, είναι πάντοτε για λόγους αρχής ξεχωριστές,... παρά το ότι σε πολλές περιπτώσεις αυτές συμπίπτουν εμπειρικά».

Ο Βέμπερ αναφέρεται, λοιπόν, στους τρόπους του «οικονομικού ήθους», που διαμορφώνουν οι διαφορετικοί, ιστορικοί «θρησκευτικοί εξορθολογισμοί του καθημέραν βίου». Όπως γράφει, «τα χαρακτηριστικά των θρησκειών, ... που είναι σημαντικά για το [εκάστοτε] οικονομικό ήθος της καθημερινής ζωής» συναρτώνται με «τις ιερές αξίες που

University of Chicago Press, Σικάγο 1968, σ. 81 κ.ε. Το όλο περιεχόμενο της ανάλυσης για τον εξορθολογισμό του νόμου στις διάφορες ιστορικές περιπτώσεις που εξετάζει ο Βέμπερ καθιστά σαφές ότι ο όρος *materiale* αφορά το αξιακό, ηθικό περιεχόμενο των νόμων που «εξορθολογίζονται», εξειδικεύονται και συστηματοποιούνται δηλαδή, υπό το βάρος της απαίτησης διαφόρων μορφών θεοκρατικών, ή παραδοσιακών ιεραρχιών, αρχόντων και εξουσιαστών. Βλ. *E&S* 2, ιδ. σ. 809-811. Την ίδια επιλογή, την απόδοση της «materiale» ως «ουσιαστικής» ορθολογικότητας στον Βέμπερ υιοθετεί και ο Α. Αναγνώστου στη μετάφραση του έργου του Π. Κονδύλη *Το Πολιτικό και ο Ανθρώπος. Βασικά στοιχεία της κοινωνικής οντολογίας*. Βλ. όπ.π., Τόμος ΙΒ, σ.775.

¹³⁴ *Μεθοδολογία*, σ. 177-178.

αυτές οι θρησκείες επιδιώκουν»¹³⁵. Η χαρακτηριστικότερη περίπτωση «ουσιαστικής ορθολογικότητας» και «ουσιαστικού εξορθολογισμού» είναι αυτή που αφορά τις νομικές ρυθμίσεις.

Άλλωστε, ο Βέμπερ χαρακτηρίζει «ορθολογικές» πολλές μορφές πράξεων, που εκ πρώτης όψεως μοιάζει παράδοξο να εκλαμβάνονται ως τέτοιες, όπως μορφές πράξης και συμπεριφοράς που κινητοποιούνται από «μυστικισμό», ή από θρησκευτικές πεποιθήσεις και προσανατολισμούς, όπως αυτοί της επιδίωξης της θείας χάριτος που διαμορφώνεται ως «εγκόσμιος ασκητισμός» και συνδέεται με το δυτικό πολιτισμικό σύμπαν, ή ακόμα από την άρνηση του κόσμου, τον «ασκητισμό της άρνησης του κόσμου», της απόσυρσης από τον κόσμο, που χαρακτηρίζει τον πολιτισμικό τρόπο του ινδουισμού.

Και ενώ, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, ο «εγκόσμιος ασκητισμός» είναι συνυφασμένος με τον «δυτικό ορθολογισμό», πώς μπορούμε να εννοήσουμε ως ορθολογική την απόσυρση από τον κόσμο; Τι είναι εδώ ορθολογικό; Είναι ότι η απόφαση για απόσυρση από τον κόσμο δεν είναι ούτως ειπείν αυθόρμητη, ούτε προέρχεται από αυτόματη προσαρμογή, δεν είναι δηλαδή «παραδοσιακή» μορφή δράσης. Αντιθέτως στηρίζεται σε συνειδητή και υπολογισμένη απόφαση που βεβαίως κινητοποιείται από ένα συγκεκριμένο ιδεώδες και διαμορφώνει έτσι μια συγκεκριμένη και αιτιολογημένη στάση ζωής. Αυτή η στάση ζωής και η πράξη που την πραγματοποιεί είναι «ορθολογική», με την έννοια ότι είναι «λογικά συνεπής», διαμορφώνει και διέπεται από «τυπικούς κανόνες», σταθερούς δηλαδή κανόνες συμπεριφοράς, εκτύλιξης και επανάληψης της πράξης. Έτσι, η συγκεκριμένη εκάστοτε στάση ζωής και η αντίληψη, το ιδεώδες, η αξία-ιδέα που την χαρακτηρίζει αποκτά «διανοητική» συνοχή και συστηματοποίηση καθώς διαμορφώνεται ως ευρύτερο πλαίσιο κατανόησης και διαχείρισης των πραγμάτων, του κόσμου, κοινωνικού και φυσικού, ενώ επίσης διαμορφώνει κανόνες πράξης και συμπεριφοράς. Σε όλες αυτές τις πλευρές-διαστάσεις αναφέρεται ο Βέμπερ όταν χρησιμοποιεί τον όρο *εξορθολογισμός*, ή όταν ομιλεί περί «ηθικού», περί «θρησκευτικού», ή όποιου άλλου εξορθολογισμού. Είναι λοιπόν εύλογο το γιατί ο Βέμπερ σημειώνει την «πολυσημία (*Vieldeutigkeit*) της έννοιας του εξορθολογισμού της πράξης»¹³⁶.

«Πρέπει να θυμόμαστε», γράφει, «ότι ο 'ορθολογισμός' μπορεί να σημαίνει πολύ διαφορετικά πράγματα. Σημαίνει ένα πράγμα όταν σκεπτόμαστε το είδος εξορθολογισμού στον οποίον υπεισέρχεται ο συστηματικός στοχαστής προκειμένου να διαμορφώσει μια εικόνα της πραγματικότητας: ένα αυξανόμενο θεωρητικό έλεγχο της πραγματικότητας μέσω όλο και

¹³⁵ *From Max Weber. Essays in Sociology*, ό.π., σ. 289.

¹³⁶ *W&G* 1, σ. 16.

πιο ακριβών και αφηρημένων εννοιών. Ορθολογισμός σημαίνει ένα άλλο πράγμα όταν αναφερόμαστε στη μεθοδική πραγματοποίηση ενός σαφώς δοσμένου και πρακτικού στόχου μέσω ενός όλο και πιο ακριβούς υπολογισμού επαρκών μέσων. Αυτοί οι τύποι ορθολογισμού είναι πολύ διαφορετικοί, παρά το ότι εντέλει ανήκουν αδιαχώριστα μαζί [ανήκουν στην ίδια κατηγορία]. Ακόμη και στο πλαίσιο της νοητικής σύλληψης της πραγματικότητας, μπορούμε να διακρίνουμε ανάλογους τύπους... *Ο εξορθολογισμός του τρόπου της ζωής που εδώ μας ενδιαφέρει μπορεί να πάρει τις πιο ασυνήθεις μορφές*¹³⁷.

Και όπως έγραψε στο περίφημο δοκίμιο για την *Προτεσταντική Ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού*, «πρέπει να έχουμε συναίσθηση...[ακριβέστερα να αποτελεί ένα είδος αξιώματος-προμετωπίδας κάθε σχετικής έρευνας] ότι η ζωή μπορεί να εξορθολογισθεί από θεμελιακά διαφορετικές, βασικές οπτικές γωνίες και προς πολύ διαφορετικές κατευθύνσεις». Γι αυτό άλλωστε, «ο ορθολογισμός είναι μια ιστορική έννοια, που περιλαμβάνει ένα μεγάλο εύρος διαφόρων πραγμάτων»¹³⁸. Έτσι, «εκλογικεύσεις του πιο διαφορετικού είδους εμφανίστηκαν σε διάφορες περιοχές της ζωής και σε όλους τους τομείς του πολιτισμού. Για να χαρακτηρίσουμε τις πολιτισμικές-ιστορικές διαφορές τους είναι ανάγκη να ξέρουμε ποιες σφαίρες και προς ποια κατεύθυνση εκλογικεύονται». «Υπάρχει» λοιπόν, «π.χ., ‘εκλογίκευση’ της μυστικής ενατένισης, δηλαδή μιας στάσης που, αν την δούμε υπό άλλη σκοπιά, υπό άλλο πρίσμα, είναι άλογη, ακριβώς όπως υπάρχουν εκλογικεύσεις της οικονομίας, της τεχνικής της επιστημονικής εργασίας, της εκπαίδευσης, του πολέμου, του δικαίου, της διοίκησης. Καθεμιά από τις περιοχές αυτές μπορεί να εκλογικευθεί με πάρα πολύ διαφορετικές αξίες και σκοπούς, και αυτό που είναι ‘έλλογο’ από μια άποψη, μπορεί από μια άλλη να είναι ‘άλογο’».¹³⁹

Αυτό στο οποίο αξίζει να σταθούμε και το οποίο έχουν παραβλέψει οι σχολιαστές του Βέμπερ είναι ότι η διαδικασία του εξορθολογισμού, όπως την εννοεί και την εκθέτει σε πολλά σημεία του έργου του, δεν έχει μια μόνον κατεύθυνση, δεν σημαίνει δηλαδή τη σταδιακή κυριαρχία του πρακτικού υπολογισμού, τη σταδιακή κυριαρχία της λογικότητας που υπηρετεί το μεγαλύτερο δυνατό πρακτικό αποτέλεσμα, το πρακτικό όφελος χωρίς αξιακές δεσμεύσεις και ηθικά περιεχόμενα. Του λόγου, με άλλα λόγια, που είναι αποκαθαρμένος από όποιες ηθικές, θρησκευτικές, ή αξιακές πλευρές και περιεχόμενα, όπως τον γνωρίζει ο δικός μας πολιτισμός. Αντιθέτως, οι επεξεργασίες και οι διατυπώσεις του Βέμπερ υποδηλώνουν άλλοτε περισσότερο και άλλοτε λιγότερο ρητά την αντίθετη κατεύθυνση. Έτσι, εκτός του ότι

¹³⁷ *From Max Weber. Essays in Sociology*, ό.π., σ. 293· η υπογράμμιση δική μας.

¹³⁸ *Η προτεσταντική ηθική...*, ό.π., σ. 68· η υπογράμμιση δική μας.

¹³⁹ *Πρόλογος (Vorbemerkung)*, ό.π., σ. 23.

σημειώνει ότι «ο ορθολογισμός είναι εμμενής στην γνώση και τον πολιτισμό»¹⁴⁰ γενικά, δηλαδή είναι εσωτερική συνιστώσα όλων των πολιτισμών και της γνώσης που αυτοί διαμορφώνουν, στην πραγματεία για τη Θρησκεία, τον Πολιτισμό της Κίνας γράφει ότι «γενικά, μπορεί κανείς να πεί, ότι όλοι οι τρόποι εξορθολογισμού της αρχαϊκής εμπειρικής γνώσης και τέχνης στην Κίνα κινήθηκε προς μια μαγική εικόνα του κόσμου», ενώ η κινεζική ιατρική και φαρμακολογία που κάποτε «επέδειξαν πολύ αξιόλογα εμπειρικά επιτεύγματα...εξορθολογίσθηκαν απολύτως προς μια πνευματιστική (ανιμιστική) κατεύθυνση»¹⁴¹. Άλλωστε, «οι Ινδοί [που] καλλιέργησαν ορθολογική επιστήμη... ανέπτυξαν [επίσης] πολυάριθμες φιλοσοφικές σχολές και θρησκευτικά δόγματα όλων των δυνατών κοινωνιολογικών τύπων. Ως επί το πλείστον οι σχολές και τα δόγματα αυτά αναπτύχθηκαν από τη θεμελιακή ανάγκη της ορθολογικής συνοχής που εκφραζόταν στις πιο ποικίλες σφαίρες της ζωής»¹⁴².

Όλοι οι πολιτισμοί είναι, συνεπώς, «εξορθολογισμένοι», με την έννοια ότι έχουν συνθέσει σε συνεκτικές έννοιες και νοήματα, σε λιγότερο ή περισσότερο συστηματοποιημένες αντιλήψεις και τρόπους σκέψης και δράσης την πρακτική και την κοινωνική τους εμπειρία. Η εμπειρία αυτή είναι αφομοιωμένη, είναι, ούτως ειπείν επενδεδυμένη με τις πολιτισμικές – μαγικές, θρησκευτικές, μυθικές– προσλήψεις του κόσμου. Όπως γράφει ο Βέμπερ για την περίπτωση της Κίνας «η υπερδομή της μαγικά ‘εξορθολογισμένης’ επιστήμης ... περιένδυε τα απλά εμπειρικά επιτηδεύματα (τέχνες) των πρώιμων εποχών, όπως επίσης και τα σημαντικά ταλέντα, όπως είναι φανερό από τις ‘εφευρέσεις’»¹⁴³, που έγιναν στο πλαίσιο του Κενέζικου πολιτισμού. Δεν είναι λοιπόν, αυτού του είδους η γνώση και η επιστήμη λιγότερο «αποτελεσματική» όσο αφορά τον τρόπο ζωής των ανθρώπων από πολιτισμό σε πολιτισμό. Το αντίθετο μάλιστα. Σε σύγκριση με το δικό μας πολιτισμό ορισμένες φορές μπορεί όσο αφορά τον «μέσο άνθρωπο», η «γνώση» και η «εμπειρία», με την οποία οργανώνει τη ζωή του, να είναι παραπάνω από επαρκής και πάντως επαρκέστερη από αυτή του μέσου ανθρώπου στο δυτικό πολιτισμό, όπου η ορθολογική και εφαρμοσμένη επιστήμη και τεχνολογία ξεφεύγει εντελώς από τον έλεγχο των επιμέρους κοινωνικών ατόμων.

¹⁴⁰ Max Weber, 1967(1958), *The Religion of India*, μτφρ. H.H. Gerth και D. Martindale, The Free Press, Λονδίνο, σ. 149.

¹⁴¹ Max Weber, *The Religion of China*, μτφρ. H.H. Gerth, The Free Press, Νέα Υόρκη 1968 (1951), σ. 196, βλ. και σ. 196-203.

¹⁴² *The Religion of India*, ό.π., σ. 4.

¹⁴³ *The Religion of China*, ό.π., σ. 199.

Σε όλους τους πολιτισμούς υπάρχουν, παρατηρεί ο Βέμπερ, οι «διανοούμενοι», οι *Literati*, αυτοί που παίζουν αποφασιστικό ρόλο στον «εξορθολογισμό» αυτό. Έχουν ως έργο τους την επεξεργασία, τη λογική συστηματοποίηση των ρυθμιστικών ιδεών και των αξιακών προσανατολισμών, των τρόπων εννόησης του κόσμου εντός ενός εκάστου πολιτισμού. Το ρόλο των «διανοουμένων» παίζουν σε διάφορες ιστορικές μορφές κοινωνιών οι «μάγοι», οι «ιερείς», ή «ιερομάντεις», είτε σε πιο σύνθετες μορφές πολιτισμού οι «εγγράμματοι». Είναι εκείνοι, των οποίων «γίνεται υπόθεση» η συστηματική λογική υποστήριξη και επεξεργασία των τρόπων εννόησης του κόσμου, των αξιών, της κοσμοθεώρησης της εκάστοτε κοινωνίας, όπως και της πρακτικής, κοινωνικής εμπειρίας, με αυτή την έννοια ο εξορθολογισμός του πολιτισμού. Χαρακτηριστικές περιπτώσεις είναι αυτή των ιδιότυπων λογίων και κρατικών αξιωματούχων, των επιγόνων του Κομφούκιου, των μανδαρίνων στην περίπτωση της Κίνας, ή των κλειστών, κληρονομικών καστών των πεπαιδευμένων-εγγραμμάτων στην περίπτωση του Ινδουισμού. Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Βέμπερ στην περίπτωση του Κονφουκιανισμού είχαμε να κάνουμε με «ένα ήθος αξιωματούχων, ανδρών με φιλολογική παιδεία, που εχαρακτηρίζοντο από έναν κοσμικό ορθολογισμό... Το .. ήθος που απέδιδε κύρος σε αυτό το στρώμα έχει προσδιορίσει τον Κινεζικό τρόπο ζωής πολύ πέραν του στρώματος αυτού»¹⁴⁴.

Η εξέλιξη που ο Βέμπερ περιγράφει ως έξοδο από την νοηματική-νοητική αυθορμησία και η μετάβαση στις «συνειδητές» μορφές του πολιτισμού είναι η εξέλιξη όπου η σκέψη, ο μεθοδικός τρόπος σκέψης και διανόησης ξεχωρίζει και διακρίνεται. Πρόκειται, για να το πούμε με απλά λόγια, για την ανάδυση της συστηματικής σκέψης, για τη διάκριση του μεθοδικού τρόπου πραγμάτευσης και υποστήριξης των πολιτισμικών ιδεών και αξιών ως μιας ιδιαίτερης, ξεχωριστής κοινωνικής πρακτικής, που αναλαμβάνεται από μια ιδιαίτερη κατηγορία ατόμων, των «διανοουμένων». Στο εξής, σύμφωνα με τον Βέμπερ, ο πολιτισμός «διανοουμενοποιείται».¹⁴⁵

¹⁴⁴ *From Max Weber. Essays in Sociology, ό.π., σ. 268-269.*

¹⁴⁵ Ο Βέμπερ χρησιμοποιεί τον όρο *Intellektualisierung* για να περιγράψει αυτή τη διαδικασία. Το πνεύμα, εν πολλοίς όμως και το γράμμα των κειμένων του, μας επιτρέπει να χρησιμοποιήσουμε τον όρο *διανοουμενοποίηση*, όρο που χρησιμοποιεί ο Γ.Κ. Τσέντος στη μετάφραση του βιβλίου του R. Collins, *Max Weber* (2000). Είναι ίσως προτιμότερο να χρησιμοποιήσουμε την περιφραστική έκφραση «ο πολιτισμός έγινε υπόθεση των διανοουμένων», που είναι ίσως πλησιέστερα στις προθέσεις, στις διατυπώσεις και στο μεθοδολογικό πλαίσιο του Μαξ Βέμπερ. Ο Θ. Γκιούρας στη μετάφραση του κειμένου *Ενδιάμεση θεώρηση* (*Zwischenbetrachtung*). *Θεωρία της θρησκευτικής αρνησκοσμίας* χρησιμοποιεί τον όρο *νοησιαρχία-νοησιαρχικός*. Η χρήση του όρου αποδίδει εν μέρει την πρόθεση του Βέμπερ να υποδηλώσει την επικράτηση της «νόησης» ως συστηματικής, με την έννοια αυτή ως «λογικής»-«υπολογιστικής» σκέψης στο πλαίσιο του «εξορθολογισμού», ωστόσο περιορίζει το εύρος και την πολλαπλότητα του νοήματος με το οποίο χρησιμοποιεί ο Βέμπερ τον όρο *Intellektualisierung*. Ο όρος *νοησιαρχία* αφορά το φιλοσοφικό-επιστημολογικό δόγμα, σύμφωνα με το οποίο η προέλευση κάθε γνώσης, σκέψης και επιχειρήματος είναι ο νους. Άποψη που, πιστεύουμε, δεν αποδίδει τη διαδικασία που επιχειρεί να αποδώσει ο Βέμπερ με τον όρο *Intellektualisierung*, καθώς τη συνδέει με

Βεβαίως, ο πολιτισμός είναι για τον Βέμπερ «η εξόδος του ανθρώπου από τον οργανικά προδιαγεγραμμένο κύκλο του φυσικού βίου»¹⁴⁶. Με τη διατύπωση αυτή ο Βέμπερ δεν εννοεί ότι ο αρχέγονος άνθρωπος ζούσε βίο ενστικτώδη. Η προσεκτική ανάγνωση του κειμένου δείχνει ότι αυτό που ονομάζει «κύκλο του φυσικού βίου» δεν είναι ένα είδος προσταδίου του σύνθετου τρόπου ζωής, που ονομάζει πολιτισμό. Ο «φυσικός βίος» δεν είναι βίος στερημένος νοήματος. Είναι αντιθέτως, βίος «εννοημένος», πλήρης δηλαδή νοήματος. Δεν είναι όμως «διανοουμενοποιημένος», παρά μόνο υποτυπωδώς, καθώς δεν έχουν ξεχωρίσει, δεν έχουν διακριθεί τα άτομα εκείνα, οι κοινωνικές ομάδες, ή τα στρώματα, τα οποία αναλαμβάνουν τον ξεχωριστό ρόλο της συστηματικής λογικής επεξεργασίας και κατοχύρωσης των αξιών, των κανόνων και των θεσμών-ρυθμίσεων του καθημέραν βίου.

Ο Βέμπερ παρακολουθεί τη διαδικασία «εξορθολογισμού» σε όλες τις περιπτώσεις όπου εμφανίζονται αποχωρισμός και εξειδίκευση της λειτουργίας της μεθοδικής και συστηματικής επεξεργασίας και υποστήριξης των συλλογικών νοημάτων και αντιλήψεων, δηλαδή του εκάστοτε συλλογικού νου. Ο εξορθολογισμός αυτός σημαίνει την «κανονικοποίηση» του συλλογικού νου, τη συνειδητή δηλαδή διαμόρφωση και διατύπωση κανόνων της συλλογικής, της «ηθικής ζωής» και της ατομικής συμπεριφοράς. Ο Βέμπερ παρακολουθεί τον εξορθολογισμό των μαγικών, θρησκευτικών, μυθολογικών και άλλων κοσμοαντιλήψεων. Ακόμα και τον «εξορθολογισμό των ταμπού». Αναφέρεται έτσι, στις περιπτώσεις του «θρησκευτικού», του «ηθικού», αλλά και του εξορθολογισμού της «ιεροκρατίας» τονίζοντας τη «στενή σχέση των αξιών-συμφερόντων», που εκφράζουν οι διάφορες κατηγορίες «εγγραμμάτων» και του «εξορθολογισμού». Αναφέρεται όμως, επίσης στον «πρακτικό εξορθολογισμό» που παρατηρείται στην περίπτωση των «αστικών στρωμάτων, των οποίων η ύπαρξη», όπως γράφει, «στηρίζεται στον τεχνολογικό, ή τον οικονομικό υπολογισμό». Ο «εξορθολογισμός» δηλαδή, που έχει πάρει πολλές και διαφορετικές ιστορικές μορφές, είναι μια ευρύτερα κοινωνική διαδικασία, καθώς έχει να κάνει με τον «καθημέραν βίο» των ανθρώπων, όπως είπαμε, και εμπλέκει, αφορά όλα τα κοινωνικά στρώματα, τάξεις, ή ομάδες των διάφορων ιστορικών κοινωνιών, καθώς αφενός εδράζεται στις εκάστοτε ιστορικοκοινωνικές συνθήκες, αναμορφώνει, αφετέρου, ανασυγκροτεί τις συνθήκες της ζωής

τις κοινωνικές πρακτικές που αφορούν περισσότερες πλευρές του κοινωνικού βίου, κατεξοχήν δε του καθημερινού βίου των ανθρώπων. Ο «εξορθολογισμός», όπως τον εννοεί ο Βέμπερ, είναι κοινωνική διαδικασία, όχι αποκλειστικά νοητική. Είναι χαρακτηριστικός ο όρος *εξορθολογισμός της ζωής* (Rationalisierung des Lebens) που χρησιμοποιεί, πλευρά του οποίου είναι η «επέκταση της διάνοησης», η «διανοουμενοποίηση του πολιτισμού» (Intellektualisierung der Kultur). Βλ. M. Weber, *Θεωρία των επιπέδων και κατευθύνσεων της Θρησκευτικής Αρνησικοσμίας. Ενδιάμεση Θεώρηση*, Μετφρ. – εισαγωγή, Θ. Γκιούρας, ό.π., σ. 80, 86.

¹⁴⁶ Ο.π., σ. 115, 116.

των ανθρώπων. Όπως παρατηρεί ο Βέμπερ, ο εξορθολογισμός του τρόπου ζωής συμβαίνει εντός ιστορικών συνθηκών «που είναι δεδομένες και ενσωματωμένες στους [ιστορικούς] τρόπους ζωής. Το τι αυτές οι προϋποθέσεις έχουν υπάρξει είναι ιστορικά και κοινωνικά προσδιορισμένο, τουλάχιστον σε μεγάλο βαθμό, μέσω της ιδιαιτερότητας των κοινωνικών στρωμάτων που αποτελούν τους φορείς του τρόπου ζωής κατά την αποφασιστική περίοδο διαμόρφωσης» της νέας εξορθολογισμένης κατάστασης. Έτσι, για παράδειγμα, ενώ «τα κυρίαρχα στρώματα έχουν υπάρξει λιγότερο ‘ένθερμα-ευσεβή’ όσον αφορά τις θρησκείες λύτρωσης, η ανάπτυξη ενός ορθολογικού θρησκευτικού ήθους έχει συγκεκριμένες και πρωτογενείς ρίζες στις εσωτερικές συνθήκες των κοινωνικών στρωμάτων που ήταν λιγότερο κοινωνικά ευνοημένα»¹⁴⁷.

Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι υπεύθυνοι για τον εξορθολογισμό είναι οι κοινωνικοί δρώντες, ομάδες, κοινωνικά στρώματα, ή τάξεις, όπως και άτομα προικισμένα, ή «χαρισματικά». Προεξάρχουν βεβαίως οι «διανοούμενοι» που εκφράζουν, ή προσωποποιούν τη διαδικασία. Είναι οι δρώντες που επιδιώκουν την πραγματοποίηση των στόχων τους εντός των ιδιαίτερων εκάστοτε κοινωνικών καταστάσεων, των «καταστάσεων των ενδιαφερόντων τους», των κοινωνικών ενδιαφερόντων που εκφράζουν και υπηρετούν. Τα ενδιαφέροντά αυτά είναι τόσο «υλικά», όσο και «ιδεατά». Καθορίζονται δηλαδή, τόσο από τις συνθήκες του καθημέραν βίου και των τρόπων ικανοποίησης των βιοτικών-υλικών αναγκών, όσο και από την ιδιαίτερη εκάστοτε «κοσμοεικόνα» που κατευθύνει τη δράση. Η επιδίωξη της πραγματοποίησής τους προϋποθέτει και συνεπάγεται «εξορθολογισμό», δηλαδή «ορθολογική συστηματική κατάταξη» των δεδομένων συνθηκών και των αντιλήψεων εντός των οποίων οι κοινωνικοί δρώντες δρουν. Ο Βέμπερ επιμένει στον σύνθετο τρόπο που τα κίνητρα και οι «ιδεατές», οι θρησκευτικές, ηθικές αξίες και κοσμολογικές κατευθύνσεις καθορίζουν τη δράση.

«Όχι οι ιδέες», γράφει, «αλλά τα υλικά και τα ιδεατά συμφέροντα καθορίζουν ευθέως τη συμπεριφορά του ανθρώπου. Πολύ συχνά οι ‘κοσμοεικόνες’ που έχουν δημιουργηθεί από τις ιδέες, έχουν προσδιορίσει ως κλειδούχοι τις ράγες κατά μήκος των οποίων η δράση ωθείται από τη δυναμική του συμφέροντος»¹⁴⁸.

Αυτή η ιδέα του Βέμπερ γίνεται ακόμη σαφέστερη στις επεξεργασίες του για τη στενή σχέση θρησκείας και εξορθολογισμού, του αιτήματος για «λύτρωση» ειδικότερα, από τη «δυστυχία», την πείνα, την ασθένεια και εντέλει από τον πόνο και το θάνατο. Η αγωνία για

¹⁴⁷ *From Max Weber. Essays in Sociology, ό.π., σ. 270-277, 279-284, 281, 287.*

¹⁴⁸ *Ό.π., σ. 280, 281.*

«λύτρωση» απαντάται σε πολλούς πολιτισμούς και έχει αναδείξει πολλά ιστορικά νοήματα της «σωτηρίας» από τα δεινά αυτού του κόσμου. Εδώ εντοπίζει ο Βέμπερ, μια μείζονα συνθήκη εξορθολογισμού, καθώς δημιουργείται η ανάγκη «μιας ηθικής εξήγησης της κατανομής της καλής και της κακής τύχης ανάμεσα στους ανθρώπους». Η «ανάγκη μιας θεοδικίας για τον πόνο και τον θάνατο είναι ορθολογική», αλλά είναι οι «μεγάλες θρησκείες και οι μεταφυσικές συλλήψεις του θεού και του κόσμου ... που έδωσαν ικανοποιητικές απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά». Όμως, οι απαντήσεις αυτές παρότι «μεταφυσικές» προσδιόρισαν τις συμπεριφορές, τις «πρακτικές εντός του κόσμου», τις συμπεριφορές που οδήγησαν στον «ορθολογικό πραγματισμό της λύτρωσης» και σε «ένα πρακτικό τρόπο ζωής», σε ένα «κοσμικό πραγματισμό» που θα την διασφάλιζε. Είναι πολλές οι ιστορικές περιπτώσεις της εξέλιξης αυτού του είδους. Χαρακτηριστικότερη είναι όμως εκείνη της αναζήτησης της «θείας χάριτος» και της «επιβεβαίωσης» της «λύτρωσης» μέσω της «επιτυχίας στο επάγγελμα» του Προτεσταντικού δόγματος, που οδήγησε στον «εγκόσμιο ασκητισμό» των αστικών στρωμάτων, τα οποία με τη συστηματική τους δράση εντός των ιστορικών δεδομένων της Δύσης, αναδείχθηκαν στους φορείς του «δυτικού ορθολογισμού».

Στις περισσότερες ιστορικές περιπτώσεις «θρησκευτικού ορθολογισμού» παρατηρείται «κοσμικός πραγματισμός του ιερού». Όλες λίγο ως πολύ οι εξελιγμένες θρησκείες, κατεξοχήν οι «μεγάλες», ή «οικουμενικές» έχοντας εξορθολογίσει «ηθικά» τον καθημέραν βίο, έχουν διαμορφώσει ένα ιδιαίτερο τρόπο ζωής και καθημερινής πρακτικής, που διέπεται από την ειδικότερη αντίληψη του ιερού, της ιερότητας που προσιδιάζει στην κοσμοαντίληψή τους. Εντούτοις, «τα ορθολογικά στοιχεία μιας θρησκείας, το δόγμα της διαμορφώνει μια αυτονομία» και συνεπώς μια απόσταση από τους «πολλούς», τους καθημερινούς ανθρώπους, από τις μέριμνες δηλαδή, τις δραστηριότητες και τις αντιλήψεις των ανθρώπων. Παρατηρείται λοιπόν, ακόμα και στο πλαίσιο εξελιγμένων θρησκευτικών κοσμοσυστημάτων, ή πολιτισμών, η επιβίωση και η καλλιέργεια αντιλήψεων και πρακτικών, κυρίως «μαγικών» που ασκούνται παράλληλα προς την επίσημη θρησκεία. Η τελευταία βρίσκεται κατά κανόνα σε αντίθεση και αντιπαράθεση με τις «λαϊκές» αυτές θρησκευτικο-μαγικέςπίστεις και πρακτικές. Όμως επίσης, έχουν παρατηρηθεί στην ιστορία περιπτώσεις όπου δεν έχει διαμορφωθεί γέφυρα ανάμεσα στη θρησκεία και την πρακτική του καθημερινού κόσμου, όπου κυριαρχούν «μυστικιστικές» αντιλήψεις και «οργιαστικές» πρακτικές¹⁴⁹ Είναι συχνά τέτοιου είδους ιστορικά πλαίσια, που δημιουργούν τις συνθήκες και ωθούν προς τον εξορθολογισμό.

¹⁴⁹ Ο.π., σ. 275, 278, 288-289, 286, 289-290.

Ο Βέμπερ αναφέρεται λοιπόν, στον εξορθολογισμό που συνδέεται με την «προφητεία» και την παρέμβαση της «χαρισματικής προσωπικότητας», του προφήτη. Χαρακτηρίζει μάλιστα, την παρέμβαση αυτή ως μείζονα παράγοντα εξορθολογισμού. Η «προφητεία» αντιπαρατιθέμενη κυρίως προς τη «μαγεία», τις μαγικές αντιλήψεις και πρακτικές, εισάγει μια «συστηματοποιημένη», λογικά συνεκτική και ολοκληρωμένη σύνθεση αξιών-ιδεών, ένα «δόγμα», ένα κοσμοθεωρητικό σύστημα. Όταν αυτό το «νέο» αξιακό πλαίσιο επικρατήσει, επιβληθεί και ενσωματώσει τις καθημερινές μέριμνες των ανθρώπων «εξορθολογίζεται» περαιτέρω και «καθημερινοποιείται», εκπίπτει εντέλει σε «ρουτίνα». Θα μπορούσαμε να πούμε ότι χάνει την αρχική νοηματική του δύναμη και δυναμική και «εργαλειοποιείται», παίρνει δηλαδή θεσμική μορφή. Αναδιατάσσει έτσι, τους τρόπους δράσης και συμπεριφοράς, αναμορφώνοντας, ή εισάγοντας νέους κοινωνικούς θεσμούς. Και εδώ δηλαδή, ο «εξορθολογισμός», η «εκλογίκευση» δεν αφορά μόνο τη «διανοητική» σφαίρα, αλλά και την πρακτική, τις καθημερινές μέριμνες των ανθρώπων, που επενδύονται με νέα «νοήματα» και πραγματοποιούνται στο πλαίσιο νέων θεσμών.

Στην περίπτωση της «προφητείας» έχουμε να κάνουμε με ένα είδος «από τα πάνω» παρέμβασης αφενός, με μια «βίαιη» αντιπαράθεση αφετέρου, ανάμεσα στον μαγικό τρόπο και προσανατολισμό και την προφητική αξιολογία, που ήταν κατά κανόνα ούτως ειπείν «μεσσιανική». Έτσι, ενώ η μαγεία ήταν προσαρμοσμένη στον καθιερωμένο βίο, η προφητεία τον αμφισβητούσε και στόχευε στην ανατροπή του, καθώς αφορούσε τις προσμονές και τις μελλοντικές επιδιώξεις των ανθρώπων. Αυτό το τελευταίο είναι που έκανε την προφητεία «ορθολογική» δύναμη «ιστορικής σημασίας». Ανεδεικνύετο δηλαδή σε κίνητρο ορθολογικής δράσης για την πραγματοποίηση όσων η νέα αξιολογία ευαγγελίζετο.

Η αντιπαράθεση της προφητείας προς τη μαγεία είναι αντιπαράθεση διαφορετικών βαθμών και μορφών ορθολογικότητας. Ο εξορθολογισμός που επιβάλλει η προφητεία είναι ούτως ειπείν, «ανώτερου βαθμού». Έχουμε να κάνουμε με διαμόρφωση «δογμάτων» και ευρύτερων νοητικά επεξεργασμένων κοσμοαντιλήψεων, εντός συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών, ιστορικών κοινωνιών, που διακρίνονται ακριβώς ως ιδιαίτερες κοσμοθεωρητικές και πολιτισμικές οντότητες, πολιτισμοί, ή με την ορολογία του Βέμπερ, «ιστορικές ατομικότητες». Τέτοιες διαμορφώσεις «δογμάτων», κοσμοαντιλήψεων και κατά συνέπεια πολιτισμών, αποτελούν όλες οι μεγάλες θρησκείες, όπως ο Ινδουισμός, ο Κομφουκιανισμός-ο Ταοϊσμός, ο Ιουδαϊσμός, ο Μωαμεθανισμός, ο Χριστιανισμός.

Στη Δύση, στον δυτικό πολιτισμό είναι ο λόγος καθ' εαυτόν, η λογικότητα η ίδια που έχει αναχθεί στο ανώτατο ιδεώδες. Έχει καταστεί «υπέρτατο αξίωμα», έχοντας αυτονομηθεί έναντι όποιων άλλων ειδικότερων ηθικών, θρησκευτικών, αισθητικών αξιών, έναντι όποιου

άλλου φιλοσοφικού-μεταφυσικού αξιώματος. Και αυτό οφείλεται πρωτίστως στην επιστήμη, στην κυριαρχία της επιστήμης της φύσης ειδικότερα, η οποία έχει αυτονομηθεί και αναπτυχθεί ως μια «ουδέτερη», «ορθολογικά» οργανωμένη πρακτική. Η απαίτηση που διατυπώνει για την εγκυρότητα, τη βεβαιότητα και την αποτελεσματικότητα των προτάσεων, των επιχειρημάτων και των πορισμάτων της στηρίζεται ακριβώς στην «ορθολογικότητα» των «μέσων» που χρησιμοποιεί (το «ορθολογικό πείραμα») και του μεθοδικού και συνεκτικού τρόπου σκέψης, της «συνθετικής» γενίκευσης και του «αναλυτικού», αποδεικτικού τρόπου διατύπωσης των πορισμάτων της (τα μαθηματικά). Οι τρόποι σκέψης και οι μέθοδοι της φυσικής επιστήμης, οι τρόποι της φυσικο-επιστημονικής πρακτικής συνιστούν τη χαρακτηριστικότερη ιστορική ιδιαιτερότητα του δυτικού πολιτισμού, που εστιάζει στην «πρακτική του άμεσα τεχνικά χρήσιμου» και καθιστά όχι μόνον τη φυσική, αλλά και την κοινωνική επιστήμη, «τεχνική». Εντούτοις, όπως σημειώνει ο Βέμπερ, η κοινωνική επιστήμη, τα οικονομικά ειδικότερα «δεν ήταν αρχικά μόνον ‘τεχνική’, γιατί είχαν ενταχθεί στην ισχυρή ενότητα της κοσμοθεωρίας του φυσικού δικαίου και του ορθολογισμού του δέκατου όγδοου αιώνα». Εκκινούσαν δηλαδή από αξίες, από «υπέρτατα αξιώματα» και ήσαν ενταγμένα σε μια ευρύτερη κοσμοαντίληψη, όπως και σε μια αντίληψη για τη φύση του ανθρώπου και της κοινωνίας ως συνόλου έλλογων πρακτικών όντων, των ανθρώπινων ατόμων ως λογικά δρώντων προς εξυπηρέτηση των συμφερόντων τους, συμφερόντων βιοτικών και κοινωνικών. Την αντίληψη αυτή συμπύκνωνε ο κοσμοθεωρητικός ορθολογισμός. Ο τελευταίος, όμως, ο κοσμοθεωρητικός ορθολογισμός με τη βεβαιότητα της δύναμης, της πρωτοκαθεδρίας του λόγου που ανέπτυξε, με την πεποίθησή του ότι είναι δυνατή η «θεωρητική και πρακτική εκλογίκευση της πραγματικότητας», με την έκπτωσή του δηλαδή σε πρακτικό ορθολογισμό είχε ως «ουσιαστική συνέπεια» το ότι «εμπόδιζε να αποκαλυφθεί ο προβληματικός χαρακτήρας... της άποψης [αυτής] την οποία θεωρούσε αυτονόητη»¹⁵⁰, της άποψης δηλαδή ότι είναι μη προβληματική η έκπτωση του λόγου σε πρακτική «τεχνική».

Έτσι, οι μέθοδοι και οι τρόποι της ορθολογικής επιστήμης, κατεξοχήν ο μεθοδικός και συνεκτικός τρόπος ανάπτυξης των επιχειρημάτων, ενώ μας προσφέρουν «σαφήνεια» και εκτός των ορίων της φυσικής, καθώς μας επιτρέπουν να παρακολουθήσουμε τις συνέπειες των πρακτικών μας επιλογών, ακόμη μας επιτρέπουν να εξετάσουμε τις λογικές συνεπαγωγές και να υπολογίσουμε τις συνέπειες των κοινωνικο-πολιτικών μας επιλογών, ή και των κοσμοθεωρητικών μας θέσεων, δεν μπορούν να μας φωτίσουν, να μας πληροφορήσουν για το ποιος είναι ο τρόπος με τον οποίον «πρέπει να ζήσουμε». Η ορθολογική «επιστήμη», η

¹⁵⁰ *Μεθοδολογία*, σ. 100-101.

επιστήμη που στηρίζεται δηλαδή στις μεθόδους και τους τρόπους της φυσικής, όπως έχει διαμορφωθεί στο πλαίσιο της δυτικής κοινωνίας, δεν μπορεί να διατυπώσει, να φέρει στο προσκήνιο νέα αξιακά προτάγματα, να διαμορφώσει νέα «υπέρτατα αξιώματα». Όπως σημειώνει ο Βέμπερ, η δυτική επιστήμη παρά την «ορθολογικότητα» και την πρακτική «αποτελεσματικότητα» που τη διακρίνει και παρότι δεν είναι μόνο «τεχνική», εντούτοις είναι «αμέτοχη του νοήματος της ζωής». Και το τελευταίο αυτό, το ότι δηλαδή η δυτική επιστήμη δεν συμμετέχει, δεν διαμορφώνει, αντιθέτως στερεί τη «ζωή» από το «νόημά» της είναι «ένα δεδομένο της ιστορικής μας κατάστασης»¹⁵¹. Αφορά δηλαδή τον δυτικό, όχι όλους τους πολιτισμούς. Όπως είδαμε παραπάνω, σε άλλους πολιτισμούς η ορθολογική διαχείριση της φύσης και της ζωής γενικότερα είναι αδιαχώριστη από τις κοσμοθεωρητικές αντιλήψεις που διακρίνουν τους πολιτισμούς αυτούς. Επειδή η δυτική επιστήμη δεν συμμερίζεται τις κοσμοαντιλήψεις αυτές, χαρακτηρίζει αυτούς τους πολιτισμούς, τους τρόπους δράσης και συμπεριφοράς ως «μη ορθολογικούς».

Ο λόγος, λοιπόν, η λογική, η λογικότητα καθώς έχει στο πλαίσιο του δυτικού πολιτισμού μονοπωληθεί από την επιστήμη, καθώς έχει εν πολλοίς ταυτισθεί με το επιστημονικό «υπόδειγμα» ως «ουδέτερη»-«αντικειμενική» «γνωστική διαδικασία», δεν είναι, δεν μπορεί να είναι πηγή όποιας υπέρτατης αξίας, όποιου υπέρτατου ηθικού προτάγματος, ή κοσμοθεωρητικού εννοιολογικού συστήματος. Μπορεί βεβαίως να υπηρετεί, να υποστηρίζει το ένα ή το άλλο κοσμοθεωρητικό σύμπλεγμα ιδεών και πρακτικών, που αντιπαρατίθενται, που μάχονται τυχόν για επικράτηση εντός της δυτικής κοινωνίας. Μπορεί να υποστηρίζει, αλλά δεν μπορεί να «νομοθετεί», ούτως ειπείν, σε αυτό το επίπεδο.¹⁵² Και καθώς η επιστήμη επιβάλλεται ως αδιαμφισβήτητη γνώση, καθώς ανάγεται σε αξία καθ'αυτήν, απωθεί στο περιθώριο, υποχρεώνει στην «απόσυρση από τη δημόσια σφαίρα» τις «αξίες» και όποιους ηθικούς προσανατολισμούς που βρίσκουν καταφύγιο στο «βασίλειο της μυστικής ζωής», ή γίνονται υπόθεση ατομικών επιλογών.¹⁵³ Έτσι, «το γενικό αποτέλεσμα της μοντέρνας μορφής του πλήρους εξορθολογισμού της αντίληψης του κόσμου και του τρόπου ζωής, θεωρητικά και πρακτικά.... είναι ότι η θρησκεία έχει μετατοπισθεί στον χώρο του παραλόγου»¹⁵⁴. Η επιστήμη με αυτό τον τρόπο «απομαγεύει τον κόσμο», αποστερεί τη ζωή από τα νοηματικά

¹⁵¹ *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, ό.π., σ. 122-124.

¹⁵² Εδώ στηρίζονται όσοι υποστηρίζουν ότι το έργο του Βέμπερ προοιωνίζεται τη διαμάχη περί «νεωτερικότητας-μετανεωτερικότητας». Βλ. R.J. Holton και B.S. Turner, *Max Weber on Economy and Society*, Routledge, Λονδίνο/Νέα Υόρκη, 1990, σ. 87-102.

¹⁵³ *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, ό.π., σ. 115-116.

¹⁵⁴ *From Max Weber. Essays...*, ό.π., σ. 281.

και ηθικοπρακτικά της περιεχόμενα. Αυτό συνιστά κατά τον Βέμπερ «τη μοίρα της εποχής μας... της δικής μας εκλογίκευσης»¹⁵⁵. Η «μοίρα της εποχής μας», της μοντέρνας κατάστασης είναι συνεπώς, η «απομάγευση του κόσμου» από τη μια και ο πλουραλισμός των αξιών, των αξιών που αντιπαρατίθενται και διεκδικούν την αφοσίωση της κοινωνίας, από την άλλη.¹⁵⁶

Ο Βέμπερ θεώρησε ότι τον δυτικό πολιτισμό, τη νεότερη δυτική, την καπιταλιστική κοινωνία χαρακτηρίζει μια «ειδικά διαμορφωμένη ‘εκλογίκευση’». Έθεσε λοιπόν, το ερώτημα της «γέννησης του δυτικού ορθολογισμού», σημειώνοντας ότι οφείλουμε να γνωρίσουμε και να εξηγήσουμε μαζί με τη γέννησή του και «τη σύγχρονη ιδιαίτερη μορφή του».¹⁵⁷ «Η ευρωπαϊκοαμερικανική κοινωνική και οικονομική ζωή μας», γράφει, «έχει ‘εκλογικευθεί’ με ένα ειδικό τρόπο και μια ειδική έννοια. Για τον λόγο αυτό ένα από τα σπουδαιότερα καθήκοντα των επιστημών μας είναι να εξηγήσουν αυτή την εκλογίκευση και να διαμορφώσουν τις αντίστοιχες με αυτή έννοιες»¹⁵⁸.

Ο δυτικός ορθολογισμός έχει τις ρίζες του στην αρχαία ελληνική επιστήμη και σκέψη και στο ρωμαϊκό δίκαιο και τρόπο διοίκησης, που, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, συναρτήθηκαν και ενεργοποιήθηκαν από τον θρησκευτικό προσανατολισμό του προτεσταντισμού. Ο προτεσταντισμός ως ηθικοθρησκευτικό δόγμα και νόημα ζωής μετατόπισε από το θρησκευτικό στο κοσμικό επίπεδο την αντίληψη περί «θείας χάριτος». Εκλεκτοί του θεού είναι, σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, όσοι επιτυγχάνουν στο «επάγγελμα», όσοι επιβεβαιώνουν διαρκώς την «επαγγελματική επιτυχία». Αυτό απαιτούσε συστηματική και υπολογισμένη δράση, ορθολογικά ρυθμισμένη εργασία, ως προϋπόθεση για να τύχει το άτομο της θείας χάριτος. Έτσι, ο προτεσταντισμός έφερε στο προσκήνιο τον δυτικό ορθολογισμό, τον «μεγαλειώδη ορθολογισμό του ηθικού και μεθοδικού τρόπου ζωής»¹⁵⁹. Ο τρόπος αυτός ζωής και δράσης διαμορφώθηκε ως ένας «εγκόσμιος ασκητισμός», που συνεπαγόταν την αποχή από την κατανάλωση, πράγμα που οδήγησε στη διαρκή συσσώρευση του κέρδους και την διαρκή επανεπένδυσή του στην επιχείρηση. Οδήγησε έτσι, στη δημιουργία της καπιταλιστικής επιχείρησης, εντέλει του καπιταλισμού. Τη σημασία της

¹⁵⁵ *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, ό.π., σ. 127.

¹⁵⁶ Για τη σημασία και την επικαιρότητα της ανάλυσης αυτής του Βέμπερ, βλ. P. Lassmann, «Political theory in an age of disenchantment: The problem of value pluralism: Weber, Berlin, Rawls», *Max Weber Studies*, 4, 2, 2004, σ. 251-269.

¹⁵⁷ *Η προτεσταντική ηθική...*, ό.π., σ. 22-23.

¹⁵⁸ *Μεθοδολογία*, σ. 175· η υπογράμμιση δική μας.

¹⁵⁹ *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, ό.π., σ. 119.

σχέσης της «προτεσταντικής ηθικής» και του «πνεύματος του καπιταλισμού» στη διαμόρφωση της καπιταλιστικής κοινωνίας θα εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

Ο ειδικός όμως, δυτικός ορθολογισμός που λειτούργησε κατά τον Βέμπερ ως η ειδοποιός ποιητική αιτία της διαμόρφωσης της καπιταλιστικής κοινωνίας, ως η ιστορική της ιδιαιτερότητα, σταδιακά εξέπεσε σε «εργαλειακό ορθολογισμό», σε «τεχνική», καθώς η επιδίωξη του κέρδους και η εξέλιξη του καπιταλισμού εξεθρόνισε τα ηθικοθρησκευτικά περιεχόμενα και τα υποκατέστησε σταδιακά από την εργαλειακή, τεχνοκρατική λογική του «ακριβούς υπολογισμού» που απαιτεί η απόδοση του κεφαλαίου και η επιτυχία στην αγορά, ενώ «τα υλικά αγαθά κέρδισαν μια αύξουσα και τελικά αδυσώπητη δύναμη πάνω στη ζωή των ανθρώπων, όσο σε καμιά άλλη προηγούμενη περίοδο της ιστορίας». Ο ακριβής υπολογισμός και η λογική της μεγιστοποίησης της αποδοτικότητας της εργασίας συνιστά εσωτερική συνθήκη της καπιταλιστικής επιχείρησης, αλλά και των γραφειοκρατικών πρακτικών που διέπουν τους πολιτικούς θεσμούς, το κράτος και τη δημόσια σφαίρα γενικότερα. Όπως γράφει ο Βέμπερ, «ο νικητής καπιταλισμός, οπωσδήποτε αφότου στηρίζεται στη δύναμη των μηχανών, δεν έχει πια ανάγκη από την υποστήριξη [του θρησκευτικού ασκητισμού]. Και η ρόδινη διάθεση του γελαστού κληρονόμου του, του Διαφωτισμού, φαίνεται επίσης να είναι αμετάκλητα αφανισμένη.....Στο τελικό στάδιο της πολιτιστικής αυτής εξέλιξης, θα μπορούσε αληθινά να λεχθεί: ειδικοί χωρίς πνεύμα, ηδονιστές δίχως καρδιά. Το μηδενικό αυτό φαντάζεται ότι πέτυχε ένα επίπεδο πολιτισμού, που δεν υπήρξε ποτέ πριν»¹⁶⁰. Δηλαδή ο Βέμπερ χαρακτηρίζει τον ολοκληρωμένο καπιταλισμό ως μια κοινωνία αποστερημένη «πνεύματος», αποστερημένη νοήματος ζωής, η οποία εντούτοις διακατέχεται από την ψευδαίσθηση της ανωτερότητας του πολιτισμού της. Σε αυτά θα επανέλθουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

Συνοψίζοντας θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Βέμπερ αναφέρεται σε πολλές και διαφορετικές περιπτώσεις «ορθολογικότητας» και «εξορθολογισμού». Όλες αυτές τις περιπτώσεις τις εκλαμβάνει ως «ιστορικές».¹⁶¹ Θεωρεί δηλαδή ότι η διαδικασία του εξορθολογισμού έχει πραγματοποιηθεί εντός διαφόρων και διαφορετικών ιστορικοκοινωνικών συνθηκών, αλλιώς έχει αναδείξει στην ιστορία διαφορετικά περιεχόμενα. Όπως σημειώνει, εκκινώντας από διαφορετικές ιστορικο-κοινωνικές «καταστάσεις» και κατευθυνόμενος από ποικίλες «αξίες-ιδέες», θρησκευτικές, ή «ιερές», αλλά και από «κοσμικά συμφέροντα», ο

¹⁶⁰ *Η προτεσταντική ηθική...*, ό.π., σ. 158-159.

¹⁶¹ Πρβλ. F.H. Tenbruck, «The problem of the thematic unity in the works of Max Weber», στο P. Hamilton (επιμ.), ό.π., ιδ. σ. 253-254.

εξορθολογισμός έχει διαμορφώσει διαφορετικές κοσμοθεωρητικές αντιλήψεις και τρόπους κοινωνικής ζωής, κοινωνίας και πολιτισμού. Η λογική λοιπόν, οι κανόνες που διέπουν τη σκέψη υπηρετούν πολλαπλές αντιλήψεις, ή σύνολα ιδεών και αξιών. Η συνθήκη αυτή όμως, δεν συνεπάγεται ότι μπορούμε να εκλάβουμε τη λογική ως τέτοια, τη λογικότητα καθ' εαυτή ως την πηγή της γνώσης. Κάτι τέτοιο θα μας οδηγούσε στο λάθος να θεωρήσουμε ότι οι κανόνες της σκέψης από μόνοι τους μπορούν να αποδώσουν τα περιεχόμενα της γνώσης. Για τον Βέμπερ, όπως είπαμε, η λογική είναι το εργαλείο με το οποίο συνδεόμαστε με τους επιμέρους τομείς του επιστητού, της πραγματικότητας που θέλουμε να γνωρίσουμε. Είναι επίσης το μέσο διά του οποίου πραγματευόμαστε το πραγματολογικό υλικό επί του οποίου εργαζόμαστε. Και καθώς η λογική είναι κοινή, όπως είδαμε, σε όλους τους τρόπους σκέψης, διαχειρίζεται δηλαδή πολλά και διαφορετικά ιστορικά-πολιτισμικά περιεχόμενα, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ό,τι ονομάζουμε «λόγο», ή Λόγο, η έννοια δηλαδή της λογικότητας που περιλαμβάνει και περιεχόμενα, ο «λόγος» ως συγκεκριμένη σύλληψη και πραγμάτευση των τομέων, των σφαιρών του επιστητού, της φύσης, της κοινωνίας, του κόσμου, έχει ιστορικά περιεχόμενα. Ο Βέμπερ δεν διατυπώνει τη θέση αυτή ρητά. Όμως οι επιμέρους αναλύσεις του μας επιτρέπουν να οδηγηθούμε σε αυτήν.

Ο τρόπος που ο Βέμπερ αναφέρεται στις περιπτώσεις «εξορθολογισμού», επειδή έχει περισσότερο τη μορφή κριτικής έκθεσης και αντιπαράθεσης και όχι τη μορφή συνθετικής ανάλυσης, δίνει την εντύπωση ότι «παραθέτει σχήματα εξορθολογισμού το ένα δίπλα στο άλλο, χωρίς να δείχνει την ενότητά τους»¹⁶². Η παρατήρηση αυτή είναι δικαιολογημένη, όπως δικαιολογημένη είναι και η επισήμανση ότι ο Βέμπερ «αφήνει την έννοια της ορθολογικότητας ως επί το πολύ αδιευκρίνιστη»¹⁶³. Όμως, το ενοποιητικό στοιχείο, όπως προσπαθήσαμε να υποστηρίξουμε, είναι η θέση του Βέμπερ για τον «υπερβατολογικό» χαρακτήρα του λόγου και της λογικότητας. Για τη θέση του δηλαδή, ότι η λογικότητα χαρακτηρίζει τον άνθρωπο ανεξαρτήτως πολιτισμού, ενώ ο εξορθολογισμός υπόκειται κάθε πολιτισμικού τρόπου εννόησης του κόσμου. Αυτό σημαίνει όχι μόνον ότι ο λόγος έχει διαφορετικά περιεχόμενα στο πλαίσιο διαφορετικών ιστορικών πολιτισμών, αλλά επίσης ότι η λογικότητα και ο εξορθολογισμός από μόνες τους, ερήμην δηλαδή των ιστορικών περιεχομένων τους, δεν μπορούν να αποτελέσουν τις προκείμενες μιας συστηματικής θεωρίας της ιστορικής διαδικασίας, μιας θεωρίας που θα μπορούσε να εξηγήσει δηλαδή την ιστορική ποικιλία και τις

¹⁶² Βλ. C. Lenhardt, «Max Weber and the legacy of critical idealism», στο A. Horowitz και T. Maley, επιμ., *The Barbarism of Reason*, University of Toronto Press, Τorόντο 1994, σ. 4-5.

¹⁶³ J. Habermas, *The Theory of Communicative Action. Reason and the Rationalization of Society*, τόμ. 1, μτφρ. T. McCarthy, Polity Press, Κέμπριτζ/Οξφόρδη 1984, σ. 143. Βλ. και F.H. Tenbruck, *ό.π.*, σ. 238-241.

επιμέρους ιστορικές μορφές της κοινωνικής ζωής των ανθρώπων, ούτε ασφαλώς τους τρόπους της ιστορικής εξέλιξης των ανθρώπινων κοινωνιών. Άλλωστε, όπως επίσης προσπαθήσαμε να υποστηρίξουμε παραπάνω, για τον Βέμπερ η «λογικότητα» και ο «εξορθολογισμός της ζωής» είναι «καθολικές» με την έννοια ότι συνιστούν χαρακτηριστικό αδιάκριτο, αδιαχώριστο από τη νοηματοδοτική ικανότητα του ανθρώπου, από την πολιτισμική του εντέλει υπόσταση. Αυτό δεν σημαίνει όμως, ότι οι επεξεργασίες του Βέμπερ μας επιτρέπουν να προχωρήσουμε σε άλλου είδους γενικεύσεις, μάλιστα να του αποδώσουμε την πρόθεση να διατυπώσει «φιλοσοφία της ιστορίας», ή έστω μια γενική διυποκειμένη θεωρία του εξορθολογισμού, ως μιας εξελικτικής επικράτησης του λόγου και της λογικότητας έναντι προλογικών, ή μη λογικών τρόπων σκέψης και οργάνωσης της κοινωνίας. Εντούτοις, πολλοί σχολιαστές του Βέμπερ πιστεύουν ότι μια τέτοια θεωρία βρίσκεται στο έργο του και προσπαθούν να την ανασυγκροτήσουν στηριζόμενοι κυρίως στις επεξεργασίες του Βέμπερ για τη συνεχή επέκταση, την κυριαρχία της τεχνικής ορθολογικότητας, της σκοπιμοθηρικής, της «εργαλειακής ορθολογικότητας»¹⁶⁴, κατά μια πιο πρόσφατη απόδοση της «πρακτικής ορθολογικότητας»¹⁶⁵, σε όλες τις σφαίρες της νεότερης και της σύγχρονης κοινωνίας και για τη συνεπόμενη «απομυθοποίηση» της ζωής που φθάνει ούτως ειπείν στο απόγειο της εντός της κοινωνίας του καπιταλισμού. Άλλοι πάλι, τονίζοντας τη θεσμική διάσταση του εξορθολογισμού, την γραφεικρατικοποίηση ειδικότερα, πιστεύουν ότι η γραφειοκρατία και ο χαρισματικός ηγέτης, η χαρισματική προσωπικότητα, που ανατρέπει την καθεστηκυία τάξη πραγμάτων, συνιστούν το διυποκειμένο δίδυμο, που ερμηνεύει την ιστορική εξέλιξη.¹⁶⁶ Άλλοι, τέλος, εκλαμβάνουν τις επεξεργασίες του Βέμπερ για τις ιστορικές μορφές εξορθολογισμού ως «μοντέλα», «δυναμικά», ή «εξελικτικά», με τα οποία μπορούμε να προχωρήσουμε σε ιστορικές συγκρίσεις και να διατυπώσουμε «αιτιακές» εξηγήσεις των ιστορικών εξελίξεων.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Μεταξύ αυτών περιλαμβάνονται οι W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*, επιμ., G.Roth, University of California Press, Μπέρκλεϊ, 1981,· του ιδίου, *Paradoxes of Modernity: Culture and Contexts in the Theory of Max Weber*, Stanford University Press, Στάνφορντ, 1996. Και ο Habermas, 1984, ό.π.

¹⁶⁵ Βλ. St. Kalberg, ό.π., σ. xxvi-xxvi, 81-82.

¹⁶⁶ Βλ. H.H. Gerth και C.R. Mills (επιμ.), «Introduction», στο *From Max Weber. Essays in Sociology*, ό.π., σ. 51-55.

¹⁶⁷ Βλ. St. Kalberg, *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, Polity Press, Λονδίνο, 1994, σ. 135-142.

Αλλά, τον Βέμπερ έχουν χαρακτηρίσει τόσο ως εξελικτιστή, όσο και ως αντιεξελικτιστή.¹⁶⁸ Ο ίδιος πάντως, σαφώς απέρριπτε, όπως είδαμε αναλυτικά παραπάνω, τη διατύπωση διστορικών γενικεύσεων και σχημάτων εξήγησης της κοινωνικής εξέλιξης και μεταβολής. Βεβαίως δεν αγνοούσε, ούτε παρέβλεπε την εξέλιξη και τις ιστορικο-κοινωνικές μεταβολές. Επέμενε όμως, να τις εξετάζει σε συνάρτηση με τους κοινωνικούς δρώντες και τις συνθήκες εντός των οποίων εκτυλίσσετο η δράση και όχι μέσω διστορικών γενικεύσεων και συστηματικών θεωρητικών σχημάτων. Και αυτό ισχύει όχι μόνον όσο αφορά την παγκόσμια ιστορία, αλλά και ειδικότερα την ιστορική διαμόρφωση της δυτικής κοινωνίας, του καπιταλισμού.¹⁶⁹ Όπως άλλωστε, ρητά λέει, οι μελέτες του των μεγάλων θρησκευτών-πολιτισμών και των «θρησκευτικών εξορθολογισμών» δεν είναι δυνατόν να ταξινομηθούν σε «αλυσίδες τύπων, καθένας από τους οποίους συνιστά ένα νέο στάδιο. Όλες οι μεγάλες θρησκείες» γράφει, «είναι ιστορικές ατομικότητες» που εμφανίζουν μεγάλη συνθετότητα. Ο κάθε ιστορικός τρόπος ζωής δηλαδή, ο κάθε πολιτισμός είναι «μοναδικός», εμφανίζει τις δικές του ιδιαιτερότητες, ή και «ιδιονομοτέλειες»¹⁷⁰, τους ιδιαίτερα δηλαδή νηματοδοτημένους και εξορθολογισμένους τρόπους θεσμοποίησης της συμπεριφοράς και οργάνωσης της ζωής των ανθρώπων. Όπως κατ' επανάληψη είπαμε παραπάνω, το αξιακό πλαίσιο, με το οποίο συγκροτείται και νοηματοδοτείται η ανθρώπινη δράση, η κοινωνική πρακτική, διαφέρει από πολιτισμό σε πολιτισμό, από κοινωνία σε κοινωνία. Έτσι, ενώ σε όλους τους πολιτισμούς οι άνθρωποι λειτουργούν, πράττουν ορθολογικά, εντούτοις δεν κατανοούν, όπως στη νεότερη και τη σύγχρονη κοινωνία, τις πράξεις τους ως διεπόμενες από «ορθολογισμό», αλλά από διάφορες και διαφορετικές από πολιτισμό σε πολιτισμό αξίες-ιδέες. Στο επόμενο κεφάλαιο θα εξετάσουμε την αντίληψη του Βέμπερ για την ιδιαιτερότητα και για τον τρόπο διαμόρφωσης του «δυτικού ορθολογισμού», της ιστορικής ιδιαιτερότητας της νεότερης δυτικής κοινωνίας, της κοινωνίας του καπιταλισμού.

¹⁶⁸ Βλ. σχετικά Π. Τερλεξής, 1999, *Max Weber, Τόμος 3, Ιδεόκοσμοι σε αντιπαράθεση*, Παπαζήσης, Αθήνα, σ. 19-57.

¹⁶⁹ Πρβλ. D.A. Nielsen, «The protestant ethic and the 'spirit' of capitalism as *Grand Narrative*. Max Weber's *Philosophy of History*», στο W.H. Swatos, Jr., και L. Kaelber, επιμ., *The Protestant Ethic Turns 100. Essays on the Centenary of the Weber Thesis*, Paradigm Pbs., Λονδίνο 2005, ιδ. σ. 72-75.

¹⁷⁰ *From Max Weber, ό.π.*, σ. 292. Ο όρος *ιδιονομοτέλεια* (Eigengesetzlichkeit) είναι του Weber. Βλ. *Θεωρία των επιπέδων και των κατευθύνσεων της αρνητικοσμίας. Ενδιάμεση θεώρηση, ό.π.*, σ. 72 και *passim*.

ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ Η ΓΕΝΝΗΣΗ ΤΟΥ «ΜΟΝΤΕΡΝΟΥ» ΚΑΠΙΤΑΛΙΣΜΟΥ

Οι παρατηρήσεις του Βέμπερ για τις ιστορικο-κοινωνικές προϋποθέσεις και τους τρόπους δράσης που υπήρξαν υπεύθυνοι για τη δημιουργία «της μοιραίας δύναμης της σύγχρονης ζωής μας: του καπιταλισμού»¹⁷¹, για τις συνθήκες διαμόρφωσης της καπιταλιστικής κοινωνίας, είναι κατάσπαρτες σε διάφορα σημεία του έργου του. Μια συνοπτική έκθεση των ιστορικών-κοινωνικών χαρακτηριστικών της καπιταλιστικής κοινωνίας, όπως και των διαφορών της έναντι των ιστορικών κοινωνιών με τις οποίες συνδέεται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, ή με τις οποίες μπορεί να συγκριθεί προκειμένου να αναδειχθούν οι ιδιαιτερότητές της βρίσκουμε στο κείμενο με τίτλο *Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού*, που περιλαμβάνει ένα μέρος των διαλέξεων που έκανε ο Βέμπερ για το ζήτημα αυτό λίγο πριν από το θάνατό του.¹⁷² Τις ιστορικές ιδιαιτερότητες του «δυτικού καπιταλισμού» και την ευρύτερη πολιτισμική σημασία του «δυτικού ορθολογισμού» που τον διακρίνει βρίσκουμε και στο «Προοίμιο» (Vorbemerkung) στις μελέτες του για τις μεγάλες θρησκείες-πολιτισμούς, στο οποίο έχουμε αναφερθεί παραπάνω και που έχει περιληφθεί ως «Εισαγωγή» στην ελληνική μετάφραση του δοκίμιου για την *Προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*. Στο τελευταίο, στο δοκίμιο για την προτεσταντική ηθική μπορούμε να παρακολουθήσουμε την προσπάθεια του Βέμπερ να «κατανοήσει ερμηνευτικά» τις συμπεριφορές, να ερμηνεύσει και να αποσαφηνίσει τα «νοήματα» των τρόπων δράσης, ή όπως γράφει να εξετάσει «το θρησκευτικό ήθος των στρωμάτων εκείνων που υπήρξαν οι ‘πολιτισμικοί φορείς’ στις περιοχές που διαβίωσαν»¹⁷³ και που έφεραν στο προσκήνιο της ιστορίας την καπιταλιστική κοινωνία. Η δράση αυτή αναπτύχθηκε στο έδαφος των προγενέστερων κοινωνικών-πολιτικών συνθηκών του δυτικού πολιτισμού από τους «νέους αστούς», οι οποίοι υπό το βάρος του Προτεσταντισμού μεταμορφώθηκαν σε «εγκόσμιους ασκητές», αλλά κατέληξαν σε ορθολογικούς καπιταλιστές, που έκτισαν τον «τρομακτικό κόσμο τα σύγχρονης οικονομικής πραγματικότητας»¹⁷⁴, κόσμο που είναι αποψιλωμένος από κάθε νόημα ζωής, πέραν της επιδίωξης του κέρδους και του χωρίς στόχο και προορισμό πολλαπλασιασμού των υλικών πραγμάτων. Ένα κόσμο εντός του οποίου αντιστρέφεται αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «φυσική σχέση», όπου

¹⁷¹ *Η προτεσταντική ηθική...*, ό.π., σ. 14.

¹⁷² Οι διαλέξεις αυτές περιλαμβάνονται στον τόμο: Max Weber, *General Economic History*, μτφρ. F.H. Knight, New Brunswick, Νιου Τζέρσι, 1996. Βλ. και M. Weber, «Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού», στο *Κριτική του Stammler...*, ό.π., σ. 227-313.

¹⁷³ *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 26.

¹⁷⁴ *Ο.π.*, σ. 158.

δηλαδή «η οικονομική απόκτηση δεν υποτάσσεται πια στον άνθρωπο ως το μέσο για την ικανοποίηση των υλικών του αναγκών», αλλά αντιθέτως «ο άνθρωπος κυριαρχείται από τη δίψα για την απόκτηση χρήματος, ... που εκφράζεται ως ο τελικός στόχος της ζωής του». Την αναστροφή αυτή ο Βέμπερ χαρακτηρίζει ως «ολοφάνερα τη βασική αρχή του καπιταλισμού».¹⁷⁵

Η ορθολογικότητα και ο εξορθολογισμός του πολιτισμού και των επιμέρους σφαιρών της κοινωνικής ζωής δεν αποτελεί προνόμιο του δυτικού πολιτισμού. Σε όλους τους πολιτισμούς παρατηρείται, όπως είδαμε, διαπλοκή των καθημερινών πρακτικών των ανθρώπων με ηθικοθηρησκευτικές αξίες και ιδέες, που «εξορθολογίζονται», διαμορφώνονται δηλαδή σε συνεκτικά, σαφή και με εσωτερική συνέπεια σύνολα ιδεών-αξιών, ενσωματώνονται στους θεσμούς και αποδίδουν τις ιδιαίτερες ποιότητες, την «ουσία» κάθε πολιτισμού. Τον δυτικό πολιτισμό διακρίνει μια ιδιαίτερη μορφή ορθολογικότητας, που όμως μοιάζει να μη συνδέεται εσωτερικά με καμιά ιδιαίτερη «αξία». Πρόκειται για τον «υπολογιστικό», «τυπικό» στην πιο «καθαρή» εκδοχή του ορθολογισμό, ή αλλιώς στον «τεχνικό υπολογισμό», που μπορεί να έχει λιγότερο, ή περισσότερο σαφή προηγούμενα στην ιστορία και τους άλλους πολιτισμούς του παρελθόντος, γενικεύεται όμως και χαρακτηρίζει με ένα ξεχωριστό τρόπο τη δυτική κοινωνία. Ανιχνεύεται με, ούτως ειπείν, σαφήνεια στον πυρήνα, την καρδιά της καπιταλιστικής επιχείρησης, αλλά χαρακτηρίζει εντέλει όλες τις σφαίρες της κοινωνικής ζωής του διαμορφωμένου δυτικού πολιτισμού, του καπιταλισμού.

Ο Βέμπερ αναφερόμενος σε αυτή την εκδοχή του ορθολογισμού, που μοιάζει να τον εννοεί πρωτίστως ως «οικονομικό», προσθέτει και τον προσδιορισμό «καπιταλιστικός». Μιλάει για «έλλογο καπιταλιστικό υπολογισμό», καθώς για τον Βέμπερ αυτό που διακρίνει τον σύγχρονο καπιταλισμό είναι το ότι «η κάλυψη των αναγκών βιοπορισμού των ... ανθρώπων γίνεται με τη μέθοδο της... έλλογης καπιταλιστικής επιχείρησης». Και η γενίκευση της συνθήκης αυτής, της κυριαρχίας δηλαδή της καπιταλιστικής επιχείρησης και της κάλυψης του συνόλου των βιοτικών αναγκών της κοινωνίας «με την καπιταλιστική μέθοδο απαντάται μόνον στη Δύση και εδώ είναι δεδομένη μόνο από τα μέσα του 19ου αιώνα»¹⁷⁶. Έτσι, «ο καπιταλισμός ταυτίζεται με την επιδίωξη του κέρδους και του πάντα ανανεωμένου κέρδους, αλλά στο πλαίσιο μια μόνιμης ορθολογικά οργανωμένης καπιταλιστικής επιχείρησης και με κριτήριο την αποδοτικότητα», ενώ η «‘καπιταλιστική’ ... οικονομική πράξη [είναι] μια πράξη που στηρίζεται στην προσδοκία του κέρδους στη βάση της αξιοποίησης ευκαιριών ανταλλαγής,

¹⁷⁵ Ο.π., σ. 46-47.

¹⁷⁶ Max Weber, 1990, «Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού», ό.π., σ. 233, 234-237.

δηλαδή (τυπικά) *ειρηνικών* ευκαιριών απόκτησης κέρδους». ¹⁷⁷ Για να μιλάμε, δηλαδή, για το σύγχρονο καπιταλιστικό φαινόμενο δεν αρκεί να αναφερόμαστε στην επιδίωξη του κέρδους. Κερδοσκοπική δραστηριότητα πολλών μορφών έχει γνωρίσει η ανθρωπότητα σε πολλά και διαφορετικά πλαίσια και ιστορικές περιόδους. Επιχειρηματική δραστηριότητα, επιχειρήσεις και επιχειρηματίες, όπως και εμπόριο και έμποροι βρίσκονται σε όλους τους πολιτισμούς. Ο Βέμπερ διακρίνει τους «τρόπους καπιταλιστικού προσανατολισμού της επιδίωξης του κέρδους» ¹⁷⁸, που προϋποθέτουν «έλλογο υπολογισμό» και «έλλογο τρόπο συγκέντρωσης» του κεφαλαίου, έναντι των άλλων τρόπων απόκτησης πλούτου και χρήματος είτε με τη βία και με πολιτικά μέσα, είτε με τυχοδιωκτικές επιχειρήσεις, ή ασυνεχείς εμπορικές δραστηριότητες και αποστολές. ¹⁷⁹

Ο Βέμπερ λοιπόν, αναφέρεται στην «εκλογίκευση» του δυτικού πολιτισμού και τις ειδικές διαμορφώσεις της και υποστηρίζει ότι ο «οικονομικός ορθολογισμός» στην περίπτωση της δυτικής κοινωνίας συνοψίζει μια ιδιότυπη εξέλιξη καθώς ενσωματώνει, συμπυκνώνει και ούτως ειπείν ολοκληρώνει τον «τυπικό», «τεχνικό» ορθολογισμό, που είναι εν προκειμένω συνώνυμος με τον «καπιταλιστικό ορθολογισμό».

Ο Βέμπερ θέτει ευθέως το ερώτημα του «συνδυασμού των περιστάσεων» που παρατηρήθηκαν στο «έδαφος του δυτικού πολιτισμού» και κατέστησαν δυνατή αυτή την εξέλιξη. Εκθέτει μια σειρά συνθηκών που διακρίνουν τον δυτικό πολιτισμό: την ορθολογική θεμελίωση της επιστήμης, που πραγματοποιήθηκε με τη μαθηματική απόδειξη στην ελληνική αρχαιότητα και τη δημιουργία του επίσης ορθολογικού πειράματος που οφείλεται στην Αναγέννηση. Οι δύο αυτές προϋποθέσεις οδήγησαν στην αυτονόμηση της φυσικής επιστήμης και στην επιβολή της ως αδιαμφισβήτητης γνώσης. Την ύπαρξη του επίσης ορθολογικού Ρωμαϊκού Δικαίου και την εν συνεχεία διαμόρφωση του Κανονικού Δικαίου. Την ύπαρξη «εξειδικευμένου προσωπικού» στον τομέα της επιστήμης και της νομικά εκπαιδευμένης υπαλληλίας, που υπηρετεί το «κράτος», την αποκλειστικά δυτική πολιτική οργάνωση που λειτουργεί με «ορθολογικά θεσμοποιημένο δίκαιο και σύνταγμα» ¹⁸⁰.

Όλες αυτές οι περιπτώσεις του δυτικού ορθολογισμού, οι διαστάσεις-πλευρές του δυτικού κόσμου, υποστηρίζει ο Βέμπερ, αποτέλεσαν τις «ιστορικές προϋποθέσεις» του

¹⁷⁷ *Η προτεσταντική ηθική...*, ό.π., σ. 15.

¹⁷⁸ *E&S* 1, σ. 164-166.

¹⁷⁹ *Η προτεσταντική ηθική...*, ό.π., σ. 15, 45. Βλ. και Π. Τερλεζής, *Max Weber*, τόμ. 2: *Ο καπιταλισμός στα όριά του*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1999, σ. 144-156.

¹⁸⁰ *Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού*, ό.π., σ. 286-290· *Η προτεσταντική ηθική...*, ό.π., σ. 14.

σύγχρονου, «του μοντέρνου καπιταλισμού».¹⁸¹ Όμως, η ενεργοποίηση των προϋποθέσεων αυτών οφείλετο σε ένα κοινωνικό στρώμα, ή μια κοινωνική τάξη, τους «αστούς», τη «δυτική αστική τάξη». Ο Βέμπερ είναι σαφής η τελευταία αυτή αποτελεί επίσης ιδιαιτερότητα της Δύσης. Ενώ αστικά στρώματα με ποικίλα κοινωνικά χαρακτηριστικά έχουν υπάρξει σε όλους λίγο ως πολύ τους αναπτυγμένους πολιτισμούς, όμως οι πόλεις της Δύσης και οι συνθήκες ζωής και δράσης στη δυτική πόλη, έναντι ιδίως των πόλεων των ανατολικών, ασιατικών πολιτισμών, διαμόρφωσε κοινωνικές κατηγορίες ανθρώπων, με ιδιαίτερα πολιτισμικά χαρακτηριστικά, που δεν εμφανίζονται σε άλλες περιπτώσεις. Το σημαντικότερο εξ αυτών είναι η ιδιότητα του «πολίτη», του κατοίκου της πόλεως, του ενεργού οικονομικά ως τεχνίτη, μικροαστού, χειρώνακτα, ή επιχειρηματία, πού όμως έχει «πολιτικά δικαιώματα», συμμετέχει δηλαδή στους πολιτικούς θεσμούς, στις «δημοκρατίες» των πόλεων των οποίων είναι πολίτης. Ο Βέμπερ δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην εξέλιξη αυτή¹⁸² και την συνδέει με τις άλλες πολιτισμικές και ιστορικές ιδιαιτερότητες των δυτικών πόλεων. Εξετάζει τις διαφορές και τις ομοιότητες ανάμεσα στην αρχαία, τη μεσαιωνική, τη βορειοευρωπαϊκή, τη νοτιοευρωπαϊκή πόλη, προκειμένου να αναδείξει τις ιστορικές εκείνες συνθήκες που συνέβαλαν στη διαμόρφωση του σύγχρονου καπιταλισμού. Οι δυτικές πόλεις υπήρξαν λοιπόν, τόποι παραγωγής πολιτισμικών εξελίξεων μεγάλης σημασίας για τον δυτικό πολιτισμό και παρά τις χωροχρονικές διαφορές που εμφανίζουν, υπήρξαν κέντρα βιοτεχνικής και εμπορικής δραστηριότητας, διά της οποίας συνδέοντο με την εγγύτερη, ή την ευρύτερη ύπαιθρο. Αυτό το τελευταίο, οι ανταλλαγές δηλαδή ανάμεσα στις πόλεις και την ύπαιθρο, δεν αποτελεί ιδιαιτερότητα της δυτικής πόλης. Αυτό που διακρίνει την τελευταία είναι ότι εδώ εμφανίζεται για πρώτη φορά μια «αστική τάξη» που απαρτίζεται από πολλές επιμέρους κατηγορίες «οικονομικά» δραστήριων ατόμων. Το σπουδαιότερο οι επιμέρους αυτές κατηγορίες περιλαμβάνονται αδιακρίτως στην κατηγορία των «πολιτών». Η έννοια του πολίτη έχει βεβαίως τους προδρόμους της στην αρχαία πόλη, ενώ έξω από τον δυτικό κόσμο «βρίσκουμε μόνον ίχνη της», όπως σημειώνει ο Βέμπερ. Σε άλλους πολιτισμούς κάτι τέτοιο ήταν αδιανόητο, όπως για παράδειγμα στον Ινδικό, όπου οι κάστες, οι κοινωνικά, πολιτισμικά και επαγγελματικά οριοθετημένες ομάδες ανθρώπων ήταν απαραβίαστες. Το «οικονομικό» διακριτικό στοιχείο «είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα μόνον στον δυτικό κόσμο». «Υπήρχαν και υπάρχουν», γράφει ο Βέμπερ, «παντού χειρώνακτες και επιχειρηματίες, αλλά ποτέ και

¹⁸¹ *Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού, ό.π., σ. 265-266.*

¹⁸² *Ο.π., σ. 266-267.*

πουθενά δεν περιελήφθησαν σε μια ενιαία κοινωνική τάξη», σε μια οικονομική δηλαδή, τάξη.¹⁸³

Η μεσαιωνική λοιπόν, δυτική πόλη κυριαρχείτο από τις ομάδες επιτηδευματιών, από τις «συντεχνίες», στις οποίες περιελήφθησαν από ένα σημείο και μετά και οι πατρίκιοι-μεγαλέμποροι. Οι τελευταίοι αυτοί έδρασαν με κύριο κίνητρο την κερδοφορία των κεφαλαίων τους. Στο πλαίσιο αυτό τον ύστερο Μεσαίωνα, αρχίζει να εξελίσσεται ένα «έλλογο σύστημα της εργασίας» τόσο στον τομέα της «χειροτεχνίας» και της βιοτεχνικής παραγωγής, όσο και στον εμπορικό τομέα. Σταδιακά διαμορφώνεται «ένας έλλογος καπιταλισμός», όπως γράφει ο Βέμπερ. Αρχίζει να ενδυναμώνεται ένας «προσανατολισμός στις δυνατότητες της αγοράς... στις οικονομικές δυνατότητες με τη στενή έννοια της λέξης», πράγμα το οποίο οδήγησε στην «απώλεια της ελευθερίας των πόλεων».¹⁸⁴ Διαμορφώθηκε σταδιακά δηλαδή ο ευρύτερος χώρος της επιχειρηματικής δραστηριότητας και της καπιταλιστικής αγοράς, που ανέτρεψε τις παραδοσιακές κοινωνικές στρωματώσεις, όπως και τις πολιτικές ισορροπίες.

Ο Βέμπερ εκθέτει λοιπόν τα γεγονότα και τις εξελίξεις, κοινωνικές, οικονομικές, πολιτικές και τεχνολογικές, που συνδέονται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο με την ανάδυση της νεότερης αστικής, της καπιταλιστικής κοινωνίας, επιχειρεί να εντοπίσει το ειδικότερο βάρος καθενός από τους παράγοντες και τις εξελίξεις αυτές με ενοποιητική οπτική, με σημείο αναφοράς τη σημασία καθενός από αυτούς τους παράγοντες, ή τις εξελίξεις σε σχέση με την υπό διαμόρφωση ορθολογική καπιταλιστική δράση. Με τον τρόπο αυτό συνθέτει την «*‘ιστορική ατομικότητα’... το σύμπλεγμα σχέσεων στην ιστορική πραγματικότητα, ...*»¹⁸⁵, τη θεωρητική κατασκευή δηλαδή του ιστορικού μορφώματος του βιομηχανικού καπιταλισμού, όπως τον διακρίνει η συνεχής κερδοσκοπική, βιομηχανική επιχείρηση, το εργοστάσιο που ενσωματώνει-εμπραγματώνει τις τεχνολογικές εφαρμογές της φυσικής επιστήμης, οι αστοί καπιταλιστές και οι εργάτες, όλοι ενταγμένοι σε μια «ορθολογική μηχανή», που έχει αφομοιώσει όλους τους τομείς της κοινωνίας, όλες τις πλευρές της ζωής.

Η ειδοποιός, ιστορική διαφορά του «μοντέρνου καπιταλισμού» είναι ο εξορθολογισμός της εργασιακής διαδικασίας, ή όπως γράφει ο Βέμπερ η «ορθολογική», η «καπιταλιστική οργάνωση της εργασίας», που χαρακτηρίζει την εσωτερική λειτουργία της καπιταλιστικής επιχείρησης, αλλά και διαμορφώνει ευρύτερα τη διαστρωμάτωση και συνεπώς τη δομή της

¹⁸³ Ο.π., σ. 266-282.

¹⁸⁴ Ο.π., 282-283.

¹⁸⁵ Η προτεσταντική ηθική..., ό.π., σ. 41.

σύγχρονης κοινωνίας. Η καπιταλιστική επιχείρηση μισθώνει εργάτες, «τυπικά ελεύθερους» εργαζόμενους. Η «τυπικά ελεύθερη εργασία» σημειώνει ο Βέμπερ αποτελεί ξεχωριστή και μεγάλης ιστορικής σημασίας συνθήκη, καθώς καθιστά δυνατό τον «έλλογο καπιταλιστικό υπολογισμό». Η μίσθωση, η αμοιβή δηλαδή των εργατών με το κομμάτι, ή με το ημερομίσθιο επιτρέπει τον ακριβή υπολογισμό του κόστους της παραγωγής και της διακίνησης των αγαθών, συνεπώς και του κέρδους του καπιταλιστή. «Ο έλλογος καπιταλιστικός υπολογισμός είναι μόνον δυνατός στη βάση της ελεύθερης εργασίας, δηλαδή όταν συνεπεία της ύπαρξης εργαζομένων, οι οποίοι τυπικά είναι ελεύθεροι, αλλά πραγματικά με το μαστίγιο της πείνας εξαναγκάζονται να προσφέρουν τους εαυτούς τους, θα ήταν δυνατόν να υπολογισθεί αναμφίβολα το κόστος για τα προϊόντα με συμφωνία εκ των προτέρων»¹⁸⁶.

Έτσι, ο «έλλογος καπιταλιστικός υπολογισμός... όλων των μεγάλων κερδοσκοπικών επιχειρήσεων», η «ελεύθερη ιδιοκτησία» των μέσων παραγωγής και των φυσικών πόρων» από τη μεριά τους, η «ελεύθερη αγορά» και η «έλλογη τεχνική», όπως και ο «μηχανοποιημένος καπιταλιστικός υπολογισμός τόσο της παραγωγής όσο και των συναλλαγών», τόσο του «κόστους κατασκευής όσο και της διακίνησης των αγαθών», η «εμπορικοποίηση της οικονομίας», το «έλλογο δίκαιο» που αποτελεί εσωτερική αναγκαιότητα της εύρυθμης λειτουργίας της αγοράς και των επιχειρήσεων συναποτελούν τα πιο περίοπτα, τα πλέον ευδιάκριτα χαρακτηριστικά του διαμορφωμένου σύγχρονου καπιταλισμού.¹⁸⁷

Ωστόσο, ο Βέμπερ, όπως είπαμε, αναθέτει τον πρακτικό ρόλο, το ρόλο της δημιουργίας του ορθολογικού καπιταλισμού στα αστικά στρώματα των δυτικών πόλεων. Τα στρώματα ειδικότερα που ασπάσθηκαν τον Προτεσταντισμό. Το ζήτημα αυτό το πραγματεύεται συστηματικά στο δοκίμιο για την *Προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*. Πρέπει λοιπόν, προκειμένου να διαμορφώσουμε πιο ολοκληρωμένη εικόνα της αντίληψης του Βέμπερ, να αναφερθούμε στις επεξεργασίες που το δοκίμιο αυτό περιλαμβάνει.¹⁸⁸

Η πρωτοτυπία του Βέμπερ δεν βρίσκεται στο ότι αποδίδει τη διαμόρφωση του καπιταλισμού στα αστικά στρώματα των δυτικών πόλεων, αλλά στο ότι επιχειρεί να ανασυνθέσει ερμηνευτικά τους τρόπους προσανατολισμού, να αναδείξει τα νοηματικά περιεχόμενα της δράσης των κοινωνικών αυτών ομάδων, που εξέφρασαν και

¹⁸⁶ *Η προτεσταντική ηθική...*, ό.π., σ. 160 και 235.

¹⁸⁷ *Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού*, ό.π., σ. 234-236.

¹⁸⁸ Για το πνευματικό πλαίσιο, τις επιρροές και τις πηγές από τις οποίες άντλησε ο Μαξ Βέμπερ όσον αφορά ειδικότερα αυτό το δοκίμιο βλ. W.J. Mommsen, 'From agrarian capitalism to the 'spirit' of modern capitalism: Max Weber's approaches to the protestant ethic', *Max Weber Studies*, τεύχ. 5.2 ,2005, ιδ. σ. 195-203.

πραγματοποίησαν το «ειδικό νόημα», όπως γράφει, του «σύγχρονου καπιταλισμού».¹⁸⁹ Τη δράση των «νέων αστών» ενέπνευσε και καθόρισε ο συμφυρμός, η ώσμωση δύο αξιολογικών συστημάτων, αυτού που ονόμασε «πνεύμα του καπιταλισμού» και της «προτεσταντικής ηθικής». Ο Βέμπερ συλλαμβάνει τη σχέση του «πνεύματος του καπιταλισμού» και της «προτεσταντικής ηθικής» ως σχέση «εκλεκτικής συγγένειας», σύμφωνα με τη δική του ορολογία, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι κατά τον Βέμπερ υπήρξε σύγκλιση και αμοιβαία ενίσχυση των δύο αυτών αξιολογικών προσανατολισμών, που προσδιόρισαν την κοινωνική συμπεριφορά και τη δράση των κοινωνικών δρώντων στο πλαίσιο της συγκεκριμένης ιστορικής συγκυρίας στη Δυτική Ευρώπη και τη Βόρεια Αμερική. Η δράση αυτή είχε το ακούσιο εν πολλοίς αποτέλεσμα της δημιουργίας της σύγχρονης καπιταλιστικής κοινωνίας. Ας παρακολουθήσουμε τον Βέμπερ λίγο πιο συγκεκριμένα.

Το «πνεύμα του καπιταλισμού» δεν είναι παρά η συστηματική «ορθολογική» και με «ειρηνικά μέσα» επιδίωξη του κέρδους και της επιτυχίας, που νομιμοποιούμενη από ηθικά, «υπερβατικά», θρησκευτικά αξιώματα εξελίχθηκε σε «τρόπο ζωής», εντέλει σε «κοσμοθεωρητικό σύστημα». Η «προτεσταντική ηθική» είναι η ηθική της μετρημένης και λιτής ζωής, η ηθική της συνεπούς και αδιάλειπτης εργασίας «για τη δόξα του θεού», είναι μια «μεθοδικά εκλογικευμένη συμπεριφορά», που έχει επίσης θρησκευτική προέλευση. Αναζητώντας ο Βέμπερ την ιδεατο-τυπική έκφραση του «πνεύματος του καπιταλισμού» τη βρίσκει στην «κλασική της καθαρότητα» στα κείμενα του Αμερικανού Μπέντζαμιν Φράνκλιν (Benjamin Franklin), που έγραψε στις αρχές του 18ου αιώνα. Στα κείμενα του Φράνκλιν, ο Βέμπερ βρίσκει όχι μόνον τη σαφέστερη καταγραφή του «πνεύματος του καπιταλισμού», αλλά και τη διαπλοκή, την αμοιβαία διείσδυση, ακόμα τη σύμπτωση του «καπιταλιστικού πνεύματος» με το «ήθος του προτεσταντισμού».

Ο Φράνκλιν υποστηρίζει ότι η επιδίωξη της αύξησης του κέρδους και του πολλαπλασιασμού του χρήματος που έχει κάποιος στη διάθεσή του είναι ένα είδος υποχρέωσής του, ηθικής υποχρέωσης. Υποστηρίζει ότι «ο χρόνος είναι χρήμα», ότι «η πίστωση είναι χρήμα». Υπενθυμίζει ότι το «χρήμα έχει αναπαραγωγική και καρποφόρα φύση....μπορεί να παράγει χρήμα και τα γεννήματά του να παράγουν ακόμα περισσότερα», αρκεί ο κάτοχός του να δείχνει «εργατικότητα» και «τιμιότητα» στις συναλλαγές και στις σχέσεις του με τους άλλους. Ο Φράνκλιν αποτρέπει από την όποια άλλη χρήση του χρήματος, πέραν της πολλαπλασιαστικής επανεπένδυσής του και διατυπώνει εντέλει το «ιδεώδες του έντιμου ανθρώπου», του ατόμου που με τη συνεπή, ακατάπαυστη εργασία αυξάνει το

¹⁸⁹ Η προτεσταντική ηθική..., ό.π., σ. 45.

κεφάλαιό του, πράγμα που αναγνωρίζεται ως «αυτοσκοπός». Αυτό που έχει σημασία να τονισθεί, σημειώνει ο Βέμπερ, είναι ότι εδώ έχουμε να κάνουμε όχι «με μια ιδιόρρυθμη τεχνική της ζωής, αλλά με μια ιδιόρρυθμη ‘ηθική’, πού η παράβασή της» εκλαμβάνεται ως «παράβαση καθήκοντος». Έχουμε να κάνουμε με ένα «ήθος». Η απόκτηση και ο πολλαπλασιασμός του χρήματος, στο πλαίσιο της σύγχρονης οικονομικής τάξης πραγμάτων, είναι εντέλει «το αποτέλεσμα και η έκφραση της αρετής και της προκοπής σε ένα επάγγελμα και η αρετή και η προκοπή αυτή είναι... το άλφα και το ωμέγα της ηθικής του Φράνκλιν»¹⁹⁰, σημειώνει ο Βέμπερ.

Όμως, η ιδέα του «επαγγελματικού καθήκοντος», της αφοσίωσης στην επαγγελματική εργασία, η αντίληψη της εργασίας ως χρέους, ως αυτοσκοπού συνιστά μια «ιδιόρρυθμη ιδέα», μια ιδέα που είναι μεν αυτονόητη, «συνηθισμένη σε μας», είναι όμως αν όχι εντελώς άγνωστη, πάντως υποτυπώδης σε προηγούμενες ιστορικές περιόδους του δυτικού πολιτισμού, όπως στην αρχαιότητα και τον Μεσαίωνα. Είναι οπωσδήποτε μια ιδέα «άλογη από τη σκοπιά του ατομικού ευδαιμονιστικού συμφέροντος». Εντούτοις, εξελίχθηκε σε «κεντρικό χαρακτηριστικό», «στην κατά κάποιο τρόπο πιο θεμελιακή βάση του καπιταλιστικού πολιτισμού». Και τούτο διότι δεσμεύει τη ψυχολογία και τη συμπεριφορά των ατόμων σε ένα συνεχή αυτοέλεγχο, σε μια αυτοσυγκέντρωση, σε μια εργασιακή πειθαρχία και συνέπεια, που έχει ως αποτέλεσμα την αύξηση της «αποδοτικότητας» της εργασίας. Και καθώς η αντίληψη αυτή κυριαρχεί και επιβάλλεται τόσο στον εργοδότη, εξελισσόμενο καπιταλιστή, όσο και στον εργαζόμενο-εργάτη έχει ως συνέπεια την αύξηση της «παραγωγικότητας», μιας ακόμα ιδέας-αντίληψης άγνωστης στις προκαπιταλιστικές συνθήκες, που όμως είναι συμφυής με την «ορθολογική οργάνωση της εργασίας». Διαπιστώνει λοιπόν, ο Βέμπερ ότι «το ιστορικό γεγονός» της ύπαρξης «της στάσης αυτής της κατ’ επάγγελμα συστηματικής και έλλογης επιδίωξης του νόμιμου κέρδους» «από τη μια βρίσκει την πιο κατάλληλη έκφρασή της στην καπιταλιστική επιχείρηση, ενώ από την άλλη η καπιταλιστική επιχείρηση βρήκε σ’ αυτό την πιο κατάλληλη πνευματική κινητήρια δύναμη»¹⁹¹.

Ο Βέμπερ αναφέρεται στη μετάβαση από τις «χειροτεχνικές» και τις «εμπορικές επιχειρήσεις» που λειτουργούσαν στην Ευρώπη με «ορθολογικά κριτήρια», με λογιστικό δηλαδή υπολογισμό, ήδη από τον 16ο αιώνα, στις «σύγχρονες», τις βιομηχανικές, καπιταλιστικές επιχειρήσεις. Αντιπαραθέτει τη δράση των «παραδοσιακών» επιχειρηματιών, έναντι των επιχειρηματιών «νέου στίλ», των «νέων καπιταλιστών», για να υποστηρίξει ότι

¹⁹⁰ Ο.π., σ. 42-45, 47.

¹⁹¹ Ο.π., 52, 57.

ήταν το «πνεύμα του καπιταλισμού» που κατηύθυνε τη δράση τους και όχι το ποσό του κεφαλαίου που είχαν στη διάθεσή τους, που ήταν υπεύθυνο για την εξέλιξη αυτή. Πέραν της «διαύγειας και της ικανότητας για δράση» τους νέους αστούς καπιταλιστές χαρακτήριζαν «εξαιρετικά αναπτυγμένες ιδιότητες ηθικής τάξης», που τους επέτρεψαν να κερδίσουν πίστη στην αγορά, αλλά και «ασύγκριτα υψηλότερη εντατικοποίηση της εργασίας τους». Την τελευταία συνόδευε λιτή ζωή και αυστηρά αντισυμβατική συμπεριφορά. Είναι με αυτό τον τρόπο που μπόρεσαν να αντιπαλέψουν την «παραδοσιοκρατία» και να διαμορφώσουν ένα τρόπο ζωής και δράσης διεπόμενο από ένα «φιλελεύθερο διαφωτισμό», από αυστηρά «αστικές απόψεις και αρχές». Είναι όμως επίσης, τώρα που η «επιχείρησή τους με τη συνεχή εργασία τους έγινε απαραίτητο κομμάτι της ζωής τους». Οι άνθρωποι πλέον υπάρχουν για «χάρη της εργασίας» του επαγγέλματός τους και όχι «η εργασία γι' αυτούς».¹⁹²

Η συνέπεια ήταν βεβαίως η παραπέρα επέκταση της επιχειρηματικής δραστηριότητας και η περαιτέρω αύξηση της παραγωγικότητας. Η τελευταία ξεπέρασε τα «ανθρώπινα όρια», τις δυνατότητες δηλαδή του ανθρώπινου «οργανισμού», με την εφαρμογή της επιστήμης στην παραγωγική και στην όλη επιχειρηματική δραστηριότητα, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι η επιχειρηματική δραστηριότητα αυτονομήθηκε από τους επιμέρους επιχειρηματίες και εργαζόμενους, καθώς διαμόρφωσε αυτόνομη δυναμική τόσο στο εσωτερικό της επιχείρησης, όσο και στην αγορά. Τώρα το «πνεύμα του καπιταλισμού» παίρνει την τυπική μορφή του και επιβάλλεται αναπόφευκτα στα δρώντα άτομα, στους επιχειρηματίες και όχι μόνον. Οι επιχειρηματίες-καπιταλιστές είναι υποχρεωμένοι να παρακολουθούν τους κανόνες και τις ρυθμίσεις της καπιταλιστικής οργάνωσης της επιχείρησης που λειτουργούν ευρύτερα και ερήμην τους, εφόσον, εννοείται, παραμένουν στον επιχειρηματικό κύκλο. Διαφορετικά ο καπιταλιστικός ανταγωνισμός οδηγεί στην οικονομική τους καταστροφή. Ο Βέμπερ διαπιστώνει ότι η εξέλιξη αυτή δημιουργεί ως απόληξή της την εξειδανίκευση των αποτελεσμάτων και των τρόπων της λειτουργίας της καπιταλιστικής δραστηριότητας. Έτσι «η εκλογίκευση της τεχνικής και οικονομικής οργάνωσης», όπως και η επέκταση της «παραγωγικότητας» καθίστανται «ιδεώδη», στόχοι της δράσης της σύγχρονης αστικής κοινωνίας, ενώ οι «ποσοτικές και οικονομικές επιτυχίες» αναδεικνύονται σε «ιδεαλιστικές ικανοποιήσεις» των ανθρώπων της κοινωνίας αυτής. Οι εκπρόσωποι του καπιταλιστικού πνεύματος γράφει ο Βέμπερ «έθεταν ως ένα από τους πιο σπουδαίους σκοπούς της ζωής τους... τον εφοδιασμό της ανθρωπότητας με υλικά αγαθά». Είχαν συνεπώς το αίσθημα της

¹⁹² Ο.π., σ. 57-60, 61-62.

ικανοποίησης, όταν «με την εργασία τους» επετύγχαναν την «οικονομική άνθηση» και την αύξηση του πλούτου και της ευημερίας ευρύτερα.¹⁹³

Το επόμενο βήμα της έρευνας αφορά το ερώτημα της προέλευσης της «συγκεκριμένης μορφής ορθολογικής σκέψης και ζωής, από την οποία αναπτύχθηκε η ιδέα του επαγγέλματος και της αφοσίωσης στην επαγγελματική εργασία». Ο Βέμπερ βρίσκει ότι οι λέξεις *Beruf* (κλήση) στα γερμανικά και προσφύεστερα *Calling* (κάλεσμα-κλήση) στα αγγλικά αποδίδουν την «ιδέα» του επαγγέλματος ως μιας αποστολής δοσμένης από τον Θεό, και διαπιστώνει ότι η «ιδέα» αυτή είναι προϊόν της θρησκευτικής Μεταρρύθμισης. Παρακολουθεί τις διαφορές ανάμεσα στις αντιλήψεις του Λούθηρου και του Καλβίνου. Στο έργο του τελευταίου θεωρεί ότι μπορεί να εντοπίσει κανείς τη σχέση της πουριτανικής ηθικής και του πνεύματος του καπιταλισμού. Ο Βέμπερ εξετάζει επίσης, τα επιμέρους δόγματα και τις αιρέσεις του προτεσταντισμού, όπως διαμορφώθηκαν σε διαφορετικές χρονικές συγκυρίες και περιοχές, προκειμένου να αναδείξει τις διαφορές τους και κυρίως να εντοπίσει τους κοινούς τόπους, που έχουν να κάνουν με το πρόβλημα που εξετάζει, «την ιστορική σημασία του προτεσταντισμού» στη συνάφειά του με το «πνεύμα του καπιταλισμού».

Ο καλβινισμός είναι υπεύθυνος για το «δόγμα του προκαθορισμού», σύμφωνα με το οποίο η μοίρα του ανθρώπου ως προς τη σωτηρία και την αιώνια ζωή είναι προκαθορισμένη και άδηλη. Ο πιστός αναζητάει «σημεία», αποδείξεις για το ότι περιλαμβάνεται στους «εκλεκτούς» του θεού, σε αυτούς που έχουν τη «θεία χάρη». Η χάρη όμως, είναι ανακλητή. Ο Θεός δεν είναι για την αντίληψη αυτή «ο ουράνιος πατέρας της Καινής Διαθήκης... ανθρώπινος και γεμάτος κατανόηση». Ο Θεός δεν υπάρχει για τους ανθρώπους, αλλά αντιθέτως οι άνθρωποι για τον Θεό. Ο πιστός είναι «εργαλείο της θείας δύναμης» και υπάρχει για να αυξάνει με τα έργα του «τη δόξα του Θεού».

Οι εκλεκτοί του Θεού, αυτοί που έχουν τη θεία χάρη δεν διαφέρουν εξωτερικά. Η πίστη πρέπει να αποδεικνύεται με τα αντικειμενικά της αποτελέσματα. Αλλιώς ο πιστός δεν μπορεί να διασφαλίζει τη βεβαιότητα της σωτηρίας του. Και για να διασκορπίσει τη θρησκευτική του αμφιβολία, να πετύχει τη βεβαιότητα της χάριτος δεν έχει στη διάθεσή του άλλο μέσο από την ακούραστη εργασία και την επιτυχία στο επάγγελμα. Άλλωστε, «ο Θεός βοηθάει αυτόν που βοηθάει τον εαυτό του». Ο καλβινιστής λοιπόν, «δημιουργεί τον εαυτό του για τη σωτηρία του». Ευρισκόμενος διαρκώς ενώπιον του «αμείλικτου ερωτήματος: εκλεκτός, ή

¹⁹³ Ο.π., σ. 66-67.

καταδικασμένος; ... οδηγείται σε ένα *συστηματικό αυτοέλεγχο*», που υπήρξε «το πιο σπουδαίο πρακτικό ιδεώδες του πουριτανισμού»¹⁹⁴.

Έτσι, ο καλβινισμός μετατόπισε το ιδεώδες του ασκητισμού από τα μοναστήρια στον κόσμο, στην καθημερινή ζωή, καθώς διαμόρφωσε και επέβαλε την ιδέα ότι οφείλει κανείς να αποδείξει την πίστη και την «αγιότητά» του, το ότι δηλαδή ήταν εκλεκτός του Θεού, στην εγκόσμια επαγγελματική του ζωή. Η επίτευξη της θείας χάριτος έγινε έτσι «αντικείμενο ορθολογικής δραστηριότητας» και η «αγιοποίηση της ζωής μπορούσε να πάρει το χαρακτήρα μιας επιχείρησης»¹⁹⁵.

Ωστόσο σημαντική συνιστώσα του νοηματικού συμπλέγματος, την οποία εντοπίζει ο Βέμπερ ως καθοριστική για την εξέλιξη αυτή, για τη διαμόρφωση δηλαδή των «ιδεών» που επηρέασαν τη διαμόρφωση του «σύγχρονου καπιταλισμού», είναι η εξορθολογισμένη θρησκευτική ηθική της Βίβλου, ειδικότερα της Παλαιάς Διαθήκης, όπως τη μεθερμήνευσε όμως και την ανασυνέθεσε στο πλαίσιο της νεότερης εποχής το κίνημα του προτεσταντισμού μετά τη θρησκευτική Μεταρρύθμιση. Αξίζει να σημειώσουμε ότι ο Βέμπερ παρατηρεί πως «ο ρασιοναλισμός της Παλαιάς Διαθήκης ήταν ουσιαστικά μικροαστικού χαρακτήρα», πως ήταν ακόμη «ανάμεικτος με παραδοσιακά» και συγκινησιακά στοιχεία. «Ήταν συνεπώς.. ο *ιδιαιτέρος*, ο βασικά ασκητικός χαρακτήρας του ίδιου του καλβινισμού, ο οποίος διάλεξε και αφομοίωσε τα στοιχεία εκείνα της Παλαιάς Διαθήκης που του ταίριαζαν περισσότερο»¹⁹⁶.

Αυτό που προέκυψε όσο αφορά το ανθρώπινο άτομο ήταν το κίνητρο «για μεθοδικό έλεγχο της κατάστασής του, της χάριτος στην καθημερινή συμπεριφορά και έτσι διαποτίσθηκε όλη η ζωή με ασκητισμό». Ο «ασκητισμός ... εισχώρησε ... στην ... εγκόσμια καθημερινή ζωή με τη μεθοδικότητά του, για να τη μεταμορφώσει ορθολογικά χωρίς να έχει σαν στόχο....κάτι από αυτόν τον κόσμο, ή γι' αυτό τον κόσμο». Εντέλει, «η ασκητική συμπεριφορά σήμαινε ένα 'ορθολογικό σχέδιο της ζωής' σύμφωνα με ο θέλημα του θεού».

Όταν λοιπόν ο Βέμπερ εξετάζει τα κείμενα του Άγγλου Ρ. Μπάξτερ (R. Baxter), στα οποία θεωρεί ότι κατατίθεται η σαφής έκφραση της πουριτανικής ηθικής, βρίσκει στοιχεία και επιταγές ανάλογες με εκείνες που είχε εντοπίσει στον Φράνκλιν. Η επιταγή της διαρκούς και αδιάλειπτης εργασίας εδώ δεν συνδυάζεται πάντως, με την επιδίωξη του κέρδους και του

¹⁹⁴ Ο.π., σ. 104

¹⁹⁵ Ο.π., σ. 104-106, 109, 117.

¹⁹⁶ Ο.π. σ. 108.

χρήματος, αλλά με την εγκράτεια και την αποχή από τις απολαύσεις και τις ηδονές της «φυσικής ζωής».¹⁹⁷

Ο πουριτανικός ασκητισμός καθιστώντας την «εργασία καθ' εαυτήν σκοπό της ζωής» και η συνακόλουθη ηθική δέσμευση σε ένα επάγγελμα επέτρεψε περαιτέρω τη νομιμοποίηση του εξειδικευμένου καταμερισμού της εργασίας που χαρακτηρίζει τη νεότερη κοινωνία. Αυτό με τη σειρά του μαζί με τη νομιμοποίηση του κέρδους ως από Θεού δώρου, νομιμοποίησε και δικαίωσε την επιχειρηματική δραστηριότητα. Η ηθική δέσμευση στο επάγγελμα και την εργασία κατέστησε τους εργαζόμενους-εργάτες αντικείμενα εκμετάλλευσης με τη θέλησή τους, ενώ η αντιεξοδευτική στάση του επιχειρηματία-προτεστάντη είχε ως συνέπεια τη συσσώρευση του κεφαλαίου και την επικερδή επανεπένδυσή του.

Έτσι, ο πουριτανικός ασκητισμός πραγματοποίησε το «ήθος της ορθολογικής αστικής επιχείρησης και της έλλογης οργάνωσης της εργασίας», διαμόρφωσε δηλαδή και έθεσε σε ενέργεια το «αστικό καπιταλιστικό ήθος» ή αλλιώς το «πνεύμα του καπιταλισμού». Ο Βέμπερ συμπεραίνει: «Τα ουσιώδη στοιχεία της στάσης που χαρακτηρίζεται ... ως 'πνεύμα του καπιταλισμού' είναι τα ίδια με αυτά ... που δείξαμε ότι αποτελούν το περιεχόμενο του πουριτανικού επαγγελματικού ασκητισμού, χωρίς τη θρησκευτική θεμελίωση, που στον Φράνκλιν είχε κιόλας εξαφανισθεί»¹⁹⁸.

Η υποχώρηση των θρησκευτικών, ηθικών στοιχείων είναι η φυσική ούτως ειπείν συνέπεια όχι μόνο της επικράτησης του «έλλογου τρόπου», της «ορθολογικής-υπολογιστικής» δράσης σε όλους τους τομείς της ζωής και του πολιτισμού της καπιταλιστικής κοινωνίας, αλλά και κυρίως της ανάπτυξης και της δυναμικής επέκτασης της μηχανικής παραγωγής, που όπως σημειώνει ο Βέμπερ, καθιστά για τον καπιταλισμό περιττό κάθε ιδεολογικό «μανδύα». Ο Βέμπερ συμπεραίνει: «Ο ασκητισμός, όταν μεταφέρθηκε από τα μοναχικά κελιά στην καθημερινή ζωή και άρχισε να κυριαρχεί η εγκόσμια ηθικότητα, έπαιξε τον ρόλο του στο κτίσιμο του τρομακτικού κόσμου της σύγχρονης οικονομικής πραγματικότητας. Το καπιταλιστικό καθεστώς συνδέεται με τις τεχνικές και οικονομικές προϋποθέσεις της μηχανικής παραγωγής, που σήμερα προσδιορίζουν τη ζωή όλων των ατόμων που γεννιούνται μέσα σ' αυτές τις συνθήκες... με ακατανίκητη δύναμη. Ίσως θα τις προσδιορίζει έτσι μέχρις ότου καεί και ο τελευταίος τόνος απολιθωμένου κάρβουνου. Κατά τη γνώμη του Μπάξτερ 'η φροντίδα για εξωτερικά αγαθά θα έπρεπε να βρίσκεται μόνο στους ώμους του άγιου-εκλεκτού', του προτεστάντη δηλαδή, 'όπως ένας ελαφρός μανδύας που θα μπορούσε να

¹⁹⁷ Ο.π., σ. 134, 136-138.

¹⁹⁸ Ο.π., σ. 144, 157.

πεταχθεί σε οποιαδήποτε στιγμή'. Η μοίρα θέλησε να γίνει ο μανδύας σιδερένιο κλουβί ... καθώς τα υλικά αγαθά κέρδισαν μια αύξουσα και αδυσώπητη δύναμη πάνω στη ζωή των ανθρώπων, όσο σε καμιά άλλη προηγούμενη περίοδο της ιστορίας. ... ο νικητής καπιταλισμός, αφού στηρίζεται στη δύναμη των μηχανών, δεν έχει πια ανάγκη από την υποστήριξη του [θρησκευτικού ασκητισμού] και ... η 'εκπλήρωση του επαγγέλματος' δεν μπορεί ... να συσχετισθεί με τις ύψιστες πνευματικές και πολιτιστικές αξίες... Αντιθέτως πρέπει να γίνει αισθητή υποκειμενικά ως οικονομικός εξαναγκασμός». Τέλος, «κανείς δεν ξέρει ποιος θα ζεί στο κλουβί αυτό στο μέλλον, ή εάν στο τέλος της τρομακτικής αυτής εξέλιξης θα προβάλουν εντελώς νέοι προφήτες, ή θα γίνει μια αναγέννηση παλαιών ιδεών, ... ή θα επέλθει μια μηχανοποιημένη απολίθωση εξωραϊσμένη με ένα είδος σπασμωδικής σοβαροφάνειας»¹⁹⁹.

Αν θέλαμε να συνοψίσουμε, θα λέγαμε ότι στο δοκίμιο που μας απασχολεί εδώ, ο Βέμπερ επιδιώκει να δείξει ότι αυτό που ονομάζει «δυτικό ορθολογισμό» συνιστά την ιδιαιτερότητα της σύγχρονης καπιταλιστικής κοινωνίας, την ποιοτική διαφορά του σύγχρονου καπιταλισμού από οποιαδήποτε άλλη κοινωνία. Τη συμβολή της «ποτεσταντικής ηθικής» στη δημιουργία και επίρρωση αυτού του «ορθολογισμού» επιχειρεί να διερευνήσει. Να εξετάσει δηλαδή, τον ρόλο που έπαιξε εν προκειμένω ένα ειδικό θρησκευτικό ήθος στη διαμόρφωση και συστηματοποίηση της κατεξοχήν κοσμικής δραστηριότητας, που διέπεται από «ορθολογισμό», της οικονομικής δραστηριότητας. Να εξετάσει με τα δικά του λόγια «την οικονομική σημασία» του θρησκευτικού ήθους του προτεσταντισμού. Αξίζει να σημειώσουμε ότι ο Βέμπερ χρησιμοποιεί για να περιγράψει τον στόχο του αυτό ένα δάνειο από τον Μαρξ. Λέει χαρακτηριστικά ότι στην εργασία του που μας απασχολεί, στοχεύει κατά κύριο λόγο να συμβάλει στη «γνώση μας για το πώς οι ιδέες γίνονται κινητήριες δυνάμεις στην ιστορία»²⁰⁰.

Ο Βέμπερ υποστηρίζει ότι στο έργο του Φράνκλιν κατατίθεται το «πνεύμα του καπιταλισμού», όπως και το «ήθος του προτεσταντισμού», που αμοιβαία ενισχυόμενα υποστήριξαν την επιδίωξη του νόμιμου κέρδους κατά το θέλημα του θεού. Ο Φράνκλιν, ισχυρίζεται ο Βέμπερ, άντλησε το ήθος αυτό αποκλειστικά από την προτεσταντική του διαπαιδαγώγηση, καθώς στην Αμερική και μάλιστα στην περιοχή που γεννήθηκε και έδρασε, δεν υπήρχε διαμορφωμένη καπιταλιστική υποδομή. Η περίπτωση του Φράνκλιν δείχνει ότι η επιδίωξη του κέρδους και η συνεπής και ακατάπαυστη εργασία υποστηρίζεται και ενισχύεται από μια ψυχονοητική στάση που έχει θρησκευτική προέλευση. Αυτό με απλά λόγια είναι η ουσία των ισχυρισμών του Βέμπερ. Η διδασκαλία περί «προκαθορισμού» μεταμορφώνεται σε

¹⁹⁹ Ο.π., 158-159.

²⁰⁰ Ο.π., σ. 79.

ένα κοσμικού χαρακτήρα αξιακό προσανατολισμό, που κινητοποιεί και καθορίζει τη δράση των «νέων αστών» προς την κατεύθυνση της αδιάκοπης επιδίωξης του κέρδους και της συσσώρευσης. Στόχος της δραστηριότητάς τους δεν ήταν η απόλαυση των αγαθών που προσπορίζει η οικονομική επιτυχία, αλλά αντιθέτως η παραπέρα επιβεβαίωση της «εκλογής» τους από το θεό, της διατήρησης της «θείας χάριτος», που στο επίπεδο της πρακτικής σημαίνει παραπέρα συσσώρευση και επιτυχείς επανεπενδύσεις. Ο «εγκόσμιος ασκητισμός» που χαρακτηρίζει τον πουριτανισμό, η μετρημένη, αυστηρή και χωρίς απολαύσεις, η εντελώς εγκρατής ζωή ήταν έτσι ενταγμένη στη λογική αυτή, την αντιεξοδευτική και συσσωρευτική.

Είναι, λοιπόν, νομίζουμε, φανερό τι επιδιώκει ο Βέμπερ: Ο αξιακός προσανατολισμός της αναζήτησης της επιβεβαίωσης της θείας επιλογής, που καθοδηγεί τη δράση των αστικών στρωμάτων που ασπάσθηκαν τον προτεσταντισμό, ως άμεσο, πρακτικό αποτέλεσμα είχε τη συσσώρευση του κεφαλαίου και την επανεπένδυσή του. Με τη δράση τους, χωρίς καθόλου να έχουν αυτόν το σκοπό, οι «νέοι αστοί» έφεραν στο προσκήνιο της ιστορίας τον καπιταλισμό ως κοινωνικο-οικονομικό και πολιτισμικό σύστημα.

Η επιδίωξη του κέρδους για το κέρδος, που γίνεται το κύριο χαρακτηριστικό της κοινωνίας αυτής, η συνεχής επιτυχία με άλλα λόγια της επιχειρηματικής δραστηριότητας επιβάλλει «ορθολογικό υπολογισμό», ορθολογικό προγραμματισμό τόσο στο επίπεδο της αγοράς, όσο και στο επίπεδο της παραγωγικής μονάδας, του σύγχρονου εργοστασίου. Ο ορθολογικός, λεπτομερειακός και συστηματικός υπολογισμός σε όλα τα επίπεδα και τις φάσεις της επιχειρηματικής δραστηριότητας, από την «ορθολογική οργάνωση της εργασίας» στο επίπεδο της παραγωγής, μέχρι τον λογιστικό υπολογισμό και τη διαχείριση των πόρων, την εκτίμηση ακόμα των ευκαιριών στην αγορά, χαρακτηρίζει τη σύγχρονη κερδοσκοπική επιχείρηση, την καπιταλιστική επιχείρηση. Ο ακριβής υπολογισμός των «υπέρ» και των «κατά» μιας επιλογής, μιας πορείας δράσης, η επιλογή των πιο κατάλληλων μέσων για την επίτευξη του κατά το δυνατόν ευνοϊκότερου αποτελέσματος, καθίσταται ο πλέον καθοριστικός παράγων, η προϋπόθεση και οργανωτική αρχή όλης της καπιταλιστικής δραστηριότητας, για να επεκταθεί από την οικονομία σε όλους τους τομείς της καπιταλιστικής κοινωνίας.

Πέρα λοιπόν, από το καθαρά οικονομικό επίπεδο, η «υπολογιστική ορθολογικότητα» και η «ορθολογική» οργάνωση επεκτείνεται και χαρακτηρίζει την καπιταλιστική κοινωνία στο σύνολό της. Εκφράζεται στο επίπεδο της νομικής ρύθμισης, της γραφειοκρατικής λειτουργίας και της πολιτικής δράσης. Ως απόληξη αυτής της διαδικασίας ο ορθολογικός υπολογισμός, η «ορθολογικότητα» αυτή αποκτά «τυπικό» χαρακτήρα. Γενικεύεται δηλαδή, καθίσταται ένα είδος «αυτονόητου» και εξειδανικεύεται, παίρνει τον χαρακτήρα του «υπέρτατου αξιώματος», της ούτως ειπείν «πρώτης αρχής». Την ίδια στιγμή, όπως σημειώσαμε και στο προηγούμενο

κεφάλαιο, ο «λόγος» και η «λογικότητα» αποστερούνται από όποιο «ουσιαστικό», όποιο ειδικό περιεχόμενο, πέραν δηλαδή του εργαλειακού, πρακτικού, ή τεχνικού υπολογισμού. Το «πνεύμα του υπολογισμού (Rechnenhaftigkeit), που αληθινά είναι ουσιώδες για τον καπιταλισμό, ... (μεταμορφώθηκε...) από ένα μέσο της οικονομίας σε μια *αρχή της καθόλου συμπεριφοράς*»²⁰¹.

Αυτή ακριβώς η συνθήκη του ορθολογικού υπολογισμού, της «εργαλειακής» ή «πρακτικής ορθολογικότητας», συνιστά κατά τον Βέμπερ, την ιδιαιτερότητα της δυτικής καπιταλιστικής κοινωνίας. Ο Βέμπερ ονόμασε τη μορφή αυτή της ορθολογικότητας «δυτικό ορθολογισμό», γιατί θεώρησε ότι συναντάται μόνο στη δυτική ευρωπαϊκή πολιτισμική ενότητα, διότι, συνιστούσε, όπως πίστευε, τον «ιστορικό», τον ιδιαίτερο, τον μοναδικό παράγοντα (Eigenart), στον οποίο απέδωσε αιτιακή βαρύτητα, με την έννοια ότι εξέφραζε την πολιτισμική και ιστορική μοναδικότητα, την ιστορική-κοινωνική «ουσία» της αστικής, καπιταλιστικής κοινωνίας. Στις κύριες επιδιώξεις του Βέμπερ ήταν να δείξει την ιδιαιτερότητα του δυτικού καπιταλισμού. Μπορεί κανείς να πει ότι η καθοδηγητική του ιδέα στο δοκίμιο για την *Προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού* ήταν να δείξει ότι το φαινόμενο του ορθολογικού καπιταλισμού, της ορθολογικά διαρθρωμένης οικονομικής δραστηριότητας διακρίνει τη σύγχρονη κοινωνία απ' όλες τις άλλες κοινωνίες και πολιτισμούς. Ενώ λοιπόν, διαπιστώνει την ύπαρξη κερδοσκοπικής δραστηριότητας, εμπορίου και επιδίωξης του κέρδους με διάφορους τρόπους σε διάφορες ιστορικές κοινωνίες, εκείνο που δεν συναντάται εκτός του δυτικού κόσμου, είναι η ψύχραιμη και μεθοδική επιδίωξη της οικονομικής επιτυχίας και του κέρδους στο πλαίσιο «επιχειρήσεων» που λειτουργούν συνεχώς, που επιδιώκουν την οικονομική επιτυχία με τρόπο συστηματικό και «ειρηνικό», με «οργάνωση» και «υπολογισμό», με «πρόβλεψη» και εκτίμηση των συνεπειών των πιθανών επιλογών, με μια κουβέντα με «ορθολογικό υπολογισμό».

Σε αυτές τις διαπιστώσεις έφτασε ο Βέμπερ μέσω της μεθοδολογίας της κατασκευής των ιδεατών τύπων (το πνεύμα του καπιταλισμού, η προτεσταντική ηθική, ο τρόπος δράσης των νέων αστών κ.ο.κ.) και της ερμηνευτικής κατανόησης της δράσης των αστών-προτεσταντών που προσανατολίσθηκαν από θρησκευτικές-ηθικές επιταγές και έδρασαν εντός των παραδεδομένων ιστορικών και κοινωνικών συνθηκών του δυτικού κόσμου.²⁰² Αν συνεπώς, παραβλέψουμε την προσπάθεια αυτή του Βέμπερ να κατασκευάσει την «ιστορική

²⁰¹ Στο ίδιο, σ. 248, σημ. 10· οι υπογραμμίσεις του Βέμπερ.

²⁰² Για το έργο *Η προτεσταντική ηθική...* ως «παράδειγμα της κοινωνιολογίας του Βέμπερ», βλ. St. Kalberg, «Introduction to the protestant ethic», στο Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New Introduction and Translation by St. Kalberg, Blackwell, Λος Άντζελες 2002, σ. xlvii-lviii.

ατομικότητα» του δυτικού πολιτισμού, να συλλάβει δηλαδή στις ιδιαιτερότητές του τον «μοντέρνο καπιταλισμό» έναντι όποιου άλλου τρόπου επιδίωξης συσσώρευσης πλούτου και κέρδους, μπορεί να οδηγηθούμε σε λάθος κατανόηση του όλου εγχειρήματός του. Η νοηματική σημασία του Προτεσταντισμού, όπως την ανέδειξε ο Βέμπερ, μπορεί να δημιουργήσει την εντύπωση ότι ο Βέμπερ υποστήριξε ότι ο καπιταλισμός υπήρξε αποτέλεσμα ιδεολογικών παραγόντων και ειδικότερα αυτού που ονόμασε «προτεσταντική ηθική». Μπορεί δηλαδή, να θεωρηθεί ότι ο Βέμπερ απέδωσε την ιστορική εμφάνιση και ανάπτυξη του σύγχρονου καπιταλισμού σε θρησκευτικούς παράγοντες και συγκεκριμένα στον Προτεσταντισμό. Σε αυτό οφείλεται το ότι συχνά του αποδίδεται ο χαρακτηρισμός του «ιδεαλιστή φιλοσόφου»²⁰³ της ιστορίας. Με αυτό το σκεπτικό επίσης, η θεωρία του εκλαμβάνεται ως εντελώς ασυμβίβαστη με τη θεωρία του Μαρξ για την ιστορική ανέλιξη και μεταβολή. Η άποψη αυτή όμως, αποτελεί παραβίαση των διατυπώσεων και παρερμηνεία της θέσης του Βέμπερ. Η σχέση πάντως του Βέμπερ με τον Μαρξ είναι πολυσύνθετη. Αναφερθήκαμε παραπάνω με μεγάλη συντομία, στις συγκλίσεις του Βέμπερ με τον Μαρξ όσον αφορά τις θεωρητικές έννοιες και τις αφαιρέσεις διά των οποίων οφείλουμε να οροθετούμε τα αντικείμενα της έρευνας και να εξετάζουμε τις κοινωνικές σχέσεις. Εδώ θα περιορισθούμε σε ορισμένες ακόμα επισημάνσεις.

Στόχος του Βέμπερ, κίνητρο όλης της προσπάθειάς του ήταν να αναδείξει την ιδιαίτερη ποιότητα του δυτικού πολιτισμού. Κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η ανάπτυξη του καπιταλισμού και κατά κύριο λόγο βεβαίως, η ανάπτυξη του πνεύματος του καπιταλισμού πολλά οφείλει στο πουριτανικό ήθος. Όμως «πολλά οφείλει». Δεν οφείλεται κατ' αποκλειστικότητα σε αυτό. Πρέπει συνεπώς να τονίσουμε αυτό που άλλωστε, ευθέως ο ίδιος επισημαίνει: Ότι δεν κάνει το λάθος να αντικαθιστά μια «μονοαιτιακή εξήγηση» με μια άλλη εξίσου μονοσήμαντη εξήγηση της ιστορικής πραγματικότητας και της ανέλιξης της σύγχρονης κοινωνίας. Ο Βέμπερ αναφέρεται ευθέως και στο δοκίμιο που εξετάζουμε, στη «μαρξιστική εξήγηση», ή σε αυτό που θεωρείτο μαρξισμός την εποχή του, προκειμένου να απορρίψει ως λαθεμένη τη μονοσήμαντη «οικονομική» εξήγηση της κοινωνικής-ιστορικής αιτιότητας, λέγοντας παράλληλα ότι θα «ήταν βλακώδες» να αντικαταστήσει την «οικονομική με μια πνευματική»-ιδεαλιστική ανάλυση.²⁰⁴

²⁰³ Βλ. C. Lenhardt, *ό.π.*, σ. 25. Για τη σχετική συζήτηση βλ. και Μ.Ν. Αντωνοπούλου, «Η θεωρία της ιστορίας στον Max Weber», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τεύχ. 52 (1984).

²⁰⁴ *Η προτεσταντική ηθική...*, *ό.π.*, σ. 48, 160.

Ο Βέμπερ δέχεται χωρίς δισταγμό ότι η θεώρηση των εξελίξεων που εκθέτει στο δοκίμιο για τη γέννηση του καπιταλισμού δεν αποτελεί την τελευταία λέξη στο θέμα. Ότι αντιθέτως, για να δοθεί μια ολοκληρωμένη εικόνα των εξελίξεων θα πρέπει να μελετηθεί και «η άλλη πλευρά της αιτιακής αλυσίδας», η πλευρά που μελέτησε ο Μαρξ. Το πώς δηλαδή επηρεάζουν οι οικονομικοί παράγοντες τη διαμόρφωση και την παγιοποίηση του ήθους και του πολιτισμικού κάθε φορά, πνεύματος, του πνεύματος που επικρατεί σε κάθε κοινωνία και ειδικότερα, εν προκειμένω, στην κοινωνία του καπιταλισμού. Το φαινόμενο της γέννησης και της ανέλιξης του καπιταλισμού, όπως κάθε άλλο κοινωνικό φαινόμενο αυτής της σημασίας, είναι πολύπλοκο, παρουσιάζει ποικίλες εκδοχές και συστατικά στοιχεία. Είναι για τον λόγο αυτό που οφείλουμε να το μελετάμε «από πολλές πλευρές», αλλιώς μέσω του σχηματισμού περισσότερων ιδεατών τύπων. Η προσπάθεια του Βέμπερ στο δοκίμιο που μας απασχολεί εδώ, περιορίζεται ακριβώς στο να διατυπώσει μια τέτοια ιδεατοτυπική προσέγγιση του φαινομένου, να σχηματίσει ένα «ιστορικό ιδεατό τύπο», που καταθέτει την «ιστορική ατομικότητα» της καπιταλιστικής κοινωνίας.

Αυτή τη μεθοδολογία μπορεί κανείς να την απορρίψει, όπως έχει γίνει κατ' επανάληψη. Όμως, οφείλουμε να έχουμε σαφή εικόνα του τι επιχειρεί ο Βέμπερ να επιτύχει: Να διερευνήσει την «εκλεκτική συγγένεια» του καπιταλιστικού πνεύματος με μια θρησκευτική, αξιολογική στάση και κώδικα συμπεριφοράς. Να κατοχυρώσει επίσης, ότι όλες οι άλλες μεγάλες θρησκείες και πολιτισμοί του κόσμου δεν ανέπτυξαν αντίστοιχες επιταγές και τρόπους συμπεριφοράς. Έτσι, παρόλο που αναπτύχθηκε εκεί συχνά δραστηριότητα καπιταλιστικού χαρακτήρα, δεν εξελίχθηκε η κοσμική δραστηριότητα και η οικονομική δράση με τον τρόπο που διαμορφώθηκε στη Δύση. Το καπιταλιστικό πνεύμα δεν υπάρχει στο κενό, ούτε βρέθηκε τυχαία στη Δύση. Αντιθέτως, προϋποθέτει μια σειρά ιστορικών και κοινωνικών συνθηκών και συμφύεται με το «ήθος» που του ταιριάζει, το προτεσταντικό ήθος. Είναι λοιπόν, το δοκίμιο για το *Πνεύμα του καπιταλισμού* του Βέμπερ, όπως λέει και ο ίδιος, μια μελέτη πολιτισμικής ιστορίας. Άλλωστε, δεν αποτελεί αυτόνομο έργο, αλλά μέρος των ευρύτερων ερευνών του για τις παγκόσμιες θρησκείες και τους μεγάλους πολιτισμούς.

Ο Βέμπερ άφηνε τις διατυπώσεις του μετέωρες. Οι συλλογισμοί του δηλαδή δεν κατέληγαν σε τελικές, σε οριστικές προτάσεις. Αυτό όμως, πρέπει να πούμε δεν ήταν προϊόν αδυναμίας. Αν η μεθοδολογία του ιδεατού τύπου σημαίνει τη συνεχή επαναπροσέγγιση και ανασύνθεση του προβλήματος που εξετάζεται, τότε πρέπει να δεχθούμε ότι η γνωστική διαδικασία οφείλει να μένει ανοικτή. Αυτό ο Βέμπερ το διακήρυξε, ούτως ειπείν, ρητά, λέγοντας ότι η μοίρα της έρευνας και της γνώσης είναι να ξεπερνιέται. Αυτό όμως επέτρεπε να ερμηνεύονται τα κείμενά του με πολλούς τρόπους. Καθιστούσε επίσης, ευκολότερη την

απόρριψη, ή ενδεχομένως την αποδοχή των απόψεων και των επεξεργασιών του. Όπως έγραψε το 1905, στο *Εισαγωγικό σημείωμα*, όταν ανέλαβε τη διεύθυνση του *Αρχείου για την κοινωνική επιστήμη και την κοινωνική πολιτική*, «εδώ δεν έχουμε σκοπό να προσφέρουμε λύσεις, αλλά να παρουσιάσουμε τα προβλήματα, -εκείνα δηλαδή τα προβλήματα στα οποία οφείλουμε να στρέψουμε την προσοχή μας»²⁰⁵.

Και για να έρθουμε τέλος στη σχέση του Βέμπερ με τον Μαρξ: τόσο για τον Μαρξ, όσο και τον Βέμπερ συστατικό του καπιταλισμού είναι σωρευτική διαδικασία, η διαρκής συσσώρευση του κεφαλαίου και η επανεπένδυσή του. Η ακατάπαυστη αναπαραγωγή της θεμελιακής σχέσης του καπιταλισμού, της σχέσης της αποκρυσταλλωμένης εργασίας, του κεφαλαίου με τη ζωντανή εργασία, τον εργάτη. Τόσο ο Βέμπερ, όσο και ο Μαρξ επισημαίνουν τη σημασία της εφαρμογής της φυσικής επιστήμης στο βιομηχανικό εργοστάσιο και της τεχνολογίας στην εξέλιξη και τη διαμόρφωση του βιομηχανικού καπιταλισμού, του καπιταλισμού στην ολοκληρωμένη του μορφή, αλλιώς του «μοντέρνου καπιταλισμού». Και οι δύο σημειώνουν τη συνθήκη της αποστέρησης του εργαζομένου από τα μέσα παραγωγής και την οικειοποίησή τους από το κεφάλαιο, τον καπιταλιστή. Τον καταναγκαστικό χαρακτήρα της επιλεγόμενης «ελεύθερης εργασίας», της εργασιακής δύναμης που ανταλλάσσεται «ελεύθερα» ως εμπόρευμα στην αγορά. Όμως, ενώ ο Βέμπερ αποδίδει τις εξελίξεις αυτές στον «οικονομικό ορθολογισμό» και στον «ορθολογικό προσανατολισμό» στην αγορά που κινητοποιήθηκε από ηθικά κίνητρα, ο Μαρξ αποδίδει την εξέλιξη στην ίδια τη δυναμική του «κεφαλαίου», όπως πάντως την διαμόρφωσαν και την εξέφραζαν οι μεγαλέμποροι-αστοί, που μεταμορφώθηκαν σε αστούς καπιταλιστές, εκμεταλλευόμενοι τις ιστορικές συγκυρίες. Έτσι και για τον Μαρξ το κεφάλαιο μετετράπη από «εμπορικό» σε «βιομηχανικό» υπό συνθήκες «ανοίγματος» των αγορών και με την αντίστοιχη πρωτοβουλία μεγαλεμπόρων, όπως περίπου επισημαίνεται και εκτίθεται και από τον Βέμπερ.²⁰⁶ Αλλά, ενώ ο Βέμπερ θεωρεί τη συσσώρευση του κεφαλαίου και τις συνέπειές του ως κατά κάποιο τρόπο το «μοιραίο», το τυχαίο αποτέλεσμα της δράσης που είχε κίνητρο και στόχο εντελώς ξένο προς το κέρδος και την ευμάρεια, στον Μαρξ η επιδίωξη του κέρδους είναι η καθοδηγητική ιδέα του καπιταλιστή. Το κίνητρο του καπιταλιστή, του ατομικού επιχειρηματία, όπως και του καπιταλισμού στο σύνολό του, ως οικονομικού δηλαδή συστήματος, είναι αποκλειστικά η επιδίωξη του κέρδους,

²⁰⁵ *Μεθοδολογία*, ό.π., σ. 66.

²⁰⁶ Βλ. M. Lowy, «Weber against Marx? The polemic with historical materialism in the protestant ethic», *Science and Society*, τεύχ. 53 (1) 1989· ελλ. έκδ.: «Βέμπερ και Μαρξ. Προτεσταντισμός και Καπιταλισμός», *Ουτοπία*, 64, 2005.

ακριβέστερα η εξαγωγή της υπεραξίας.²⁰⁷ Πάντως, ο Βέμπερ διαπιστώνει ότι από τη στιγμή που ο καπιταλισμός διαμορφώνεται ως βιομηχανικός τρόπος παραγωγής αυτονομείται έναντι των «ηθικών ιδεών» και των προσανατολισμών των ανθρώπων που τον έφεραν στο προσκήνιο και λειτουργεί πλέον ως «οικονομικός καταναγκασμός», ενώ η καπιταλιστική κοινωνία διαμορφώνεται ως «σιδερένιο κλουβί», εντός του οποίου συνθλίβεται η ανθρώπινη δημιουργικότητα και ελευθερία. Ο Μαρξ θα συμφωνούσε με μια τέτοια διαπίστωση. Για τον Μαρξ η καπιταλιστική κοινωνία είναι κοινωνία της «αλλοτρίωσης» και της ανελευθερίας των ανθρώπων, κοινωνία του οικονομικού, του κοινωνικού και του πολιτικού καταναγκασμού. Ωστόσο, τόσο ο Μαρξ, όσο και ο Βέμπερ αντιλαμβάνονται και εξετάζουν την ιστορική εξέλιξη ως προϊόν της δράσης των ανθρώπων, ομάδων, ή ατόμων, που πραγματοποιείται υπό το βάρος και στο πλαίσιο ιστορικών προϋποθέσεων και συνθηκών που προσδιορίζουν σε μεγάλο βαθμό την πορεία των πραγμάτων, αλλά και υπερβαίνονται από την κοινωνική πρακτική, τη δράση των ανθρώπων.

²⁰⁷ Πρβλ. D. Sayer, *Capitalism and Modernity. An excursus on Marx and Weber*, Routledge, Λονδίνο 1991, ιδ. σ. 109-113.

Κεφάλαιο 8

Γκέοργκ Ζίμελ

Η κοινωνία ως ανταλλαγή

Η ανταλλαγή είναι η πιο καθαρή και πιο αναπτυγμένη μορφή αλληλόδρασης, που μορφοποιεί την ανθρώπινη ζωή.

Φιλοσοφία του χρήματος

Ο Γκέοργκ Ζίμελ (1858-1918) αποτελεί μια ιδιαίτερη περίπτωση θεωρητικού, που άσκησε και εξακολουθεί να ασκεί επιρροή στη διαμόρφωση της κοινωνικής θεωρίας. Ο ίδιος διατηρούσε ένα είδος αμφιθυμίας απέναντι στην κοινωνιολογία, συνέβαλε όμως με τις επεξεργασίες του στην οριοθέτησή της σε ξεχωριστό κλάδο, όχι μόνον διότι προσπάθησε να διατυπώσει ό,τι θα ονομάζαμε σήμερα ένα θεωρητικό και μεθοδολογικό υπόδειγμα, στο οποίο απέδωσε το όνομα της κοινωνιολογίας, αλλά και διότι πολλές από τις έννοιες που χρησιμοποίησε αποτέλεσαν εργαλεία μεταγενέστερων θεωρητικών σχολών, οι οποίες άντλησαν από το έργο του. Ο Ζίμελ ήταν σύγχρονος με τον Ντιρκέμ, ο οποίος γνώριζε το έργο του και φιλοξενούσε δοκίμιά του στο περιοδικό που εξέδιδε, τα «Κοινωνιολογικά χρονικά», παρόλο που δεν συμφωνούσε με την προσέγγισή του.¹ Αντιθέτως, ο Βέμπερ αναγνώριζε στο έργο του Ζίμελ σημαντικές συμβολές. Σε πολλά σημεία των κειμένων του αναφέρεται στην επιρροή που άσκησαν οι ιδέες του Ζίμελ στη διαμόρφωση των δικών του θεωρητικών και μεθοδολογικών αντιλήψεων, ενώ επίσης του ασκεί κριτική.² Ο Ζίμελ περιλαμβάνεται στους πρώτους, αν δεν είναι ο πρώτος που δίδαξε κοινωνιολογία στη Γερμανία. Ο ίδιος πάντως θεωρούσε τον εαυτό του φιλόσοφο. Ο τρόπος που έθετε τα ερωτήματα, αλλά και τα θέματα με τα οποία ασχολήθηκε, το συνολικό του έργο δικαιολογεί το χαρακτηρισμό του ως «πρωτίστως ένα κοινωνικό φιλόσοφο».³

¹ Βλ. A. Giddens, «Durkheim as review critic», *Sociological Review*, τεύχ. 18 (1970), σ. 171-196.

² Βλ. M. Weber, «Georg Simmel as sociologist», *Social Research*, τεύχ. 39 (1972).

³ Βλ. N.J. Spykman, *The Social Theory of Georg Simmel*, Atherton Press, Νέα Υόρκη 1966, σ. 2 και 217-218.

Το έργο του Ζίμελ είναι δύσκολο να παρουσιασθεί με συνοπτικό τρόπο. Το εύρος των ενδιαφερόντων του ήταν πολύ μεγάλο. Όπως έγραψε πρόσφατα ένας σχολιαστής του «ο Ζίμελ έχει συχνά περιγραφεί ως ένας φιλόσοφος του πολιτισμού. Θα μπορούσε επίσης να τον ονομάζει κανείς φιλόσοφο της ψυχής, του ατομισμού, ή της κοινωνίας. Όλοι αυτοί οι χαρακτηρισμοί, όμως, είναι ανακριβείς και μονόπλευροι. Ούτε καν αρχίζουν να περιλαμβάνουν το εύρος του έργου του»⁴. Τα περισσότερα κείμενά του έχουν δοκιμαϊκή μορφή. Επανέρχεται συχνά σε ένα θέμα για να το εξετάσει υπό νέα οπτική, ή να το εντάξει σε μια νέα προβληματική, να αναζητήσει σε αυτό ένα «θεμελιακό νόημα», το νόημα ζωής που θεωρεί ότι εκφράζει τη σφαίρα, ή τον κοινωνικό χώρο στον οποίο το εν λόγω υπό εξέταση αντικείμενο ανήκει, ή τον οποίο συμβολίζει. Χαρακτηριστικότερη είναι η περίπτωση του χρήματος, που εκφράζει και συμβολίζει το σύνολο της «μοντέρνας», εκχρηματισμένης κοινωνίας, του σύγχρονου πολιτισμού.

Καθώς τον ενδιέφερε ο τρόπος που βιώνεται η ζωή στο πλαίσιο της μοντέρνας κοινωνίας, στα κείμενά του ο Ζίμελ καταγράφει τις εντυπώσεις, τα βιώματα και τα συναισθήματα που δημιουργούν καθημερινά, τετριμμένα πράγματα, όπως για παράδειγμα, μια γέφυρα, μια συνάντηση στον δρόμο, ή μια πόρτα, αισθητικά αντικείμενα, όπως ένα έργο τέχνης, ή μορφές ζωής και κοινωνικοί χαρακτήρες, τύποι ανθρώπων, όπως αυτή του «πένητα», του πτωχού, του «πλάνητα», του περιπλανώμενου, ή του «τυχοδιώκτη», του «ξένου», ή του «μπλαζέ», του κορεσμένου και αδιάφορου. Ο τρόπος γραφής επιχειρεί να αναδείξει το φευγαλέο, ασαφές και ασταθές των εντυπώσεων και των βιωμάτων που δημιουργεί η ζωή στις συνθήκες ειδικότερα της μεγαλούπολης, που συγκέντρωσε ιδιαίτερα το ενδιαφέρον του Ζίμελ. Πολλοί σχολιαστές του θεώρησαν ότι το έργο του χαρακτηρίζει ένας «κοινωνιολογικός ιμπρεσιονισμός». Μέχρι σχετικά πρόσφατα αντιμετωπιζέτο ως περιθωριακό, κυρίως εξαιτίας της ιδιοματικής γραφής του, αλλά και του ότι τα πιο κοινωνιολογικά κείμενα του Ζίμελ έχουν επίσης αποσπασματικό χαρακτήρα και δεν συνθέτουν ενιαία, συστηματική θεωρητική προσέγγιση, πολύ λιγότερο θεωρητικό σύστημα. Τα τελευταία χρόνια πάντως, έχει μεγαλώσει το ενδιαφέρον για τη μελέτη του έργου του Ζίμελ. Η έμφαση όμως, τώρα, δεν δίνεται στη συμβολή του στη διαμόρφωση της κοινωνιολογίας, αλλά στη διαμόρφωση του ευρωπαϊκού, του γερμανικού ιδιαίτερα «μοντερνισμού» και ο Ζίμελ χαρακτηρίζεται ως ο «κοινωνιολόγος της νεωτερικότητας».⁵ Αξίζει πάντως να σημειώσει κανείς ότι ο Ζίμελ έχει ερμηνευθεί ως

⁴ S. Kracauer· αναφέρεται στο D. Frisby και M. Featherstone (επιμ.), *Simmel on Culture*, Sage, Λονδίνο 1997, σ. 1.

⁵ D. Frisby, *Georg Simmel, Critical Assessments*, τόμ. I, Routledge, Λονδίνο, 1994.

«μοντερνιστής», ως «αντιμοντερνιστής» και μάλιστα και ως «ρομαντικός».⁶ Η πολυεδρικότητα των αναλύσεών του, όπως και η μετατόπιση από μια σε άλλη οπτική γωνία που χαρακτηρίζει τα κείμενά του, ιδίως τα δοκιμιακά, επιτρέπει σε πολλούς να βλέπουν το έργο του Ζίμελ ως μια περίπτωση στην οποία μπορεί κανείς να παρακολουθήσει «τους τρόπους με τους οποίους οι μοντερνιστές μπορούν να μεταβούν στο μεταμοντερνισμό»⁷. Δεν είναι τυχαίο ότι για το έργο του Ζίμελ έχουν εκφρασθεί οι πιο αντιφατικές κρίσεις. Ο φίλος και μαθητής του Λούκατς, για παράδειγμα, τον χαρακτήρισε ως «την πιο σημαντική και ενδιαφέρουσα μεταβατική φυσιогνωμία όλης της σύγχρονης φιλοσοφίας», ως τον «αυθεντικό φιλόσοφο του Ιμπρεσιονισμού», επισημαίνοντας, χωρίς εντούτοις, να κρίνει αρνητικά, το ότι η «κοινωνιολογία του ήταν περισσότερο ένα 'πείραμα' και τίποτε το ολοκληρωμένο»⁸. Ο Λέοπολντ φον Βίζε (Leopold von Wiese), πατέρας της «φορμαλιστικής κοινωνιολογίας» που άντλησε ευθέως από τον Ζίμελ, θεώρησε το έργο του ως «αποσπασματικό και ανολοκλήρωτο», όπως και πολλοί μεταγενέστεροι σχολιαστές του.⁹ Σε ό,τι ακολουθεί θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε τις θεωρητικές επεξεργασίες του Ζίμελ που ενοποιούν, θα μπορούσαμε να πούμε, τις διάφορες πλευρές του έργου του και συνθέτουν την ιδιαιτερότητα της *κοινωνικής του θεωρίας*, την έννοια της *κοινωνίας* ως μορφοποίησης των λιγότερο, ή περισσότερο ασταθών, ρευστών και αποσπασματικών επαφών των ατόμων, τη θεωρία των *κοινωνικών μορφών* και του *πολιτισμού*. Η έννοια του πολιτισμού διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στη σκέψη του Ζίμελ. Στις προτεραιότητές του ήταν η διατύπωση μιας «φιλοσοφίας του πολιτισμού».

Πριν προχωρήσουμε πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Ζίμελ είχε σπουδάσει ιστορία, φιλοσοφία και ψυχολογία. Έγραψε κείμενα φιλοσοφικού, ψυχολογικού, αισθητικού και κοινωνιολογικού περιεχομένου. Επηρεάσθηκε απ' όλα σχεδόν τα ρεύματα της εποχής του, χωρίς όμως να είναι δυνατόν να καταταγεί με σαφήνεια σε ένα από αυτά. Κατατάσσεται συνήθως στο ευρύτερο ρεύμα του νεοκαντιανισμού, αλλά τη διαμόρφωση της σκέψης του επηρέασαν φιλόσοφοι όπως ο Νίτσε (Nietzsche) και ο Σοπενχάουερ (Schopenhauer). Είχε επηρεασθεί επίσης από την «ιστορική σχολή» της πολιτικής οικονομίας, τη «φιλοσοφία του

⁶ Βλ. M. Leck, *G. Simmel and avant-garde sociology: the birth of modernity, 1880-1920*, Humanity Books, Amherst, New York, 2000, σ. 15-20.

⁷ Βλ. D. Weinstein και M.A. Weinstein, *Postmodernized Simmel*, Routledge, Λονδίνο 1993.

⁸ G. Lukács, Για τον Γκέοργκ Ζίμελ, Εισαγωγή στο G. Simmel, *Πόλη και ψυχή*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Έρασμος, Αθήνα, 1993, σ. 7-11.

⁹ Βλ. B.N. Adams και R.A. Sydie, *Classical Sociological Theory*, Pine Forge Press, Θάουζαντ Οουκς/Λονδίνο, 2002, σ. 219.

πνεύματος» και την «Ψυχολογία της λαϊκής ψυχής». Όσο αφορά ειδικότερα στο κοινωνιολογικό του έργο, η θεωρία του Δαρβίνου για τη διατήρηση των ειδών, η εξελικτική θεωρία του Σπένσερ και η αρχή της μετάβασης από την «ομοιογένεια στην ετερογένεια», η ιδέα της «διατήρησης της ενέργειας», ακόμη η αρχή της «κοινωνικής διαφοροποίησης» ως παράγοντος της κοινωνικής συνοχής, βρίσκονται αναδιατυπωμένες, ή υπό νέα εκδοχή στο έργο του Ζίμελ. Τα έργα του Ζίμελ που έχουν κοινωνιολογική κατεύθυνση και επιχειρούν με σαφέστερο τρόπο τον προσδιορισμό του αντικειμένου της κοινωνιολογίας είναι: *Περί κοινωνικής διαφοροποίησης* (Über soziale Differenzierung, 1890), *Φιλοσοφία του χρήματος* (Philosophie des Geldes, 1900), *Βασικά προβλήματα κοινωνιολογίας* (Grundfragen der Soziologie, 1917). Οι γόνιμες ιδέες του είναι βεβαίως διάσπαρτες σε όλα τα έργα του. Όμως η «φιλοσοφία του χρήματος» συνιστά ίσως, το πιο ολοκληρωμένο έργο του από την άποψη της νέας προσέγγισης που προσπαθούσε να συνθέσει. Εδώ γίνεται σαφέστερη η αναλυτική οπτική, όπως και η συνθετική προσπάθεια του Ζίμελ να πραγματευθεί τη σύγχρονη κοινωνία, τη «μοντέρνα» κοινωνία ως μια κοινωνία όπου το χρήμα εκφράζει και αποκρυσταλλώνει τις κυρίαρχες μορφές των κοινωνικών σχέσεων, συνθέτει ως το σύμβολο και ο λειτουργικός, διαμεσολαβητικός παράγων την κοινωνική πραγματικότητα, την κοινωνική ζωή και τον πολιτισμό στο σύνολό του. Ας πάρουμε όμως τα πράγματα με τη σειρά.

ΤΟ ΑΤΟΜΟ ΚΑΙ Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ. Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΩΣ ΔΙΚΤΥΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ

Ο Ζίμελ έθεσε το ερώτημα «πώς είναι δυνατή η κοινωνία;», μιμούμενος το ερώτημα του Καντ «πώς είναι δυνατή η φύση». Αντίθετα από ότι στην περίπτωση της φύσης, όπου η παρατήρηση και οι έννοιες με τις οποίες συλλαμβάνονται τα φυσικά φαινόμενα αποδίδουν συνοχή στην εμπειρική πραγματικότητα και συνθέτουν την έννοια της φύσης, «η ενότητα της κοινωνίας», παρατηρεί ο Ζίμελ, «δεν χρειάζεται παρατηρητή». «Η κοινωνική ενοποίηση δεν απαιτεί παράγοντες έξω από τα δικά της συνθετικά στοιχεία, τα άτομα», που είναι «τα ίδια οι συνειδητές και συνθετικές μονάδες» που απαρτίζουν την κοινωνία. Για τον Ζίμελ, τα ανθρώπινα άτομα συνιστούν τη μόνη γνήσια πραγματικότητα, όπως συνυπάρχουν και συνδέονται μεταξύ τους. Η δραστηριότητα των ανθρώπινων ατόμων, η κοινωνική ζωή δημιουργεί την κοινωνική συνδεσμοποίηση, συνθέτει *κοινωνία*. «Αυτό που αισθητά υπάρχει», γράφει ο Ζίμελ, «είναι όντως μόνον ανθρώπινα όντα και οι συνθήκες τους και οι δραστηριότητές τους. Συνεπώς, το έργο της επιστήμης μπορεί να είναι μόνον το να τα κατανοήσουμε, ενώ η *ουσία της κοινωνίας*, που προκύπτει καθαρά μέσω μιας ιδεατής σύνθεσης και δεν μπορούμε ποτέ να τη

συλλάβουμε, δεν θα πρέπει να αποτελεί αντικείμενο των σκέψεών μας που οφείλουν να κατευθύνονται στη διερεύνηση της πραγματικότητας». Έτσι, «εάν η κοινωνία είναι μόνον...μια διάταξη ατόμων που συνιστούν συγκεκριμένες πραγματικότητες, τότε αυτά και η συμπεριφορά τους επίσης συνιστούν το πραγματικό αντικείμενο της επιστήμης και η *έννοια κοινωνία εξαφανίζεται...*». Η κοινωνία λοιπόν, δεν πρέπει να γίνεται αντικείμενο μελέτης ως εάν συνιστούσε μια ανεξάρτητη πραγματικότητα, μια «ουσία». Η κοινωνία καθ' εαυτήν δεν υπάρχει. Το να υποθέσουμε το αντίθετο μας οδηγεί σε «μυστικισμό». Με άλλα λόγια, καλούμεθα να μη επιχειρούμε να δώσουμε τελικό ορισμό στον όρο *κοινωνία*, όσο περιεκτικός και αν προσπαθήσουμε αυτός να είναι. Οι γενικοί ορισμοί μεταβάλλουν σε πραγματικότητες, υποστασιοποιούν έννοιες και εννοιολογικές αφαιρέσεις που δεν έχουν παρά περιορισμένο, περιστασιακό, ούτως ειπείν, αντίκρισμα. Η κοινωνία δεν είναι τίποτε περισσότερο και τίποτε λιγότερο από τα άτομα που έρχονται σε επαφή μεταξύ τους και αναπτύσσουν κοινωνικές σχέσεις. Η «κοινωνικότητα» με άλλα λόγια δεν περιλαμβάνει τίποτε περισσότερο από την αμοιβαιότητα, την αλληλόδραση, ή «διαντίδραση» μεταξύ των ανθρώπινων ατόμων. «*Η κοινωνία είναι μόνον το όνομα για το σύνολο των διαντιδράσεων... είναι μάλλον μια έννοια σταδιακή... [που διαμορφώνεται] ανάλογα με τον αριθμό και τη συνοχή των διαντιδράσεων που συμβαίνουν μεταξύ δεδομένων προσώπων. Έτσι η έννοια της κοινωνίας χάνει τελείως τη μυστικιστική της πλευρά*»¹⁰. Καθώς τα άτομα έρχονται σε επαφή, δρούν οι μεν επί των δε, επηρεάζουν οι μεν τους δε, «διαντιδρούν» σύμφωνα με την ορολογία του Ζίμελ. Οι «διαντιδράσεις» (*Wechselwirkungen*)¹¹, οι «αμοιβαίες δράσεις» (*gegenseitige Wirkungen*) που συμβαίνουν μεταξύ των ατόμων διαμορφώνουν τις κοινωνικές σχέσεις. «Διαντίδραση» ή «διάδραση» είναι η διαδικασία αμοιβαίου προσανατολισμού, προσαρμογής της συμπεριφοράς

¹⁰ Βλ. G. Simmel, «Einleitung. Zur Erkenntnistheorie der Sozialwissenschaft», στο *Das Individuelle Gesetz: Philosophische Exkurse*, επιμ.-εισ. M. Landmann, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1968, σ. 13, 20, 25.

¹¹ Τον όρο *Wechselwirkung* αποδίδουμε ως «διαντίδραση». Άλλοι επιλέγουν τον όρο *αλληλεπίδραση* ή *διάδραση*. Ο Ν. Μουζέλης χρησιμοποιεί τον όρο *διαντίδραση* αναφερόμενος στην έννοια αυτή όπως την οικειοποιήθηκε ο Πάρσονς (Βλ. *Η κρίση της κοινωνιολογικής θεωρίας*, Θεμέλιο, Αθήνα, 2000, του ιδίου, *Επιστροφή στην Κοινωνιολογική Θεωρία*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1997). Τον όρο «διαντίδραση» χρησιμοποιεί και ο Π. Τερλεξής προκειμένου να αποδώσει τον όρο *interaction* (Βλ. Π. Τερλεξής, *Max Weber. Το ξεμάγεμα του κόσμου, Τόμος Πρώτος*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1999, σ. 381). Νομίζουμε ότι στη συνάφεια των κειμένων και των αναλύσεων του Ζίμελ οι όροι *διαντίδραση* ή *διάδραση* είναι επιτυχέστεροι. Ο πρώτος είναι καταλληλότερος και για το λόγο ότι είναι οικειότερος στη μορφή του ρήματος (διαντιδρώ έναντι του διαδρώ). Όπως μας πληροφορεί ο Ντ. Φρίσμπι (D. Frisby) την έννοια της *διαντίδρασης* (*interaction*) ή *αμοιβαίας επίδρασης* (*reciprocal effect*), ο Ζίμελ παρέλαβε από τη φιλοσοφία, την επιστήμη και σκέψη του δεύτερου μισού του 19ου αιώνα. (Βλ. D. Frisby, *Simmel and since. Essays on Georg Simmel's Social Theory*, Routledge, Λονδίνο, 1992, σ. 7.)

και ανταλλαγής νοήματος, ή «ενέργειας» μεταξύ δύο ή περισσότερων ατόμων. Κατά τον Ζίμελ, η διαντίδραση, η διαδικασία μορφοποίησης των κοινωνικών σχέσεων είναι επίσης η διαδικασία σύνθεσης κοινωνικών ενοτήτων, μικρότερων ή μεγαλύτερων κοινωνικών ομάδων. Για να αποδώσει τη διάσταση αυτή ο Ζίμελ χρησιμοποιεί τον όρο *κοινωνίωση* (*Vergesellschaftung*).¹² *Κοινωνίωση* είναι η διαδικασία και συγχρόνως το αποτέλεσμα της αλληλόδρασης, της διαντίδρασης. Με τον όρο αυτό, που τον χρησιμοποιεί ως συνώνυμο του όρου *κοινωνία*, ο Ζίμελ επιχειρεί να αποδώσει αφενός την κοινωνικότητα που συνδέει τα άτομα, τη δημιουργία αφετέρου μικρότερων, ή ευρύτερων κοινωνικών ομάδων, τις οποίες χαρακτηρίζει είτε ομοιογένεια, είτε κοινά χαρακτηριστικά.

Καθώς οι επαφές των ανθρώπων είναι αδιάκοπες και συμβαίνουν σε αλληπάλληλες στιγμές, ευκαιρίες και περιστάσεις, κυμαίνονται από την τυχαία και εφήμερη, τη στιγμιαία συνάντηση, μέχρι τον μόνιμο δεσμό, για παράδειγμα της οικογένειας. Από τη συνάντηση ατόμων σε συναθροίσεις, όπως μια γιορτή, έως τις εθελοντικές ενώσεις, όπως οι επαγγελματικοί σύλλογοι, ή τα πολιτικά κόμματα. Ακόμα οι στενές, συνεκτικές ομάδες των μεσαιωνικών συντεχνιών. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις έχουμε να κάνουμε με κοινωνικές ενότητες, με ενότητες διαντιδρώντων ατόμων, με *κοινωνίες* με αυτή την έννοια. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις έχουμε να κάνουμε με ενότητες ανθρώπων που δρούν και προσαρμόζουν τη συμπεριφορά τους ανάλογα με τη συμπεριφορά και με το νόημα που αποδίδουν στη

¹² Τον όρο *Vergesellschaftung* μεταφράζουμε ως *κοινωνίωση* και όχι *κοινωνικοποίηση* ή *εκκοινωνισμό*, όπως συναντάται σε άλλες μεταφράσεις, προκειμένου να διακρίνουμε την έννοια του Ζίμελ τόσο από την κοινωνιολογική έννοια της «κοινωνικοποίησης» (*Sozialisierung*, *Socialization*), όσο και από την έννοια του «εκκοινωνισμού», που έχει θεωρητικές, αλλά και άλλες συνδηλώσεις που δεν ανταποκρίνονται στις προθέσεις του Ζίμελ και πάντως δεν μπορεί να αποδώσει τη ρευστότητα, το φευγαλέο, την αστάθεια και την αποσπασματικότητα της κοινωνικής επαφής, όπως την εννοεί ο Ζίμελ. Στα ελληνικά το ρήμα κοινώ (κοινόω, ώ = συνευρίσκομαι, μετέχω σε κάτι από κοινού με άλλον) και κοινωνώ, από τα οποία και η έννοια «κοινωνία», μας επιτρέπουν να επιλέξουμε το νεολογισμό *κοινωνίωση*, για να αποδώσουμε τη δημιουργία, την εμφάνιση της τυχαίας, της λιγότερο, ή περισσότερο σταθερής κοινωνικής σχέσης, «κοινωνίας» με την σημασία της συνένωσης, της συνύπαρξης ατόμων, που απευθύνονται οι μien στους δε, που αμοιβαία προσανατολίζονται χωρίς η σχέση που διαμορφώνουν να έχει σταθερό, ενιαίο θεμέλιο, ή να διέπεται από αναγκαιότητα, ή αιτιότητα. Η «κοινωνικότητα» είναι με άλλα λόγια, για τον Ζίμελ, όπως θα δούμε διεξοδικότερα στα επόμενα, η ανθρώπινη αμοιβαιότητα που εκφράζεται και αποκρυσταλλώνεται στις «μορφές» ή στους τρόπους, τα «στιλ ζωής» μέσω της διαδικασίας της «διαντίδρασης». Η απόδοση του όρου έχει δυσκολέψει και τους μεταφραστές του Ζίμελ στα αγγλικά. Έχει αποδοθεί ως «socialization» (N.J. Spykman, *ό.π.*, σ. 30-34), ως «sociality», ως «association» και ως «sociation» (D.N. Levine, 1971, σ. 9). Ο Ντ. Φρίσμπι, από τους εγκυρότερους μεταφραστές και σχολιαστές του Ζίμελ, χρησιμοποιεί τον όρο *sociation* για να αποδώσει το *Vergesellschaftung* (D. Frisby, *ό.π.*, σ. 6)

συμπεριφορά και τη δράση των άλλων, αλλά και τη δική τους συμπεριφορά. Η *κοινωνίωση* είναι λοιπόν, μια συνεχής διαδικασία. Συμβαίνει και παύει να συμβαίνει. Μπορεί όμως να πάρει και μονιμότερες μορφές, όπως όταν συγκροτούνται κοινωνικές ενότητες και οργανωμένες ομάδες ατόμων, που αναπτύσσουν σταθερότερες κοινωνικές σχέσεις, τις οποίες και αποκρυσταλλώνουν οι κοινωνικοί θεσμοί.

Καθώς λοιπόν, η διαδικασία της *κοινωνίωσης* έχει διαβαθμίσεις, από την απλή συνάντηση των ανθρώπων, μέχρι τις πιο πολύπλοκες και θεσμοθετημένες κοινωνικές ενώσεις, έτσι και η *κοινωνία* διαβαθμίζεται. Δεν υφίσταται η κοινωνία ως ανεξάρτητη πραγματικότητα, ή ως μια προϋπόθεση, όπως και αν την εννοήσουμε, που ρυθμίζει τις σχέσεις, τις διαντιδράσεις των ανθρώπων. Ο Ζίμελ δηλαδή, δεν εννοεί τη διαντίδραση ως ένα είδος συστηματικής αρχής, ούτε της αποδίδει ειδικό, ουσιολογικό, ούτως ειπείν, περιεχόμενο. Όπως δεν υπάρχει «κοινωνία καθ' εαυτήν», έτσι δεν υπάρχει και «διαντίδραση καθ' εαυτήν». «Υπάρχουν μόνο είδη διαντίδρασης»¹³. Ως διαντίδραση λοιπόν, δεν εννοείται παρά η ενότητα της εγγύτητας και της απόστασης, ενότητα που καταγράφει τη μορφή της κοινωνικής σχέσης που συνδέει εκάστοτε τα άτομα. Για τον Ζίμελ η κοινωνικότητα, η κοινωνική διαντίδραση και η κοινωνίωση είναι συνώνυμες έννοιες που δηλώνουν τη διαδικασία ενοποίησης των ανθρώπινων ατόμων σε λιγότερο, η περισσότερο σταθερές κοινωνικές ομάδες. Καθώς συμβαίνει η *κοινωνίωση*, η δημιουργία των κοινωνικών συνθέσεων, ενοτήτων, μέσω των διαντιδράσεων των ανθρώπινων ατόμων, που παίρνουν άπειρες και εναλλασσόμενες μορφές, παίρνει και η *κοινωνία* μορφή, συντίθεται δηλαδή ως μια «διάταξη αμοιβαίων σχέσεων». Οι διαντιδράσεις, οι αμοιβαίες δράσεις δεν είναι ούτε αιτίες, ούτε αποτελέσματα της κοινωνίας. Είναι αυτές καθ' εαυτές η άμεση κοινωνία, η *κοινωνία*. «Η κοινωνία με την ευρεία σημασία αναδύεται όντως οποτεδήποτε περισσότερα άτομα διαντιδρούν». Είναι για τον λόγο αυτό που «οφείλει κανείς να αναγνωρίζει κοινωνιώσεις των πιο ποικίλων επιπέδων και τύπων»¹⁴.

Τα ανθρώπινα άτομα που ζουν στη μια ή την άλλη κοινωνία, στο ένα ή το άλλο κοινωνικό σύνολο, ή ομάδα είναι φορείς των τρόπων σκέψης και συμπεριφοράς που προσιδιάζουν σε αυτή, έχουν διαμορφωμένες δηλαδή, αντιλήψεις για την ομάδα, για τη θέση τους, τον ρόλο τους σ' αυτή, όπως και τα άλλα άτομα με τα οποία συνδέονται. Είναι οι ιδέες και οι έννοιες αυτές με τις οποίες αυτοκατανοούνται, κατανοούν και συνδέονται, προσανατολίζονται οι μεν προς τους δε, που συνθέτουν την «ενότητα της κοινωνίας». Αυτό

¹³ G. Simmel, «Das Problem der Soziologie», στο *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, στο Gesamtausgaben, II, Surhkamp, Φρανκφούρτη, 1999, σ. 21.

¹⁴ Ο.π., σ. 22.

σημαίνει ότι οι έννοιες, οι κατηγορίες με τις οποίες σκέπτονται και δρουν τα άτομα συνιστούν τους όρους, τις προϋποθέσεις όχι μόνον της διαμόρφωσης των κοινωνικών δεσμών, αλλά και της σύλληψης και της κατανόησής τους. Αυτό εννοεί ο Ζίμελ όταν γράφει ότι το ερώτημα για το πώς είναι δυνατή η κοινωνία βρίσκει την απάντησή του «στις προϋποθέσεις που βρίσκονται *a priori* στα ίδια τα στοιχεία» δηλαδή στα άτομα και ότι η «συνθετική λειτουργία είναι μια πλευρά της ίδιας της κοινωνίας», παρόλο που το επιμέρους άτομο, η επιμέρους προσωπικότητα «δεν έχει συνείδηση της αφηρημένης αρχής ότι διαμορφώνει κοινωνία». Εντούτοις, κάθε άτομο γνωρίζει ότι το άλλο άτομο «είναι δεμένο μαζί του». Έτσι, οι «κοινωνιολογικές προϋποθέσεις από τη μια, προσδιορίζουν λιγότερο ή περισσότερο απόλυτα την πραγματική διαδικασία της κοινωνίωσης ως λειτουργίες, η ενέργειες ψυχολογικών διαδικασιών, από την άλλη συνιστούν τις ιδεατές, λογικές προϋποθέσεις της ολοκληρωμένης κοινωνίας»¹⁵, του κοινωνικού δηλαδή συνόλου. Με άλλα λόγια, οι νοηματικές, ιδεατές προϋποθέσεις της συνύπαρξης και της αλληλόδρασης των ατόμων συνθέτουν από τη μια το «σύνθετο όλον των διαντιδρώντων ατόμων», επιτρέπουν από την άλλη τη «σύλληψη του όλου σύνθετου της κοινωνίας». Και αυτό «πραγματοποιείται στη βάση ειδικών συγκεκριμένων περιεχομένων»¹⁶. Τόσο δηλαδή οι διαντιδράσεις των ατόμων, όσο και οι έννοιες, τα «κοινωνικά *a priori*» που τις διαμορφώνουν έχουν κάθε φορά «ειδικά», συγκεκριμένα περιεχόμενα.

Αυτές οι παρατηρήσεις θα μπορούσαν να οδηγήσουν τον Ζίμελ σε μια λύση του θεωρητικού και μεθοδολογικού προβλήματος της κοινωνιολογίας προς την κατεύθυνση μιας κοινωνιολογίας της γνώσης. Πολλές από τις διατυπώσεις του έχουν τέτοια κατεύθυνση. Θα επέτρεπαν δηλαδή, τη διερεύνηση της σχέσης των κοινωνιολογικών εννοιών και των γνωστικών αφαιρέσεων προς τα περιεχόμενα, τα «ιδεατά», τα νοηματικά-νοητικά περιεχόμενα των προσανατολισμών των κοινωνικών ατόμων και συνεπώς των κοινωνικών σχέσεων. Κάτι τέτοιο όμως, θα απαιτούσε μια ανάλογη οπτική, μια συνεπή και συστηματική προσέγγιση που θα αποστασιοποιούσε την «παρατήρηση», ή τον «παρατηρητή» από τα εμπλεκόμενα, διαντιδρώντα μέρη. Την προσέγγιση αυτή ο Ζίμελ δεν την αρνείται. Συχνά την επικαλείται και τη χρησιμοποιεί, αλλά την εγκαταλείπει, καθώς στο επίκεντρο της προσοχής του είναι το άτομο, όπως αυτό κινητοποιείται από τις ψυχολογικές του, ούτως ειπείν, προδιαγραφές και συνδέεται μέσω των πνευματικών, νοητικών του προσανατολισμών με τα άλλα άτομα.

¹⁵ Βλ. G. Simmel, *Excurs über das Problem: Wie is Gesellschaft moeglich*, στο *Soziologie*, ό.π., σ. 42-48.

¹⁶ Ο.π., σ. 46.

Έτσι, ο Ζίμελ επανέρχεται στο ερώτημα του τρόπου κατανόησης της κοινωνικής ζωής όχι από τη σκοπιά του «αποστασιοποιημένου παρατηρητή», αλλά αυτή τη φορά ως πρόβλημα της σχέσης της ατομικής συνείδησης, του ατόμου προς το άλλο άτομο, το οποίο βρίσκει απέναντί του, με το οποίο βρίσκεται σε «προσωπική σχέση», ως πρόβλημα δηλαδή κατανόησης του άλλου ανθρώπου. Καθώς θεωρεί ότι «η κινητήρια δύναμη της κοινωνικής ζωής είναι το εγώ», οι διεργασίες και τα περιεχόμενα της προσωπικότητας, οδηγείται στο να παρακολουθήσει το πώς η ατομική συνείδηση συλλαμβάνει τον άλλο με τον οποίο βρίσκεται, ή μπορεί να βρεθεί σε σχέση. Δεν παρακολουθεί δηλαδή, τα «συγκεκριμένα περιεχόμενα», που όπως ο ίδιος σημείωσε, κατευθύνουν την κοινωνική δράση και συνθέτουν την ενότητα της κοινωνίας. Μετατοπίζει αντιθέτως, το ενδιαφέρον του σε μια γενικευτική προσέγγιση και προσπαθεί να εντοπίσει μια συνθήκη που όπως πιστεύει ισχύει ανεξαρτήτως συγκεκριμένων περιστάσεων, κοινωνικών πλαισίων και συνεπώς περιεχομένων. Παρατηρεί, λοιπόν, ότι ο άλλος συλλαμβάνεται με τρόπο που από τη μια είναι «γενικός», από την άλλη είναι εν μέρει τουλάχιστον «διαστρεβλωτικός». Είναι «γενικός» καθώς ο εκάστοτε «άλλος» εννοείται μέσω μιας γενικής έννοιας, ή κατηγορίας, ενός «κοινωνιολογικού *a priori*». Είναι «διαστρεβλωτικός» καθώς αυτή η κατηγορία δεν είναι δυνατόν να εξαντλεί τις ατομικές ιδιαιτερότητες του άλλου.

Συλλαμβάνουμε, παρατηρεί ο Ζίμελ, κάθε άνθρωπο μέσω του «τύπου» που μας υποβάλλει η παρουσία και η ατομικότητά του. Τον κατατάσσουμε δηλαδή σε μια «κατηγορία», όπως για παράδειγμα «καλός», «κακός», «ηθικός», «ανήθικος» κ.ο.κ., όπως επίσης στις κατηγορίες που εμπίπτει ο κοινωνικός του ρόλος, «στρατιωτικός», «ιερέας», μέλος ενός συνδέσμου, επιχειρηματίας, κ.ο.κ. Όμως δεν μπορούμε να έχουμε πλήρη γνώση της ατομικότητας του άλλου, κυρίως των πλευρών εκείνων που συνθέτουν την «ψυχική» και την «πνευματική» του ιδιομορφία. Καμιά από αυτές τις κατηγορίες δεν μπορεί να είναι εξαντλητική και να αποδώσει «την απόλυτη μοναδικότητα μιας προσωπικότητας». Η ατομικότητα, ο καθένας από εμάς αποτελεί μια τέτοια μοναδικότητα, διότι όλοι «είμαστε αποσπάσματα», δεν είμαστε «μόνον άνθρωποι εν γένει». Είναι η εκάστοτε «οπτική» που μεταμορφώνει «την αποσπασματική δομή στην πληρότητα μιας ατομικότητας». Είναι η κοινωνική πρακτική που μας ωθεί στο να διαμορφώνουμε μια ενιαία εικόνα των ανθρώπων «από τα πραγματικά τμήματα που γνωρίζουμε από αυτούς». Η κοινωνική ζωή μεταμορφώνει τα «αποσπάσματα στη γενικότητα ενός τύπου και στην πληρότητα μιας ιδεατής προσωπικότητας».

Η διαδικασία αυτή δεν φθάνει «ποτέ», όπως σημειώνει ο Ζίμελ, σε «ιδεατή πληρότητα», η διαδικασία δηλαδή διαμόρφωσης των ιδεών και των εννοιών διά των οποίων αναγνωρίζουν

τους άλλους, προσανατολίζονται και συνδέονται τα άτομα μεταξύ τους, δεν οριστικοποιείται σε τελικές μορφές. Στο πλαίσιο όμως, μιας συγκεκριμένης, μιας «υπαρκτής κοινωνίας» λειτουργεί ως μια «a priori συνθήκη» της αμοιβαίας δράσης, της «διαντίδρασης που δημιουργείται ανάμεσα στα άτομα».¹⁷ Εάν συνεπώς επιχειρήσουμε να κατανοήσουμε τη διαδικασία αυτή, οφείλουμε να την παρακολουθήσουμε στις συγκεκριμένες περιπτώσεις εκτύλιξής της, εκκινώντας από τα ιδεατά a priori που έχει διαμορφώσει, και που εκάστοτε προσιδιάζουν σε αυτήν. Και αυτό σημαίνει πως δεν μπορούμε να επιτύχουμε γενικά, καθολικά κοινωνικά, ή κοινωνιολογικά, όπως τα ονομάζει ο Ζίμελ, a priori με τα οποία να μπορούμε να βάζουμε τάξη στην ιστορική πολυμορφία και την πολυπλοκότητα της κοινωνικής ζωής, των κοινωνικών σχέσεων. Τα a priori είναι, με άλλα λόγια, κοινωνικά και ιστορικά «σχετικά». Συνιστούν θα μπορούσαμε να πούμε τις «οπτικές» υπό τις οποίες είναι δυνατή η κατανόηση ενός κοινωνικού φαινομένου, ή πράγματος. Αυτό γίνεται σαφέστερο εάν λάβουμε υπόψη μας ότι ο Ζίμελ επιμένει ότι η «οπτική» με την οποία προσεγγίζουμε, κατανοούμε και συλλαμβάνουμε ένα κοινωνικό συμβάν, ένα κοινωνικό φαινόμενο, ή αντικείμενο οφείλει να είναι, όπως γράφει, «λειτουργική», να συνδέεται δηλαδή οργανικά με το προς κατανόηση αντικείμενο. Αυτός είναι ο λόγος που ορισμένοι σχολιαστές του χαρακτήρισαν τον Ζίμελ «σχετικιστή». Δεν είναι όμως, τόσο μια σχετικιστική προσέγγιση όσο ένας «εκλεκτικισμός», που υιοθετεί ο Ζίμελ.

Ο Ζίμελ επισημαίνει, όπως αναφέρθηκε ήδη παραπάνω, ότι ο γνωστικός μας τρόπος, η προσέγγιση και η σύλληψη των κοινωνικών πραγμάτων μπορεί να πραγματοποιείται μόνο «στη βάση συγκεκριμένων και ειδικών περιπτώσεων», το σπουδαιότερο ότι «τα άτομα είναι οι αμέσως συγκεκριμένοι τόποι κάθε ιστορικής πραγματικότητας»¹⁸, ότι με άλλα λόγια τα άτομα διαμορφώνουν διαφορετική συνείδηση και τρόπο συμπεριφοράς από κοινωνία σε κοινωνία. Λαμβάνει δηλαδή υπόψη του τις ιστορικές διαφορές, τους διαφορετικούς τρόπους εννόησης των πραγμάτων που χαρακτηρίζουν τις κοινωνίες και τις κοινωνικές σχέσεις. Εξετάζει λοιπόν, υπό διαφορετικές εκάστοτε οπτικές τις επιμέρους «περιπτώσεις», τα αντικείμενα με τα οποία ασχολείται, θεωρώντας ότι μπορεί μέσω αυτών να συλλάβει και να καταθέσει στην «πληρότητά» του το «νόημα» της «κοινωνικής ζωής», ή της «κοινωνικής πραγματικότητας», όπως αυτή εκάστοτε διαμορφώνεται. Εντούτοις, προχωράει σε μια αφαιρετική προσέγγιση, μια προσέγγιση που στηρίζεται στη διάκριση του «περιεχομένου» από τη «μορφή» της κοινωνικής δράσης και των κοινωνικών σχέσεων.

¹⁷ G. Simmel, *ό.π.*, σ. 49.

¹⁸ G. Simmel, *Das Problem der Soziologie*, *ό.π.*, σ. 19.

ΟΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΜΟΡΦΕΣ ΚΑΙ Η ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

Όπως είδαμε, κοινωνία στον Ζίμελ σημαίνει τη διαδικασία συνένωσης των ανθρώπων, τη διαδικασία της *κοινωνίωσης*. Σημαίνει επίσης το σύνολο των διαντιδρώντων ατόμων και των κινήτρων που τα φέρουν σε επαφή και αλληλόδραση. Οι άνθρωποι δεν δρουν στο κενό. Δρουν προκειμένου να επιτύχουν επιμέρους σκοπούς, να ικανοποιήσουν διάφορες ανάγκες και ποικίλα διαφέροντα. Ο Ζίμελ, δηλαδή θεωρούσε ότι τα ανθρώπινα άτομα συνέρχονται και συνθέτουν μέσω της διαντίδρασης τις διάφορες μορφές κοινωνίωσης, καθώς κινητοποιούνται από ποικίλα και διαφορετικά ενδιαφέροντα: Οικονομικά, πνευματικά, θρησκευτικά, πολιτικά, ή ακόμα και βουλευσιακά. Τα κίνητρα αυτά των ανθρώπινων ατόμων συνιστούν κατά τον Ζίμελ, τα «υλικά περιεχόμενα» των διαφόρων μορφών κοινωνίωσης. Αυτά καθ' εαυτά δεν έχουν κοινωνικό χαρακτήρα. Είναι, θα μπορούσαμε να πούμε, προ-κοινωνικά. Αποκτούν κοινωνική σημασία μόνον εφόσον προκαλούν την εν γένει προσέγγιση των ανθρώπινων ατόμων, προσέγγιση που όμως μορφοποιείται κάθε φορά σε ένα συγκεκριμένο «είδος», παίρνει μια συγκεκριμένη μορφή διαντίδρασης. Η μορφή αυτή είναι κοινωνική, εκφράζει δηλαδή και συνιστά την κοινωνικότητα.

«Προσδιορίζω», γράφει ο Ζίμελ, «ως το περιεχόμενο –το υλικό, ούτως ειπείν– της κοινωνίωσης καθετί που είναι παρόν στα άτομα (τους άμεσους συγκεκριμένους τύπους κάθε ιστορικής πραγματικότητας)- παρόρμηση, ενδιαφέρον, σκοπό, κλίση, ψυχική κατάσταση, κίνητρο– καθετί που είναι παρόν σε αυτά [τα άτομα] με τέτοιο τρόπο που να προκαλεί ή να μεσολαβεί επιδράσεις επί των άλλων, ή να δέχονται τέτοιες επιρροές. Καθ' εαυτά, αυτά τα υλικά που πληρούν τη ζωή, *αυτά τα κίνητρα που την προωθούν, δεν είναι κοινωνικά*. Για την ακρίβεια, ούτε η πείνα, ούτε ο έρωτας, η εργασία ή η θρησκευτικότητα, η τεχνολογία, ούτε οι λειτουργίες και τα αποτελέσματα της ευφυΐας, είναι κοινωνικά. Είναι μόνον παράγοντες κατά την κοινωνίωση, εφόσον μεταμορφώνουν συγκεντρώσεις μεμονωμένων ατόμων σε ειδικές μορφές ύπαρξης των μεν προς τους δε, μορφές που κατατάσσονται υπό τη γενική έννοια της διαντίδρασης. Η κοινωνίωση είναι η μορφή (που πραγματοποιείται σε απειράριθμες διαφορετικές εκδοχές) διά της οποίας τα άτομα δημιουργούν από κοινού μια ενότητα και εντός της οποίας πραγματοποιούνται τα ενδιαφέροντά τους»¹⁹.

¹⁹ Ο.π., σ. 18-19.

Υιοθέτησε λοιπόν ο Ζίμελ τη διάκριση της μορφής από το περιεχόμενο της κοινωνικής διαντίδρασης. Το περιεχόμενο μάλιστα μιας επιμέρους κοινωνικής μορφής μπορεί να είναι ποικίλο. Η ίδια δηλαδή κοινωνική μορφή κοινωνίωσης, η ίδια μορφή κοινωνικής σχέσης μπορεί να εκφράζει, ή να έχει ως βάση διαφορετικά κίνητρα και τανάπαλιν. Το ίδιο υλικό, το «σώμα της κοινωνικής διαδικασίας» μπορεί να μορφοποιείται, δηλαδή, με πολλούς τρόπους, ενώ η διαδικασία η ίδια συντίθεται και αποσυντίθεται μέσω της επαφής, ή και της «απόστασης», της αποστασιοποίησης των ατόμων, της διαντίδρασης με άλλα λόγια των ανθρώπινων ατόμων, που ενεργούν κινητοποιούμενα από διαφορετικά κίνητρα και μορφοποιούν τη δράση τους με πολλούς και διαφορετικούς τρόπους.

Τη διάκριση αυτή της μορφής από το περιεχόμενο της κοινωνικής διαντίδρασης ανήγαγε σε θεμελιακή «μεθοδολογική αρχή» της κοινωνιολογίας. Η σύγχυση της μορφής με το περιεχόμενο, επέμενε ο Ζίμελ, δεν επιτρέπει την επιστημονική πραγμάτευση «αυτού που πράγματι συμβαίνει μέσω της κοινωνίας», διότι το ταυτίζει με αυτό «που συμβαίνει μέσα στην κοινωνία». Δέχεται δηλαδή ότι το περιεχόμενο της διαντίδρασης και οι μορφές που αυτή παίρνει στην πραγματικότητα συνυπάρχουν. Τα συναντάμε μαζί σε ένα είδος συγχώνευσης του ενός, του «υλικού περιεχομένου», με το άλλο, τη «μορφή». Αυτός είναι ο λόγος που η κοινωνιολογία οφείλει να χρησιμοποιήσει τη μέθοδο της «επιστημονικής αφαίρεσης». Η κοινωνιολογία οφείλει να διαχωρίζει, να διακρίνει τη μορφή από το περιεχόμενο των κοινωνικών γεγονότων και συμβάντων, προκειμένου να γίνει δυνατή η πραγμάτευση του πραγματικού της αντικειμένου, των κοινωνικών μορφών δηλαδή, που συνθέτει η διαδικασία της κοινωνίωσης, των πλεγμάτων δηλαδή της διαντίδρασης και των διατάξεων των κοινωνικών σχέσεων που διαμορφώνει η κοινωνική ζωή. Η κοινωνιολογία ως ξεχωριστή επιστήμη δικαιολογείται από την ύπαρξη ενός «πεδίου που νομιμοποιείται μέσω της αφαίρεσης: Του πεδίου της κοινωνίωσης αυτής καθ' εαυτήν και των μορφών της. Αυτές οι μορφές αναπτύσσονται μέσω της επαφής των ατόμων, σχετικά ανεξάρτητα από τις αιτίες της επαφής. Το συνολικό τους άθροισμα συνιστά, συγκεκριμένα αυτή την οντότητα που προσδιορίζεται από την αφαίρεση: Την κοινωνία». Το ειδικότερο αντικείμενο της κοινωνιολογίας αποτελούν λοιπόν, οι κοινωνικές «μορφές», που είναι δυνατόν να γίνουν αντικείμενο μελέτης μόνον εφόσον διαχωρισθούν, εφόσον «αφαιρεθούν» από το «περιεχόμενο» της κοινωνικής διαντίδρασης. «Διασφάλισα», γράφει ο Ζίμελ, «μια νέα έννοια της κοινωνιολογίας στην οποία διαχώρισα τις μορφές της κοινωνίωσης (die Formen der Vergesellschaftung) από τα περιεχόμενα, δηλαδή τις τάσεις, τους στόχους και το υλικό

περιεχόμενο, το οποίο μόνον εφόσον ανασύρεται από τις διαντιδράσεις μεταξύ των ατόμων, γίνεται κοινωνικό»²⁰.

Τα «αίτια» συνεπώς, το «υλικό περιεχόμενο» της επαφής των ανθρώπων, τα ειδικότερα κίνητρα που γεννούν, ή δημιουργούν την επαφή των ατόμων δεν πρέπει να ενδιαφέρουν την κοινωνιολογία. Εντούτοις, λειτουργούν ως το υπόστρωμα της κοινωνικής διαδικασίας, που «γίνεται κοινωνικό... μέσω του τρόπου της διαντίδρασης των ατόμων». Είναι «στο σχήμα [της διαντίδρασης] που το περιεχόμενο αποκτά κοινωνική πραγματικότητα», γράφει ο Ζίμελ. Με άλλα λόγια, «όταν η ζωτικότητα των περιεχομένων αποκτά τη μορφή της αμοιβαίας επιρροής» που τα άτομα ασκούν οι μεν επί των δε, τα περιεχόμενα αναδεικνύουν την κοινωνική τους σημασία, παίρνουν κοινωνική μορφή και κοινωνική υπόσταση.

Ο Ζίμελ έχοντας κάνει αυτές τις επισημάνσεις επανέρχεται για να τονίσει ότι «μια επιστήμη της οποίας τα αντικείμενα είναι η κοινωνία και τίποτε άλλο», οφείλει να ερευνά «αποκλειστικά τις διαντιδράσεις... τις μορφές και τα είδη της κοινωνίωσης». Διαβεβαιώνει μάλιστα, ότι μόνον «μια τέτοια επιστήμη μπορεί να εξετάζει τα γεγονότα που περιλαμβάνονται υπό το όνομα κοινωνικο-ιστορική πραγματικότητα υπό το πρίσμα του καθαρώς κοινωνικού»²¹.

Δημιουργείται όμως, το εύλογο ερώτημα: Αν τα περιεχόμενα «ανασύρονται», ή «αποκτούν κοινωνική πραγματικότητα», όπως γράφει, μέσω της «διαντίδρασης», μέσω της κοινωνικής «μορφής» δηλαδή, της οποίας αποτελούν μάλιστα τα «αίτια», πώς είναι δυνατόν να αφαιρέσουμε τη μορφή και να την εξετάσουμε ανεξάρτητα από το περιεχόμενό της, χωρίς να παραβλέψουμε πλευρές και διαστάσεις της κοινωνικής διαδικασίας, της κοινωνικής ζωής που ασφαλώς έχουν σημασία σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση που εξετάζουμε. Εάν, με άλλα λόγια, δεχθούμε ότι οι «κοινωνικές μορφές» αναπτύσσουν αυτονομία έναντι των περιεχομένων, εάν αναπτύσσουν τις «δικές τους νομοτέλειες», όπως γράφει ο Ζίμελ²², τότε πώς πρέπει να συλλάβουμε τη σχέση των αφαιρέσεων αυτών με τις ιστορικές περιπτώσεις, στις οποίες στρέφουμε το ενδιαφέρον μας; Ο Ζίμελ δεν θέτει το ερώτημα με αυτό τον τρόπο. Επιμένει ότι μπορούμε να αγνοήσουμε τις ιστορικές διαφορές και να εξετάσουμε τις κοινωνικές μορφές ανεξαρτήτως των ιστορικών περιπτώσεων στις οποίες τυχόν τις συναντάμε. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του κοινωνικού «ανταγωνισμού».

²⁰ K. Gassen και M. Landmann, επιμ., *Buch des Dankes an G. Simmel*, Dunker & Humbolt, Βερολίνο 1958, σ. 9.

²¹ *Das Problem der Soziologie*, ό.π., σ. 20.

²² *Ο.π.*, σ. 26-27.

Ο κοινωνικός «ανταγωνισμός», όπως θεωρεί ο Ζίμελ, αποτελεί είδος κοινωνικής διαντίδρασης, «μορφή σχέσης μεταξύ ατόμων» που συναντάται σε πολλές και διαφορετικές ιστορικές μορφές και περιστάσεις. Εκφράζει πολλά και διαφορετικά κίνητρα. Όμως ανεξαρτήτως από τα κίνητρα που τον δημιουργούν διατηρεί, γράφει ο Ζίμελ, «τη δική του ταυτότητα και δείχνει ότι ανήκει σε μια σφαίρα που διέπεται από τους δικούς της νόμους και μπορεί γι αυτό νομίμως να αφαιρεθεί από άλλες σφαίρες ή και από τη συνολική πραγματικότητα». Μπορούμε δηλαδή να απομονώσουμε «παρόμοια στοιχεία» από τα σύνθετα φαινόμενα και να διασφαλίσουμε έτσι ένα «σύμπλεγμα», διά του οποίου «τα ανόμοια στοιχεία ούτως ειπείν αλληλοεξουδετερώνονται»²³.

Για να αντιμετωπίσει το πρόβλημα αυτό ο Ζίμελ χρησιμοποιεί την αναλογία της Γεωμετρίας. Η «οπτική του καθαρώς κοινωνικού», η κοινωνιολογία πρέπει να συγκροτηθεί όπως η αφηρημένη Γεωμετρία. Οι γεωμετρικές μορφές είναι ανεξάρτητες από την ποικιλία της εμπειρίας. Η σφαίρα, για παράδειγμα, αποτελεί αφηρημένο σχήμα, μια αφηρημένη μορφή, συναντάται όμως, ευρύτατα στη φύση σε πολλά και διαφορετικά «υλικά», με διαφορετικά περιεχόμενα (χάλκινη, πέτρινη και ό,τι άλλο) και τανάπαλιν. Το ίδιο υλικό μπορεί να μορφοποιείται σε πολλά γεωμετρικά σχήματα. Η Γεωμετρία εξετάζει τις μορφές υπό τις οποίες ένα οποιοδήποτε υλικό μορφοποιείται σε ένα εμπειρικό σώμα. Με τον ίδιο τρόπο μπορούμε να μιλάμε για τις κοινωνικές μορφές, τους τρόπους με τους οποίους μορφοποιούνται τα άτομα σε κοινωνικά σύνολα, στην ενότητα που ονομάζουμε κοινωνία μέσω της αμοιβαίας επιρροής, της αμοιβαίας δράσης, της διαντίδρασης. Οφείλουμε, συνεπώς, να διακρίνουμε τις κοινωνικές μορφές, που θα αποτελέσουν το αντικείμενο της επιστήμης της κοινωνιολογίας, της επιστήμης των κοινωνικών μορφών.²⁴ Και όπως η Γεωμετρία συνδέεται ως η αφηρημένη, συνεκτική γνώση των γεωμετρικών μορφών με τις άλλες φυσικο-χημικές επιστήμες, έτσι και η κοινωνιολογία αφήνει την εξέταση των περιεχομένων που «πραγματοποιούνται στις κοινωνικές μορφές» στις άλλες κοινωνικές επιστήμες.

²³ Ο.π., σ. 23-24.

²⁴ Σε αυτές τις επεξεργασίες του Ζίμελ στηρίχθηκε η λεγόμενη «φορμαλιστική κοινωνιολογία», που επεξεργάστηκε σε ολοκληρωμένο θεωρητικό σύστημα ο Λ. φον Βίζε και οι μαθητές του στην Κολωνία. Η σχολή αυτή άσκησε στη συνέχεια επιρροή στην Αμερική και έγινε γνωστή ως «συστηματική κοινωνιολογία». Βλ. R. Fletscher, «Introduction», στο P. Lawrence, επιμ., *Georg Simmel, Sociologist and European*, Blackwell, Λονδίνο 1976, σ. x-xii. Βλ. επίσης D.N. Levine, κ.ά., «Simmel's influence in American sociology», στο H. Bohrerer και K. Gruender (επιμ.), *Aesthetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Kolosermann, Φραγκφούρτη 1978, σ. 175-228.

Αυτή η τελευταία θέση του Ζίμελ παρουσιάζει ενδιαφέρον, καθώς βρίσκεται στον πυρήνα της προσπάθειάς του να υποστηρίξει τη σημασία της κοινωνιολογίας ως επιστήμης των κοινωνικών μορφών και συγχρόνως ως μιας προσέγγισης που δεν ακυρώνει, που αντιθέτως κάνει χρήση, αν δεν εδράζεται στις επεξεργασίες και τις παρατηρήσεις των άλλων κοινωνικών επιστημών. Οι άλλες κοινωνικές επιστήμες, τα Οικονομικά, η Πολιτική Επιστήμη, πρωτίστως η Ψυχολογία έχουν ως αντικείμενα τα κίνητρα-αίτια, τα «υλικά περιεχόμενα» της κοινωνικής συμπεριφοράς και της διαμόρφωσης των κοινωνικών δεσμών. Τα «περιεχόμενα» που όπως είδαμε «πραγματοποιούνται στις μορφές». Έτσι, η κοινωνιολογία παρέχει μόνον «μια νέα σκοπιά για την παρατήρηση γεγονότων που είναι ήδη γνωστά». Η κοινωνιολογία είναι μάλλον «μια εκλεκτική επιστήμη στο βαθμό που τα αποτελέσματα των άλλων επιστημών συνιστούν το αντικείμενό της». «Είναι μια μέθοδος για να αποκτάμε γνώση, μια ευρετική αρχή»²⁵. Η περίπτωση του χρήματος και των φαινομένων που το συνοδεύουν είναι χαρακτηριστική της προσέγγισης αυτής του Ζίμελ. Τα «γεγονότα» όσον αφορά το χρήμα είναι «γνωστά», αφού τα έχει συγκεντρώσει ήδη η επιστήμη των οικονομικών. Η πραγμάτευση του χρήματος όμως υπό την κοινωνιολογική οπτική «μπορεί να τοποθετηθεί στη μια, η στην άλλη πλευρά της οικονομικής επιστήμης του χρήματος», έξω δηλαδή από τα όριά της. Τα περιεχόμενα συνεπώς της οικονομικής επιστήμης ο Ζίμελ όχι μόνο δεν αμφισβητούσε, αλλά τα θεωρούσε ως τα θεμέλια, ως τα δεδομένα, προκειμένου να προχωρήσει σε αυτό που αντιλαμβάνετο ως «φιλοσοφία του χρήματος». Διαβάζουμε λοιπόν στον Πρόλογο του ομώνυμου έργου του Ζίμελ: «Τα πάντοτε αποσπασματικά περιεχόμενα της θετικής γνώσης (οφείλουν να) αναβαθμισθούν από συγκεκριμένες έννοιες σε μια θεώρηση του κόσμου και... να συνδεθούν με την ολότητα της ζωής»²⁶. Με την περίπτωση του χρήματος και της εκρηματισμένης οικονομίας και του πολιτισμού που χαρακτηρίζει θα ασχοληθούμε πιο διεξοδικά παρακάτω. Το ερώτημα που τίθεται όμως εδώ είναι το πώς μπορεί να επιτευχθεί η «αναβάθμιση» των «συγκεκριμένων εννοιών», δια των οποίων είναι δυνατόν να συντεθεί μια ολοκληρωμένη θεώρηση του κόσμου, μια θεωρία της ολότητας της ζωής. Ο Ζίμελ δεν προσφέρει μια τέτοια θεωρητική πρόταση πέραν του να προσπαθήσει να συνδέσει τις έννοιες της «διαντίδρασης» και της κοινωνίωσης με τα εκάστοτε «περιεχόμενα» που εξετάζει, στα οποία όμως, τώρα αποδίδει τη σημασία του υποβάθρου, ούτως ειπείν, της ζωής την οποία και

²⁵ G. Simmel, «Einleitung. Zur Erkenntnistheorie der Sozialwissenschaft», *Ueber soziale Differenzierung*, στο *Das Individuelle Gesetz: Philosophische Exkurse*, επιμ.-εισ. M. Landmann, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1968, σ. 13. Βλ. και *Das Problem der Soziologie*, ό.π., σ. 15 και 17.

²⁶ G. Simmel, *The Philosophy of Money*, μτφρ.-εισ. T.B. Bottomore και D. Frisby, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο 1978, σ. 56.

μορφοποιούν οι εν λόγω «έννοιες», ενώ τις έννοιες αυτές εν πολλοίς τις ταυτίζει προς τις μορφές.

Ο Ζίμελ πάντως, δεν φαίνεται να ισχυρίζεται ότι έτσι εξαντλούμε το έργο της γνώσης των ιστορικο-κοινωνικών φαινομένων, γεγονότων, ή διαδικασιών. Αντιθέτως, τονίζει, «δεν υπάρχει βεβαία μέθοδος για να απαντηθεί το ερώτημα ποιες είναι οι καθαρώς κοινωνιολογικές διαμορφώσεις και ποιες ειδικότερα διαντιδράσεις των ατόμων...εμπλέκονται στην ιστορική διαδικασία. ...όλα αυτά μπορούν να ερμηνευθούν με περισσότερους από ένα τρόπους και, ακόμη, τα ιστορικά γεγονότα που βεβαιώνουν την πραγματικότητα των ειδικών κοινωνιολογικών μορφών πρέπει να παρουσιασθούν στην υλική ολότητά τους». Δεν είναι δηλαδή, δυνατή εν προκειμένω, ούτε η διάκριση της μορφής από το περιεχόμενο. «Εν ολίγοις», σημειώνει ο Ζίμελ, υπό ορισμένες συνθήκες «δεν υπάρχει τρόπος ανάλυσης μορφής και περιεχομένου σε κοινωνιολογικά στοιχεία»²⁷.

Έτσι, το πρόβλημα παραμένει, καθόσον η κοινωνική ζωή και οι ιστορικοί τρόποι που έχει αναδείξει, παρουσιάζει απεριόριστη ποικιλομορφία, όπως ο ίδιος σημειώνει. Και όπως είδαμε, ο Ζίμελ τόνιζε ότι η διαπαγμάτευση των κοινωνικο-ιστορικών περιπτώσεων, γεγονότων και πραγμάτων δεν μπορεί να γίνει με ένα περιορισμένο αριθμό «κοινωνιολογικών προϋποθέσεων». Άλλωστε, η οπτική υπό την οποία οφείλουμε να ανασυγκροτούμε, να ανασυνθέτουμε ένα συγκεκριμένο φαινόμενο, γεγονός, ή διαδικασία οφείλει να είναι «λειτουργική» προς αυτό, να συνδέεται «εσωτερικά» με αυτό. Όπως έγραψε λοιπόν, ο Ζίμελ: «Ομολογούμε ότι συζητάμε μια ειδική οπτική που βοηθά να κάνουμε τη διάκριση μεταξύ μορφής και περιεχομένου. Αυτή η οπτική, ...μπορεί να αποδοθεί μόνον μέσω παραδειγμάτων... Η δυσκολία μεγαλώνει από δύο παράγοντες. Όχι μόνον δεν υπάρχει, σαφής τεχνική για την εφαρμογή της θεμελιακής κοινωνιολογικής έννοιας... αλλά, επιπλέον, υπάρχουν πολλά φαινόμενα που οφείλουν να ερευνηθούν, των οποίων η υπαγωγή υπό την έννοια, ή τη μορφή και το περιεχόμενο παραμένει αυθαίρετη»²⁸. Είναι για τον λόγο αυτό που ο Ζίμελ επιλέγει να υιοθετήσει διαφορετική κάθε φορά «οπτική». Δεν έχει άλλο δρόμο προκειμένου να επεξεργασθεί και να αναδείξει τα περιεχόμενα των περιπτώσεων που εξετάζει, από το να σημειώσει ότι αποτελούν περιπτώσεις κοινωνίωσης και να μετατοπίσει στη συνέχεια το ενδιαφέρον του σε μια ή περισσότερες πτυχές, ή πλευρές, που θεωρεί ότι συνιστούν τα σημαντικότερα και αντιπροσωπευτικότερα στοιχεία του θέματος που τον απασχολεί. Διαπλέκονται έτσι στις επεξεργασίες του, ιστορικά, οικονομικά, πολιτισμικά, ψυχολογικά,

²⁷ *Das Problem der Soziologie*, ό.π., σ. 28-29.

²⁸ *Ο.π.*, σ. 29-30.

αλλά και φιλοσοφικά στοιχεία σε συνθέσεις που έχουν μεν περιγραφική ενάργεια, χαρακτηρίζονται όμως επίσης, από πολλαπλότητα επιπέδων παρατήρησης και αλλαγή πλαισίου ανάλυσης. Χαρακτηριστικό είναι ένα από τα πιο γνωστά δοκίμια του Ζίμελ, αυτό για τον *ξένο*.

Στο δοκίμιο αυτό ο Ζίμελ επιχειρεί να πραγματευθεί τον *κοινωνιολογικό τύπο του ξένου* μέσω της έννοιας της αλληλόδρασης και του κοινωνικού χώρου. Σημειώνει λοιπόν, ότι ο ξένος για τον οποίο θέλει να μιλήσει δεν είναι γενικά ο περιπλανώμενος, ο άνθρωπος που δεν έχει σημεία αναφοράς, τοπικά, ή κοινωνικά, που μετακινείται άσκοπα από τόπο σε τόπο, αλλά αυτός που είναι προσδεδεμένος σε ένα τόπο και με μια ομάδα ανθρώπων, στην οποία έχει εισαγάγει χαρακτηριστικά στοιχεία που δεν της ανήκαν πριν από τον ερχομό του. Έτσι, η θέση του μέσα στην ομάδα καθορίζεται από το ότι δεν ανήκε αρχικά ούτε στον χώρο στον οποίο ζει η ομάδα, ούτε βεβαίως στην ομάδα την ίδια, της οποίας τα όρια προσδιορίζονται και συμβολίζονται από το χώρο στον οποίο βρίσκεται και δρα. Ο Ζίμελ θεωρεί ότι στην ιδιότητα του ξένου καταγράφεται με τον πιο σαφή και χαρακτηριστικό τρόπο το κατεξοχήν περιεχόμενο της διαντίδρασης, αυτό της ενότητας της εγγύτητας και της απόστασης. Ο ξένος δεν είναι παρά «ο μακρινός που βρίσκεται κοντά». Διαμορφώνεται έτσι ως στοιχείο της ομάδας, όπως και οι περιπτώσεις των «πτωχών», ή ακόμα και των «εσωτερικών εχθρών». Όλοι μαζί αποτελούν κοινωνική μορφή συνύπαρξης, ενότητα που βασίζεται στη διαντίδραση.

Ο Ζίμελ μετατοπίζει στη συνέχεια την οπτική του στην «ιστορία της οικονομίας», όπου εμφανίζεται ο ξένος ως έμπορος και αντιστρόφως ο περιπλανώμενος έμπορος που λειτουργεί ως ξένος. Παρατηρεί ότι σε συνθήκες κλειστής οικονομίας ο έμπορος δεν μπορεί παρά να είναι ξένος, να λειτουργεί ως «μεσάζων», ως «τρίτος» έναντι των παραγωγών και των πωλητών, που δεν μετακινούνται προκειμένου να αποκτήσουν τα αναγκαία γι' αυτούς αγαθά. Η ιδιότητα του ξένου γίνεται σαφής, όταν ο έμπορος εγκατασταθεί σε ένα τόπο, παραμένει εκεί και εισχωρεί ως «υπεράριθμος» σε μια ομάδα, σε ένα «κύκλο», όπου οι «οικονομικές θέσεις» είναι οροθετημένες και κατειλημμένες. Ως χαρακτηριστική περίπτωση αναφέρεται αυτή των Εβραίων της Ευρώπης. Και ενώ ο ξένος στις περιπτώσεις αυτές αντιμετωπίζεται ως «ακτήμων», καθώς δεν διαθέτει «έδαφος» τόσο με την κυριολεκτική, όσο και με τη μεταφορική έννοια, δεν φέρεται δηλαδή να έχει «περιεχόμενο ζωής», που να είναι ανάλογο, «να ανήκει» στον συγκεκριμένο κοινωνικό περίγυρο, στη συγκεκριμένη κοινωνική ενότητα, εντούτοις, η «κινητικότητα» που χαρακτηρίζει την οικονομική του δραστηριότητα, τις χρηματοοικονομικές συναλλαγές, καταγράφει τη σύνθεση της απόστασης και της εγγύτητας, η οποία και διαμορφώνει εντέλει την τυπική θέση του ξένου στο πλαίσιο της ομάδας. Ο ξένος αυτός μετακινείται διαρκώς και έρχεται σε περιστασιακή επαφή με όλα λίγο ως πολύ τα μέλη

της ομάδας, χωρίς όμως να συνδέεται μαζί τους με «οργανικούς δεσμούς», δεσμούς συγγένειας, επαγγέλματος, ή όποιους άλλους.

Ο Ζίμελ θεωρεί στη συνέχεια ότι αυτή η τελευταία διαμόρφωση έχει και μια άλλη όψη και λειτουργία πολύ σημαντική στην οποία και αναφέρεται ως την «αντικειμενικότητα» του ξένου. Το ότι ο ξένος δεν έχει σταθερούς δεσμούς με την ομάδα, το ότι μετακινείται από τόπο σε τόπο και μπορεί να λειτουργεί δραστήρια στο πλαίσιο της ομάδας, αλλά με «απάθεια», τον καθιστά ανεξάρτητο και ουδέτερο. Ο Ζίμελ επικαλείται το παράδειγμα των ιταλικών πόλεων που καλούσαν ξένους δικαστές για να διασφαλίζουν αδέκαστη κρίση, καθώς αυτοί δεν συνδέοντο με οικογενειακούς δεσμούς με τους κατοίκους των πόλεων και δεν μπορούσαν επίσης να εμπλακούν σε φατριασμούς. Ο Ζίμελ τονίζει ότι η αντικειμενικότητα αυτή δεν σημαίνει μη συμμετοχή. Σηματοδοτεί, όπως λέει, αντιθέτως ένα ιδιαίτερο τρόπο συμμετοχής. Και για να φωτίσει αυτή τη διάσταση προχωράει σε μια φιλοσοφική αναλογία: Η αντικειμενικότητα της θεωρητικής παρατήρησης, σημειώνει, δεν είναι απλή παθητική εγγραφή επί του «άγραφου πίνακα» του πνεύματος. Αντιθέτως, το πνεύμα έχει την ικανότητα να παραμερίζει τις ατομικές και υποκειμενικές διαφορές, να επιβάλλει, βεβαιώνει ο Ζίμελ, τους «δικούς του νόμους» και να επιτυγχάνει έτσι την αντικειμενική εικόνα και γνώση των πραγμάτων. Ο Ζίμελ θεωρεί επίσης, ότι αυτή η «αντικειμενικότητα μπορεί να οριστεί και ως ελευθερία», καθώς σημαίνει έλλειψη εξαρτήσεων, δεσμεύσεων και προκαταλήψεων. Και σε αυτό θεωρεί προνομιακή τη θέση του ξένου, ο οποίος μπορεί να κρίνει με τρόπο ουδέτερο και από απόσταση καταστάσεις που απειλούν για παράδειγμα, τη συνοχή της ομάδας, παρόλο που οι απειλούμενοι αποδίδουν στους ξένους, ή σε υποκινούντες από το «εξωτερικό», «εξεγέρσεις», ή άλλες ανατροπές. Ο Ζίμελ χαρακτηρίζει το τελευταίο αυτό ως «υπερβολή».

Στη συνέχεια μετατοπίζει το πλαίσιο ανάλυσης για μια ακόμη φορά, για να αναφερθεί στις γενικότερες, στις «καθολικές» ποιότητες και ιδιότητες, στα στοιχεία που οι άνθρωποι έχουν από κοινού. Είναι αυτά τα χαρακτηριστικά που μοιράζονται όλοι οι άνθρωποι που διαμορφώνουν «εγγύτητα», έναντι των διαφορών που σηματοδοτούνται από την «απόσταση» και την «απόσταση». Ο Ζίμελ περιγράφει την ερωτική σχέση ως σχέση που αφενός βιώνεται ως μοναδική, που φέρει τα μέρη της σε ένα είδος απόλυτης εγγύτητας, που όμως επίσης είναι μια σχέση στην οποία υπεισέρχεται, όπως γράφει, η «αποξένωση». Το βίωμα της αποξένωσης συμπίπτει με τη στιγμή της διάρρηξης της σχέσης, όταν δηλαδή δημιουργείται απόσταση μεταξύ των μερών της. Η απόσταση αυτή και η αποξένωση μπορεί να πάρει πολλές μορφές και να απολήξει σε ακραίες συμπεριφορές, όπως ζήλια και τυφλή εχθρότητα. Η απόσταση και η αποξένωση από τα κοινά, ανθρώπινα στοιχεία και χαρακτηριστικά εκφράζεται, όπως πίστευε ο Ζίμελ, και στην περίπτωση αντιλήψεων που διαχωρίζουν μεγάλους πληθυσμούς και

κοινωνικά σύνολα, ιδιαίτερους πολιτισμούς και κοινωνίες, όπως στην περίπτωση των «σχέσεων των Ελλήνων με τους *βαρβάρους*». Ο Ζίμελ σημειώνει πάντως ότι δεν τον αφορά η τελευταία αυτή περίπτωση, καθώς δεν πρόκειται για τον «ξένο που είναι μέλος της ομάδας».

Ο Ζίμελ επανέρχεται στην περίπτωση των ξένων που προέρχονται από διαφορετικές κοινωνίες και διαφορετικούς τόπους, οπότε αντιμετωπίζονται ως «κατηγορίες» και όχι ως άτομα. Μια τέτοια χαρακτηριστική περίπτωση αποτέλεσαν οι Εβραίοι στη μεσαιωνική Ευρώπη και τη Γερμανία ειδικότερα, όπου ήταν υποχρεωμένοι ως Εβραίοι να πληρώνουν ένα ενιαίο φόρο και ανεξάρτητα από την περιουσία, ή τα επαγγελματικά τους εισοδήματα, πράγμα το οποίο δεν ίσχυε για τους χριστιανούς. Ο Ζίμελ καταλήγει επαναλαμβάνοντας ότι ο ξένος για τον οποίο συζητάει είναι «μέλος της ομάδας» και καταγράφει την «περίεργη ενότητα εγγύτητας και απόστασης», ενώ οι διαφορές των περιπτώσεων, στις οποίες αναφέρθηκε είναι διαφορές «μεγεθών» της ενότητας αυτής.²⁹ Εάν λοιπόν, θέλαμε να συνοψίσουμε θα λέγαμε ότι η προσπάθεια να αποδοθεί στην κοινωνική σχέση, στη διαντίδραση η μορφή του ξένου ως οικείου και απόμακρου συγχρόνως μέλους της κοινωνικής ομάδας, έχει εντέλει περιεχόμενα, που δεν αποκαλύπτει από μόνη της η μορφή. Είναι αυτά που έχουν ερμηνευτική σημασία και εκφέρουν την ειδοποιό διαφορά μεταξύ των επιμέρους περιπτώσεων, όχι το ότι απλώς αποτελούν περιεχόμενα που ανασύρονται και μορφοποιούνται από τη διαντίδραση. Το δοκίμιο του Ζίμελ είναι περισσότερο μια έκθεση εικόνων και εντυπώσεων, όψεων του ανθρώπινου τύπου που εννοείται και καταγράφεται με τον ένα ή το άλλο τρόπο ως «ξένος», παρά μια ανάλυση των κοινωνικών συνθηκών που δημιουργούν τον ανθρώπινο αυτό τύπο, ή την έννοια με την οποία προσλαμβάνεται στις διάφορες ιστορικο-κοινωνικές περιπτώσεις. Ο Ζίμελ αναφέρεται σε ορισμένα ιστορικά παραδείγματα, περιστατικά, ή περιπτώσεις. Όμως οι επεξεργασίες του δεν είναι ούτε σε αυτό το επίπεδο ολοκληρωμένες, ή έστω ιστορικά ακριβείς. Ενδιαφέρεται περισσότερο να αντλήσει επιλεκτικά και εντέλει να αποδώσει περισσότερο ένα κλίμα, ή μια εντύπωση, όπως τυχόν διαμορφώνεται σε ένα ιστορικό περιβάλλον, παρά να εξαντλήσει την ανάλυση του θέματος που τον απασχολεί. Μπορούμε συνεπώς να καταλάβουμε γιατί ο Ζίμελ χαρακτηρίστηκε ως «εκλεκτικιστής», γιατί επίσης το έργο του θεωρήθηκε «ανολοκλήρωτο». Ορισμένοι σχολιαστές του σημειώνουν ότι μπορεί και προχωράει με «ανταγωνιστικές και ασυμφιλίωτες διανοητικές θέσεις», ότι στα κείμενά του

²⁹ Βλ. *Exkurs über den Fremden*, στο *Soziologie*, ό.π., σ. 764-771· ελλ. έκδ.: *Παρέκβαση για τον ξένο*, στο G. Simmel, *Περιπλάνηση στη νεωτερικότητα*, επιμ. Σ. Γάγγας και Κ.Θ. Καλφόπουλος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2004, σ. 171-177.

καταγράφεται ένα «ελεύθερο παιγνίδι της σκέψης»³⁰, ενώ άλλοι σημειώνουν ότι το έργο του χαρακτηρίζει «συνειδητή εναλλαγή οπτικής (conscious perspectivism), μια θεώρηση των θεμάτων από ποικίλες οπτικές γωνίες»³¹.

ΟΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΜΟΡΦΕΣ

Η κοινωνική διαφοροποίηση και η κοινωνική ιεραρχία

Ο Ζίμελ εξέτασε έναν αριθμό κοινωνικών «μορφών», τις οποίες θεώρησε ότι μπορούσε να διακρίνει ως μορφές της κοινωνικής διαντίδρασης, χωρίς πάντως να υποστηρίξει ότι η διαπραγματεύσή τους ήταν δυνατόν να προχωρήσει ερήμην του «υλικού περιεχομένου» που τυχόν έφεραν στις ειδικότερες ιστορικές περιπτώσεις τους.

Μεταξύ αυτών κεντρικής σημασίας, αλλά και χαρακτηριστική της αμφιταλαντευόμενης προσέγγισης του Ζίμελ είναι η περίπτωση της *κοινωνικής διαφοροποίησης*. Και λέμε αμφιταλαντευόμενης προσέγγισης, γιατί σε άλλα σημεία η κοινωνική διαφοροποίηση αναλύεται ως προϋπόθεση και σε άλλα ως αποτέλεσμα της κοινωνικής διαντίδρασης.³² Αυτό, πρέπει να παρατηρήσουμε, οφείλεται στο ότι ο Ζίμελ εδέχετο, όπως είδαμε παραπάνω, ότι η κοινωνική διαντίδραση συμβαίνει διαρκώς και εντός διαμορφωμένων κοινωνικών συνθηκών, τρόπων συμπεριφοράς και κοινωνικών σχέσεων. Έτσι, ο Ζίμελ πραγματεύεται μερικές «πλευρές», ή «περιπτώσεις» κοινωνικής διαφοροποίησης, χωρίς να ασχολείται να επεξεργασθεί μια ενιαία και συνεκτική ανάλυση της ιστορικής μετεξέλιξης από ομοιόμορφες και αδιαφοροποίητες σε πολύμορφες, πολύπλοκες και διαφοροποιημένες κοινωνίες.³³

Ευρύτερη σημασία στο πλαίσιο του έργου του Ζίμελ έχει η παρατήρηση ότι καθώς αυξάνει-μεγαλώνει η κοινωνική ομάδα, αποδεσμεύει κατά ένα τρόπο τα άτομα με συνέπεια τη διαφοροποίησή τους. Όταν αυξάνεται το μέγεθος της κοινωνικής ομάδας, οι κοινωνικοί δεσμοί χαλαρώνουν και τα άτομα παύουν να αισθάνονται ταυτισμένα με την ομάδα. Διαφοροποιούν

³⁰ Βλ. K. Lichblau, *Georg Simmel*, Campus Verlag, Φραγκφούρτη 1997, σ. 13.

³¹ D. Frisby, «Introduction to the texts», στο D. Frisby και M. Featherstone, *Simmel on Culture*, ό.π., σ. 1.

³² Ο Ζίμελ ασχολήθηκε με το πρόβλημα της κοινωνικής διαφοροποίησης στο ομότιτλο έργο του (*Soziale Differenzierung*, 1890), στο *Κοινωνιολογία* (*Soziologie*, 1917) και στο *Φιλοσοφία του χρήματος* (*Philosophie des Geldes*, 1900).

³³ Βλ. D. Frisby, *Georg Simmel, Key Sociologists*, The Open University Press, Tavistock, Λονδίνο 1984, σ. 76-93.

τα ατομικά τους ενδιαφέροντα έναντι της ομάδας, αλλά και οι «τρίτοι», οι εκτός της ομάδας παύουν επίσης, να βλέπουν στα συγκεκριμένα άτομα απλώς εκπροσώπους της ομάδας.

Αυτή η εξέλιξη που έχει καταρχήν ποσοτικό χαρακτήρα –της αριθμητικής διεύρυνσης της ομάδας– αποκτά στη συνέχεια νέα, ποιοτική πλέον διάσταση, γιατί τα άτομα διαντιδρούν μέσω των νέων μορφών που δημιουργούνται και αναπτύσσονται. Ιδιαίτερο βάρος έχει βεβαίως η αριθμητική διάσταση, η «μάζα», ο «αριθμός» των ατόμων που συναποτελούν την κοινωνική ομάδα. Η διαντίδραση συμβαίνει πρωτίστως μεταξύ του «εγώ» και του «εσύ», του «άλλου», που μαζί συναποτελούν τη «δυάδα», τη μικρότερη κοινωνική ενότητα. Η διεύρυνση της μικρής αυτής ομάδας με ένα «τρίτο» μέλος αλλάζει αυτόματα την ποιότητά της, αφού το τρίτο μέλος μπορεί να λειτουργήσει με διάφορους τρόπους, ως «ουδέτερος», ως «ανταγωνιστής», ως «σύμμαχος» του ενός ενάντια στον άλλο κ.ο.κ. Οι πολύπλοκες και πολυπληθείς ομάδες αναπτύσσουν ποικίλες μορφές κοινωνίωσης. Όμως ο Ζίμελ αναγνώριζε επίσης, ότι η διαντίδραση συμβαίνει όχι μόνον μεταξύ των ατόμων, αλλά και μεταξύ των ατόμων και «υπερ-ατομικών» κοινωνικών μορφών, όπως το κράτος, ή ο θεσμός της εκκλησίας.³⁴ «Η διαφοροποίηση και η εξατομίκευση χαλαρώνουν τον δεσμό με το διπλανό πρόσωπο προκειμένου να εξυφάνουν ένα νέο –πραγματικό και ιδεατό– δεσμό με εκείνους που βρίσκονται *πιο μακριά*»³⁵. Η κοινωνική διαφοροποίηση και η διαμόρφωση των ατομικών ιδιαιτεροτήτων των ανθρώπινων ατόμων, δεν είναι ένα μονόδρομο αποτέλεσμα της ποσοτικής διεύρυνσης της κοινωνικής ομάδας. Ο Ζίμελ καθιστά σαφές ότι η αντίθετη φορά είναι επίσης πραγματική και λειτουργεί: Η διαφοροποίηση είναι και αυτή προϋπόθεση της διεύρυνσης της ομάδας. Αν τα άτομα που συναποτελούν την κοινωνική ομάδα είναι ταυτόσημα, τότε δεν διαφοροποιείται η δράση τους σε τομείς και επίπεδα τέτοια, που να συνεπιφέρουν τη διεύρυνση της ομάδας. Στην πραγματικότητα, επιμένει ο Ζίμελ, πρόκειται για μια διαδικασία που έχει δύο όψεις, την ποσοτική διεύρυνση και την ποιοτική διαφοροποίηση.

Είναι προφανές στο σημείο αυτό η αναλογία της προσέγγισης του Ζίμελ με εκείνη του Ντιρκέμ για την κοινωνική διαφοροποίηση. Η εμφάνιση κοινωνικών διαφορών και η ανάπτυξη των ιδιαιτεροτήτων των ατόμων είναι για τον Ντιρκέμ αποτέλεσμα της ανάπτυξης του όγκου, της αριθμητικής αύξησης της κοινωνίας (*υλική πυκνότητα*) και επίσης της ανάπτυξης της «διαντίδρασης», στην ορολογία του Ντιρκέμ των επαφών και της επικοινωνίας (*ηθική πυκνότητα*) μεταξύ των μελών της κοινωνικής ομάδας. Όμως, ο Ντιρκέμ δεν διέκρινε τα ενδιαφέροντα, υλικά, οικονομικά, ή άλλα των ατόμων από τις κοινωνικές τους διαφορές, όπως

³⁴ G. Simmel, *Δοκίμια κοινωνιολογίας*, μτφρ. Μ. Μαρκίδης, Αναγνωστίδης, Αθήνα, χ.χ., σ. 319-324.

³⁵ *Ο.π.*, σ. 131.

έκανε ο Ζίμελ. Αντιθέτως, θεωρούσε ότι τα μεν συμπίπτουν με τις δε και εκφράζονται κοινωνικά στις «λειτουργίες» που τα άτομα αναλαμβάνουν να επιτελέσουν. Ο καταμερισμός της εργασίας δεν τοποθετείται στο «υπόστρωμα» της κοινωνίας, όπως υπέθετε ο Ζίμελ, συνθέτει αντιθέτως τον κοινωνικό οργανισμό.³⁶ Είναι λοιπόν, κατανοητό γιατί η ανάλυση για την κοινωνική διαφοροποίηση οδηγεί τον Ζίμελ σε διαφορετικές επισημάνσεις από εκείνες του Ντιρκέμ.

Κοινωνική διαφοροποίηση στον Ζίμελ, σημαίνει τη δημιουργία ιδιαίτερου τρόπου ζωής, την ανάδειξη ιδιαίτερου «στιλ ζωής» των κοινωνικών ομάδων, όπως επίσης και διαφορετικών «κύκλων» και «επιπέδων» κοινωνικής ζωής στο πλαίσιο της ευρύτερης κοινωνικής ομάδας. Η ανάπτυξη διαφορών είναι εξίσου σημαντική με την ανάπτυξη ομοιοτήτων. Με τη διαμόρφωση «κοινών μορφών δράσης», τα άτομα που αναπτύσσουν κοινά χαρακτηριστικά και συνθέτουν διακριτά κοινωνικά σύνολα, ή καλύτερα υποσύνολα στο πλαίσιο της ευρύτερης κοινωνίας απαρτίζουν «κοινωνικά επίπεδα», τα επιμέρους δηλαδή κοινωνικά στρώματα. Ο Ζίμελ συνδέει τη δημιουργία των κοινωνικών στρωμάτων με την ανάπτυξη της διαφοροποίησης στην οικονομική σφαίρα, με τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας. Εκείνο όμως, στο οποίο αποδίδει την αποφασιστική βαρύτητα είναι η διαδικασία ανάδειξης των «κοινωνικών επιπέδων» ως πολιτισμικών, θα μπορούσαμε να πούμε, «ολοτήτων», ως ενοτήτων ατόμων τα οποία συνδέονται μέσω «κοινών μορφών δράσης», που σημαίνει μέσω κοινών αντιλήψεων και τρόπων ζωής και συμπεριφοράς. Έτσι, για παράδειγμα, η διαδικασία της διαφοροποίησης και της ανάπτυξης του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας έχει, στη νεότερη κοινωνία, φέρει στο προσκήνιο τα «στρώματα των εργατών» ως «συνειδητών ολοτήτων».³⁷

Ωστόσο τη νεότερη και τη σύγχρονη κοινωνία χαρακτηρίζει η λειτουργία πολλαπλών τομέων της κοινωνικής ζωής. Ο Ζίμελ ονομάζει τους τομείς αυτούς *κοινωνικούς κύκλους*. Το άτομο στον σύγχρονο κόσμο, στη διάρκεια της ζωής του ανήκει σε μια σειρά από «κοινωνικούς κύκλους», όπως της οικογένειας, της ευρείας εθνικής ομάδας στην οποία ανήκει, ή της θρησκευτικής ομάδας με την οποία τυχόν ταυτίζεται. Παίρνει ακόμη μέρος σε επαγγελματικές ενώσεις, ή σε ομάδες που το δραστηριοποιούν τις ώρες που εργάζεται, ή τις ώρες τηςσχόλης του. Οι «κύκλοι» αυτοί διαπλέκονται, πράγμα το οποίο έχει συνέπειες τόσο στη διαμόρφωση της προσωπικότητάς του, όσο και στον τρόπο με τον οποίο το άτομο

³⁶ Πρβλ. E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, μτφρ. S. Simson, Glencoe, Λονδίνο, 1964, σ. 46, σημ. 11. Βλ. σχετικά το υποκεφ. «Η μοντέρνα κοινωνία, κοινωνία της διαφοράς, του καταμερισμού της εργασίας και της κοινωνικής αλληλεγγύης» στο κεφ. 3, παραπάνω.

³⁷ G. Simmel, *ό.π.*, σ. 150-218.

αναλαμβάνει κοινωνικές ευθύνες, ή εκτελεί τους κοινωνικούς του ρόλους.³⁸ Το άτομο, στο πλαίσιο της νεότερης κοινωνίας, βρίσκεται πάντοτε στην τομή αλληπάλληλων διαντιδράσεων, «άπειρων κοινωνικών νημάτων».³⁹ Η δράση του ατόμου, του κάθε ατόμου έχει έμμεσες συνέπειες, συνέπειες που φθάνουν σε απομακρυσμένα, από το άτομο που δρά, σημεία του δικτύου των κοινωνικών σχέσεων. Αυτό δεν είναι εύκολο να το διαπιστώσουμε, παρά μόνον ύστερα από μια αναλυτική καταγραφή των πλεγμάτων των κοινωνικών διαντιδράσεων και της διαπλοκής των κοινωνικών «κύκλων», αφού μάλιστα η κοινωνία, το «δίκτυο των κοινωνικών σχέσεων» βρίσκεται σε μια αδιάκοπη διαδικασία μορφοποίησης.

Όμως ο Ζίμελ προχώρησε σε μια ακόμα διάκριση. Σε αυτή μεταξύ του ιδιαίτερου ατόμου, της ιδιαίτερης «προσωπικότητας» και της «μάζας». Το άτομο εντός της κοινωνίας διαμορφώνει, όπως είδαμε, την προσωπικότητά του και αποκτά ιδιαιτερότητα μέσω των σχέσεων στις οποίες υπεισέρχεται με τα άλλα άτομα. Είναι οι ιδιαιτερότητες που διακρίνουν την «προσωπικότητα» έναντι της «μάζας». Η «μάζα» αποτελείται από τα «κοινωνικά επίπεδα» εκείνα, που είναι λιγότερο «αναπτυγμένα», που συντίθενται δηλαδή από άτομα τα οποία χαρακτηρίζονται από πολλά κοινά χαρακτηριστικά. Τα κοινωνικά αυτά σύνολα, οι ομάδες-κατηγορίες ατόμων που συναποτελούν τη «μάζα» παρουσιάζουν ένα είδος δράσης που κινητοποιείται περισσότερο από αδιαφοροποίητα «συναισθήματα» και όχι από επεξεργασμένες και εκλογικευμένες πεποιθήσεις. Η μάζα κινητοποιείται από «συλλογικά συναισθήματα», στο πλαίσιο των οποίων η διαντίδραση παίρνει την πιο «καθαρή» μορφή της. Και τούτο διότι στην περίπτωση αυτή τα άτομα δρούν και παράγουν τη «συμβολή» τους στο συνολικό συναίσθημα που εντέλει τα καθορίζει, χωρίς να έχουν συναίσθηση του γεγονότος αυτού. Έτσι, για τον Ζίμελ η μάζα δρα με συμπαγή τρόπο και χωρίς αναστολές, ή τυχόν αμφιβολίες ως προς την κατεύθυνση της πράξης, ενώ το διαφοροποιημένο, το ιδιαίτερο άτομο, η προσωπικότητα διαμορφώνει πολλαπλούς στόχους και αναπτύσσει μεγαλύτερες δυνατότητες επιλογών.

Οι επισημάνσεις και οι επεξεργασίες αυτές του Ζίμελ είναι ανάλογες με εκείνες του Παρέτο όσον αφορά τη «μάζα» και την «ελίτ». Ο τελευταίος όμως, όπως είδαμε, απέδιδε τόσο τον «συναισθηματισμό» και τον «ανορθολογισμό» των μαζών, όσο και την ικανότητα για ανάληψη εναλλακτικών τρόπων δράσης και για επιτυχία στους στόχους που τα προικισμένα άτομα επιλέγουν, στα προκοινωνικά αίτια-κίνητρα, τα ένστικτα που προσδιορίζουν, κατά τον

³⁸ Οι ιδέες αυτές του Simmel έχουν ασκήσει επιρροή και είναι και σήμερα επίκαιρες, καθώς με τον ένα, ή τον άλλο τρόπο τις έχουν οικειοποιηθεί πολλές από τις πιο σύγχρονες κοινωνιολογικές σχολές όπως της «συμβολικής διαντίδρασης-αλληλεπίδρασης», της «μικροοικονομολογίας», της σχολής του δομολειτουργισμού κ.λπ.

³⁹ Βλ. K. Gassen και M. Landmann, επιμ., *Buch des Dankes an Georg Simmel*, ό.π., σ. 9.

Παρέτο, τόσο τη μορφή όσο και το περιεχόμενο των κοινωνικών πράξεων και των κοινωνικών σχέσεων. Ο Ζίμελ αντιθέτως, διέκρινε τη μορφή από το περιεχόμενο, το οποίο υπέθεσε ότι λειτουργεί στο υπόστρωμα της κοινωνικής διαδικασίας. Θεωρούσε ότι τόσο η ατομική δράση και το «νόημα» που την χαρακτηρίζει, όσο και οι κοινωνικές σχέσεις διαμορφώνονται ως προς τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους, ως προς την ποιότητά τους όχι από το όποιο «υλικό περιεχόμενό», που πάντως προϋποθέτουν, αλλά από την ίδια τη διαδικασία της διαντίδρασης, της αμοιβαίας ανταλλαγής «νοήματος» και κοινωνικής «ενέργειας» μεταξύ των ατόμων που έρχονται σε επαφή, ή απομακρύνονται. Η αντίληψη αυτή του Ζίμελ είναι, όπως είναι φανερό, πλησιέστερη προς την αντίληψη του Βέμπερ. Για τον Βέμπερ η κοινωνική πράξη και οι κοινωνικές σχέσεις μορφοποιούνται πολιτισμικά και «νοηματικά». Μορφοποιούνται κατεξοχήν μέσω του αμοιβαίου προσανατολισμού, της ανέλιξης του νοήματος και της αμοιβαίας απόκρισης των δρώντων ατόμων, με την ορολογία του Ζίμελ μέσω της διαντίδρασης.

ΟΙ ΜΟΡΦΕΣ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΧΩΡΟΥ

Κεντρικής σημασίας κοινωνική μορφή είναι για τον Ζίμελ αυτή του κοινωνικού χώρου. Ο Ζίμελ θεωρεί ότι και η απλούστερη διαντίδραση μεταξύ δύο ανθρώπων πληροί τη μεταξύ τους διάσταση, την απόσταση που τους χωρίζει και δημιουργεί την ιδιαίτερη μορφή του χώρου που συμβολίζει τη σχέση τους. Η σχέση των ανθρώπων προς τον χώρο είναι αφενός προϋπόθεση, αφετέρου σύμβολο της σχέσης αυτής. Ο χώρος κοινωνικής συνάντησης, ο χώρος λατρείας, ο εθνικός χώρος, ο χώρος ενός κράτους κ.ο.κ. συνιστούν κοινωνικές μορφές χώρου. Μορφοποιούνται διά των διαντιδράσεων των εμπλεκόμενων ατόμων, των ανθρώπων που συνθέτουν τις ειδικότερες μορφές κοινωνίας, τις οποίες καταγράφουν και συμβολίζουν οι μορφές αυτές κοινωνικού χώρου.

Ο χώρος αυτός καθ' εαυτόν, κατά τον Ζίμελ, δεν υφίσταται, δεν έχει «νόημα». Εφόσον τα ανθρώπινα άτομα ζουν απομονωμένα και εντός ορίων που δεν επιτρέπουν την επαφή μεταξύ τους, ο χώρος τους χωρίζει. Σε ό,τι τα αφορά ο χώρος που τα χωρίζει είναι ένα κενό. Είναι με την έννοια αυτή ανύπαρκτος. Δεν έχουν δηλαδή κανενός είδους βίωμα, ή αντίληψη του φυσικού διαστήματος, του φυσικού αυτού χώρου, που βρίσκεται ανάμεσά τους. Ο χώρος διακρίνεται ως κοινωνικός χώρος, παίρνει μορφή και αποκτά συγκεκριμένο κοινωνικό νόημα, εφόσον τα ανθρώπινα άτομα δρουν, αναπτύσσουν κοινωνικές σχέσεις και μέσω της δράσης που αναλαμβάνουν «πληρούν» και μορφοποιούν ένα συγκεκριμένο και κοινωνικά

διαγεγραμμένο χώρο. Διαμορφώνουν έτσι συγκεκριμένη, ιδιαίτερη έννοια του χώρου που οριοθετείται και βιώνεται ως διάσταση της κοινωνικής ζωής: «η διαντίδραση μεταξύ ανθρώπινων όντων –εκτός των άλλων...– συνιστά επίσης την εμπειρία της πλήρωσης του χώρου... Η διαντίδραση μεταμορφώνει ό,τι ήταν πριν άδειο και κενό σε κάτι *για μας*, το πληροί στον βαθμό που το καθιστά δυνατό». Ο κοινωνικός χώρος λοιπόν, μορφοποιείται κατ' αναλογία προς τις μορφές των κοινωνικών σχέσεων που αναδεικνύει η κοινωνική ζωή. Η σημασία που απέδιδε ο Ζίμελ στη διάσταση της μορφοποίησης του κοινωνικού χώρου από τη διαδικασία της διαντίδρασης γίνεται φανερή και από το ότι συνέδεε τους κοινωνικούς τύπους ανθρώπων με τον κοινωνικό χώρο. Στον ανθρώπινο τύπο του ξένου για παράδειγμα, βιώνεται και εγγράφεται, όπως είδαμε παραπάνω, η «κοινωνική απόσταση», η «ενότητα της εγγύτητας και της απόστασης», ενώ στον τύπο του «περιπλανώμενου» συμβολίζονται οι διάφορες όψεις και εναλλαγές του κοινωνικού χώρου.

Κάθε κοινωνία κατά τον Ζίμελ κατέχει ένα σαφώς διαγεγραμμένο «ζωτικό» και «υπαρξιακό» χώρο, χώρο μέσα στον οποίο υπάρχει και δρά. Τα όρια αυτού του χώρου βρίσκονται σε ένα είδος αντίφασης, ή «σύγκρουσης» με τον ρυθμό και την «ένταση» της κοινωνικής δραστηριότητας, της κοινωνικής ζωής. Ο κοινωνικός χώρος επεκτείνεται, ή αλλάζει μορφή καθώς επεκτείνεται, ή διευρύνεται η εμβέλεια της κοινωνικής δραστηριότητας. Έτσι, η «πόλη», για παράδειγμα, δεν είναι ένας χώρος που έχει κοινωνικές-κοινωνιολογικές προεκτάσεις, ή πλευρές, αλλά αντιθέτως, είναι μια κοινωνική οντότητα που συγκροτείται στον χώρο. Ο χώρος της πόλης δηλαδή, συνιστά αδιάσπαστη ενότητα με την κοινωνική ζωή, με τον τρόπο ζωής και πολιτισμού που την διακρίνει και τη χαρακτηρίζει. Ο Ζίμελ προσπάθησε να εντοπίσει τις θεμελιώδεις «χωρικές μορφές», ή «μορφές κοινωνικού χώρου». Διέκρινε τη «μοναδικότητα του χώρου», τα «όρια του χώρου», τη «σταθεροποίηση», ή «τοποθέτηση κοινωνικών μορφών στο χώρο», την «προσέγγιση» και την «απόσταση» και τέλος τη «δυνατότητα μετακίνησης από τόπο σε τόπο». Όλες αυτές είναι μορφές «διαντίδρασης» ή «κοινωνίωσης» που εκφράζονται και μορφοποιούνται και χωρικά. Οι «χωρικές σχέσεις» λοιπόν εκφράζουν και συμβολίζουν κοινωνικές σχέσεις.⁴⁰

Η *μοναδικότητα του χώρου* σημαίνει ότι κάθε μορφή κοινωνικής ζωής εκφράζεται, βιώνεται και συμβολίζεται με μια αποκλειστική τοπικότητα. Υφίσταται σε περιπτώσεις κοινωνικής συνύπαρξης, όπου η κοινωνική ομάδα ταυτίζεται με μια συγκεκριμένη περιοχή, όπως το «κράτος», ή η «πόλη». Με άλλα λόγια, η μοναδικότητα και η αποκλειστικότητα του χώρου σημαίνει ότι οι κοινωνικές σχέσεις που εκφράζονται σε αυτόν είναι επίσης μοναδικές

⁴⁰ Βλ. G. Simmel, *Soziologie*, ό.π., κεφ. 9.

στον βαθμό που ταυτίζονται με τη συγκεκριμένη περιοχή, με τον συγκεκριμένο χώρο. Οι σχέσεις, οι διαντιδράσεις των ατόμων που χαρακτηρίζουν ένα «κράτος», ακριβέστερα που διαμορφώνουν ένα κράτος είναι τόσο στενά συνδεδεμένες με το χώρο που αυτό καταλαμβάνει, ώστε δεν είναι δυνατή η ύπαρξη ενός άλλου κράτους στην ίδια περιοχή.

Η μοναδικότητα και η αποκλειστικότητα του χώρου επιτρέπει επίσης, τη διάκριση μεταξύ ταυτόσημων πραγμάτων, καθώς αυτά μπορούν να ξεχωρισθούν και να συλληφθούν ως διακριτά στο βαθμό που γίνονται αντιληπτά σε σχέση με τις χωρικές τους διαστάσεις. Έτσι, σε μια περιοχή μπορεί να υπάρχει χώρος για περισσότερες, για παράδειγμα, συντεχνίες, ή θρησκευτικές ομάδες. Καθώς η θρησκευτική ζωή δεν έχει αποκλειστικά τοπική διάσταση, εκτείνεται ευρύτερα στον χώρο που τυχόν καταλαμβάνει μια κοινωνική ομάδα, μια κοινωνία. Συνεπώς οι κοινωνικές σχέσεις ποικίλλουν ως προς τις χωρικές τους διαστάσεις μεταξύ εκείνων που είναι απολύτως προσδεδεμένες προς τον χώρο, που γίνεται έτσι μοναδικός και αποκλειστικός και εκείνων που επιτρέπουν πολλαπλότητα των ίδιων μορφών εντός της ίδιας χωρικής περιοχής.⁴¹

Τα όρια του χώρου καταγράφουν και συμβολίζουν μια εξαιρετικά σημαντική κοινωνική διάσταση. Ο χώρος που πληρούται από τη δράση των ανθρώπων, από την κοινωνική δηλαδή ζωή συντίθεται με την τελευταία σε μια νοητή και συμβολική ενότητα. Η ενότητα αυτή γίνεται αντιληπτή ως χωρικά οριοθετημένη. Με άλλα λόγια, η κοινωνική και η χωρική διάσταση της κοινωνικής ζωής μορφοποιούνται σε μια ενότητα που εννοείται ως πλαισιωμένη από ένα συνοριακό «όριο». Έχουμε να κάνουμε με τη σύμφυση, με την αμοιβαία μορφοποίηση της χωρικής και της κοινωνικής διάστασης της κοινωνικής ζωής. Τις διαφορετικές κοινωνικές ομάδες, ή κοινωνίες χωρίζουν συμβολικά, αλλά και χωρικά σύνορα.

Για να δείξει τι εννοεί με τις επεξεργασίες αυτές ο Ζίμελ καταφεύγει σε μια αναλογία, στο παράδειγμα συγκεκριμένα του πλαισίου ενός ζωγραφικού πίνακα. Το πλαίσιο έχει τη διπλή λειτουργία να αναδεικνύει από τη μια την ενότητα του πίνακα, να τον περικλείει στον εαυτό του και από την άλλη να αποχωρίζει τα περιεχόμενά του από τον περιβάλλοντα χώρο, από τον εξωτερικό κόσμο. Έτσι και τα όρια του κοινωνικού χώρου αναδεικνύουν την εσωτερική ενότητα και την αυτονομία της κοινωνικής ομάδας, ή της κοινωνίας και συγχρόνως τη διαχωρίζουν από τη, ή τις γειτονικές προς αυτήν κοινωνίες.

Κάθε χωρικό όριο δεν είναι συνέπεια του ότι οι περιοχές στις οποίες αναπτύσσεται η κοινωνική ζωή συνορεύουν οι μεν προς τις δε. Οφείλεται αντιθέτως, στις σχέσεις των ανθρώπων που εν προκειμένω είναι από τη μια σχέσεις εσωτερικής ενότητας και από την άλλη

⁴¹ Βλ. *ό.π.*, σ. 687-694.

εξωτερικής διαφοροποίησης, αντίθεσης, ή και αντιπαλότητας. Τα «όρια του χώρου» είναι συγχρόνως «αμυντική» και «επιθετική» έκφραση των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων, είτε αυτοί είναι για παράδειγμα γείτονες, ή εθνικά κράτη. Μπορεί να εκφράζει τα όρια των δικαιωμάτων των ατόμων, ή των κοινωνικών ομάδων ως συνέπεια για παράδειγμα μιας σύγκρουσης, ή ενός κοινωνικού αγώνα, ή ανταγωνισμού. Μπορεί επίσης να αποδίδει τους κοινωνικούς περιορισμούς στους οποίους υποβάλλονται, ή έχουν υποβληθεί. Το όριο είναι λοιπόν, όχι ένα φυσικό γεγονός με κοινωνικές συνέπειες, αλλά μια κοινωνική μορφή που εκφράζεται στο χώρο, που καταγράφεται ως χωρικό και τοπικό πλαίσιο των κοινωνικών σχέσεων.⁴²

Η *τοποθέτηση των κοινωνικών μορφών στον χώρο* σημαίνει ότι τα περιεχόμενα των κοινωνικών σχέσεων δεσμεύονται, εδραιώνονται, ή σταθεροποιούνται στον χώρο. Συγκεκριμένες τέτοιες περιπτώσεις είναι το τοπικό δέσιμο των ανθρώπων στη μεσαιωνική πόλη και την ύπαιθρο, σε αντίθεση με την απόλυτη ελευθερία κινήσεως και αλλαγής τόπου, που χαρακτηρίζει τη νεότερη και τη σύγχρονη κοινωνία. Είναι επίσης, η σύνδεση ενός συγκεκριμένου χώρου με μια συγκεκριμένη λειτουργία όπως η αγορά, ή η συγκέντρωση των ατόμων σε ένα ορισμένο σημείο όπως ο ναός, ή η εκκλησία για συγκεκριμένους λατρευτικούς σκοπούς. Η σύνδεση της κοινωνικής ζωής με τον χώρο είναι καθολική. Εκφράζεται σε όλες τις λειτουργίες της κοινωνίας, καθώς όλες οι κοινωνικές ομάδες δρουν και εκφράζουν τη δράση τους στον χώρο, αλλιώς οι κοινωνικές τους σχέσεις εντοπίζονται σε ένα συγκεκριμένο χώρο, εκφράζονται και αντικειμενοποιούνται στον χώρο: το σπίτι της οικογένειας, το στρατόπεδο, το κτίριο, ή ο τόπος εγκατάστασης μιας πολιτικής, ή κοινωνικής οργάνωσης είναι μερικά παραδείγματα.⁴³

Στην περίπτωση τώρα, της *προσέγγισης-απόστασης* ο Ζίμελ απέδωσε ιδιαίτερη σημασία, γιατί, όπως είδαμε, θεωρούσε ότι κάθε κοινωνική διαντίδραση μπορεί να διαβαθμισθεί με βάση μια κλίμακα προσέγγισης και απόστασης. Αυτό εκφράζεται με σαφήνεια κατεξοχήν στη σημερινή «μητροπολιτική» κοινωνία. Η ζωή στις μεγάλες μητροπόλεις δημιουργεί σχέσεις και συνδέσμους μεταξύ των ανθρώπων, παρά τις μεγάλες αποστάσεις που επιβάλλει, όπου η «αδιαφορία» συνυπάρχει με τις αλλεπάλληλες και συχνές επαφές και εναλλαγές διαντιδράσεων μεταξύ των ατόμων. Η ζωή στις μεγάλες πόλεις της «μοντέρνας» κοινωνίας δημιουργεί τις περιθωριακές ομάδες των κάθε είδους «ξένων», όπου η κοινωνική απόσταση παίρνει την πιο σαφή κοινωνική της έκφραση. Δημιουργεί και αναπαράγει την κοινωνική

⁴² Ο.π., σ. 694-702.

⁴³ Βλ. ό.π., σ. 705-711.

αντίδραση που συνεπάγεται την περιθωριοποίηση και τον αποκλεισμό ορισμένων ομάδων ατόμων.⁴⁴

Η μορφή τέλος της μετακίνησης από τόπο σε τόπο χαρακτηρίζει τις πρωτόγονες νομαδικές ομάδες και κοινωνίες. Εκφράζεται επίσης, στην περίπτωση των επαγγελματικών ομάδων και συντεχνιών, που μετακινούνται από τόπο σε τόπο για να εργασθούν. Η μετανάστευση και η μετακίνηση από τόπο σε τόπο είχε επιπτώσεις στην εσωτερική σύνθεση, την ιεραρχία και τη δομή των ομάδων αυτών.

Για να συνοψίσουμε: Για τον Ζίμελ η κοινωνία είναι μια διάταξη, ένα δίκτυο κοινωνικών σχέσεων, που συντίθενται ως αλληπάλληλες και διαρκώς συμβαίνουσες και επαναλαμβανόμενες διαντιδράσεις μεταξύ των ατόμων. Η διάταξη αυτή προϋποθέτει, αλλά και εκφράζεται στη μάζα, τον αριθμό των μελών της κοινωνίας, στον χώρο, όπου υπάρχει και λειτουργεί, τέλος στον χρόνο που ρυθμίζει την κίνησή της. Με τη διάσταση του κοινωνικού χρόνου ο Ζίμελ ασχολήθηκε εντελώς αποσπασματικά. Ο τρόπος που επεξεργάσθηκε τις μορφές κοινωνίωσης, τους τρόπους σχηματοποίησης των διαντιδράσεων δείχνει επίσης, ότι η διάκριση μορφής και περιεχομένου δεν είναι συστηματική στον Ζίμελ. Η μορφή, όπως είδαμε, προϋποθέτει, αλλά και συμφύεται με το περιεχόμενο, όπως φαίνεται με σαφήνεια στην κοινωνιολογική πραγμάτευση του χώρου. Μπορεί, όμως επίσης, να μην υπάρχει αντιστοιχία μεταξύ μορφής και περιεχομένου. Αλλά πάλι, δεν είναι δυνατόν να αποχωρισθούν οριστικά και με συστηματικό τρόπο. Ίσως έχουν δίκιο οι σχολιαστές του που επιμένουν ότι ο Ζίμελ δεν πρέπει να θεωρηθεί φορμαλιστής.⁴⁵ Στον Ζίμελ παρατηρείται μια ένταση μεταξύ μορφής και περιεχομένου. Το περιεχόμενο τείνει να διασπάσει, να υπερβεί τα όρια της μορφής. Χωρίς τη μορφή όμως, δεν μπορεί να υπάρξει. Η μορφή είναι η θεμελιακή κοινωνική κατηγορία.⁴⁶ Η μορφή, όπως είδαμε, είναι ο τρόπος που συνδέονται τα ανθρώπινα άτομα μεταξύ τους, ο τρόπος δηλαδή των κοινωνικών σχέσεων. Η ιδιότυπη αυτή αντίληψη του Ζίμελ για τη σχέση μορφής και περιεχομένου αναδεικνύεται και στην περίπτωση του πολιτισμού, αλλά και του χρήματος, όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω.

Ο ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ

⁴⁴ Βλ. D. Frisby, *Fragments of Modernity: Georg Simmel, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin*, Heinemann, Λονδίνο 1985, σ. 5 κ.ε.

⁴⁵ Βλ. D. Frisby, *Georg Simmel*, ό.π., σ. 59-64.

⁴⁶ Πρβλ. M. Steinhoff, *Simmel in German Sociology*, στο K.H. Wolff (επιμ.), *Essays in Sociology, Philosophy and Aesthetics*, Columbus, Οχάιο 1959, σ. 195 κ.ε. Βλ. επίσης G. Lukács, ό.π.

Με τη διάκριση μορφής-περιεχομένου, όπως και με την έννοια της διαντίδρασης συνδέονται και οι απόπειρες του Ζίμελ να πραγματευθεί την έννοια και να διατυπώσει θεωρία του πολιτισμού. Οι σχετικές του απόπειρες είναι πολλές και εκτείνονται σε όλες τις περιόδους της συγγραφικής του πορείας. Οι επεξεργασίες του πάντως, δεν εμφανίζουν συστηματικότητα. Οι επιμέρους θεματικές που επεξεργάζεται είναι πολλές και το κέντρο βάρους της ανάλυσής του μετατοπίζεται αναλόγως.⁴⁷ Ο Ζίμελ, πάντως, θέλησε να διατυπώσει μια «φιλοσοφία του πολιτισμού» και μια «φιλοσοφία της ζωής». Τι εννοούσε όμως, με τους όρους αυτούς;

Με τον όρο *φιλοσοφία* ο Ζίμελ εννοεί το ότι ο άνθρωπος τοποθετείται μέσα στον κόσμο με συστηματικό και πνευματικό τρόπο. Εννοεί την πνευματική στάση, όπως γράφει, απέναντι στον κόσμο και τη ζωή, «τη λειτουργική μορφή και τον τρόπο που συλλαμβάνονται τα πράγματα», την «τυπική κίνηση του φιλοσοφικού νού». Τη «διαδικασία», όμως, όχι τα περιεχόμενα της σκέψης και της νόησης. Τα περιεχόμενα που επεξεργάζεται και συστηματοποιεί η σκέψη είναι, σημειώνει ο Ζίμελ, πολλά, διαφορετικά, ή αντιθετικά, όπως άλλωστε, δείχνει και η ιστορία. Η φιλοσοφική «διαδικασία», βεβαίως, δεν είναι δυνατόν να δράσει ερήμην των περιεχομένων. Ότι όμως, έχουν κοινό όλοι οι τρόποι με τους οποίους εκφράζονται τα ποικίλα περιεχόμενα και διαμορφώνουν μάλιστα διακριτά «δόγματα», διαφορετικές «κοσμοαντιλήψεις», είναι το ότι αποτελούν προϊόντα της διάνοιας.

Ο Ζίμελ, δηλώνει λοιπόν, ότι αυτό που τον ενδιαφέρει είναι «η θεμελιώδης στροφή... από τη μεταφυσική ως δόγμα στη μεταφυσική ως ζωή και λειτουργία». Το ότι δηλαδή η «μεταφυσική» αποτελεί μια λειτουργική διάσταση της ζωής. Είναι αυτό που έχει σημασία και όχι τα τυχόν περιεχόμενα που εκφράζονται στις επιμέρους κοσμοαντιλήψεις. Δεν ενδιαφέρουν «οι διαφορές μεταξύ δογμάτων, αλλά η ενότητα της διαδικασίας της γνώσης»⁴⁸. Είναι αυτή η τελευταία, η διαδικασία της γνώσης, με άλλα λόγια, που συνιστά το «μεταφυσικό» γνώρισμα της ζωής.

Ο Ζίμελ αποδίδει τη διατύπωση των «δογμάτων», των κλειστών κοσμοαντιλήψεων, στη δύναμη της «ατομικής πνευματικότητας», όπως γράφει. Είναι η πνευματικότητα αυτή που αναπτύσσεται σε μια «κοσμοεικόνα», η οποία και «προσδιορίζεται απολύτως και μονομερώς από το περιεχόμενό της». Έτσι, η θεμελιώδης, η ριζική φιλοσοφική στάση απέναντι στη ζωή «αναμειγνύεται αδιαχώριστα» με το συγκεκριμένο εκάστοτε περιεχόμενο. Η θρησκευτικότητα, για παράδειγμα, κάνει τους ανθρώπους να υιοθετούν μια συγκεκριμένη εκάστοτε δογματική

⁴⁷ Βλ. D. Frisby και M. Featherstone (επιμ.), *Simmel on Culture*, ό.π., σ. 1-2.

⁴⁸ Ο.π., σ. 34-35.

πίστη. Η πίστη αυτή είναι αδιαπραγμάτευτη κατεξοχήν από το πρόσωπο εκείνο, την προσωπικότητα που είναι υπεύθυνη για τη δημιουργία και τη διάδοσή της. Για το πρόσωπο αυτό, όπως και για τους πιστούς που την ακολουθούν είναι η μόνη αληθής «θρησκεία». Με τον ίδιο τρόπο, γράφει ο Ζίμελ, ο φιλόσοφος διατυπώνει μια απόλυτη σύλληψη, στην οποία «συμπυκνώνει τον κόσμο» και αποκλείει όποιες άλλες. Η συνθήκη αυτή, σημειώνει, χαρακτηρίζει μια ευρύτερη μετατόπιση προς τη «μεταφυσική», πράγμα το οποίο του επιτρέπει, όπως πιστεύει, να θεωρήσει ότι είναι δυνατή «μια φιλοσοφία του πολιτισμού με την ευρύτερη και μοντέρνα έννοια». Όπως είναι φανερό, η «φιλοσοφία» αυτή του «πολιτισμού» δεν ενδιαφέρεται για τα μεταφυσικά συστήματα καθ' εαυτά, ή για την υποστήριξη οποιουδήποτε είδους θεωριών, αλλά για την κατανόηση της «συνειδητής διανοητικής στάσης απέναντι στην ύπαρξη», όπως έγραψε ο Ζίμελ. Με τον ίδιο τρόπο ο «θρησκευτικός πολιτισμός» δεν είναι δυνατόν να θεωρηθεί ότι περιορίζεται σε ένα αποκλειστικά δόγμα, αλλά αντιθέτως, στην κατανόηση της διαμόρφωσης της ζωής εν αναφορά προς τον «αιώνιο προορισμό της ψυχής». Το ίδιο ισχύει και όσον αφορά τον «πολιτισμό της τέχνης». Ο τελευταίος δεν συνίσταται στο σύνολο των έργων τέχνης, αλλά στη «συναίσθηση και στη μορφοποίηση των περιεχομένων της ύπαρξης γενικά σύμφωνα με τους κανόνες των καλλιτεχνικών αξιών»⁴⁹.

Είναι λοιπόν, στην περίπτωση του πολιτισμού, όπου γίνεται φανερή με μεγαλύτερη σαφήνεια η ένταση στη σχέση μορφής και περιεχομένου, που χαρακτηρίζει τις αναλύσεις του Ζίμελ. Ο Ζίμελ δέχεται με ένα γενικό τρόπο ότι είναι οι μορφές στις οποίες εγγράφεται ο πολιτισμός. Ο πολιτισμός αποτελεί τη μορφοποίηση της ζωής από ένα πρωτογενές στάδιο, σε όλο και πιο σύνθετους τρόπους της ύπαρξης και των κοινωνικών σχέσεων των ανθρώπων. Ο πολιτισμός συνίσταται ως η διαμόρφωση των περιεχομένων της ζωής στους επιμέρους τομείς, ή σφαίρες της κοινωνικής πραγματικότητας. Τι όμως ειδικότερα ευθύνεται για τη διαμόρφωση των μορφών του πολιτισμού;

Ο Ζίμελ θεωρεί ότι υπεύθυνο για τη μορφοποίηση, για την «ανάδυση» των περιεχομένων της ζωής ως περιεχομένων των μορφών του πολιτισμού είναι το ανθρώπινο «πνεύμα». Στις απαρχές του πολιτισμού, το ανθρώπινο πνεύμα στη συνάντησή του με τα φυσικά πράγματα, με τον φυσικό κόσμο, προκειμένου να επιλύσει προβλήματα, ή να δώσει απαντήσεις σε κρίσιμα ερωτήματα, «αντικειμενοποιείται», εκφράζεται δηλαδή στα αντικείμενα που οικειοποιείται και τα οποία δι αυτού του τρόπου μορφοποιούνται και το καταγράφουν. Όπως είναι εύλογο, η διαδικασία αυτή έχει μια «υποκειμενική» και μια «αντικειμενική» διάσταση. Τα αντικείμενα εκφράζουν το υποκείμενο, ή καλύτερα το υποκειμενικό πνεύμα, ενώ το υποκείμενο

⁴⁹ Ο.π., σ. 35-36.

αναγνωρίζει τον εαυτό του στα εν λόγω αντικείμενα. «Με το να επεξεργάζεται, να βελτιώνει τα πράγματα», γράφει ο Ζίμελ, «ο άνθρωπος τα δημιουργεί κατ' εικόνα του»⁵⁰. Υφίσταται δηλαδή ενότητα, όχι διάσπαση υποκειμένου-αντικειμένου.

Σε αυτή τη διαπίστωση ο Ζίμελ αποδίδει μεγάλη σημασία. Και τούτο διότι θεωρεί ότι ως πολιτισμός δεν μπορεί να εννοείται μόνον ο τομέας της «υψηλής κουλτούρας», οι επιμέρους «σφαίρες των αξιών». Ο πολιτισμός είναι αδιανόητος χωρίς τη φυσική, την «αντικειμενική» διάσταση των πραγμάτων. Ο πολιτισμός πάντως, έναντι της φυσικής κατάστασης, σηματοδοτεί την υπαγωγή των φυσικών πραγμάτων και δυνάμεων σε «σκοπούς», που τίθενται μεν από τους ανθρώπους, ενσωματώνουν όμως, προϋποθέτουν και χρησιμοποιούν την εσωτερική ενέργεια, τη δυναμική των φυσικών πραγμάτων. Για να αναδείξει την έννοια αυτή του πολιτισμού ο Ζίμελ χρησιμοποίησε την αναλογία με την γεωργική καλλιέργεια. Ο καλλιεργητής, για παράδειγμα, μετατρέπει μια άγρια αχλαδιά σε αχλαδιά που παράγει φαγώσιμα αχλάδια. Η εξέλιξη αυτή, σημειώνει ο Ζίμελ, προϋποθέτει αφενός την εσωτερική, δυναμική ενέργεια του ίδιου του δένδρου (το ότι παράγει αχλάδια), αφετέρου την «τελεολογική» παρέμβαση του καλλιεργητή (τη μετατροπή της άγριας σε ήμερη αχλαδιά). Το τελικό προϊόν περιλαμβάνει και τις δύο αυτές διαστάσεις.⁵¹

Ο άνθρωπος όμως, ακριβέστερα η ανθρώπινη «ψυχή» αποτελεί το όν, που προνομιακά φέρει εν εαυτώ την απαίτηση για τελειοποίηση. Η ψυχή κατευθύνεται εξ ορισμού, a priori προς την «ανάπτυξη της ανθρώπινης προσωπικότητας», θέτει δηλαδή εγγενώς σκοπούς που αφορούν την «αρμονία των αναγκών» και των υλικών και φυσικών δυνάμεων και ενεργειών που καθορίζουν τον άνθρωπο ως φυσικό ον. Η ψυχή κατευθύνεται έτσι στην επίτευξη της «ενότητας» και της ανάπτυξης της «εσωτερικής ολότητας» της ζωής. «Δεν μπορούμε να συλλάβουμε την 'ενότητα'», γράφει ο Ζίμελ, «παρά ως τη διάδραση και τη δυναμική διαπλοκή, τη συνοχή και την εξισορρόπηση της πολυπλοκότητας. Και έτσι, είναι με αυτή την ενότητα μέσα μας, της οποίας η εσωτερική σημασία και ενέργεια αγγίζει την τελειότητα κατά την πολιτισμική διαδικασία μέσω των εξυψωμένων και τελειοποιημένων αντικειμένων. Για να είμαστε σαφέστεροι: οι διάφορες πλευρές της ζωής μας υπάρχουν σε στενή διάδραση, η κάθε μια υποστηρίζοντας και υποστηριζόμενη από τις άλλες, εξισορροπώντας αρμονικά και ανταλλάσσοντας τη ζωτικότητα τους»⁵². Το ανθρώπινο πνεύμα συναντάται επίσης με τον κοινωνικό κόσμο, με τα ήδη εκάστοτε διαμορφωμένα αντικείμενα και τα παραδεδομένα

⁵⁰ G. Simmel, «'Introduction' to philosophical culture», στο D. Frisby και M. Featherstone (επιμ.), *ό.π.*, σ. 38.

⁵¹ G. Simmel, «The concept and tragedy of culture», στο D. Frisby και M. Featherstone (επιμ.), *ό.π.*, σ. 56-57.

⁵² G. Simmel, «'Introduction' to philosophical culture», στο D. Frisby και M. Featherstone (επιμ.), *ό.π.*, σ. 44.

περιεχόμενα της κοινωνικής ζωής. Προκειμένου και πάλι να επιλύσει προβλήματα βρίσκεται σε σχέση αλληλόδρασης με τα περιεχόμενα της κοινωνικής ζωής και «αποκρυσταλλώνεται» εκ νέου στα αντικείμενα και τις μορφές, τους τρόπους του πολιτισμού. Η γλώσσα, η θρησκεία, η ηθική, η τέχνη, η τεχνική, η φιλοσοφία, η πολιτική και ό,τι άλλο περιλαμβάνει ο πολιτισμός δεν αποτελούν παρά τέτοιου είδους «υποστασιοποιήσεις» του ανθρωπίνου πνεύματος, της σκέψης, της εφευρετικότητας του ανθρώπου, ακριβέστερα των ανθρώπων που έζησαν και έδρασαν στο εκάστοτε παρελθόν. Οι αντικειμενοποιημένες αυτές μορφές καθώς ενσωματώνουν κοινωνικές «αξίες», συνθέτουν αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «παράδοση», η οποία και αποτελεί το σημείο εκκίνησης για τη δημιουργία νέων μορφών πολιτισμού. Η ζωή διαμορφώνει, με άλλα λόγια, και αίρεται στις συνειδητές μορφές της. Στη διαδικασία αυτή η εκάστοτε παρούσα ζωή εμπεριέχει το παρελθόν της ως εάν αυτό ήταν μέρος του ανόργανου υποστρώματος από το οποίο ανεδύθη. Με τον ίδιο τρόπο η ζωή περιλαμβάνει το μέλλον της με ένα τρόπο, που καμιά μορφή μη ζώσας ύλης δεν περιέχει.⁵³ Οι μορφές του πολιτισμού λοιπόν, συνιστούν το αποτέλεσμα της καθημερινής διαντίδρασης των ανθρώπινων ατόμων αφενός, της διάδρασης μεταξύ των τελευταίων και των ήδη διαμορφωμένων και αποκρυσταλλωμένων πολιτισμικών μορφών αφετέρου. Ο Ζίμελ δηλαδή, εν προκειμένω, συλλαμβάνει τη διάδραση, τη διαντίδραση ως διαδικασία μεταξύ μορφής και περιεχομένου, εννοώντας ακριβώς τις μορφές και τα περιεχόμενα της ζωής, όπως έχουν εκφρασθεί στις εκάστοτε παραδεδομένες μορφές του πολιτισμού και των κοινωνικών σχέσεων.

Από τη στιγμή που οι μορφές πολιτισμού που δημιουργούνται με αυτό τον τρόπο οριστικοποιηθούν, αποκτούν εσωτερική, θα μπορούσαμε να πούμε, δυναμική, που επιτρέπει την ανεξάρτητη ανέλιξή τους. Το ανθρώπινο πνεύμα δημιουργεί πολλαπλές, άπειρες μορφές, ή και «κατασκευές», τεχνουργήματα, προϊόντα που αξιολογούνται ως σημαντικά και ως έχοντα τη δική τους εσωτερική αξία και σημασία. Αποκτούν έτσι μια αυτονομία και μια ανεξαρτησία από το πνεύμα, ή από την «ψυχή», που τα δημιούργησε. Έτσι, για παράδειγμα, ένα ρεύμα στην τέχνη, ή ένα θρησκευτικό δόγμα αφότου διαμορφωθεί εντός μιας ιστορικο-κοινωνικής διαδικασίας, μπορεί στη συνέχεια να αυτονομηθεί, να εξελιχθεί εσωτερικά και να ακολουθήσει πολλές και διαφορετικές κατευθύνσεις. Αυτές οι παρατηρήσεις επιτρέπουν στον Ζίμελ να αναφερθεί στις «υπερατομικές μορφές» πολιτισμού. Στα πολιτισμικά δηλαδή μορφώματα που υπερβαίνουν τα επιμέρους άτομα και εκφράζουν το συλλογικό πνεύμα, τη συλλογική «ψυχή», ή τους τρόπους που προσδιορίζουν συλλογικές μορφές συμπεριφοράς και δράσης.

⁵³ G. Simmel, «The concept and tragedy of culture», *ό.π.*, σ. 5-56.

Ο Ζίμελ διέκρινε λοιπόν, τον «υποκειμενικό» από τον «αντικειμενικό» πολιτισμό». Ο «υποκειμενικός» πολιτισμός έχει μεγαλύτερη σημασία και βαρύτητα. Όπως είναι εύλογο, είναι το «υποκείμενο», το «ανθρώπινο πνεύμα» που είναι εκάστοτε υπεύθυνο για την αναμόρφωση του πολιτισμού, για την εξέλιξη και την πορεία των κοινωνικών πραγμάτων. Σε αυτό οφείλεται η «πρόοδος», ή πάλι η «οπισθοδρόμηση». Στον «αντικειμενικό» πολιτισμό θεωρεί ο Ζίμελ ότι συμμετέχουν τα επιμέρους «υποκείμενα», τα ανθρώπινα άτομα, ή πρόσωπα, χωρίς βεβαίως να είναι δυνατόν να εξαντλήσουν τη μετοχή τους αυτή σε όλο του το εύρος. Για τον Ζίμελ πάντως, έχει πρωταρχική σημασία να υπάρχει «ισορροπία» ανάμεσα στην υποκειμενική και την αντικειμενική διάσταση του πολιτισμού. Η διατάραξη αυτής της ισορροπίας και η διάσπαση του «υποκειμενικού» από τον «αντικειμενικό» πολιτισμό, ο αποχωρισμός «υποκειμένου»-«αντικειμένου» συνεπάγεται, για τον Ζίμελ, την αυτοκαταστροφή του πολιτισμού. Η «τραγικότητα» του πολιτισμού, συνίσταται στο ότι εμφιλοχωρεί πάντοτε η ρήξη αυτή. Γι αυτό άλλωστε, επεξεργάσθηκε και την έννοια του πολιτισμού ως «καλλιέργειας», ως παιδείας δηλαδή, που αναβαθμίζει την ανθρώπινη προσωπικότητα. Την αναβάθμιση αυτή τη θεωρούσε ιδιαίτερα επείγουσα στις συνθήκες της «μοντέρνας» κοινωνίας, η οποία εμφανίζει ρήξη, διάσταση ανάμεσα στον υποκειμενικό και τον αντικειμενικό πολιτισμό.⁵⁴ Ο Ζίμελ, άλλωστε εξέτασε με κριτικό τρόπο πολλές πτυχές του πολιτισμού της κοινωνίας της εποχής του, τις οποίες και προσελάμβανε ως δείγματα της κρίσης, ως εκπτώσεις, ή και αρνήσεις των θεμελίων επί των οποίων οικοδομήθηκε ο πολιτισμός αυτός, όπως θα δούμε και στο επόμενο κεφάλαιο. Επεξεργάσθηκε επίσης, ζητήματα που έχουν να κάνουν με τον ανδροκρατικό χαρακτήρα και την συνεπόμενη αρνητική θέση της γυναίκας και των πολιτισμικών δημιουργημάτων της, όπως και με την ανδροκρατική ιεραρχία και οργάνωση της κοινωνίας, με την πορνεία, αλλά και με ζητήματα όπως η μόδα και το στιλ ζωής, η τέχνη, η φιλοσοφία κ.λπ.⁵⁵

Για να συνοψίσουμε: Ο πολιτισμός συνίσταται ως μορφοποιημένη αποκρυστάλλωση των περιεχομένων της ζωής. Οι μορφές του πολιτισμού αναδύονται κατά την καθημερινή διαντίδραση των ανθρώπων. Και η διάδραση μορφής και περιεχομένου, υποκειμενικού και αντικειμενικού πολιτισμού αναδεικνύει επίσης νέες μορφές και αντικειμενοποιήσεις-αποκρυσταλλώσεις, όπως και τις μορφές «υπερατομικού» πολιτισμού.

⁵⁴ Βλ. G. Simmel, «'Introduction' to philosophical culture», *ό.π.*, σ. 39-40 και 45.

⁵⁵ Για μια αντιπροσωπευτική επιλογή των θεματικών αυτών από τα κείμενα του Ζίμελ, βλ. D. Frisby και M. Featherstone, (επιμ.), *ό.π.*

ΤΟ ΧΡΗΜΑ ΚΑΙ Η ΑΝΤΑΛΛΑΓΗ

Η μοντέρνα κοινωνία

Στο έργο του Ζίμελ *Φιλοσοφία του χρήματος* βρίσκουμε τη σαφέστερη καταγραφή της «νέας οπτικής», του τρόπου προσέγγισης των κοινωνικο-ιστορικών πραγμάτων και του πολιτισμού που προσπαθούσε να διαμορφώσει. Πρέπει να επισημάνουμε ότι ο Ζίμελ δεν θεωρούσε ότι η προσπάθεια αυτή, τουλάχιστον στο έργο του με το οποίο θα ασχοληθούμε παρακάτω, εμπίπτει στον χώρο μιας από τις ειδικές επιστήμες. Δεν τον ενδιέφερε η ανάλυση του χρήματος και της εκχρηματισμένης οικονομίας από τη σκοπιά των οικονομικών, ούτε πάλι αποκλειστικά η κοινωνιολογική ανάλυση των συνεπειών της εισαγωγής και της λειτουργίας του χρήματος, αλλά η πραγμάτευση της «σημασίας της ύπαρξης του χρήματος» στη σημερινή κοινωνία, στον «μοντέρνο» πολιτισμό. Θεωρούσε ότι η διακίνηση του χρήματος καταγράφει τις πιο θεμελιακές μορφές της εσωτερικής συνδεσμοποίησης της κοινωνικής πραγματικότητας της «μοντέρνας» κοινωνικής ζωής. Το έργο αυτό του Ζίμελ συνθέτει περισσότερο μια απόπειρα θεμελίωσης μιας φιλοσοφίας του πολιτισμού προς την κατεύθυνση εντέλει μιας «μεταφυσικής» της ζωής.⁵⁶ Το έργο αυτό, γράφει ο Ζίμελ, δεν επιχειρεί «μια διαβεβαίωση για ένα ειδικό περιεχόμενο της γνώσης... [είναι] περισσότερο (μια προσπάθεια προς την κατεύθυνση) της δυνατότητας... να αναζητηθεί σε κάθε λεπτομέρεια της ζωής, η ολότητα του νοήματός της». «Η σημασία και ο στόχος του όλου εγχειρήματος είναι απλώς να συναγάγουμε από την επιφάνεια των οικονομικών υποθέσεων μια κατεύθυνση που οδηγεί στις υπέρτατες αξίες και στα πράγματα που έχουν σημασία σε οτιδήποτε είναι ανθρώπινο. [Και τούτο διότι] ένα οικονομικό στοιχείο όπως το χρήμα, θα έπρεπε να αποκαλύπτεται ως ένα άχρονο σύμβολο των ουσιωδών μορφών της κίνησης καθ' εαυτήν».

Βρίσκουμε λοιπόν, τον Ζίμελ, να πραγματεύεται τις διάφορες πλευρές της σύγχρονης ζωής σε μια προσπάθεια να εντοπίσει το «εσωτερικό» νόημά τους, μέσω του συμβόλου του χρήματος, που όπως λέει αποκαλύπτει τις ουσιώδεις μορφές της κίνησης του «πνεύματος». Το «πνεύμα», όπως είδαμε, είναι υπεύθυνο για τις μορφές της ζωής και του πολιτισμού. Έτσι, ενώ τα επιμέρους περιστατικά, επεισόδια, ή πλευρές, τα «τυχαία κομμάτια», τα «αποσπάσματα»

⁵⁶ Αξίζει να σημειώσουμε ότι όταν είδε το φως της δημοσιότητας το έργο αυτό του Simmel προκάλεσε απορία και αντιφατικές εκτιμήσεις από την τότε ακαδημαϊκή κοινότητα, καθώς δεν ήταν εύκολη η κατάταξή του στη μια, ή την άλλη φιλοσοφική παράδοση. Οι σχολιαστές του έργου αυτού του Simmel έβρισκαν δύσκολο να εντοπίσουν στις πολλαπλές περιπλανήσεις και επεξεργασίες του την κεντρική συμβολή του. Βλ. «Introduction to the Translation», στο G. Simmel, *The Philosophy of Money*, ό.π., σ. 2-22.

της σύγχρονης ζωής φαίνονται αρχικά να είναι ασύνδετα μεταξύ τους, η εξέτασή τους στοχεύει να δείξει την εσωτερική τους ενότητα, μέσω της αποκάλυψης του «νοήματός» τους, που έχει χαρακτήρα «ολικό», που σημαίνει πολιτισμικό και ενοποιητικό της κοινωνικής ζωής, όχι δηλαδή περιστασιακό και ειδικό. Ο Ζίμελ αναζητούσε να «επεκτείνει» τα μικρά και ασήμαντα περιστατικά της ζωής στην «ολότητα και στο ύψιστο επίπεδο της γενικότητας». Τα περιστατικά της καθημερινής ζωής μας διαβεβαιώνει «μπορούν να γίνουν αντικείμενο πραγμάτευσης με ένα φιλοσοφικό τρόπο και συγκεκριμένα με μια γενική εκτίμηση, [δηλαδή] με την αναπαράσταση ατομικών συμβάντων μέσω της διασύνδεσής [τους] με αφηρημένες έννοιες»⁵⁷. Ποιες είναι όμως, οι «αφηρημένες έννοιες» με τις οποίες πρέπει να προχωρήσουμε στην «αναπαράσταση», στη σύλληψη με «φιλοσοφικό τρόπο», να διατυπώσουμε δηλαδή μια φιλοσοφία της ζωής και του πολιτισμού; Δεν είναι άλλες από αυτή της διαντίδρασης, της κοινωνίωσης, όπως και η ιδέα της διαπλοκής των κοινωνικών σχέσεων, η έννοια των αδιάσπαστων συνδεσμοποιήσεων που δημιουργεί η δράση των ανθρώπινων ατόμων μεταξύ των επιφανειακά ασύνδετων φαινομένων της κοινωνικής ζωής. Οι «αφηρημένες» αυτές «έννοιες», οι «μορφές» καταγράφουν τη «σκοπιά», τον «γενικό τρόπο», με τον οποίο οφείλουμε να συλλάβουμε τα περιεχόμενα των συμβάντων της κοινωνικής ζωής και τη σχέση των φαινομενικά ασύνδετων φαινομένων της πραγματικότητας. Οι αφαιρέσεις αυτές, δηλαδή συνιστούν τις «κατηγορίες» με τις οποίες αναλαμβάνεται η εξέταση ενός ειδικού θέματος. Οφείλουμε όμως, μέσω των μορφών αυτών να εντοπίσουμε το γνήσιο «νόημα» τόσο των επιμέρους, όσο και της κοινωνικής ζωής στο σύνολό της. Η σκέψη προχωράει από μια επιμέρους σφαίρα σε ένα επιμέρους φαινόμενο και από εκεί πάλι στην ολότητα της σφαίρας αυτής. Για παράδειγμα από ένα μεμονωμένο θρησκευτικό φαινόμενο στο νόημα της θρησκείας, από επιμέρους φιλοσοφίες, ή φιλοσόφους στη σημασία της φιλοσοφίας, από επιμέρους έργα τέχνης στη σημασία της τέχνης κ.ο.κ.

Ο Ζίμελ, λοιπόν, εκλαμβάνει το χρήμα ως περίπου το «καθολικό» γνώρισμα της σύγχρονης ζωής. Πραγματεύεται το χρήμα ως το σύμβολο της ανταλλαγής, την οποία χαρακτηρίζει ως την κατεξοχήν ανθρώπινη μορφή αλληλόδρασης και κοινωνίωσης. «Η ανταλλαγή», γράφει, «είναι η πιο καθαρή και πιο αναπτυγμένη μορφή αλληλόδρασης, που μορφοποιεί την ανθρώπινη ζωή, όταν επιδιώκει να αποκτήσει ουσία και περιεχόμενο».⁵⁸ Όσον αφορά τα εμπλεκόμενα άτομα, η ανταλλαγή είναι μια διαδικασία «απώλειας» και συγχρόνως «απολαβής». Είναι μια αμοιβαία εκχώρηση «ενέργειας». Είναι μια μορφή διαντίδρασης.

⁵⁷ *The Philosophy of Money*, ό.π., σ. 55.

⁵⁸ *Ο.π.*, σ. 82.

Ακριβέστερα, «κάθε διαντίδραση πρέπει να θεωρείται ως μια ανταλλαγή». «Κάθε διάλογος, κάθε έκφραση στοργής...κάθε παιγνίδι, κάθε ματιά σε ένα άλλο πρόσωπο» συνεπάγεται πάντοτε ένα είδος απώλειας, ή υποδοχής «ενέργειας». Στη σφαίρα της οικονομίας τώρα, έχουμε να κάνουμε με ηθελημένη απώλεια ενέργειας, καθώς η ανταλλαγή των αγαθών είναι συγχρόνως «απώλεια και απόκτηση» όσον αφορά τα άτομα που ανταλλάσσουν τα αγαθά τους. Η ανταλλαγή των αγαθών συνιστά συνεπώς μια θεμελιακή μορφή κοινωνιώσης και δεν υπάρχει διαφορά εν προκειμένω, μεταξύ της φυσικής-αυτάρκους οικονομίας και της εκχρηματισμένης οικονομίας, δεδομένου ότι ανταλλαγή αγαθών λαμβάνει χώρα και στην περίπτωση της φυσικής οικονομίας, ανεξαρτήτως του μεγέθους και της έκτασής της που παρατηρείται στις επιμέρους περιπτώσεις.

Ο Ζίμελ αντιλαμβάνοταν, λοιπόν, την οικονομία ως μια «ειδική περίπτωση της μορφής της ανταλλαγής». Η οικονομία βασίζεται στην ανταλλαγή και την κατανάλωση, όχι στην παραγωγή. Η «αξία» των αγαθών δεν δημιουργείται στη διαδικασία της παραγωγής, αλλά κυρίως στη διαδικασία της ανταλλαγής. «Ο κόσμος της αξίας», γράφει ο Ζίμελ, «είναι η ζήτηση». «Η ανταλλαγή, δηλαδή η οικονομία είναι η πηγή των οικονομικών αξιών». Άλλωστε, τα «οικονομικά αντικείμενα δεν έχουν σημασία παρά μόνο αμέσως, ή εμμέσως στην κατανάλωσή τους»⁵⁹. Αυτό σημαίνει ότι τα αντικείμενα της κατανάλωσης αναδεικνύονται ως οικονομικά αντικείμενα, παίρνουν αυτή – την οικονομική – σημασία μέσω της διαντίδρασης, στο πλαίσιο δηλαδή της οικονομικής σχέσης. Ακόμη, η «αξία» των εμπορευμάτων δεν είναι μια πραγματική κοινωνική «ουσία» των πραγμάτων –η ενσωματωμένη εργασία–, όπως ήθελε ο Μαρξ, αλλά η «σχέση» του ατόμου-υποκειμένου με το αγαθό, ή αλλιώς η «ζήτηση».⁶⁰

Ο Ζίμελ υιοθετεί λοιπόν μια υποκειμενική θεωρία της αξίας και αντιλαμβάνεται τον κόσμο ως λίγο ως πολύ μια τεράστια αγορά. Η αντίληψη ότι «η ανταλλαγή είναι το πιο αναπτυγμένο είδος διαντίδρασης, που διαμορφώνει την κοινωνική ζωή» του επιτρέπει να προχωρήσει σε μια πραγμάτευση της σύγχρονης κοινωνίας, της κοινωνίας της γενικευμένης ανταλλαγής αποδίδοντας στο χρήμα την κατεξοχήν συνδετική και συνεκτική λειτουργία. Το χρήμα βρίσκεται σε κάθε σημείο της διαπλοκής των κοινωνικών σχέσεων της μοντέρνας κοινωνίας, καθώς αλλάζει χέρια και κατόχους αδιάκοπα, χωρίς το ίδιο να υφίσταται διαφοροποίηση, ή φθορά, παρά το ότι μετακινείται από σημείο σε σημείο και από άτομο-υποκείμενο σε άτομο. Το χρήμα αναδεικνύεται έτσι, στο «σύμβολο των θεμελιακών μορφών

⁵⁹ Ο.π., σ. 178-179.

⁶⁰ Για τη σχέση του Ζίμελ με τον Μαρξ γενικά και ειδικότερα ως προς τη θεωρία της αξίας βλ. H. Brinkmann, *Methode und Geschichte. Die Analyse der Entfremdung in Georg Simmels "Philosophie des Geldes"*, Giessen, 1974, ιδ. σ. 82 κ.ε.

κίνησης μέσα στον κόσμο». Συνιστά «καθαρή ανταλλαξιμότητα». Το χρήμα, γράφει ο Ζίμελ, «αντιπροσωπεύει την καθαρή διαντίδραση στην πιο σαφή μορφή της. Καθιστά κατανοητή την πιο αφηρημένη έννοια. Είναι ένα συγκεκριμένο πράγμα του οποίου η ουσιαστική σημασία είναι να αναχθεί πέρα από τις ατομικότητες», καθώς «η λειτουργία της ανταλλαγής ως άμεσης διαντίδρασης μεταξύ των ατόμων αποκρυσταλλώνεται στη μορφή του χρήματος ως μιας ανεξάρτητης δομής»⁶¹. Με άλλα λόγια, το χρήμα συμβολίζει και εκφράζει όλες τις κοινωνικές σχέσεις της εκχρηματισμένης οικονομίας. Με τον τρόπο αυτό ο Ζίμελ οδηγείται σε μια σύλληψη της «ολότητας», όπου η διαπλοκή και η αλληλοδιαδοχή των κοινωνικών σχέσεων καταγράφεται ως μια ανεξάρτητη ως προς τα άτομα, ως μια υπερατομική πραγματικότητα, ως η κοινωνική δομή που εξυφαίνεται μέσω της λειτουργίας του χρήματος, του φορέα που διατρέχει και διαπλέκει τον ιστό της κοινωνίας. Το χρήμα εκφράζει τον δυναμισμό της κοινωνίας, καθώς βρίσκεται σε διαρκή κίνηση και διευρύνει επίσης τα όρια της κοινωνικής δράσης. Συγχρόνως αποκρυσταλλώνει και ενσωματώνει τη σταθερότητα των κοινωνικών σχέσεων, καθώς «στέκεται στο σημείο αδιαφορίας και ισορροπίας ως προς τα άλλα φαινόμενα του κόσμου».

Το χρήμα εκφράζει επίσης, την «αφηρημένη αξία γενικά». Συμπυκνώνει δηλαδή και καταγράφει τόσο την κίνηση και τη μεταλλαγή, όσο και το «νόημα», τις σημασίες και τα περιεχόμενα των κοινωνικών σχέσεων στη σύγχρονη κοινωνία. Συνεπώς, με σημείο εκκίνησης και αναφοράς το χρήμα ο Ζίμελ προσπαθεί να παρακολουθήσει την κίνηση και τη μορφοποίηση των κοινωνικών σχέσεων και να οδηγηθεί από οποιοδήποτε σημείο της «ολότητας» που συνθέτουν, σε όποιο άλλο σημείο, να πραγματευθεί οποιοδήποτε συμβάν, ή περιστατικό της καθημερινής ζωής και να αποκαλύψει με αυτή την έννοια «στις λεπτομέρειες της ζωής την ολότητα του νοήματός της». Να αναδείξει τον τρόπο που το χρήμα διαμορφώνει τις σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους, αλλά και με τα αντικείμενα, με τον κόσμο ευρύτερα.

Η εισαγωγή του χρήματος και η διαμόρφωση της χρηματικής οικονομίας, σε αντίθεση με τη φυσική οικονομία, σημαίνει τη διευρυμένη διακίνηση αγαθών. Η διευρυμένη κίνηση των αγαθών σηματοδοτεί τη διεύρυνση των «υποκειμενικών αξιών» και η τελευταία τη διευρυμένη δυνατότητα απόλαυσης από τη μεριά των ατόμων. Η ανταλλαγή σημαίνει αντικειμενικό υπολογισμό και αμοιβαιότητα μεταξύ των ατόμων, που διαθέτουν ό,τι έχουν στην κατοχή τους υπό συνθήκες «δικαιοσύνης». Μέσω της ανταλλαγής μπορούν όλοι να μετέχουν στα αγαθά, στις «κοινωνικές αξίες» χωρίς απώλειες, ή κόστος.

⁶¹ *The Philosophy of Money*, ό.π., σ. 175.

Ο Ζίμελ αντιπαραθέτει τον αντιπραγματισμό με την ανταλλαγή που γίνεται μέσω του χρήματος. Το ότι το χρήμα μπορεί να υποδιαιρεθεί σε μικρότερα, ή να σχηματίζει μεγαλύτερα ποσά δίνει τη δυνατότητα του ακριβέστερου υπολογισμού των υπό ανταλλαγή αγαθών, αλλά και αποδεσμεύει τον κάτοχό του από ένα, ή περισσότερα αγαθά με τα οποία ήταν προσδεδεμένος και με τα οποία όφειλε να υπεισέλθει στη διαδικασία της ανταλλαγής υπό συνθήκες αντιπραγματισμού. Έτσι αυτός που πουλάει έναντι χρήματος δίνει σε αυτόν που αγοράζει αυτό που επιθυμεί, ενώ αποκτά αυτό που όλοι επιθυμούν, το χρήμα δηλαδή διά του οποίου μπορεί στη συνέχεια ο ίδιος να αποκτήσει επίσης ό,τι επιθυμεί. Καθίσταται λοιπόν το χρήμα αντικείμενο επιδίωξης καθ' εαυτό. Καθίσταται στόχος και συγχρόνως το κατεξοχήν μέσο διά του οποίου οι άνθρωποι επιχειρούν να πραγματοποιήσουν τις επιθυμίες και τους στόχους τους, τους σκοπούς τους εν γένει. Ενσαρκώνει λοιπόν, στην κίνηση του το χρήμα όλων των ειδών τις επιτελεστικές λειτουργίες και πρακτικές. Αποκτά έτσι, κάθε είδους συμβολικές και νοηματικές διαστάσεις.

Το χρήμα ως μέσον έχει κατεξοχήν ως συνέπεια τη διαμόρφωση της «βούλησης». Η βούληση δεν είναι παρά η «ψυχική μορφή» η οποία ενσωματώνει «περιεχόμενα που είναι εντελώς ξένα προς αυτήν», προς την ψυχή δηλαδή. Το χρήμα διαμορφώνει την ανθρώπινη βούληση, η οποία θέτει τους ποικίλους σκοπούς που επιδιώκει το ανθρώπινο άτομο, καθώς περιλαμβάνει ως περιεχόμενά της όλες τις συνθήκες, όλα τα στοιχεία που συναπαρτίζουν την πραγματικότητα.⁶² Το χρήμα με άλλα λόγια είναι υπεύθυνο για την «πνευματική ενέργεια» των επιλογών και του υπολογισμού. Στην τελευταία αυτή, στην πνευματική ενέργεια των επιλογών και του υπολογισμού μορφοποιείται, ακριβέστερα μεταποιείται μέσω της κοινωνικής λειτουργίας του χρήματος η «ψυχική ενέργεια» των συναισθημάτων και των συγκινήσεων, που χαρακτηρίζουν τις σχέσεις με τα πράγματα υπό συνθήκες μη ύπαρξης του χρήματος.

Μια εξαιρετικά σημαντική διάσταση που συμφύεται με τις συνθήκες της εκρηματισμένης οικονομίας είναι αυτή της αποδέσμευσης των ατόμων από τις παραδοσιακές εξαρτήσεις της κλειστής αυτοκαταναλωτικής κοινωνίας. Στο πλαίσιο της τελευταίας η πρόσδεση των ατόμων ήταν άμεση, προσωπική και δεσμευτική. Τη ζωή τους προσδιόριζαν υποχρεώσεις και υπηρεσίες που είχαν τον χαρακτήρα εξαρτήσεως από συγκεκριμένα πρόσωπα. Αντιθέτως, στο πλαίσιο του μοντέρνου πολιτισμού, τα άτομα βρίσκονται σε αμοιβαίες μεν, αλλά απρόσωπες σχέσεις, σχέσεις που επιτρέπουν την προσωπική ανεξαρτησία. Το άτομο στην περίπτωση της κλειστής κοινωνίας εξαρτάται άμεσα από ένα μικρό αριθμό άλλων ατόμων. Στη σύγχρονη κοινωνία εξαρτάται από ένα μεγάλο αριθμό ατόμων, τα οποία

⁶² Ο.π., σ. 429-431.

όμως συνδέονται μαζί του μέσω του ρόλου, ή της λειτουργίας που επιτελούν, μέσω δηλαδή αντικειμενικών οικονομικών διαδικασιών, όχι μέσω προσωπικών δεσμών ή σχέσεων. Το άτομο στο πλαίσιο της μοντέρνας, εκχρηματισμένης κοινωνίας μπορεί να έρθει σε σχέση ανταλλαγής με οποιονδήποτε έμπορο, παραγωγό, ή άλλον επαγγελματία-λειτουργό. Η σχέση του αυτή με τα επιμέρους άτομα, που επιτελούν αυτόν, ή τον άλλο ρόλο-λειτουργία, είναι, όπως είπαμε, απρόσωπη, είναι σχέση προς τον ρόλο και όχι προς το άτομο, προς το πρόσωπο που τον επιτελεί. Το τελευταίο, το πρόσωπο, η ιδιαίτερη προσωπικότητα δηλαδή, του καθενός εξ αυτών παραμένει «αδιάφορη». Βρίσκεται, ούτως ή άλλως, εκτός της διαδικασίας της σχέσης.

Αυτή η συνθήκη δίνει στο άτομο το αίσθημα της προσωπικής ανεξαρτησίας, της αυτονομίας, εντέλει της «ελευθερίας». Το άτομο εξαρτάται εδώ από ένα «κύκλο» ανθρώπων πάρα πολύ ευρύ. Δεν εξαρτάται όμως από κανένα συγκεκριμένο άτομο, ή έστω από ένα περιορισμένο αριθμό ατόμων. Έχει μάλιστα την ελευθερία να επιλέγει, όπως τυχόν και να αλλάζει τα άτομα με τα οποία θα έλθει σε σχέση, με τα οποία και από τα οποία συνεπώς θα εξαρτηθεί. Η ελευθερία του, σημειώνει ο Ζίμελ, συνίσταται σε αυτό, στην απεξάρτησή του από ένα συγκεκριμένο άτομο.

Ο Ζίμελ εκθέτει μια σειρά από αναλογίες με τις οποίες επιχειρεί να παρακολουθήσει παράλληλες προς τις συνθήκες αυτές εξελίξεις. Παρακολουθεί τη σχέση ειδικότερα των ανθρώπινων ατόμων προς τα αγαθά και προς το χρήμα. Οι άνθρωποι στην εκχρηματισμένη οικονομία εξαρτώνται όλο και περισσότερο από πολλά, από περισσότερα αγαθά. Τα αγαθά αυτά δεν είναι μόνον ανταλλάξιμα, είναι και αμοιβαία υποκαθιστάμενα, μέσω βεβαίως του χρήματος, που όλο και περισσότερο κυριαρχεί και περιλαμβάνει, συμβολικά και πρακτικά, όλα τα αγαθά. Έτσι, ο πολιτισμός παίρνει όλο και περισσότερο αντικειμενοποιημένο χαρακτήρα και η προσωπική διάσταση υποχωρεί. Η επέκταση της απροσωποποίησης και της αντικειμενοποίησης της οικονομίας και των οικονομικών σχέσεων συνεπάγεται όμως, την επέκταση της ατομικής ελευθερίας.

Ο Ζίμελ θεωρεί ότι αυτές οι συνθήκες έχουν επίσης το ανάλογό τους στις πνευματικές εξελίξεις. Ακριβέστερο θα ήταν ίσως να πούμε ότι τις εκλαμβάνει ως δημιουργήματα του «πνεύματος», της σκέψης και της νόησης έναντι του συναισθήματος και των εντυπώσεων των αισθήσεων. Παρατηρεί ότι από τη μια διαμορφώνεται το αίσθημα της αντικειμενικότητας των πραγμάτων και φαινομένων, πράγμα που ως συνέπεια δημιουργεί την αντίληψη του «φυσικού νόμου», της φυσικής δηλαδή αναγκαιότητας. Το «πνεύμα», η νόηση και η σκέψη, που επιλαμβάνεται τη διαχείριση του αισθήματος αυτού και κυριαρχεί στη μοντέρνα κοινωνία, μπορεί να διακρίνει την «αντικειμενική» και «λογική γνώση», έναντι του τρόπου των

πρωτογόνων, των οποίων η πνευματική ζωή δεν διακρίνει τα περιεχόμενα των αντιδράσεών τους από τη «φαντασία», ή τα «ψυχικά» τους κίνητρα. Η εξέλιξη από τη μια κατάσταση στην άλλη είναι μακρά. Η εισαγωγή του χρήματος απαιτεί υπολογισμό και επιλογές, ή διακρίσεις και πάντως τον διαχωρισμό του προσωπικού από το αντικειμενικό στοιχείο.

Έτσι, η εξέλιξη αυτή συνεπάγεται επίσης, ότι τα «περιεχόμενα» της ζωής των ανθρώπων, η εργασία, οι υποχρεώσεις τους, η κοινωνική θέση, η θρησκευτική ζωή, διαφοροποιούνται, διακρίνονται από τις ψυχολογικές και πνευματικές τους εμπειρίες, αποκτούν μια ανεξάρτητη «αντικειμενική» υπόσταση. Αυτό οφείλεται στη λειτουργία του χρήματος, που, όπως είπαμε, διαμορφώνεται ως σκοπός και συγχρόνως ως μέσο για την πραγματοποίηση των στόχων των ανθρώπων. Το χρήμα βρίσκεται παντού και συνδέει όλα τα περιεχόμενα της ζωής σε τελεολογικές σχέσεις. Καθώς οι σχέσεις αυτές εκφράζονται ως σχέσεις αντικειμενικών ανταλλακτικών «αξιών», που έχουν να κάνουν με πολλά και διαφορετικά «περιεχόμενα», διαμορφώνονται κατ' αναλογία των ουδέτερων οικονομικών σχέσεων, ουδέτερων σχέσεων μεταξύ αντικειμενικών γεγονότων. Έτσι, στις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων και των φυσικών πραγμάτων, τη θέση της πρόσδεσης και των προσωπικών συναισθημάτων παίρνει η ουδέτερη και αφηρημένη διάνοια. Όπως το χρήμα, έτσι και η διάνοια, η σκέψη και η γνώση αποκτά τον ουδέτερο, αδιάφορο χαρακτήρα της καταγραφής και της απεικόνισης των γεγονότων, των αντικειμενικών πραγμάτων. Ο Ζίμελ εξέφρασε επιγραμματικά τις συνθήκες αυτές στο δοκίμιό του *Πόλη και Ψυχή* λέγοντας: «Η οικονομία του χρήματος και η κυριαρχία της νόησης συνδέονται εσωτερικά».⁶³

Ωστόσο η αντικειμενικότητα και η ουδετερότητα δεν είναι ένα επιπρόσθετο στοιχείο, είναι η ίδια η «ουσία» των πραγμάτων εντός των συνθηκών της μοντέρνας κοινωνίας, καθώς τόσο η λειτουργία του χρήματος όσο και της διάνοιας αποκλείουν τις προσωπικές αποκλίσεις και τις υποκειμενικές αντιδράσεις. Το μεν χρήμα υποχρεώνει την ατομική παρόρμηση να ακολουθήσει μια υπερατομική, «εξορθολογισμένη» διαδικασία για την ικανοποίηση του ατομικού στόχου, η δε διάνοια επίσης, είναι ως προς το περιεχόμενό της, τη γνώση δηλαδή, ουδέτερη και απρόσωπη, ανοιχτή στον καθένα και τυποποιημένη. Εντούτοις, τόσο στην πρώτη περίπτωση (χρήμα), όσο και στη δεύτερη (διάνοια) οι σκοποί που μπορούν να υπηρετούνται είναι, ή μπορούν να είναι εντελώς αντιθετικοί. Το χρήμα είναι, για παράδειγμα, δυνατόν να υπηρετεί τους πιο ευγενείς σκοπούς, ή πάλι τις πιο ποταπές επιδιώξεις. Το ίδιο και η γνώση. Μπορεί να υπηρετεί την ευημερία, αλλά και την καταστροφή των ανθρώπων και της ζωής. Η τυπική, αδιάφορη σχέση του χρήματος, όπως και της διάνοιας-γνώσης προς τα περιεχόμενα

⁶³ G. Simmel, *Πόλη και Ψυχή*, ό.π., σ. 15.

της ζωής επιτρέπουν επίσης, τη δημιουργία στο κοινωνικό επίπεδο των πιο ακραίων ανισοτήτων.

Στενά συνδεδεμένη με αυτές τις συνθήκες είναι η μαθηματικοποίηση της ζωής, όπως και της μοντέρνας αντίληψης για τον κόσμο. Η χρηματική οικονομία καθιστά τη ζωή μια σειρά από πράξεις που προϋποθέτουν, ή συνεπάγονται μαθηματικούς υπολογισμούς. Το χρήμα συνδέεται με τις οικονομικές πλευρές των πραγμάτων. Η διάνοια με τις πλευρές εκείνες που μπορούμε να γνωρίσουμε. Η διακίνηση του χρήματος, η χρηματική οικονομία δημιουργεί μια αφηρημένη δομή από οικονομικές αξίες, από ποσοτικές σχέσεις. Η μαθηματική αυτή διάνοια που εκφράζει και καταγράφει τη χρηματική οικονομία, δημιουργεί μια ευρύτερη διανοητική στάση, που συναρτάται και διακρίνει τον «μοντέρνο» τρόπο σκέψης και τον μοντέρνο τρόπο οργάνωσης της ζωής.⁶⁴ Όπως πάλι επιγραμματικά γράφει ο Ζίμελ: «Το χρήμα έχει σχέση μόνο με ό,τι είναι κοινό σε όλους, ερωτά για την ανταλλακτική αξία, ανάγει κάθε ποιότητα και ατομικότητα στο ερώτημα: Πόσο κάνει; Όλες οι στενές συναισθηματικές σχέσεις μεταξύ των προσώπων βασίζονται στην ατομικότητά τους, ενώ στις ορθολογικές σχέσεις ο άνθρωπος υπολογίζεται ως αριθμός, ως ένα στοιχείο το οποίο είναι καθ' εαυτό αδιάφορο. Μόνον το αντικειμενικό, μετρήσιμο επίτευγμα έχει ενδιαφέρον». Άλλωστε, «το νεωτερικό πνεύμα γίνεται ολοένα και πιο υπολογιστικό. Η υπολογιστική ακρίβεια του πρακτικού βίου που είχε γεννηθεί από την οικονομία του χρήματος ανταποκρίνεται στο ιδεώδες της φυσικής επιστήμης, που είναι να μετατρέψει τον κόσμο σε αριθμητικό πρόβλημα, να παγιώσει κάθε τμήμα του κόσμου με μαθηματικούς τύπους»⁶⁵.

Το χρήμα λοιπόν, σε όλες αυτές τις λειτουργίες του «ανασύρει», μορφοποιεί τα περιεχόμενα της ζωής των ανθρώπων, υπεισέρχεται, προσδιορίζει, μεταμορφώνει αλλά και συμβολίζει όλες τις πλευρές της σύγχρονης ζωής. Το ότι όμως, η λειτουργία του είναι ενοποιητική δεν σημαίνει ότι έχει μόνο θετικές συνέπειες. Ο Ζίμελ αντιθέτως, επισημαίνει πολλές αρνητικές πλευρές της νεότερης και της σύγχρονης κοινωνίας. Η ζωή στις σύγχρονες «μεγαλουπόλεις», - η δημιουργία των οποίων προϋποθέτει ακριβώς τη διευρυμένη ανταλλαγή και την εκχρηματισμένη οικονομία -, χαρακτηρίζεται από την πολυδιάσπαση της κοινωνικής ζωής, τον κατακερματισμό των εμπειριών των ανθρώπων που ζουν σε καθεστώς συνεχών εναλλαγών και ανατροπών των ερεθισμάτων που δέχονται. Ο Ζίμελ επισημαίνει τη νευρικότητα που εμφανίζει η ζωή στις μεγαλουπόλεις, αλλά και τη δημιουργία της απομόνωσης και της αποξένωσης. «Η ψυχολογική βάση της προσωπικότητας που

⁶⁴ The Philosophy of Money, *ό.π.*, σ. 432-446.

⁶⁵ G. Simmel, Πόλη και Ψυχή, *ό.π.*, σ. 16, 17.

αναπτύσσεται στη μεγαλούπολη συνίσταται στην *εντατικοποίηση της νευρικής διέγερσης* η οποία προκαλείται από τη γρήγορη και αδιάκοπη μεταβολή των εξωτερικών και εσωτερικών ερεθισμάτων»⁶⁶. Όμως, ο Ζίμελ εντοπίζει τις αρνητικές πλευρές της σύγχρονης, της «μοντέρνας» κοινωνίας κυρίως στο επίπεδο του πολιτισμού. Η «μοντέρνα», εκχρηματισμένη κοινωνία εμφανίζει «φτώχεμα» της υποκειμενικής δημιουργικότητας και την «κυριαρχία της αντικειμενικής έναντι της υποκειμενικής κουλτούρας». Η «αντικειμενοποίηση» και η «αλλοτρίωση» περιγράφουν, κατά τον Ζίμελ, την πολιτισμική πραγματικότητα της σύγχρονης εποχής.

Το χρήμα καθώς συνιστά, όπως είδαμε, την «αντικειμενοποίηση της καθαρής σχέσης μεταξύ των πραγμάτων» στην οικονομική κίνησή τους, δημιουργεί ένα «πολιτισμό των πραγμάτων», μια ανελέητη «αντικειμενικότητα», που στέκεται ξένη και απόμακρη όσον αφορά τα ανθρώπινα υποκείμενα. Μέσα στον κόσμο αυτό των «αντικειμενοποιημένων οικονομικών σχέσεων», όπου οι ανθρώπινες σχέσεις ρυθμίζονται με γνώμονα τον ποσοτικό «υπολογισμό» και όπου κυριαρχεί το καθαρά «οικονομικό συμφέρον», η υποκειμενική δημιουργικότητα και η δυνατότητα του ανθρώπου για ελεύθερη έκφραση, αν δεν ευνουχίζεται εντελώς, πάντως περιορίζεται όλο και περισσότερο. Ο «αντικειμενικός» πολιτισμός έχει κατά πολύ υπερβεί το όριο που απαιτείται για να διατηρείται η ισορροπία με την «υποκειμενική» του μορφή. Τα πράγματα που περιβάλλουν και απαρτίζουν τα περιεχόμενα της ζωής έχουν κατά πολύ υπερβεί τις δυνάμεις και τις δυνατότητες ελέγχου από τη μεριά των ανθρώπινων ατόμων. Η τεχνολογία είναι το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα. Η μηχανή έχει καταστεί ευφυέστερη, θα μπορούσαμε να πούμε, από τον εργαζόμενο. Ο τελευταίος, ο δημιουργός γενικότερα δεν μπορεί να αναγνωρίσει τον εαυτό του στα πράγματα, στα αντικείμενα που είναι τα μέσα της ζωής του και για τα οποία είναι, ή θα έπρεπε να είναι υπεύθυνος. Τα ανθρώπινα πρόσωπα, τα υποκείμενα αντιμετωπίζουν τον «ξένο» αυτόν κόσμο με αίσθημα αδυναμίας και τον συναισθάνονται ως μια αναπόφευκτη πραγματικότητα, παρόλο που «σε τελευταία ανάλυση δεν είναι τα αντικείμενα, αλλά οι άνθρωποι που διεκπεραιώνουν αυτές τις διαδικασίες και οι σχέσεις ανάμεσα στα πράγματα είναι στην πραγματικότητα σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους»⁶⁷. Οι αναλύσεις αυτές του Ζίμελ, οι επεξεργασίες του ειδικότερα για την «αλλοτρίωση», που χαρακτηρίζει τη νεότερη κοινωνία, απηχούν σε πολλά σημεία τις επεξεργασίες του Μαρξ. Η έμφαση του Ζίμελ είναι όμως, σε άλλη κατεύθυνση από εκείνη του Μαρξ. Ο Ζίμελ έβλεπε την αλλοτρίωση ως μια όλο και περισσότερο διευρυνόμενη διάσταση,

⁶⁶ *Ο.π.*, σ. 14.

⁶⁷ *The Philosophy of Money*, *ό.π.*, σ. 459.

ως ένα είδος αντίθεσης ανάμεσα στον «υποκειμενικό» και τον «αντικειμενικό» πολιτισμό. Την κατάσταση αυτή ονόμασε «κρίση», ή «τραγωδία του πολιτισμού». Αναζήτησε τα αίτια, τις ρίζες αυτής της κρίσης και τα απέδωσε στον καταμερισμό της εργασίας στην παραγωγή, αλλά και στην κατανάλωση.⁶⁸ Αναγνώρισε έτσι, ότι στη σύγχρονη, τη «μοντέρνα» κοινωνία κυριαρχεί η διάσπαση της πνευματικής από τη χειρωνακτική εργασία, ότι η εργασιακή δύναμη έχει μεταβληθεί σε εμπόρευμα και ότι ο εργαζόμενος «αποχωρίζεται» από το προϊόν της εργασίας του και δεν «αναγνωρίζει εαυτόν σε αυτό». Δεν έβλεπε εντούτοις, την υπέρβαση της κρίσης του πολιτισμού και την ανατροπή αυτού του «αντικειμενοποιημένου» κόσμου, που του δημιουργούσε δυσφορία και το αίσθημα της τραγωδίας, στην απελευθέρωση της εργασίας από το κεφάλαιο, ούτε στην επιδίωξη της διαμόρφωσης μιας νέας κοινωνικής οργάνωσης, όπως ο Μαρξ. Αντιθέτως, πίστευε ότι ο σοσιαλισμός θα φτώχαινε ακόμα περισσότερο τον πολιτισμό, καθώς θα ήταν ισοπεδωτικός. Δεν θα επέτρεπε την ανάπτυξη και την έκφραση της ιδιαιτερότητας του ατόμου, την καλλιέργεια της «ατομικότητας» και της «υποκειμενικότητας». Ο «πολιτισμός», γράφει ο Ζίμελ, «αναδεικνύεται μέσω της ανεμπόδιστης δράσης μιας μειονότητας». Συνεπώς η διέξοδος από την πολιτισμική και κοινωνική κρίση ήταν δυνατή μόνον μέσω της παρέμβασης μιας νέας υποκειμενικότητας», ενός προικισμένου ατόμου, του οποίου η δημιουργικότητα θα μπορούσε να ανελιχθεί ανεμπόδιστα και απεριόριστα.⁶⁹

Η πρόταση αυτή του Ζίμελ είναι πολύ συγγενής με την εκτίμηση του Βέμπερ για την ανάγκη παρέμβασης της «χαρισματικής προσωπικότητας», του ηγέτη που στο πλαίσιο των συναινετικών θεσμών της σύγχρονης δημοκρατίας θα μπορούσε να αναπροσανατολίσει τις κοινωνικές αξίες και στοχοθεσίες, προκειμένου να οδηγήσει σε μια πρακτική διέξοδο από την κρίση. Οι θέσεις του Ζίμελ ήταν σε πολλά σημεία ανάλογες με εκείνες του Βέμπερ.⁷⁰ Επίσης, κύριο σημείο αναφοράς και έμπνευσης του Ζίμελ, όπως άλλωστε και του Βέμπερ, ήταν το έργο του Μαρξ. Στο έργο του Ζίμελ βρίσκουμε την χαρακτηριστικότερη ίσως περίπτωση κατάφασης και αφομοίωσης ορισμένων από τις πιο κεντρικές συμβολές του Μαρξ στην κατανόηση της σύγχρονης κοινωνίας και συγχρόνως την άρνηση των πλευρών εκείνων της σκέψης του, που επιβάλλουν την αναγνώριση των κοινωνικών και πολιτισμικών περιορισμών, των ιστορικών ορίων του καπιταλισμού.

⁶⁸ Ο.π., σ. 453 κ.ε.

⁶⁹ Βλ. G. Simmel, «The concept and tragedy of culture», στο *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, μτφρ.-εισ. K.P. Ettkorn, Teachers College Press, Νέα Υόρκη 1968, σ. 27-46.

⁷⁰ Για μια διεξοδική έκθεση της σχέσης του Ζίμελ και του Βέμπερ βλ. Duk-Yung K., *Georg Simmel und Max Weber: über zwei Entwicklungswege der Soziologie*, Leske-Budrich, Οπλάντεν 2002.

Ο Μαρξ συνέλαβε την αγορά ως τον κατεξοχήν μηχανισμό κοινωνικής συνδεσμοποίησης στην καπιταλιστική κοινωνία. Μέσω της αγοράς συνδέονται οι «εξατομικευμένοι παραγωγοί» για να ανταλλάξουν εμπορεύματα. Οι σχέσεις τους όμως, για τον λόγο αυτό δεν είναι αμέσως κοινωνικές. Διαμεσολαβούνται από τα εμπορεύματα και παίρνουν, όπως λέει, τη μορφή σχέσεων μεταξύ πραγμάτων, των εμπορευμάτων. Αναστρέφονται συνεπώς, οι σχέσεις των ανθρώπων, οι κοινωνικές σχέσεις σε σχέσεις μεταξύ πραγμάτων. Η «αλλοτρίωση» και η «αποξένωση» συνδέονται στενά, ακριβέστερα συμφύονται με την ανταλλαγή και με τις συνθήκες που τη συνοδεύουν.

Ο Μαρξ προσδιόρισε το χρήμα επίσης, ως μια «καθαρά κοινωνική μορφή», όπως θα έλεγε ο Ζίμελ, ως μια κοινωνική «αφαίρεση», που διαμεσολαβεί τις κοινωνικές σχέσεις και καταγράφει στη κίνησή του την κίνηση της καπιταλιστικής κοινωνίας στο σύνολό της, κατεξοχήν στη μορφή του κεφαλαίου, όπως είδαμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο παραπάνω. Η ανταλλαγή συνιστά στην καπιταλιστική κοινωνία πράγματι την πιο γενική και γι αυτό «αφηρημένη» μορφή των κοινωνικών σχέσεων. Συνδέεται στενά με την «πραγμοποίηση» και των «φετιχισμό» των κοινωνικών σχέσεων και του «πολιτισμού», όπως θα ήθελε ο Ζίμελ, όσο και με την «αλλοτρίωση». Όμως για τον Μαρξ η γενικευμένη ανταλλαγή δεν συνιστά την πιο «γενική και καθαρή μορφή διαντίδρασης», όπως πίστευε ο Ζίμελ, ούτε αποτελεί είδος αμοιβαίου προσανατολισμού ανθρώπου προς άνθρωπο, ή αμοιβαίας εκχώρησης «ενέργειας», ή «νοήματος». Συνιστά αντιθέτως, σχέση αμοιβαίας μεν, άνισης δε εκχώρησης προϊόντων διαφορετικής μορφής εργασίας, «εμπορευμάτων» και πάντως πάνω απ' όλα άνισης ανταλλαγής μεταξύ της ζωντανής (εργάτης) και της αποκρυσταλλωμένης (κεφάλαιο) εργασίας. Τόσο τις σχέσεις μεταξύ των εμπορευμάτων αυτών καθ' εαυτά, όσο και τη σχέση μεταξύ κεφαλαίου και μισθωτής εργασίας διαμεσολαβεί, αλλά και καταγράφει, «αποκρυσταλλώνει» το χρήμα στη μορφή του κεφαλαίου.

Έτσι, καθώς η αγορά λειτουργεί ως ο κυρίαρχος χώρος ανταλλαγής μεταξύ ανθρώπων και μεταξύ ανθρώπων και πραγμάτων, μοιάζει επίσης, να συνιστά το κύριο πεδίο δημιουργίας της άμεσης επαφής μεταξύ των ανθρώπων, πεδίο «καθαρής κοινωνίωσης», όπως θα έλεγε ο Ζίμελ. Συγχρόνως συσκοτίζει – συγκαλύπτει τον καταμερισμό της εργασίας, που προϋποθέτει και διαμεσολαβεί η γενικευμένη ανταλλαγή. Συσκοτίζει επίσης, την εκμεταλλευτική σχέση κεφαλαίου και μισθωτής εργασίας, που επίσης διαμεσολαβεί η αγορά.

Ωστόσο η ανταλλαγή ως διαντίδραση, ως καθαρή μορφή κοινωνίωσης δεν είναι παρά μια «αφαίρεση». Είναι όμως μια αφαίρεση από το περιεχόμενο της σχέσης της ανταλλαγής των εμπορευμάτων. Αφαίρεση από τις μορφές των κοινωνικών σχέσεων και τον καταμερισμό της εργασίας που είναι υπεύθυνος γι' αυτές. Εάν λοιπόν, η διαντίδραση εννοηθεί ως ανταλλαγή

και η τελευταία θεωρηθεί ότι εξαντλεί το περιεχόμενο της έννοιας των κοινωνικών σχέσεων και της κοινωνικής διαδικασίας μόνον σε ταυτολογίες μπορεί να οδηγήσεις τις αναλύσεις και τη σκέψη μας.

Για να καταλήξουμε: Τόσο για τον Μαρξ, όσο και για τον Ζίμελ οι κοινωνικές σχέσεις είναι σχέσεις ανθρώπων προς ανθρώπους. Όμως όσον αφορά τον Μαρξ, η πρόταση αυτή είναι χρήσιμη στην ανάλυση της καπιταλιστικής κοινωνίας όχι για να επιτρέψει την κατανόηση της «ουσίας», της πολιτισμικής, ή ιστορικο-κοινωνικής, αλλά για να διασκεδάσει το «ψεύδος» ότι οι κοινωνικές σχέσεις είναι απλώς ανταλλακτικές σχέσεις. Για να άρει τον «μυστικισμό» που συσκοτίζει τις κοινωνικές σχέσεις και τις κάνει να φαίνονται ως σχέσεις μεταξύ «ισοδύναμων» εμπορευμάτων. Για τον Μαρξ η αγορά είναι ο κυρίαρχος μηχανισμός διαμεσολάβησης των κοινωνικών σχέσεων και με αυτή την έννοια συνθέτει την καπιταλιστική κοινωνία ως μια κοινωνία όμως, με ιστορικά όρια και περιορισμούς. Για τον Ζίμελ, αντιθέτως η αγορά συνίσταται ως κοινωνία καθ' εαυτήν. Είναι η *κοινωνία*.

Για να συνοψίσουμε. Παρακολουθήσαμε τις επεξεργασίες του Ζίμελ όσον αφορά τον τρόπο εννόησης των κοινωνικών σχέσεων, τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνει και πραγματεύεται τις *μορφές* των κοινωνικών σχέσεων, στις οποίες έστρεψε το ενδιαφέρον του. Είδαμε ότι το ενδιαφέρον αυτό μετατοπίζεται από τη διαδικασία της διαντίδρασης, της αμοιβαίας σχέσης ατόμου προς άτομο, που είναι υπεύθυνη για τη διαμόρφωση των ιδιαίτερων τρόπων των κοινωνικών δεσμών και της ατομικής «προσωπικότητας», όπως και των τρόπων κατανόησης του «άλλου» εντός των ειδικότερων εκάστοτε κοινωνικών συνθηκών, στην πραγμάτευση της διάδρασης των νοητικών αφαιρέσεων και των πολιτισμικών μορφωμάτων, στη σχέση «υποκειμενικού» και «αντικειμενικού» πολιτισμού. Στην αντίληψη του «μοντέρνου» πολιτισμού ως διεπόμενου από την «τραγωδία» της ρήξης της σχέσης αυτής και την ανάγκη υπέρβασης των συνθηκών που συνθλίβουν τη δημιουργικότητα του ανθρώπινου ατόμου, της ελεύθερης «προσωπικότητας».

Οφείλουμε να σημειώσουμε ότι ο Ζίμελ δεν αποδίδει προτεραιότητα στη μια ή την άλλη από αυτές τις διαδικασίες. Αποδίδει, εντούτοις, μεγαλύτερη βαρύτητα στον νοητικό-πνευματικό παράγοντα, ακριβέστερα ίσως στην «ψυχή», την οποία φαίνεται να αντιλαμβάνεται ως την οντολογική ουσία του ανθρώπου, η οποία στην αντιμετώπιση και γνωριμία της με τον φυσικό, τον «αντικειμενικό» κόσμο καθίσταται υπεύθυνη για όλες τις κοινωνικές «μορφές», καθώς από αυτήν απορρέουν οι ποιότητες και οι ιδιότητες των ανθρώπινων ατόμων και των κοινωνικών πραγμάτων, με τα οποία αυτοί συνδέονται με τον ένα, ή τον άλλο τρόπο. Είναι εντέλει η «ψυχή», το «πνεύμα» που μορφοποιούν και εκφράζουν την ανθρώπινη, την κοινωνική ζωή.

Επίλογος

Πάνω από όλα πρέπει να αποφεύγουμε να εννοούμε την κοινωνία ...ως μια αφαίρεση απέναντι στο άτομο..

Κ. Μαρξ, Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα, 1844.

Όπως σημειώσαμε στον Πρόλογο, το ερώτημα που τίθεται στις μέρες μας αφορά στην ανασυγκρότηση των εννοιών δια των οποίων οφείλουμε να εξετάζουμε και να κατανοούμε τις συνθήκες της σύγχρονης κοινωνίας, την παρούσα κοινωνική κατάσταση. Πολλοί πιστεύουν ότι έχουμε αφήσει πίσω μας τις κοινωνικές συνθήκες και τις ρυθμίσεις που προσδιόρισαν τη «μοντέρνα» κοινωνία. Ότι οφείλουμε συνεπώς να εγκαταλείψουμε τα θεωρητικά υποδείγματα και τα πολιτικά προγράμματα, τα οποία καθοδήγησαν την κοινωνική δράση στο πλαίσιο της νεότερης κοινωνίας, της «νεωτερικότητας», καθώς ζούμε ήδη σε συνθήκες που τα έχουν καταστήσει αν μη τι άλλο παρωχημένα όσον αφορά στον σημερινό κόσμο, κόσμο της πληροφορικής τεχνολογίας, της πολυπολιτισμικότητας, της αποδόμησης του νεωτερικού ορθολογικού υποκειμένου και της διαμόρφωσης του «μεταμοντέρνου ανθρώπου», του «αποκεντρωμένου εαυτού», της αλληλοδιείσδυσης του δημόσιου και του ιδιωτικού χώρου, της υπέρβασης των συμβάσεων και των διακρίσεων ανάμεσα στην «κοινωνία» και την «πολιτική». Οφείλουμε να σημειώσουμε ότι πλευρές των κοινωνικών συνθηκών που αναδεικνύονται στη συζήτηση αυτή εντοπίζονται και από τους κλασσικούς της Κοινωνιολογίας. Άλλωστε, όπως αναφέρθηκε σε αντίστοιχα σημεία παραπάνω, το έργο κλασσικών, όπως του Βέμπερ, προοιωνίζεται αυτή τούτη τη διαμάχη «μοντέρνων»-«μεταμοντέρνων», ενώ πολλοί θεωρούν ότι στο έργο του Ζίμελ καταγράφεται η μετάβαση από τη «νεωτερικότητα» στη «μετανεωτερικότητα». Άλλοι πάλι, θεωρούν ότι ακόμα και το έργο του Ντιρκέμ περιλαμβάνει επεξεργασίες που εντάσσονται, ή μπορούν να ενταχθούν στη μεταμοντέρνα προβληματική. Όμως,

το «μεταμοντέρνο ιδίωμα» αναγόρευσε εν πολλοίς τον μη συνεκτικό λόγο ως τρόπο απελευθέρωσης από τις κυρίαρχες μορφές σκέψης και πολλές από τις αντιλήψεις του είναι προβληματικές, όπως έχει επισημανθεί από πολλές πλευρές. Η κριτική προσέγγιση του έργου των κλασικών της κοινωνιολογίας μας επιτρέπει, πιστεύουμε, την κατανόηση των συνθηκών της αστικής, βιομηχανικής κοινωνίας, που στην εξέλιξή της είναι η κοινωνία στην οποία εξακολουθούμε να ζούμε.

Όπως σημειώσαμε στην Εισαγωγή, οι έννοιες που συνέθεσαν το επιστημολογικό υπόδειγμα και συγκρότησαν το θεωρητικό πλαίσιο δια του οποίου διαμορφώθηκε η κοινωνική θεωρία και οριοθετήθηκε η Κοινωνιολογία, ανεδύθησαν κατά την ιστορική ανέλιξη της νεότερης κοινωνίας. Η διαμόρφωση της νεότερης κοινωνίας χαρακτηρίστηκε από την επικράτηση του βιομηχανικού τρόπου παραγωγής, τον οποίο κατέστησε δυνατό η πρόοδος των φυσικών επιστημών. Ο επιστημονισμός, η αντίληψη της εγκυρότητας των μεθόδων της φυσικής και στις κοινωνικές επιστήμες, αλλά και η αμφισβήτησή του, οι κριτικοί δηλαδή τρόποι σκέψης, καθώς και η έννοια της κοινωνίας ως ενότητας συμβαλλομένων ατόμων, ως «πολιτικής κοινωνίας», επίσης ως «οικονομίας», ή «κοινωνίας της αγοράς», η εννόηση της κοινωνίας ως ιδιαίτερου αντικειμένου έρευνας, η αντίληψη ακόμη της προτεραιότητας του ατόμου έναντι της κοινωνίας και τανάπαλιν, της κοινωνίας δηλαδή έναντι του ατόμου, ή αλλιώς η διχοτομία ατόμου – κοινωνίας, παρακολουθούν την ιστορική διαμόρφωση της νεότερης κοινωνίας. Η εξέταση του έργου των κλασικών μας επέτρεψε να παρακολουθήσουμε τους τρόπους που ενσωμάτωσαν, ή αναδιατύπωσαν τις έννοιες και τις αντιλήψεις αυτές, όπως και τους τρόπους που πραγματεύθηκαν τις συνθήκες της νεότερης κοινωνίας, όπως αυτή διαμορφώθηκε στην αστική, βιομηχανική καπιταλιστική κοινωνία των τελευταίων δύο αιώνων.

Να σημειώσουμε κατ' αρχήν, ότι στο έργο όλων των κλασσικών κεντρικής σημασίας είναι η ιστορία. Οι μεν την χρησιμοποιούν ως πεδίο παρατήρησης, ως τον χώρο «πειραματισμού» και ελέγχου των υποθέσεων, που τους επιτρέπουν να υποστηρίξουν θεωρητικές προτάσεις για την κοινωνία γενικά, προκειμένου να οδηγηθούν στον χαρακτηρισμό της νεώτερης και της σύγχρονης κοινωνίας ως κοινωνίας που βρίσκεται στο ανώτερο επίπεδο «εξέλιξης» (Κοντ, Ντιρκέμ). Οι δε αντιλαμβάνονται την ιστορία και την ιστορική μαρτυρία ως μέρος του κριτικού, αναστοχαστικού τρόπου κατανόησης της κοινωνίας του καπιταλισμού, της αντιπαράθεσης ιστορικών μορφών κοινωνικών σχέσεων και κοινωνικής συνείδησης, που επιτρέπει να αναδειχθεί η ιστορική ιδιαιτερότητα του καπιταλισμού (Μαρξ, Βέμπερ, Ζίμελ) και συνεπώς και τα ιστορικά του όρια (Μαρξ).

Ο Κοντ λοιπόν, μέσω της ιστορικής θεωρίας της γνώσης, που διετύπωσε, σύμφωνα με την οποία η γνώση εξελίσσεται ιστορικά από λιγότερο σε περισσότερο ακριβείς διαπιστώσεις για τη φύση των πραγμάτων, συμπαρασύροντας στην πορεία της την εξέλιξη της κοινωνίας στο σύνολό της, οδηγείται στη θεωρία της κοινωνίας ως εξελιγμένου οργανισμού, η πλέον ολοκληρωμένη μορφή του οποίου είναι η «βιομηχανική» κοινωνία, όπως μάλιστα τείνει να επεκταθεί στο σύνολο της ανθρωπότητας. Η ανωτερότητα της βιομηχανικής κοινωνίας βρίσκεται στο αδιαμφισβήτητο της φυσικής επιστήμης, στη «θετική φιλοσοφία», που αποτελεί το επιστέγασμα της ιστορικής εξέλιξης του ανθρώπινου «πνεύματος». Την εφαρμογή της μεθοδολογίας της φυσικής στα κοινωνικά φαινόμενα μαζί με την αναλογία του βιολογικού οργανισμού υιοθετεί και ο Ντιρκέμ, πράγμα που του επιτρέπει να υποστηρίξει την προτεραιότητα της κοινωνίας, την επιβολή της επί του ατόμου και την αυτορρυθμιστική της ικανότητα. Και για τον Ντιρκέμ η αστική κοινωνία είναι η καλλίτερη δυνατή κοινωνία, αρκεί να επουλωθούν οι πληγές που δημιουργούν οι

εκτροπές του «εγωισμού» των ατόμων, που παρεκκλίνουν από το επιβεβλημένο κοινωνικό καθήκον. Αλλά, είναι στην αντίληψη του Παρέτο που αναδεικνύεται με τον σαφέστερο τρόπο η μεταφορά της μεθόδου της φυσικής στην κοινωνία και τα κοινωνικά πράγματα. Ο Παρέτο συλλαμβάνει, όπως είδαμε, την κοινωνία ως ένα μηχανικό σώμα, απαρτιζόμενο από τις δράσεις των επιμέρους ατόμων, δράσεις που καθορίζονται όχι από σχεδιασμένες αποφάσεις, ή ιδεολογικούς προσανατολισμούς, αλλά από τα βιοψυχικά κίνητρα που ο Παρέτο ονόμασε «συναισθήματα»-«κατάλοιπα». Ο Παρέτο οδηγείται στη θεωρητικοποίηση της βίας ως διστορικής συνιστώσας της κοινωνικής ζωής, από ιστορικά παραδείγματα, που επιβεβαιώνουν, κατά την κρίση του, τη μηχανική λειτουργία της κοινωνίας και της δράσης των ατόμων.

Οι Μαρξ, Βέμπερ και Ζίμμελ εντάσσουν την ιστορική έρευνα στον τρόπο κατανόησης των ιστορικών ιδιομορφιών των ποικίλων τρόπων κοινωνικής ζωής που ανέδειξε η ανθρώπινη ιστορία. Για τον Μαρξ οι κοινωνικές σχέσεις διαμορφώνονται ιστορικά και συγκεκριμένα, υπό δεδομένες δηλαδή ιστορικές προϋποθέσεις. Οι «έννοιες» και οι «κατηγορίες» της συνείδησης αποτελούν τους τρόπους με τους οποίους συστηματοποιούνται από τη σκέψη οι κοινωνικές σχέσεις και συνθήκες, οι ιστορικές συνθήκες της κοινωνικής ζωής. Έτσι, οι «έννοιες» και «οι κατηγορίες» με τις οποίες οι άνθρωποι κατανοούν τα πράγματα και οργανώνουν τη δράση και τη ζωή τους έχουν ιστορικά περιεχόμενα. Είναι οι έννοιες και οι κατηγορίες αυτές που μπορούν επίσης, να μας αποκαλύψουν τους ιδιαίτερους, τους ιστορικούς τρόπους με τους οποίους συνδέονται οι άνθρωποι με τη φύση. Αυτός ο ιστορικός, κριτικός τρόπος σκέψης και ανάλυσης αποκλείει τόσο την αντιπαράθεση του ατόμου προς την κοινωνία, όσο και την αντίληψη της προτεραιότητας της φύσης έναντι της κοινωνίας,

όπως βεβαίως και την αντίληψη της ανωτερότητας της μεθόδου της φυσικής επιστήμης έναντι της φιλοσοφίας και της κριτικής.

Ο Βέμπερ επίσης, αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο ως δρών κοινωνικό υποκείμενο. Με τη δράση του το ανθρώπινο άτομο προσανατολιζόμενο στο άλλο άτομο, στον άλλο άνθρωπο, διαμορφώνει κοινωνικές σχέσεις και πολιτισμό, ιδιαίτερο δηλαδή, ιστορικό τρόπο του ζην. Είναι οι «έννοιες» και τα «νοήματα» που μοιράζονται οι άνθρωποι, που καθιστούν δυνατές τις κοινωνικές τους σχέσεις. Είναι επίσης, τα «νοήματα» των κοινωνικών πράξεων και των κοινωνικών σχέσεων που μπορούν δια της «ερμηνευτικής κατανόησης» να μας αποκαλύψουν τους τρόπους της ζωής των ανθρώπων. Με αυτόν τον τρόπο ο Βέμπερ απέρριψε τον επιστημονισμό και συνέλαβε την ιστορική διαδικασία και την κοινωνική πρακτική ως διεπόμενη από τους προσανατολισμούς των κοινωνικά δρώντων, από την «ενεργό» της «πλευρά», όπως θα έλεγε ο Μαρξ. Για τον Βέμπερ η φυσική επιστήμη, η «θετική επιστήμη», όπως συγκροτήθηκε εντός της κοινωνίας του καπιταλισμού, συνιστά ιστορική ιδιαιτερότητα του «δυτικού πολιτισμού», ενώ όλοι οι πολιτισμοί, ιδιαίτερα οι «οικουμενικοί πολιτισμοί» του παρελθόντος, ανέπτυξαν εντός των κοσμοθεωρητικών τους τρόπων «εμπειρική επιστήμη», γνώση δηλαδή χωρίς λογικές και πραγματολογικές αντιφάσεις, γνώση αποτελεσματική εντός της κοινωνικής πρακτικής. Δεν πρέπει συνεπώς να συγχέεται η «λογικότητα», η λογική ικανότητα του ανθρώπου με τη φυσικο-πειραματική μέθοδο, όπως διαμορφώθηκε εντός του δυτικού πολιτισμού, καθώς η ορθολογικότητα με τον ένα ή τον άλλο τρόπο υφίσταται σε όλες τις μορφές κοινωνικής ζωής. Ο Βέμπερ επίσης θεώρησε ότι το αντικείμενο της έρευνας στις κοινωνικές επιστήμες οροθετείται από τον «αξιακό» προσανατολισμό του ερευνητή και υποχρέωση του επιστήμονα είναι να γνωστοποιεί τις «αξιακές» προϋποθέσεις της έρευνάς του.

Ο Ζίμελ τέλος, αποδεχόμενος τη σημασία τόσο της κοινωνικής σχέσης, όσο και της αυτονομίας του ατόμου, βρίσκεται περισσότερο κοντά σε μια αισθητική προσέγγιση, σε μια εκφραστική καταγραφή των κοινωνικών εμπειριών και όχι σε μια κοινωνιολογική διαπραγμάτευση των ατομικών πρακτικών, παρά την ενίοτε συστηματική καταγραφή των «κοινωνικών μορφών», όπως ονόμαζε τις αποκρυσταλλώσεις των κοινωνικών σχέσεων.

Όμως στο έργο των κλασσικών εντοπίζονται συγκλίσεις, κοινοί τόποι και διαφορές, στις οποίες θα μπορούσαμε να ανιχνεύσουμε τις κυρίαρχες πλευρές της νεώτερης και της σύγχρονης κοινωνίας και κοινωνικής πρακτικής, που θεωρητικοποιούνται και νομιμοποιούνται στο έργο τους.

Οι κλασσικοί στο σύνολό τους εντοπίζουν την ιδιαιτερότητα και συλλαμβάνουν την νεότερη, την αστική-βιομηχανική-καπιταλιστική κοινωνία πάνω από όλα ως κοινωνία «ανταλλακτική», κοινωνία στην οποία κυριαρχεί η ανταλλακτική διαδικασία, η ανταλλαγή εμπορευμάτων και η αγορά. Η αγορά εννοείται ως το κυρίαρχο πεδίο ανάπτυξης των κοινωνικών σχέσεων. Αλλά, οι κλασσικοί αξιολογούν τη σημασία της αγοράς με διαφορετικό ο καθένας τρόπο. Ο Κοντ αντιλαμβάνεται τη διεύρυνση της καπιταλιστικής αγοράς ως το «θετικότερο» και συνεπώς το «ανώτερο» στάδιο ανάπτυξης της ανθρώπινης κοινωνίας, αφού οδηγεί, όπως πιστεύει, στην ενοποίηση της ανθρωπότητας σε παγκόσμια κοινωνία και αλληλεγγύη. Ο Μαρξ εντόπισε τη διαμόρφωση παγκόσμιας αγοράς που έφερε στο προσκήνιο της ιστορίας το κεφάλαιο. Εξέτασε την επεκτατική δυναμική του και επεσήμανε την τάση, την ανάγκη του για αναπαραγωγή των όρων της δράσης του σε ολοένα και περισσότερο διευρυνόμενη κλίμακα, την αναπότρεπτη επέκτασή του σε παγκόσμιο επίπεδο. Ο Μαρξ προσδιορίζει την κοινωνία του καπιταλισμού ως κοινωνία γενικευμένης παραγωγής εμπορευμάτων, ή αλλιώς ως κοινωνία

γενικευμένης ανταλλαγής, εντοπίζοντας ως ειδοποιού σημασίας το ότι έχει εκπέσει σε εμπόρευμα και η «εργασιακή δύναμη» του ανθρώπινου ατόμου. Η κοινωνία του καπιταλισμού είναι κοινωνία της αλλοτρίωσης του εργαζόμενου ανθρώπου από τα προϊόντα της εργασίας του, όπως και από τους άλλους ανθρώπους, κοινωνία της «πραγμοποίησης» των κοινωνικών σχέσεων, της αναστροφής δηλαδή των κοινωνικών σχέσεων από σχέσεις ανθρώπων προς ανθρώπους σε σχέσεις μεταξύ πραγμάτων, των εμπορευμάτων που ανταλλάσσονται. Ο Ντιρκέμ θεωρητικοποιεί τους όρους και τη διαδικασία ανάπτυξης των ανταλλαγών ως την κατ' εξοχήν «οργανική» διαδικασία σύνθεσης και εξέλιξης της κοινωνίας, διαδικασία που συνεπιφέρει αλληλεξάρτηση και «αλληλεγγύη», όχι αντιπαράθεση και ανταγωνισμό. Ο Βέμπερ προσδιορίζει ως κατ' εξοχήν «ορθολογική» πράξη την «οικονομική», την πράξη που επιδιώκει την επιτυχία στο πλαίσιο της αγοράς με το μικρότερο δυνατό κόστος. Διαπιστώνει πάντως ότι η γενίκευση των ανταλλαγών είναι προϊόν ιστορικό, που χαρακτηρίζει ειδικότερα τη «δυτική» πολιτισμική «ενότητα», τον καπιταλισμό, επιβάλλοντας εντέλει ως χαρακτηριστικό του την «εργαλειακή», την αποστερημένη «νοήματος ζωής» ορθολογικότητα. Ο Ζίμελ, τέλος, συλλαμβάνει τη σχέση της ανταλλαγής ως την κοινωνική σχέση καθ' εαυτήν.

Αλλά, η κοινωνία της ανταλλαγής είναι συγχρόνως και κοινωνία της «διαφοράς». Η ανάπτυξη κοινωνικών διαφορών στη νεώτερη και τη σύγχρονη κοινωνία προσλαμβάνεται από τους κλασσικούς της κοινωνιολογίας είτε ως «κοινωνική διαφοροποίηση», είτε ως «κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας». Η κοινωνική διαφοροποίηση και ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας συλλαμβάνεται είτε ως συνθήκη διάστασης και αντιπαλότητας, εντέλει ταξικής διαίρεσης και αντίθεσης, όπως στον Μαρξ, είτε ως συνθήκη της οργανικής αλληλεξάρτησης και συμπληρωματικότητας, ως συνθήκη της αρμονίας, όπως στον

Κοντ και κατ' εξοχήν στον Ντιρκέμ. Ο Μαρξ διαπραγματεύεται την ανάπτυξη του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας ως διαδικασία σύμφυτη με την ανάπτυξη της ανταλλαγής και τη διεύρυνση της αγοράς. Τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας ως αδιάκριτο από την καπιταλιστική οργάνωση της παραγωγής των αγαθών, εντέλει ως αδιάκριτο από την ταξική διαίρεση της καπιταλιστικής κοινωνίας. Ο Κοντ και κυρίως ο Ντιρκέμ αντιθέτως, καταγράφει τη σχέση του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας και της διαδικασίας της ανταλλαγής ως απλή συνύπαρξη. Ο Ντιρκέμ αντιλαμβάνεται τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας ως εσωτερική «λειτουργία» του κοινωνικού οργανισμού και περιορίζει τις κοινωνικές του «συνέπειες» στο πεδίο των διαπροσωπικών σχέσεων και της κοινωνικής συμπεριφοράς, ανεξάρτητα δηλαδή, από τη διαδικασία της παραγωγής των αγαθών.

Η άμεση εφαρμογή της επιστήμης στη βιομηχανία, στην παραγωγή των αγαθών, προσλαμβάνεται από τους κλασσικούς ως ιδιαιτερότητα της καπιταλιστικής κοινωνίας. Στη βιομηχανία εντοπίζουν την κατ' εξοχήν δυναμική διάσταση της καπιταλιστικής κοινωνίας, ενώ εξάλλου, προσλαμβάνουν την παραγωγή και την ανταλλαγή των αγαθών ως ιδιαίτερο «τομέα» της κοινωνίας, ως «οικονομία». Οι μαθητές του Μαρξ, όπως είδαμε, εκλαμβάνουν την οικονομία ως τον καθοριστικό τομέα της κοινωνίας, η εξέλιξη και οι διαδικασίες του οποίου καθορίζουν το σύνολο της κοινωνικής ζωής. Θεωρούν δηλαδή οι μαρξιστές την «προτεραιότητα της οικονομίας» ως διυστορική συνθήκη των ανθρώπινων κοινωνιών. Στον Μαρξ αντιθέτως, είναι φανερό ότι η διάκριση της οικονομίας από τους λοιπούς τομείς της κοινωνικής πρακτικής είναι σύμφυτη με τη μορφή του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας που χαρακτηρίζει την καπιταλιστική κοινωνία. Δεν θα έπρεπε συνεπώς η διάκριση της οικονομίας από την κοινωνία να εκλαμβάνεται ως καθολική, διυστορική κοινωνική συνθήκη. Αλλά, οι Κοινωνιολόγοι, με εξαίρεση τον Μαξ Βέμπερ,

προχώρησαν, υπό το βάρος του επιστημονισμού, στη διάκριση της κοινωνίας ως αυτόνομης και αυτορυθμιζόμενης πραγματικότητας, προκειμένου να κατατάξουν εκεί τις λοιπές μορφές και κατηγορίες της κοινωνικής πράξης και συμπεριφοράς πλην της οικονομικής. Εντούτοις, θεωρητικοποιούν, όπως είπαμε παραπάνω, την αγορά ως κυρίαρχο πεδίο ανάπτυξης και συγκρότησης των κοινωνικών σχέσεων. Αναδεικνύεται εδώ μια θεμελιώδης αντίφαση στη σκέψη τους.

Πάντως, η άμεση χρήση της επιστήμης ως εφαρμοσμένης γνώσης στην παραγωγή των αγαθών ανεδείκνυε, στην αντίληψη των κλασσικών, την επιστήμη σε ρυθμιστικό παράγοντα της κοινωνίας στο σύνολό της. Η βεβαιότητα, η αποτελεσματικότητα και τα πολλαπλασιαστικά αποτελέσματα που απέδιδε η εφαρμογή της επιστήμης στην οργάνωση της παραγωγής, δημιουργούσε την πεποίθηση ότι η γνώση ως επιστήμη μπορούσε επιτέλους να αρθεί υπεράνω των κοινωνικών αντιθέσεων, να υπερβεί τη μερικότητα και να αποδώσει το συλλογικό κοινωνικό «συμφέρον», να διαγράψει θεωρητικά και με ακρίβεια το κοινωνικό ιδεώδες και να καθοδηγήσει πρακτικά την πορεία της κοινωνίας. Από εδώ ξεκινάει η πεποίθηση των Κοινωνιολόγων ότι η επιστημονική γνώση της κοινωνίας, η Κοινωνιολογία, μπορεί να συγκροτηθεί κατ' αναλογία των φυσικών και μαθηματικών επιστημών, δηλαδή με έννοιες υπερϊστορικές, καθολικής, ή γενικής ισχύος. Στο σημείο αυτό εντοπίζεται θεμελιώδης διαφορά του Μαρξ και του Βέμπερ έναντι των άλλων κλασσικών. Τόσο ο πρώτος, όσο και ο δεύτερος δέχονται την ιστορικότητα των κατηγοριών της γνώσης και των εννοιών, δια των οποίων οφείλουμε μέσω κριτικών αναστοχαστικών προσεγγίσεων να συλλαμβάνουμε τις μορφές της κοινωνικής ζωής και των κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών. Το ότι οι έννοιες με τις οποίες οφείλουμε να διαπραγματευόμαστε την κοινωνία έχουν ιστορικά περιεχόμενα σημαίνει ότι αποδίδουν τα περιεχόμενα ιστορικών μορφών κοινωνικών

σχέσεων (Μαρξ), ή τα «νόηματα», που προϋποθέτει η ατομική δράση και οι κοινωνικές σχέσεις (Βέμπερ). Η γνώση κατά συνέπεια, προϋποθέτει τη συνείδηση του κοινωνικού υποκειμένου, της συγκεκριμένης εκάστοτε ιστορικής κοινωνίας, στο πλαίσιο της οποίας συγκροτείται ως ιδιαίτερη πρακτική. Ως άλλη πλευρά αυτής της γνωσιοθεωρητικής και μεθοδολογικής θέσης ανιχνεύεται στο έργο κυρίως του Βέμπερ η αντίληψη ότι θεωρία και ιδεολογία, γνώση και ιδεολογία διαπλέκονται ως αδιάσπαστες στιγμές της διαδικασίας συγκρότησης της γνώσης, ενώ στον Μαρξ ο τρόπος της γνωστικής διαδικασίας είναι αδιάκριτος από την κριτική αναίρεση της δεδομένης εκάστοτε κοινωνικής συνείδησης.

Όπως λοιπόν ο Μαρξ, έτσι και ο Βέμπερ προκειμένου να προσεγγίσουν και να πραγματευθούν τη νεότερη και τη σύγχρονη κοινωνία δεν ανεζήτησαν ένα γενικό θεωρητικό σχήμα, αλλά επεχείρησαν να την κατανοήσουν μέσω της κριτικής διαπραγμάτευσης των «εννοιών» και των «ιδεών», των «κατηγοριών» που προσιδιάζουν ως «συνείδηση» (Μαρξ), ή ως «πολιτισμικό νόημα» (Βέμπερ) στην κοινωνία του καπιταλισμού. Τόσο ο Μαρξ όσο και ο Βέμπερ αντιλαμβάνονται τη θεωρία ως συγκεκριμένη ιστορική γνώση, έναντι των άλλων κλασικών, συμπεριλαμβανομένων των Μαρξιστών, που διατυπώνουν γενικευτικά, διστορικά, εντέλει κλειστά θεωρητικά συστήματα. Αυτά τα τελευταία, τα καθολικά, κλειστά θεωρητικά συστήματα δηλαδή, όπως και ο επιστημονισμός, που τα υποστηρίζει με τον ένα, ή τον άλλο τρόπο, στις μέρες μας αμφισβητούνται κυρίως διότι δεν φαίνεται να έχουν τη δυνατότητα των εφαρμογών και των πρακτικών επιλογών, που είχε ευρύτερα υποσχεθεί ο επιστημονισμός.

Εντούτοις, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι ο επιστημονισμός εξακολουθεί να έχει πολλούς υποστηρικτές. Η υποστήριξη και ο εκσυγχρονισμός των ιδεών και των θεωρητικών συστημάτων που στηρίχθηκαν στον επιστημονισμό γίνεται κατανοητή,

εάν λάβουμε υπόψη μας ότι οι συνθήκες της αστικής κοινωνίας, οι τρόποι σκέψης και οι κοινωνικοί θεσμοί που ανέδειξε, παρά τις ανατροπές που βιώνονται σε ευρεία κλίμακα στις μέρες μας και την κριτική που τους έχει ασκηθεί, εξακολουθούν να επιβάλλονται στη συνείδηση και την πρακτική των ανθρώπων. Συγχρόνως ο σύγχρονος κόσμος αντιμετωπίζει προβλήματα της ίδιας, αν όχι μεγαλύτερης οξύτητας με εκείνα που αντιμετώπιζε την εποχή της αυγής και της ανέλιξης του καπιταλισμού. Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο που η διχοτομία άτομο-κοινωνία, η αντιπαράθεση ατομισμού-ολισμού εξακολουθεί στις μέρες μας να βρίσκεται στο επίκεντρο της θεωρητικής διαμάχης, υπό τη μορφή της αντιπαράθεσης «ατομιστών»-«φιλελεύθερων» από τη μια και «κοινοτιστών» από την άλλη, ενώ επίσης, η έννοια της «κοινωνίας των πολιτών» ανασυντίθεται με πολλούς τρόπους, προκειμένου να καταγραφούν, να εννοηθούν και κυρίως να νομιμοποιηθούν οι πιο πρόσφατες κοινωνικές, οικονομικές και πολιτικές ανατροπές που επιβάλλονται από την «παγκοσμιοποίηση», τη σημερινή δηλαδή, φάση εξέλιξης της δράσης του κεφαλαίου σε παγκόσμια κλίμακα, καθώς, με άλλα λόγια, οι συνθήκες του βιομηχανικού καπιταλισμού τείνουν να κυριαρχήσουν όπου γης.