

## Εισαγωγή

Ο ανά χείρας τόμος αποτελεί έναν Αναγνώστη· μία περιεκτική παράθεση πρωτότυπων κειμένων που αντικατοπτρίζουν την προβληματική και τις εννοιολογήσεις που, ξεκινώντας από τις απαρχές των Νεότερων Χρόνων, κατέληξαν να διαμορφώσουν την επιστήμη της κοινωνίας, την Κοινωνιολογία, την κρίσιμη περίοδο 1890-1935, μια εποχή έντονων αλλαγών, εντάσεων και ρήξεων με το παρελθόν· μια εποχή που επιζητήσε επιτακτικά την επιστημονική ανάλυση του «κοινωνικού φαινομένου», όχι ως φόντου πάνω στο οποίο ξεδιπλώνονται άλλα, πολιτικά, οικονομικά και λοιπά φαινόμενα, αλλά ως του τρόπου με τον οποίο τα άτομα συγκροτούν αυτά τα επιμέρους φαινόμενα. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι η Κοινωνιολογία, ως συγκροτημένη επιστήμη, πραγματοποιεί την εμφάνισή της μεταγενέστερα σε σχέση με παρεμφερείς επιστήμες της κοινωνίας όπως το δίκαιο, η φιλοσοφία, η πολιτική, η ιστορία και η οικονομία, που μετρούν αιώνες έντονης παρουσίας. Εκ των υστέρων, είμαστε σε θέση να συμπεράνουμε ότι η κοινωνιολογία μπορούσε να αναπτυχθεί μόνο εφόσον ένα συγκεκριμένο είδος απορίας που αγγίζει τα όρια του πρακτικά επείγοντος, συμπίπτει με την πίστη στην έρευνα και τη δυσπιστία στις «αποκαλυφθείσες» αλήθειες τόσο περί του άμεσου χαρακτήρα του ανθρώπου και των διευθετήσεών του, όσο και του ορθολογισμού των πράξεών του· και μόνο αφού η πολυπλοκότητα της ίδιας της κοινωνίας λόγω της βιομηχανοποίησης και των πολλών συναφών χαρακτηριστικών της δημιούργησε συνθήκες που απαιτούσαν την ένσκηνη και απρόσωπη ανάλυση της ατομικής δράσης και των συλλογικών φαινομένων.

όμως, για να φτάσουμε σε μια τέτοια αναγκαιότητα και συγχρόνως σε μια επιστημονική σωρευτική ωριμότητα, έπρεπε να προηγηθούν αιώνες επιστημονικής έρευνας και πνευματικής εκλέπτυνσης, καθώς και η δοκιμή πλήθους ανταγωνιστικών σχημάτων ερμηνείας της ανθρώπινης δράσης και της ανθρώπινης τάξης πραγμάτων, τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο. Αναφέρομαι σε μια μακρά σειρά γραπτών που ήδη είχαν ασχοληθεί, με ποικίλους τρόπους και σε ποικίλα πλαίσια, με τους κύριους τομείς του κοινωνιολογικού πεδίου και είχαν διαμορφώσει ένα σημαντικό κομμάτι των εννοιολογικών συνιστωσών που διατρέχουν το μεταγενέστερο κοινωνιολογικό έργο. Τα παλαιότερα αυτά γραπτά αποτέλεσαν τις κύριες πηγές των προβληματισμών εκ των οποίων οι μετέπειτα κοινωνιολόγοι ανέπτυξαν τις δικές τους τροποποιημένες και εκλεπτυσμένες παρατηρήσεις, μέσω μιας διαδικασίας εκλεκτικής επιλογής στοιχείων από τους προκατόχους τους, καθώς και τροποποίησης και αλλαγής της εννοιολογικής δομής που κληρονόμησαν. Ο σημαντικός όγκος λοιπόν των πρώιμων «κοινωνιακών» κειμένων που παρατίθενται σε αυτόν τον Αναγνώστη αποσκοπεί ακριβώς στην αποτύπωση της κληρονομιάς που άφησαν τα σημαντικότερα ρεύματα της πρώιμης νεωτερικής σκέψης πάνω στην κλασική κοινωνιολογία.

Προφανώς η επιλογή είναι αυθαίρετη, γεγονός που επιβάλλει την αιτιολόγησή της με τη σκιαγράφηση αυτών των κύριων τάσεων και των συνιστωσών τους που αποδείχθηκαν σημαντικές σε μεταγενέστερες θεωρητικές κατασκευές. Φυσικά, το πρώτο πρόβλημα που αντιμετωπίζουν τέτοιες επιλογές έγκειται στην οριοθέτηση της χρονικής αφετηρίας. Είναι γενικά αποδεκτό ότι οι πρωταρχικές ρίζες του δυτικού πολιτισμού εντοπίζονται στην εβραϊκή θρησκευτική παράδοση και στην ελληνική φιλοσοφία: ως εκ τούτου ο Αναγνώστης θα μπορούσε να συμπεριλάβει επιλογές από την Παλαιά Διαθήκη (ιδιαίτερα τους Προφήτες) και από τους Έλληνες φιλόσοφους (ιδιαίτερα τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη, την *Πολιτεία* του Πλάτωνα και τον *Πελοποννησιακό Πόλεμο* του Θουκυδίδη). Ωστόσο, ο στόχος του Αναγνώστη δεν είναι να παραθέσει την ιστορία της κοινωνικής σκέψης. Αντίθετα, επικεντρώνεται στο άμεσο υπόβαθρο της δομής της σκέψης που επηρέασε την κλασική κοινωνιολογική σκέψη. Επομένως, η παράθεση των κειμένων περιορίζεται χρονικά στην εμφάνιση της πραγματικά εκκοσμικευμένης γενικής σκέψης για την κοινωνική συμπεριφορά στη «σύγχρονη» δυτική σκέψη· ο Machiavelli φαίνεται να είναι η πρώτη μεγάλη προσωπικότητα που ταιριάζει σε αυτό το κριτήριο.

Υπήρξαν πολλοί κατεξοχήν εκκοσμικευμένοι συγγραφείς στην ύστερη αρχαιότητα, αλλά στη χριστιανική Δυτική Ευρώπη το εν λόγω φαινόμενο δεν εμφανίστηκε ξανά μέχρι τα τέλη της Αναγέννησης. Τόσο στον Μεσαίωνα όσο και κατά τη διάρκεια της Μεταρρύθμισης, το μεγαλύτερο μέρος της γραμματολογίας που επιχειρούσε να αναλύσει το κοινωνικό φαινόμενο συνίστατο σε δηλώσεις και υπεράσπιση θρησκευτικών θέσεων. Τον 16ο αιώνα, ο **Niccolò Machiavelli** είναι μάλλον ο μόνος συγγραφέας που αναλύει την ανθρώπινη δράση και συμπεριφορά χωρίς να ασχολείται με το πρόβλημα της ηθικής αιτιολόγησης της συμπεριφοράς που περιγράφει. Αυτός είναι ένας από τους κύριους λόγους που τρία κείμενά του τοποθετήθηκαν πρώτα στη σειρά.

Υπάρχει επίσης ένας δεύτερος λόγος για την επιλογή του. Η βαρύτητα των «κανονιστικών», ηθικών, προβλη-

ματισμών πάνω στα θέματα που μας απασχολούν έχει μια περίπλοκη, και τουλάχιστον διπλή, συνέπεια. Η πρωταρχική σημασία της εκκοσμίκευσης της κοινωνικής σκέψης –της οποίας ο Machiavelli συνιστά το πρώτο εξαιρετικό παράδειγμα– έγκειται στο γεγονός ότι η ικανότητα κάποιου να κατορθώσει να σταθεί «πάνω από τον αχό της μάχης» αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την επίτευξη μιας επιστημονικής στάσης απέναντι στα υπό εξέταση φαινόμενα. Αυτά τα φαινόμενα είναι, σε γενικές γραμμές, πάντα κοντά στα ενδιαφέροντα της θρησκείας· έτσι η θρησκευτική δέσμευση του παρατηρητή καθιστά ιδιαίτερα δύσκολο να παραμείνει συναισθηματικά ουδέτερος σε φαινόμενα στα οποία εμπλέκονται τέτοιες δεσμεύσεις. Πιθανώς, η παρουσία, στο πνευματικό περιβάλλον, ενός πλήθους θρησκευτικών θέσεων που διαφέρουν ριζικά η μία από την άλλη –μια προϋπόθεση που εκπληρώθηκε για πρώτη φορά στην Ευρώπη κατά τη διάρκεια της Μεταρρύθμισης– αποτέλεσε έναν παράγοντα προς τη δυνατότητα διατύπωσης μιας κοσμικής άποψης που δεν δεσμευόταν από καμία από αυτές τις θέσεις.

Υπάρχει όμως και μία άλλη αίσθηση κατά την οποία το κανονιστικό συνιστά μια κρίσιμη κατηγορία για όλες τις κοινωνικές επιστήμες του είδους που μας αφορούν. Ο παρατηρητής πρέπει να βρίσκεται σε θέση να πετύχει μια συγκεκριμένη «απόσταση», ώστε να μη δεσμεύεται, με την έννοια της άμεσης δράσης, σε ένα σύνολο συγκεκριμένων κανονιστικών συνιστωσών. Πρέπει επίσης να είναι σε θέση να εκτιμήσει και να αναλύσει τις κανονιστικές συνιστώσες που λειτουργούν ως καθοριστικοί παράγοντες των ενεργειών των ατόμων και των ομάδων που αποτελούν αντικείμενο της μελέτης του. Αυτός είναι ο δεύτερος λόγος για την κριτική επιλογή από τα έργα του Machiavelli καθώς και για την επιλογή του έργου του αυτού καθαυτό, σε αντίθεση με τα έργα του Λούθηρου, του Καλβίνου ή του Ινσουίτη Luis de Molina. Ο Machiavelli είναι περισσότερο γνωστός για τον *Ηγεμόνα*, ένα εξαιρετικά ρεαλιστικό εγχειρίδιο συνιστώμενων μέτρων για την απόκτηση και διατήρηση της πολιτικής εξουσίας, όπου αναφέρονται οι σκέψεις για τα κανονιστικά συναισθήματα και τις δεσμεύσεις των ανθρώπων με τους οποίους πρέπει να ασχοληθεί ο ηγεμόνας – εξ ου και τα εδάφια που παραθέτω από αυτό το έργο.

Ωστόσο, η έντονη συνειδητοποίηση του Machiavelli περί της σημασίας αυτών των παραγόντων στον καθορισμό της κοινωνικής διαδικασίας είναι πιο σαφής στη δεύτερη επιλογή από το έργο του, όπου φαίνεται ξεκάθαρα ο προβληματισμός του σχετικά με την ιστορική καταγραφή παρά για τη δράση σε μία άμεση κατάσταση. Ο Machiavelli έστρεψε την προσοχή μας στα προβλήματα, όχι της ηθικής στενότητας ή της αδικίας μιας συγκεκριμένης θρησκευτικής θέσης, αλλά της εμπειρικής σημασίας των θρησκευτικών δεσμεύσεων και των συναισθημάτων που σχετίζονται με αυτά και τα οποία μπορεί να διαφέρουν σε σημαντικό εύρος· στον καθορισμό του τρόπου με τον οποίο θα ενεργούν οι άνθρωποι και, πιο θεωρητικά, στην πιθανότητα η δράση τους να αποτελεί μια σταθερή κοινωνική οργάνωση. Έτσι, ο Machiavelli παρουσιάζει, εξαιρετικά νωρίς, τον συνδυασμό της στάσης της επιστημονικής αντικειμενικότητας –της ικανότητας να αντιμετωπίζει την ανθρώπινη δράση ως εξωτερικό φαινόμενο– και της συνειδητοποίησης της σημασίας των κανονιστικών εκτιμήσεων που είναι κρίσιμες από την άποψη του δράντα.

Όμως η πληρέστερη ροή αυτού που σήμερα θα οριζόταν ως εκκοσμιευμένη γενική κοινωνική σκέψη δεν ξεκίνησε πριν από τον 17ο αιώνα. Όταν καθιερώθηκε, η πιο σχετική σε κοινωνιολογικό επίπεδο πόλωση ήταν εκείνη μεταξύ των «ατομικιστικών» και των «κολεκτιβιστικών» προσανατολισμών. Ωστόσο, πρόκειται για ένα περίπλοκο ζήτημα, πράγμα που καθιστά απαραίτητο να γίνουν ορισμένες σημαντικές διακρίσεις μεταξύ των διαφόρων αποχρώσεων του προβλήματος.

Από ιστορική άποψη, ο ατομικισμός στον Χριστιανισμό –η ανησυχία δηλαδή σε θρησκευτικό επίπεδο σχετικά με την τύχη της ατομικής ψυχής– έχει υπογραμμίσει το πρόβλημα του ατομικισμού στη δυτική σκέψη. Εντούτοις, στη μεσαιωνική παράδοση ο ατομικισμός δεν ήταν έντονος, ενώ μπορούσε να απομονωθεί από τα προβλήματα της κοινωνίας, καθώς στο σύνολό τους οι γήινες σχέσεις του ατόμου με τη θρησκεία έπρεπε να αποτελέσουν αντικείμενο διαμεσολάβησης από την οργανωμένη συλλογικότητα της Μητέρας Εκκλησίας, η οποία θεωρούνταν ως ο μοναδικός θεματοφύλακας των θρησκευτικών του συμφερόντων. Με τη Μεταρρύθμιση, η σημασία της εκκλησίας άλλαξε ριζικά για τους Διαμαρτυρόμενους, και το άτομο, στην απόλυτη θρησκευτική του ανησυχία, ήταν άμεσα αντιπαρθεμένο με τα προβλήματα της κοινωνίας τόσο στις θρησκευτικές όσο και στις κοσμικές της πτυχές.

Η ίδια η έννοια «Διαμαρτυρόμενος» υποδηλώνει ότι, από κανονιστική άποψη, η υπεράσπιση των δικαιωμάτων και των ελευθεριών του ατόμου απέναντι στις αξιώσεις της εκκλησιαστικής και στη συνέχεια και της πολιτικής εξουσίας αποτέλεσε μείζον θέμα πρακτικής και θεωρητικής ανησυχίας, καθώς είναι μικρή η απόσταση που χωρίζει την υπεράσπιση των δικαιωμάτων μιας μονάδας δράσης από τον ισχυρισμό της ουσιαστικής σημασίας αυτής της μονάδας στον εμπειρικό προσδιορισμό της πορείας των γεγονότων. Υπάρχει, επομένως, μια σχετικά σαφής και άμεση καταγωγική γραμμή που συνδέει τις ατομικιστικές θρησκευτικές συνέπειες του Προτεσταντισμού για τον ρόλο του ατόμου στην κοινωνία σε αυτόν τον κόσμο, με τον τύπο της γενίκευσης σχετικά με τη δράση στην κοινωνία που ισχυρίζεται ότι, σε τελευταία ανάλυση, οι ενέργειες και οι αποφάσεις των ατόμων καθορίζουν την κοινωνική δομή και διαδικασία.

Αντίθετη με αυτόν τον προσανατολισμό είναι η κυριότερη πηγή των περισσότερο «κολεκτιβικών» κοινωνικών θεωριών που προέρχονται σχετικά άμεσα από τη ρωμαιοκαθολική σκέψη, η οποία βλέπει μια συλλογικά οργανωμένη εκκλησία, και τις άλλες συλλογικότητες μιας κοινωνίας που διαποτίζονται από το συλλογικό χριστιανικό πνεύμα, να παρεμβάλλονται μεταξύ του ατόμου και του συστήματος δικαιωμάτων και υποχρεώσεων στο οποίο εμπλέκεται. Όσο ορθή και εάν κρίνεται αυτή η διαφοροποίηση ως μια ευρύτερη γενίκευση, διαπιστώνονται διάφορες επιπλοκές. Ο ουσιαστικός ή αναλυτικός ατομικισμός μπορεί να εγείρει, και μάλιστα σε οξεία μορφή, το «πρόβλημα της ευταξίας» –δηλαδή, το πρόβλημα των συνθηκών που καθιστούν δυνατή μια σταθερή κοινωνία–, ενώ μια πιθανή λύση έγκειται στην υπογράμμιση της σημασίας των περιορισμών στην ελευθερία των ατόμων ως προϋπόθεση μιας τέτοιας τάξης πραγμάτων. Το μονοπάτι του αναλυτικού ατομικισμού, ιδιαίτερα προτιμητέο από τον Hobbes, μπορεί να οδηγήσει σε κανονιστικό κολεκτιβισμό. Από την άλλη πλευρά, τόσο στον προτεσταντικού τύπου όσο και στον εκκοσμικευμένο προσανατολισμό της δυτικής κοινωνικής σκέψης, η εκκλησία, ως το επίκεντρο της συλλογικής εμπιστοσύνης έναντι του ατόμου, μπορεί να αντικατασταθεί από κοσμικές συλλογικότητες – ιδίως την κυρίαρχη πολιτική οργάνωση, το κράτος, αλλά, υπό ορισμένες περιστάσεις, και από άλλες, όπως η «τάξη» ή «το κόμμα». Μια ποικιλία άλλωστε πιθανών κολεκτιβιστικών εμφάσεων, όχι μόνο αναλυτικής αλλά και κανονιστικής τάξης, μπορεί να προέλθει από αυτήν ακριβώς την πηγή. Να σημειωθεί ότι δεν χρειάζεται να συνιστά μια συλλογικότητα ορισμένα στοιχεία της πολιτιστικής παράδοσης, όπως η επιστήμη, μπορεί να αποτελέσουν τα κύρια σημεία αναφοράς.

Τέλος, οι δύο ευρείες αυτές παραδόσεις μπορεί να διασταυρωθούν με διάφορους τρόπους. Ακριβώς όπως ο Hobbes, ξεκινώντας από μια αναλυτικά ατομικιστική βάση, κατέληξε σε έναν κανονιστικό κολεκτιβισμό, έτσι και ο Hegel, εκκινώντας από μια τυπικά ατομικιστική βάση μια συγκεκριμένη έννοια της «ελευθερίας», έφτασε σε έναν αναλυτικό κολεκτιβισμό, τονίζοντας την προτεραιότητα του κράτους έναντι του ατόμου.

Ως κοινωνικοί επιστήμονες, οφείλουμε να εντοπίσουμε τα κύρια σημεία αναφοράς μας στις αναλυτικές παρά στις κανονιστικές πτυχές του άξονα ατομικισμός-κολεκτιβισμός. Όμως, οι λεπτές σχέσεις που περιγράφονται παραπάνω μεταξύ ουσιαστικών και κανονιστικών εκτιμήσεων καθιστούν αδύνατο να αγνοήσουμε είτε τη μία είτε την άλλη πλευρά.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο αναφοράς, η πιο σημαντική παράδοση σκέψης που βρίσκεται στη βάση του πρωταρχικού μας προβληματισμού είναι αυτή του αναλυτικού ατομικισμού· βέβαια και οι υπόλοιπες είναι επίσης εξαιρετικά σημαντικές. Η κοινωνιολογική θεωρία λοιπόν μπορεί κάλλιστα να περιγραφεί ως το αποτέλεσμα ενός ειδικού τύπου «γάμου» μεταξύ ατομικιστικών και κολεκτιβιστικών προσανατολισμών. Όσον αφορά την ιστορική της γένεση, αυτή δεν γίνεται κατανοητή ως η μία ή η άλλη. Ωστόσο, ο ατομικιστικός προσανατολισμός είναι ιδιαίτερα σημαντικός στις προσπάθειες να διατυπώσουμε επιστημονικά τους καθοριστικούς παράγοντες της κοινωνικής συμπεριφοράς. Αυτή η σημασία παρέχει την κύρια δικαιολογία για την εκπροσώπηση αυτής της παράδοσης περισσότερο από την κολεκτιβιστική στην επιλογή των προπατορικών αποσπασμάτων που εμπλουτίζουν τον παρόντα τόμο.

Ο **Thomas Hobbes**, ο οποίος αποτελεί το πρώτο σημαντικό «κοινωνιολογικό» ορόσημο μετά τον Machiavelli, ήταν ο πρώτος που έθεσε επιδεικτικά το πρόβλημα της τάξης που απορρέει από την εκδοχή του αναλυτικού ατομικισμού. Ο Hobbes θεώρησε ότι τα «πάθη» του ατόμου συνιστούν τους απόλυτους καθοριστικούς παράγοντες της δράσης του, και συγκεκριμένα αρνήθηκε ότι θα μπορούσε να υπάρξει κοινό μέτρο μεταξύ των παθών διαφορετικών ατόμων. Ίσως πιο ξεκάθαρα από οποιονδήποτε μεταγενέστερο συγγραφέα, ο Hobbes ανέδειξε το ωφελιμιστικό αξίωμα της ανεξαρτησίας των σκοπών ενός ατόμου από εκείνους κάποιου άλλου· ότι το ίδιο άτομο παρακινείται από μια «δέσμη» περισσότερο ή λιγότερο τυχαίων επιθυμιών.

Ο Hobbes ασχολήθηκε κυρίως με τις επιπτώσεις της ανεξαρτησίας των παθών ενός ατόμου από εκείνα ενός άλλου. Προσθέτοντας το αξίωμα της «ισότητας της ελπίδας» και μέσω της θεμελιώδους αντίληψης ότι τα άλλα άτομα είναι σημαντικά ως εμπόδια ή αρωγοί ενός ατόμου ως προς την επιτυχία των σκοπών που υπαγορεύουν τα πάθη του, ο Hobbes κατέληξε στη διάσημη πρότασή του: οι ανεξέλεγκτες προσπάθειες κάθε ατόμου να πετύχει τους σκοπούς του, μέσω των αμοιβαίων προσπαθειών των ανθρώπων να «υποτάξουν ή να καταστρέψουν ο ένας τον άλλο», καταλήγουν στον πόλεμο όλων εναντίον όλων. Αυτό συμβαίνει επειδή, σε μια τέτοια κατάσταση, τα πιο αποτελεσματικά μέσα για την επίτευξη κάθε σκοπού μέσω της κοινωνικής αλληλεπίδρασης είναι η δύναμη και η απάτη. Η μόνη λύση κατά τον Hobbes για το προκύπτον πρόβλημα της τάξης συνίστατο στην εκχώρηση των «φυσικών του δικαιωμάτων» χρήσης βίας και απάτης από κάθε άτομο σε έναν επικυρίαρχο που θα υποχρεώνει τους πάντες να τηρούν τους ελάχιστους κανόνες, έτσι ώστε να επιτευχθεί ασφάλεια για όλους. Από κοινωνιολογική άποψη, ο τύπος κοινωνικής διάδρασης του Hobbes κρίνεται μη ικανοποιητικός. Ωστόσο, έθεσε το πρόβλημα της τάξης με μια αξεπέραστη σαφήνεια, επιτρέποντάς του να εισέλθει απευθείας, για παράδειγμα, στη διατύπωση αυτού που αποτέλεσε το κύριο σημείο αναφοράς για την εντελώς διαφορετική λύση που πρότεινε ο Durkheim.

Αποτέλεσε επίσης κύριο σημείο αναφοράς για τον **Ferdinand Tönnies** και τη διαίρεση μεταξύ της «κοινότη-

τας» και της «κοινωνίας», των περίφημων σχέσεων μεταξύ «Gemeinschaft» και «Gesellschaft». Η διάκριση μεταξύ των δύο αυτών κοινωνικών συνενώσεων βασίζεται στην υπόθεση ότι υπάρχουν μόνο δύο βασικές μορφές έκκρισης της βούλησης ενός ατόμου από άλλα άτομα. Ακολουθώντας τη χομπσιανή «ουσιαστική βούληση», ένας δρων θα δει τον εαυτό του ως μέσο για την εξυπηρέτηση των στόχων της κοινωνικής ομάδας, που συχνά εμφανίζεται ως μία υποσυνείδητη και υποκειμενική δύναμη. Οι ομαδοποιήσεις που σχηματίζονται γύρω από την ουσιαστική βούληση ονομάζονται «Gemeinschaft» (κοινότητα) και έχουν ως σημείο αναφοράς τον ισχυρό κοινωνικό δεσμό, την αποδοχή κοινών ηθικών αξιών, αλλά και τον χαμηλό καταμερισμό της εργασίας (περιορισμένη διαφοροποίηση και εξειδίκευση). Ο δεύτερος τύπος συνίσταται στην «αυθαίρετη βούληση»: Ένας δρων αντιμετωπίζει μια κοινωνική ομάδα ως το μέσο για την προώθηση των ατομικών του στόχων, και σε αυτό το πλαίσιο η βούλησή του είναι ένσκηνη και εμπρόθετη. Οι ομαδοποιήσεις γύρω από αυτή τη βούληση ονομάζονται «Gesellschaft» (κοινωνία). Ενώ η συμμετοχή σε μία «Gemeinschaft» είναι αυτοσκοπός, μία «Gesellschaft» ενέχει εργαλειακό χαρακτήρα. Για τον Τόμπιες το πρόβλημα της ευταξίας παρουσιάζεται σε αυτή τη δεύτερη βούληση, όταν η κοινωνική ομάδα μετατρέπεται σε μέσο για την εξυπηρέτηση πρόσκαιρων βουλήσεων και η αρένα διάσπαρτων ατομικών επιλογών και επιδιώξεων χρήζει συμβασιοκρατικών ρυθμίσεων, δηλαδή διευθετήσεων και ρυθμίσεων από υπερατομικές οντότητες.

Όμως αυτή η ρομαντική ιδέα ήταν ανύπαρκτη την εποχή του Hobbes και των άμεσων επιγόνων του – κυρίως του **John Locke** με τον οποίο η ατομικιστική παράδοση μεταβάλλεται ριζικά καθώς προσεγγίζει τα κανονιστικά θέματα με τρόπο έντονα διαφορετικό από αυτόν του Hobbes. Ο Locke, μέσα από το άρρητο αξίωμα που ο Halevy χαρακτήρισε κάποτε ως «φυσική ταύτιση συμφερόντων»,<sup>1</sup> απλώς απέρριψε το πρόβλημα της τάξης, όπως το είχε θέσει ο Hobbes. Ο Locke υπέθεσε ότι τα φυσικά δικαιώματα, αν θεσμοθετούνταν, θα γίνονταν αμοιβαίως σεβαστά, και ότι, σε αυτή τη βάση της φυσικής αρμονίας, οι άνθρωποι θα μπορούσαν να βελτιώσουν τις θέσεις τους, να «ταιριάζουν τα δώρα της φύσης» και, αντί να προσπαθούν να «υποτάξουν ή να καταστρέψουν ο ένας τον άλλον», να ανταλλάζουν αγαθά και υπηρεσίες προς αμοιβαίο όφελος.

Ο Locke δεν συνέβαλε σχεδόν καθόλου στην ανάλυση των συνθηκών υπό τις οποίες θα διατηρούνταν μια τέτοια αρμονία συμφερόντων· απλώς υπέθεσε ότι κάτι τέτοιο θα συνέβαινε στη «φυσική κατάσταση». Όμως, όσον αφορά ορισμένες κοινωνίες και ορισμένα από τα χαρακτηριστικά τους, ήταν περισσότερο ορθός σε εμπειρικό επίπεδο απ' ό,τι ο Hobbes. Στην πραγματικότητα, υπάρχει τάξη· και δεν είναι απλώς αποτέλεσμα της καταναγκαστικής εξουσίας ενός επικυρίαρχου. Δεδομένου ότι ήταν εμπειρικά ορθός σχετικά με αυτό, ο Locke θα μπορούσε να αναλύσει μερικές από τις ενέργειες των ανθρώπων στους τομείς της ασφάλειας και της ελευθερίας που απολάμβαναν στην εποχή του.

Ο Hobbes είναι ο θεωρητικός της ατομικιστικής παράδοσης που, μέσω της διατύπωσης του προβλήματος της ευταξίας, εστίασε στις πολιτικές πτυχές του προβλήματος της θεσμικής τάξης σε μια κοινωνία. Ενδιαφερόταν για τον έλεγχο της βίας και της απάτης, καθώς και για το πρόβλημα των λειτουργιών της εξουσίας. Ασχολήθηκε όμως περισσότερο με την αρνητική πλευρά – με τους τρόπους δηλαδή με τους οποίους η πολιτική οργάνωση θα μπορούσε να αποτρέψει τον εκφυλιστικό πόλεμο όλων εναντίον όλων, παρά με τους τρόπους που θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως μέσο εφαρμογής θετικών αξιών και συλλογικών στόχων.

Η **Mary Wollstonecraft** επεκτείνει τη φιλελεύθερη πολιτική επιχειρηματολογία στον γυναικείο πληθυσμό που ως «ο ελέφαντας στο δωμάτιο» αγνοείται από τους διανοούμενους ως ο «άνθρωπος» να ταυτίζεται με τον «άνδρα» και η γυναίκα να αποτελεί μια ατελή ανθρώπινη φύση. Η Wollstonecraft ελέγχει αυτή την υποκριτική και ανορθολογική στάση ξεσκεπάζοντας την ανδροκρατία που επικρατούσε όχι μόνο στα πιο οπισθοδρομικά τμήματα της πολιτισμένης κοινωνίας, αλλά και στα πιο «διαφωτισμένα»: κοινωνική ευταξία δεν μπορεί να υπάρξει αν στο πνευματικό-διαφωτιστικό «άλμα προς τα εμπρός» δεν συμπεριλαμβάνεται το σύνολο των απελευθερωτικών προτύπων για όλη την ανθρώπινη κοινωνία.

Στην ίδια φιλελεύθερη παράδοση, ο Locke αποτελεί τον θεωρητικό των οικονομικών πτυχών – για το πώς δηλαδή, μέσα σε μια υποθετική φυσική τάξη, θα ήταν δυνατό να επιτευχθούν τα αμοιβαία πλεονεκτήματα της συνεργασίας, ειδικά μέσω της ανταλλαγής και, τελικά, μέσω του καταμερισμού της εργασίας. Ο Locke είναι, αν όχι ο ιδρυτής, τουλάχιστον ο πνευματικός προπάτορας της σύγχρονης οικονομικής επιστήμης που αποτελεί και ουσιαστικό συστατικό στοιχείο των θεωριών κοινωνικής διάδρασης. Ο Locke μπορεί να θεωρηθεί ως ο κύριος ερευνητής της δυνατότητας απόκτησης αμοιβαίου πλεονεκτήματος μέσω της συναλλαγής και των σύγχρονων αντιλήψεων περί ιδιοκτησίας, που αποτελούν προϋπόθεση επίτευξης αυτού του αμοιβαίου πλεονεκτήματος. Πάνω απ' όλα, όσο ανεπαρκώς κι αν το διατύπωσε, επινόησε την έννοια της ιδιοκτησίας ως τη βάση της κοινωνικής ευταξίας.

Το θέμα αυτό έφτασε σε ένα στάδιο ωριμότητας με τους συλλογισμούς του **Adam Smith** σχετικά με τα πλεονεκτήματα που προκύπτουν, όχι μόνο από τη συναλλαγή περιουσιακών στοιχείων ανεξάρτητων οικονομικών μο-

1. Halevy, *Growth of Philosophical Radicalism*, Macmillan Co., N.Y., 1928.

νάδων, αλλά και από την εισαγωγή του καταμερισμού της εργασίας στη διαδικασία της ίδιας της παραγωγής. Αυτές οι θεμελιώδεις αρχές, καθώς και η κατανόηση των θετικών λειτουργιών του κεφαλαίου –στις οποίες ο Smith ήταν πολύ πιο προχωρημένος από τον Locke–, έθεσαν τα κύρια εννοιολογικά θεμέλια των κλασικών οικονομικών.

Από τον Locke μέχρι τον Smith και τους νεότερους οικονομολόγους, η παράδοση έγκειτο στην εξέταση του ατόμου, το οποίο ενεργοποιείται από το δικό του «συμφέρον» συναλλασσόμενο με άλλα άτομα και ως εκ τούτου πετυχαίνοντας αποτελέσματα που αποτελούν κοινωνικό πλεονέκτημα. Ακόμη και κατά τη χρήση του κεφαλαίου, η σχέση μεταξύ «καπιταλιστή» και «εργάτη» θεωρήθηκε κυρίως ως μια σχέση συναλλαγής, μια σχέση όπου οι καπιταλιστές «προκαταβάλλουν την εργασία» για να καλύψουν το χρονικό διάστημα που απαιτείται έως ότου τα προϊόντα της εργασίας καταστούν καταναλωτικά αγαθά.

Ο Hobbes εισήγαγε το θέμα της εξέτασης των αισθήσεων ως διακριτών εμπειριών για να καταλήξει μέσω αυτών στο εμπειρικό άτομο και όθεν σε ένα σύνολο διακριτών ατόμων που θα μπορούσαν να συνδυαστούν σε αυτό που θα αποκαλούσαμε σήμερα «συλλογικότητα» – ένα οργανωμένο κοινωνικό σύστημα στο οποίο κυριαρχούν οι σχέσεις ηγεσίας και εξουσίας. Ο Hobbes ασχολήθηκε περισσότερο με την απόλυτη εξουσία του επικυρίαρχου που απαιτείται από την ακραία επισφάλεια η οποία υποβόσκει ακόμη και σε μια ελάχιστη ευταξία.

Το γενικό θέμα ήταν βέβαια ανοικτό σε πολλές παραλλαγές. Η πιο σημαντική αφορά το πρόβλημα της συμμετοχής στη διαδικασία συλλογικής λήψης αποφάσεων. Εδώ το πρόβλημα διχοτομείται:

Από τη μία, ο **David Hume**, ίσως ο πιο σημαντικός κόμβος στην εξέλιξη της κοινωνικής σκέψης, προσπαθεί να συνδυάσει τον ατομικιστικό, εξισωτικό ωφελιμισμό με την πολιτική Αρχή καταλήγοντας σε μία πρόταση περί διαχωρισμού των εξουσιών που θα μετριάσει τον εκτελεστικό καταναγκασμό χωρίς να μειώνει την ικανότητα της Αρχής να εγγυάται τις ατομικές ελευθερίες. Υποστηρίζει ότι η πολιτική ελευθερία εμφανίζεται σε κοινωνίες που χαρακτηρίζονται από θεσμούς, όπως το κράτος δικαίου και ο διαχωρισμός της εξουσίας, καθώς και από πολιτισμικές αντιλήψεις που ενισχύουν αυτόν τον τύπο κοινωνιών. Ο Hume δεν βασίζεται σε κάποια αφηρημένη θεωρία για να κατανοήσει την πολιτική ελευθερία, αλλά τη βλέπει να απεικονίζεται σε μια πραγματική πολιτική τάξη, όπου εμφανίζεται «όπως στον καθρέφτη». Ο Hume βλέπει σε αυτόν τον καθρέφτη έναν ελεύθερο λαό – έναν λαό που χαρακτηρίζεται από αυτοεκτίμηση, ανεξαρτησία και επιθυμία να αγωνιστεί για την πολιτική και οικονομική ελευθερία του. Ο Hume επαινεί συνεχώς αυτό το πνεύμα ελευθερίας στα πολιτικά του γραπτά, χωρίς όμως να αποτελεί αντικείμενο εκτεταμένης ανάλυσης. Πράγματι, αντί να το μελετήσει, ζητά από τους αναγνώστες του, για παράδειγμα, να εκτιμήσουν «... το βρετανικό πνεύμα και την αγάπη για την ελευθερία» και να θαυμάσουν τις πράξεις «όλων των Άγγλων πατριωτών» που υπερασπίζονται σθεναρά τη «βρετανική Ελευθερία» ενάντια σε μια αυταρχική κυβέρνηση καταπατητών.

Το «πνεύμα ενός λαού» που δεν υπόκειται σε επιστημονικές αναλύσεις αλλά υπάρχει και εκφράζεται σε θεσμούς, παραπέμπει άμεσα σε κατοπινές συντηρητικές αναγνώσεις της κοινωνικής οργάνωσης, όπως αυτής του **Edmund Burke** περί του βρετανικού φιλελεύθερου αλλά πειθαρχημένου και ιεραρχικού πολιτεύματος και της κοινωνικής οργάνωσης, και αυτής του αντιδραστικού **Joseph de Maistre**, ο οποίος καταδικάζει τον πολιτικό θετικισμό της Γαλλικής Επανάστασης που μόνο καταστροφές μπορεί να επιφέρει, λόγω της αλαζονικής και αδαούς βουλησιαρχίας του, ενώ εξυμνεί το Παλιό Καθεστώς και τους πανάρχαιους θεσμούς του που σέβονταν την πνευματική παράδοση και την πολιτική νοοτροπία του γαλλικού λαού.

Αμεσότερα, η θέση του Hume μας οδηγεί κατευθείαν στα είδη διακυβέρνησης του **Montesquieu**, του πρώτου «πρωτοκοινωνιολόγου» που γνώρισε η Δύση, ο οποίος συνδέει το πολίτευμα με το κοινωνικό αίσθημα, υποστηρίζοντας ότι ο ρεπουμπλικανισμός, η μοναρχία και ο δεσποτισμός καλλιεργούν και βασίζονται σε διαφορετικά κοινωνικά αισθήματα και στάσεις ζωής. Ενώ λοιπόν ο ρεπουμπλικανισμός και η μοναρχία διαφέρουν ως είδη καθόσον ο πρώτος βασίζεται στην ισότητα ενώ ο δεύτερος στην ανισότητα, διαθέτουν ένα κοινό χαρακτηριστικό: συνιστούν μετριοπαθή πολιτεύματα, καθώς ουδείς εξουσιάζει αυθαίρετα και υπεράνω του νόμου – πράγμα που δεν ισχύει για τον δεσποτισμό. Ο ρεπουμπλικανισμός βασίζεται σε μία εξισωτική οργάνωση των σχέσεων μεταξύ των μελών μιας ομάδας· η μοναρχία βασίζεται στη μεροληψία και την ανισότητα των σχέσεων· ο δεσποτισμός σε μια εξίσωση φόβου, καθώς και στην κοινωνική περιχαράκωση, την καχυποψία και τον ανήθικο ανταγωνισμό μεταξύ των μελών της πολιτικής κοινότητας για προνόμια και επιμεριστικά οφέλη.

Αυτό ακριβώς το θέμα θα αναλύσει με πολύ μεγαλύτερη λεπτομέρεια ο πνευματικός απόγονος του Montesquieu, **Alexis de Tocqueville**, τόσο στην περίπτωση της δημοκρατικής-εξισωτικής Αμερικής όσο και της δεσποτικής-εξισωτικής Γαλλίας της εποχής του. Το μήνυμά του είναι έντονα πεσιμιστικό: στην εποχή της «δημοκρατίας», δηλαδή της «εξίσωσης της κοινωνικής κατάστασης», το πνεύμα των λαών οδηγεί σε πολύ διαφορετικές πολιτικές καταστάσεις – είτε για το καλύτερο είτε για το χειρότερο· είτε στον πολιτικό και κοινωνικό φιλελευθερισμό είτε στον

πολιτικό δεσποτισμό και στην κοινωνική έχθρα. Υποστηρίζει ότι, σε κάθε περίπτωση, η δημοκρατία συνιστά έναν επικίνδυνο θεσμό, καθώς τείνει στον αυταρχισμό των πολλών έναντι των μειοψηφιών.

Η κατοπινή ανησυχία του **Gustave Le Bon** και του **José Ortega y Gasset** για την αυξανόμενη δύναμη της «μάζας» πηγάζει από αυτήν ακριβώς την τοκβιλιανή ανάγνωση της ιστορίας, σύμφωνα με την οποία ο φιλελευθερισμός είναι διαμετρικά αντίθετος από τον επαναστατικό, ριζοσπαστικά εξισωτικό, «ιακωβινισμό» και τον άρρητο δεσποτισμό που χαρακτήριζε τη γαλλική κοινωνία τον 19ου αιώνα. Ο Le Bon φοβάται τον όχλο, το μαινόμενο πλήθος, που λόγω του πάθους και της μαζικότητάς του αφήνεται στη μοίρα των δημοκόπων να το παρασύρουν σε δράσεις που καταστρέφουν την πολιτική κοινότητα και τη συντεταγμένη κοινωνία. Ο José Ortega y Gasset, αντίθετα, επικεντρώνει την ανάλυσή του στον «μαζάνθρωπο», έναν ιδεότυπο ατόμου που συγκροτεί τη ζωή του εντός της δημοκρατίας αλλά ενάντια σε αυτήν: δεν είναι ο όχλος που παράγει τον μαζάνθρωπο, αλλά ο μαζάνθρωπος που παράγει τον νεοτερικό όχλο. Αναλύει τη συγκρότησή του, για να περιγράψει στη συνέχεια την άνοδο της εξουσίας και της δράσης των μαζών στην κοινωνία. Δεν αναφέρεται, ωστόσο, σε συγκεκριμένες κοινωνικές τάξεις, όπως έχει παρανοηθεί τόσο συχνά στον αγγλόφωνο κόσμο. Ο Ortega δηλώνει ότι ο μαζάνθρωπος μπορεί να προέρχεται από οποιοδήποτε κοινωνικό υπόβαθρο, όμως ο ίδιος δεν στοχεύει στους «συνήθεις υπόπτους» της εργατικής ή της λούμπεν τάξης, αλλά στον αστό που, ενώ διαπρέπει αποκλειστικά και μόνον στο εξειδικευμένο αντικείμενό του, πιστεύει ότι έχει λόγο για τα πάντα. Απηχώντας το «δημοκρατικό πρόβλημα» του Σωκράτη, ο Gasset θεωρεί την κατάπτωση της Δύσης ως προερχόμενη από τον κοινωνικό της πυρήνα, από την ίδια την τοκβιλιανή κοινωνική εξίσωση.

Μία άλλη παραλλαγή της προβληματικής του Hobbes οδηγεί σε λιγότερο ιστορικές περιπτώσεις και πιο αφαιρετικά σχήματα υποστήριξης του φιλελευθερισμού. Η τάση αυτή ξεκινά με τον **Jeremy Bentham**, έναν από τους σπουδαιότερους προδρόμους της πολιτικής δημοκρατίας· εξ ου και το απόσπασμα που επέλεξα και εστιάζει στον ορισμό της ωφέλειας ως απαραβίαστου αθροίσματος των συμφερόντων των ατόμων που αποτελούν μια κοινότητα. Αυτό όμως που εικάζεται στον Bentham ορίζεται ρητώς από τον έτερο εκπρόσωπο της εν λόγω σχολής, τον **John Stuart Mill**: το αξίωμα του πολιτικού ωφελιμισμού ότι κάθε άτομο πρέπει να θεωρείται ισότιμο με το άλλο. Αυτό το αξίωμα έθεσε ερωτήματα σχετικά με την κοινωνική διαστρωμάτωση, τα επίπεδα αρμοδιότητας και ευθύνης κλπ., τα οποία ποτέ δεν απαντήθηκαν ικανοποιητικά από τους οπαδούς του.

Σε γενικές γραμμές, ο άξονας επί του οποίου περιστράφηκε ο ορισμός των προβλημάτων εκτείνεται από τον χομπσιανό πόλο, όπου η εξουσία είναι απόλυτη και ο λόγος του επικυρίαρχου δεν μπορεί να αμφισβητηθεί, στον δημοκρατικό πόλο, όπου κάθε άτομο πρέπει να έχει ίση φωνή. Τόσο οι δύο πόλοι, όσο και οι πολλές παραλλαγές και συμβιβασμοί τους, υπονοούν ένα σύνολο ερωτημάτων σχετικά με το εάν (και πώς) ο αναλυτικός ατομικισμός των ωφελιμιστών αποτελεί ένα κατάλληλο πλαίσιο αναφοράς για να εξηγήσει είτε την ανεκτικότητα προς μία τέτοια εξουσία, είτε τα στοιχεία ευθύνης και τα παρόμοια σε πιο ισότιμους και δημοκρατικούς διακανονισμούς. Πιο σύγχρονες παραδόσεις σκέψης, όπως αυτές που σχετίζονται με τον Rousseau και τον Hegel, τελικά θα διαμόρφωναν στοιχεία απαραίτητα σε αυτόν τον τομέα προβληματισμών.

Στον βαθμό που η εξουσία –σε ολόκληρο το φάσμα της, αλλά ιδιαίτερα προς τον δημοκρατικό πόλο– δεν βασίστηκε στον εξαναγκασμό, ένα κρίσιμο πρόβλημα ήταν αυτό της βάσης της συναίνεσης: της συνένωσης των σκοπών, των συναισθημάτων, των αξιών ή των «βουλήσεων» που θα μπορούσε να παρακινήσει την αποδοχή της εξουσίας και τον ορισμό του συλλογικού ως διακριτού από τα ατομικά ενδιαφέροντα και στόχους. Η φόρμουλα του Mill για τον κοινωνικό ωφελιμισμό μπορεί να θεωρηθεί ως η τελική προσπάθεια αντιμετώπισης αυτού του προβλήματος στην κλασική ωφελιμιστική παράδοση.

Με μια λεπτή μετατόπιση, αναπτύχθηκε μία εύλογη φόρμουλα για την επίλυση αυτού του προβλήματος με ελάχιστη αλλαγή στο εννοιολογικό πλαίσιο. Αυτή ήταν να υποθέσουμε ότι η μεταβλητότητα των επιθυμιών ή των συμφερόντων των ατόμων δεν είχε σημασία, αλλά ότι, λόγω των ομοιομορφιών της «ανθρώπινης φύσης» και/ή των συνθηκών υπό τις οποίες έλαβαν θέση στον κοινωνικό καταμερισμό οι άνθρωποι, το ατομικιστικό ανταγωνιστικό στοιχείο θα εξαλειφθεί και η κοινωνική δράση θα χαρακτηριζόταν τότε ως επί το πλείστον από μια «αυθόρμητη συνεργασία». Οι αποκλίσεις από το μοντέλο αυτό θα μπορούσαν να εξηγηθούν από ορισμένα συγκεκριμένα εμπόδια στην υλοποίησή του, το σημαντικότερο από τα οποία ήταν η άγνοια.

Ο γενικός ορθολογιστικός-ουτοπικός προσανατολισμός της εν γένει σκέψης του γαλλικού Διαφωτισμού έτεινε προς αυτή την κατεύθυνση. Στην Αγγλία, ο κύριος εκπρόσωπός του ήταν ο William Godwin. Η υποστήριξη αυτής της θέσης από τον Godwin παρείχε το κύριο ερέθισμα στον Malthus. Για τους σκοπούς αυτού του τόμου, είναι σημαντικό ότι ο **Thomas Malthus** τόνισε τη σημασία της βιολογικής παρόρμησης – που προφανώς επηρέασε τον Δαρβίνο. Είναι περισσότερο συναφές ότι οι απόψεις του Malthus σχετικά με την αναπαραγωγική παρόρμηση αμφισβήτησαν την εκδοχή του Locke για την αυθόρμητη τάξη, καθώς και τη θέση του Godwin. Ο Malthus έθεσε εκ νέου το χομπσιανό πρόβλημα.

Θέλοντας μάλιστα να το αντιμετωπίσει, ο Malthus έδωσε νέα έμφαση σε τρία μεγάλα θέματα τα οποία, αν και κατά την ωφελιμιστική παράδοση δεν ήταν εμφανή, έγιναν σημαντικά στη μετέπειτα ανάπτυξη των σχετικών προβληματισμών.

Χρειάστηκε αρκετός χρόνος για την καρποφορία του πρώτου θέματος. Αφορούσε την οικογένεια ως θεσμοποιημένη κοινωνική οργάνωση – ένα θέμα που απουσίαζε εμφανώς από τα ενδιαφέροντα της μέχρι τότε κοινωνικής σκέψης. Ο Malthus αντιλαμβάνονταν την οικογένεια τόσο ως διευκόλυνση της αναπαραγωγής, όσο και, μέσω της οικονομικής ευθύνης των γονέων για τους απογόνους τους, ως τον κύριο μηχανισμό ελέγχου των υπερβολών της αναπαραγωγής.

Ταυτόχρονα, η πίεση του πληθυσμού θα παρείχε υψηλό πλεονέκτημα στην αποτελεσματική οικονομική παραγωγή, πράγμα που θα απαιτούσε η παραγωγή να λαμβάνει χώρα σε οργανωμένες μονάδες – όπου ο καπιταλιστής ήταν τόσο υποστηρικτής της εργασίας όσο και οργανωτής της παραγωγικής διαδικασίας, εξ ου και το «αφεντικό» που ασκεί εξουσία επί των εργαζομένων του. Έτσι η εταιρεία έγινε μια μικρή πολιτική οργάνωση στην οποία το πρόβλημα της αρχής, με έμφαση στην αυστηρή, χομπσιανή μορφή της, κατείχε εξέχουσα θέση. Επιπλέον, το γεγονός ότι οι καπιταλιστές-εργοδότες και οι εργαζόμενοι διέθεταν διαφορετικό κύρος, τόσο εντός της εταιρείας ως οργανισμού όσο και στα εισοδήματα και στον τρόπο ζωής τους, σήμαινε ότι η εν λόγω οργανωτική διαφοροποίηση έγινε η βάση ενός «ταξικού καταμερισμού της κοινωνίας». Έτσι ο Malthus τόνισε δύο κρίσιμα δομικά στοιχεία μιας οικονομίας με προηγμένο καταμερισμό εργασίας: τη διαχειριστική εξουσία και την ταξική διαφοροποίηση – πολύ πιο έντονα απ' όσο είχαν υπογραμμιστεί στην οικονομική παράδοση του Locke ή στην πολιτική παράδοση των Bentham και Mill. Η συνάφεια αυτών των θεμάτων με τη μετέπειτα μαρξιστική έννοια της καπιταλιστικής οικονομίας είναι σαφής. Μπορεί να ειπωθεί λοιπόν ότι η σύλληψη του Malthus, από την άποψη αυτή, προέκυψε από μια ειδική σύνθεση της ωφελιμιστικής σκέψης του Hobbes και του Locke: ότι η οργανωμένη επιχείρηση λειτουργεί υπό μια απόλυτη χομπσιανή κυριαρχία, της οποίας η αποδοχή από τους εργαζομένους εδράζεται όχι στον φόβο της δύναμης, αλλά στον φόβο της πείνας.

Ένα σημαντικό χαρακτηριστικό της ωφελιμιστικής σκέψης των αρχών του 19ου αιώνα που έρχεται σε αντίθεση με τις προηγούμενες φάσεις του, ήταν η προσοχή που δόθηκε στα επίπεδα οργάνωσης μεταξύ του ατόμου και της υψηλότερης τάξης κοσμικής συλλογικότητας, δηλαδή του κράτους. Η έμφαση στο γεγονός ότι η οικονομική παραγωγή και, ως εκ τούτου, πολλές ανταλλαγές δεν πραγματοποιούνταν από μεμονωμένα άτομα, αλλά από κάποιο είδος οργανωμένων συλλογικών μονάδων, ήταν σχετικά νέα, πράγμα που κατέστησε προβληματική τη βάση της οργάνωσής τους.

Πρέπει να αναφέρουμε δύο επιπλέον σημαντικά συστατικά στοιχεία τα οποία εισήλθαν στο σώμα της κοινωνιολογικής σκέψης μέσω της ατομικιστικής παράδοσης. Και τα δύο εμφανίστηκαν βέβαια μόνο μετά τα μέσα του 19ου αιώνα. Το πρώτο είναι η αίσθηση της αντιμετώπισης της βιολογικής φύσης του ατόμου ως ενός κρίσιμου συνόλου ανεξάρτητων παραγόντων που δεν μπορούσε να τροποποιηθεί από περιβαλλοντικές επιδράσεις. Το δεύτερο είναι η αντίληψη ότι οι κοινωνίες υφίστανται ουσιαστικές διαδικασίες αλλαγής χωρίς να παραμένουν στατικές· ο Δαρβίνος και ο Spencer είναι ιδιαίτερα σημαντικοί σε αυτό το πλαίσιο.

Σχετικά με τη βιολογική φύση του ατόμου, ο Malthus είχε ήδη εισαγάγει την ευστικτώδη βάση της αναπαραγωγικής ώθησης ως βασικό καθοριστικό παράγοντα των ανθρώπινων κοινωνιών, της οποίας ο έλεγχος ενείχε αυξημένη δυσκολία και θα μπορούσε να επιτευχθεί μόνο με τη βούληση, καθώς απαιτούσε θεσμοθετημένες καταστάσεις που θα ωθούσαν τα άτομα να την ελέγξουν για το δικό τους συμφέρον. Ο **Κάρολος Δαρβίνος**, γενικεύοντας σε μεγάλο βαθμό τη βιολογική σκέψη σε σχέση με τα προηγούμενα επίπεδα, θεμελίωσε έναν τύπο θεωρίας που υποστηρίζει έναν πιο ριζοσπαστικό αναλυτικό ατομικισμό από αυτόν της ωφελιμιστικής παράδοσης. Από ορισμένες απόψεις, ακόμη πιο ευρέως από τον Malthus, ο Δαρβίνος ενίσχυσε τη χομπσιανή θεώρηση της κοινωνίας, αντιμετωπίζοντας τις ανταγωνιστικές πτυχές των ανθρώπινων σχέσεων ως μια ειδική περίπτωση φυσικής επιλογής. Ήλεγξε με αυτόν τον τρόπο τη στροφή σε μια θεωρία αυθόρμητης συνεργασίας του είδους που είχε τονίσει ο Locke και ο Smith. Έτσι, η ιδιότυπη ισορροπία μεταξύ ανταγωνισμού και ευταξίας που είχαν εντοπίσει ο Locke και οι οικονομολόγοι έγινε επισφαλής. Ο Δαρβινισμός, συνδέοντας τον ανταγωνισμό με τη φυσική επιλογή, ενίσχυσε την ανταγωνιστική πλευρά του διλήμματος, υπονομεύοντας το κανονιστικό στοιχείο που εξηγούσε την ευταξία μέσω του αξιώματος του Locke για την ταυτότητα των συμφερόντων.

Εάν ο ανταγωνισμός ήταν πραγματικός, τότε το άτομο έπρεπε να παρακινηθεί να συμμετάσχει σε αυτόν και να εκτεθεί στις δυνάμεις της φυσικής επιλογής. Δεδομένου ότι σε ωφελιμιστικούς όρους ήταν δύσκολο να φανεί πώς αυτή η έκθεση θα μπορούσε να είναι προς το συμφέρον του ατόμου, έπρεπε να προικιστεί με εγγενείς «τάσεις», όπως το αναπαραγωγικό ένστικτο, που θα τον ωθούσε στη μάχη. Αυτή η αλλαγή θα έκλινε το χάσμα που έχασκε στην ωφελιμιστική θεωρία, η οποία απλώς υπέθεσε ότι οι άνθρωποι διέθεταν ποικίλους σκοπούς ή στόχους ως άτομα, αλλά δεν εντόπιζε την προέλευσή τους ούτε παρείχε κάποια ένδειξη σχετικά με τη σχετική σπουδαιότητά τους, η οποία θα επέτρεπε να εκτιμηθεί το κόστος που τα άτομα θα ήταν πρόθυμα να πληρώσουν για να τους πετύχουν.

Η εν λόγω θεωρητική ολοκλήρωση, ωστόσο, επιτεύχθηκε εις βάρος ορισμένων βαθμών θεωρητικής ελευθερίας

για την ανάπτυξη του στοχασμού περί των ειδικών συμφερόντων. Με άλλα λόγια, εάν οι πρωταρχικοί καθοριστικοί παράγοντες της δράσης θεωρούνται (α) οι εγγενείς τάσεις ή τα ένστικτα του ατόμου και (β) ο αγώνας για επιβίωση που κυριαρχείται από την αρχή της φυσικής επιλογής, τότε δεν υπάρχει χώρος για τους κανονιστικούς παράγοντες που είχαν ενσωματωθεί στη θέση του Locke μέσω της σιωπηρής υπόθεσης εργασίας του, η οποία όμως δεν είχε ενσωματωθεί ικανοποιητικά στο ωφελμιστικό σύστημα σκέψης. Αυτός είναι, σε γενικές γραμμές, ο δρόμος που ακολουθείται τόσο από τη θεωρία του ενστίκτου στην ψυχολογία, όσο και από τον «κοινωνικό Δαρβινισμό» στα τέλη του 19ου αιώνα.

Πρόκειται ουσιαστικά για τον αναγωγισμό της κοινωνικής δράσης σε μια ουσιαστικά βιολογική διαδικασία – βιολογική από την άποψη της βιολογικής θεωρίας που κυριαρχούσε στα τέλη του 19ου αιώνα. Από τότε, έχει γίνει πολύ πιο σαφές ότι η μονάδα της επιλεκτικής διαδικασίας είναι μόνο εν μέρει ο μεμονωμένος οργανισμός. Έτσι, διάφορα κοινωνικά σύνολα οργανισμών –ιδίως το είδος, αλλά και οι υποομάδες μέσα σε αυτό– αποδεικνύονται επίσης σημαντικά. Με αυτόν τον τρόπο, η κοινωνική διάσταση σύμφωνα με την οποία οι μεμονωμένοι οργανισμοί συχνά, μέσω μηχανισμών συμπεριφοράς, θυσιάζονται για τα συμφέροντα των μεγαλύτερων συστημάτων, έχει πια ενσωματωθεί στην ίδια τη βιολογική θεωρία. Δεύτερον, οι έννοιες της προσαρμογής και της φυσικής επιλογής έχουν αλλάξει σε μεγάλο βαθμό σε όρους έμφασης. Παλαιότερα, έμφαση δινόταν στην παθητική πτυχή της προσαρμογής: το περιβάλλον παρουσίαζε ορισμένες αξιέπραστες συνθήκες στις οποίες ο οργανισμός έπρεπε να προσαρμοστεί, αν ήθελε να παραμείνει ζωντανός και πετυχημένος σε επίπεδο αναπαραγωγής. Δεδομένου ότι ο Δαρβίνος δεν είχε στη διάθεσή του τη σύγχρονη θεωρία της γενετικής, έτεινε να βασίζεται σε ένα συνεχές σύνολο τυχαίων παραλλαγών που αποτελούσαν τα λογικά αντίστοιχα των τυχαίων στόχων των ωφελμιστών.

Αν και όχι ως πρωταρχική πηγή, η βιολογική θεωρία αποτέλεσε σημαντικό σημείο αναφοράς για μια άλλη κρίσιμη ιδέα η οποία εμφανίστηκε στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα στην κοινωνιολογία – η ιδέα της εξέλιξης. Η ωφελμιστική παράδοση ενδιαφερόταν λιγότερο για το πρόβλημα της αλλαγής των κοινωνιών με την πάροδο του χρόνου, και περισσότερο για τις αμετάβλητες συνθήκες που διέπουν το πρόβλημα της κοινωνικής ευταξίας και την επίτευξη των στόχων των ατόμων μέσω της οικονομικής παραγωγής και ανταλλαγής, και, περιφερειακά, μέσω της πολιτικής ένωσης. Ωστόσο, αντιλήψεις περί της εξέλιξης της κοινωνίας είχαν ήδη κάνει την εμφάνισή τους, ιδίως στον γαλλικό Διαφωτισμό όπως στην περίπτωση του Condorcet, ο οποίος συγκρότησε ένα μοντέλο που αποδείχθηκε σημαντικό για τον Saint-Simon και τον Comte. Εμφανίστηκαν επίσης στις αρχές του 19ου αιώνα στον γερμανικό ιδεαλισμό, ειδικά στο έργο του Hegel στο οποίο θα αναφερθώ εν συντομία παρακάτω.

Υπαινιγμούς εξέλιξης συναντούμε επίσης σε συγγραφείς όπως ο Smith, ο Malthus και ο Ricardo. Η ανάκυψη της θεωρίας του Δαρβίνου εστίασε σε αυτήν ακριβώς την ιδέα. Σε αυτόν τον τόμο η κοινωνιολογική άποψη περί εξέλιξης αντιπροσωπεύεται με μια επιλογή από τα γραπτά του **Herbert Spencer**, καθώς αποτέλεσε τον πιο εξέχοντα εξελικτιστή στον κοινωνιολογικό τομέα, ενσωματώνοντας επίσης την ιδέα της εξέλιξης με μια ελάχιστη τροποποίηση του παλαιότερου ωφελμιστικού πλαισίου.

Ο Spencer δεν ήταν αυστηρά δαρβινιστής. Είχε εργαστεί πάνω στην ιδέα της εξέλιξης πριν από τη δημοσίευση της *Προέλευσης των Ειδών* του Δαρβίνου, και ποτέ δεν εγκατέλειψε την πίστη του στη λαμαρκιανή θέση περί κληρονομίας των αποκτηθέντων χαρακτηριστικών. Κατά μία έννοια, δεν αντιμετώπισε ποτέ το πρόβλημα της αναγωγής που αναδείχθηκε σε μείζον ζήτημα για τη σχέση μεταξύ κοινωνιολογίας και βιολογίας.

Ο Spencer παρουσίασε έναν ευφυή συνδυασμό συστατικών που προέρχονται από τον ορθολογισμό και τον ωφελμισμό του Hobbes και του Locke. Μια σημαντική συμβολή του Spencer (όπως και του ιδρυτή της σύγχρονης ανθρωπολογίας, E. B. Tylor) έγκειτο στην εστίαση της προσοχής στα φαινόμενα της θρησκείας, τα οποία είχαν παραμεληθεί κατάφωρα μέχρι τότε. Εν μέρει, αυτή η προσοχή αντανάκλούσε την ευαισθητοποίηση σχετικά με τα έθιμα των μη εγγράμματων λαών, μεταξύ των οποίων τα θρησκευτικά φαινόμενα είχαν έντονη παρουσία. Η εξέχουσα θέση της θρησκείας σε αυτές τις «πρωτόγονες» κοινωνίες ώθησε τον Spencer να αντιμετωπίζει τις θρησκευτικές πεποιθήσεις ως προερχόμενες από τη σχετική άγνοια του ανθρώπου στα πρώτα στάδια της κοινωνικής και πολιτισμικής του ανάπτυξης. Το πιο ξεκάθαρο παράδειγμα ήταν η προέλευση της ιδέας της ψυχής από την εμπειρία των ονείρων. Όσο κι αν χρειάστηκε να τροποποιηθούν πολλές ιδέες του Spencer, ο ίδιος –όπως ο Comte, από μια διαφορετική παράδοση– αποτέλεσε έναν από τους πρώτους που έθεσαν ένα εξαιρετικά σημαντικό θέμα στο επίκεντρο της επιστημονικής προσοχής.

Σχετίζοντας τη θρησκεία με την άγνοια, ο Spencer την έθεσε, ως ένα πραγματικά σημαντικό κοινωνικό φαινόμενο, στις πρώτες φάσεις της κοινωνικής εξέλιξης. Συνδύασε τον Hobbes και τον Locke στις δικές του «μαχητικές» και «βιομηχανικές» κοινωνίες. Έτσι κατάφερε να συλλάβει ένα πρότυπο κοινωνικής εξέλιξης το οποίο, αντί να παρουσιάζει δύο άκαμπτες, αμοιβαία αποκλειόμενες εναλλακτικές επιλογές, επέτρεψε και στις δύο να ισχύουν ως διατύπωση δύο διαφορετικών ειδικών περιπτώσεων που προέρχονται από την εφαρμογή των ίδιων αρχών σε διαφορετικές συνθήκες. Όμως, παρά την εφευρετικότητα αυτής της λύσης, το βασικό πρόβλημα της ευταξίας που έθεσε ο Hobbes παρέμεινε άλυτο.



Ήταν επίσης στο πλαίσιο της εξέλιξης, με συγκριτική αναφορά, που η έννοια της «παραδοσιακότητας» και η σχέση της με την απονομητική ακινησία των πόρων εισήλθε στη σύγχρονη κοινωνιολογική σκέψη. Μια επιλογή από τον *Αρχαίο Νόμο* του **sir Henry Sumner Maine** αντιπροσωπεύει αυτή τη σημαντική αντίληψη. Η εξελικτική του φόρμουλα για τη διαδικασία της μετατόπισης από το κύρος (στην οποία ο σύγχρονος κοινωνιολόγος θα προσέθετε «που απονέμεται»), στο «συμβόλαιο», όπου τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις αναλαμβάνονται εθελοντικά, αποτέλεσε ορόσημο στην ανάλυση των κοινωνικών δομών, ενώ επηρέασε έντονα τη μεταγενέστερη σκέψη, συμπεριλαμβανομένου του Durkheim.

Αφού απόλαυσε μεγάλη δημοφιλία τόσο στην κοινωνιολογία όσο και στην ανθρωπολογία, η σύλληψη της κοινωνικής εξέλιξης υπέστη δραματική έκλειψη λίγο μετά τα τέλη του 19ου αιώνα. Αυτή η έκλειψη συνδέθηκε με το κίνημα της κοινωνιολογικής σκέψης που αποτελεί το κύριο μέλημα του παρόντος τόμου. Ένας παράγοντας προς αυτή την κατεύθυνση ήταν η τεράστια συσσώρευση εμπειρικών γνώσεων που έκανε πολλές από τις πρώτες γενικές, ιδιαίτερα στον βαθμό που περιλάμβαναν μια απλή «μονογραμμική» αντίληψη της διαδικασίας, να φαίνονται αβάσιμες. Σε ένα άλλο επίπεδο, ωστόσο, οι νέες εμφάσεις, ιδίως στα κανονιστικά συστατικά του πολιτισμού και στη δομή των κοινωνιών, απλά δεν ταίριαζαν με τους τρόπους με τους οποίους είχε διατυπωθεί η σύλληψη, είτε σε τροποποιημένους αλλά όχι ουσιαστικά όρους χρήσης του Spencer, είτε στην ειδική εκδοχή του γαλλικού ορθολογισμού του Comte, ή στη διαλεκτική των χεγκελιανών.

As στραφούμε τώρα στην αναλυτική έννοια της «κολεκτιβιστικής» πλευράς των κύριων παραδόσεων της κλασικής κοινωνικής σκέψης. Σε αυτή συναντούμε δύο βασικούς κλάδους, που εντοπίζονται πίσω στις κοινές ρίζες της ευρωπαϊκής πνευματικής ιστορίας: μπορούν μάλιστα να διακριθούν ευρέως ως εκείνοι του γαλλικού ορθολογισμού και του γερμανικού ιδεαλισμού. Στην πρώτη παράδοση, οι πιο σημαντικοί εκπρόσωποι είναι ο Rousseau και ο Comte. Ο δεύτερος κλάδος συμπεριλαμβάνει τον Hegel και τον Marx. Θα μπορούσε να αμφισβητηθεί ο χαρακτηρισμός του **Jean-Jacques Rousseau** ως ορθολογιστή (ανήκε κυρίως στους φυσιοκράτες), αφού με πολλούς τρόπους αποτέλεσε πηγή του Ρομαντισμού και παρόμοιων κινήματων. Ωστόσο, ο Rousseau, αν και συνολικά ενστερνιζόταν τη θέση του Locke για τη φύση ως μια κατάσταση στην οποία κάθε άτομο έχει πράγματι το δικαίωμα να επιδιώκει τα συμφέροντά του με τον δικό του τρόπο, αντιμετώπισε το πρόβλημα της ενοποίησης τέτοιων διακριτών ατόμων προς τον σχηματισμό μιας πολιτικής συλλογικότητας ως ένα πολύ πιο θετικιστικό πρόβλημα απ' ό,τι οι οικονομικά προσανατολισμένοι ατομικιστές της ωφελιμιστικής παράδοσης. Ο Rousseau διαπέρασε το δίλημμα των Hobbes-Locke προβάλλοντας έναν παράγοντα πολύ διαφορετικό από εκείνον που είχαν συλλάβει οι ίδιοι, τη διάσημη *γενική βούληση*. Η διαφορά του καθίσταται σαφής από την επιμονή του να διακρίνει μεταξύ της «volonté générale» (γενική βούληση) και της «volonté des tous» (βούληση όλων). Η γενική βούληση δημιουργείται από ένα κομψιανό κοινωνικό συμβόλαιο για την παράδοση του ελέγχου των φυσικών δικαιωμάτων σε έναν απόλυτο επικυρίαρχο. Η διαφορά έγκειται στο γεγονός ότι η πολιτική θεωρία του Rousseau διατυπώθηκε προς το συμφέρον της δημοκρατίας – όχι, όπως στην περίπτωση του Hobbes, προς το συμφέρον της μοναρχίας.

Ο Rousseau και οι οπαδοί του συνάντησαν αζεπέραστες δυσκολίες στον καθορισμό μιας αποδεκτής σχέσης μεταξύ της υποτιθέμενης γενικής βούλησης και των συγκεκριμένων πολιτικών θεσμών που θα μπορούσαν να την επηρεάσουν χωρίς να διακινδυνεύσουν την ανεξέλεγκτη δικτατορία από μια αυτοδιορισμένη μειοψηφία ή την τυραννία της πλειοψηφίας. Οι δυσκολίες προέκυψαν από το γεγονός ότι ο Rousseau, όπως και οι ωφελιμιστές προκάτοχοί του, δεν θεώρησε τις κοινωνικές αξίες και τους θεσμοθετημένους κανόνες ως ανεξάρτητους από το κράτος, αλλά, αντίθετα, προσπάθησε να αναβαθμίσει την πολιτική θεωρία σε μια γενική θεωρία των κοινωνικών συστημάτων.

Συγχρόνως, ισχυρίστηκε ότι υπήρχε ένας παράγοντας της ολοκλήρωσης του συστήματος που δεν μπορούσε να αναχθεί σε όρους του διακριτού ατόμου, το οποίο ορθολογικά ακολουθεί το συμφέρον ή τα «πάθη» του χωρίς να αποτελεί θέμα εγγενών ενστίκτων. Επρόκειτο για ένα αναλυτικά ανεξάρτητο σύνολο παραγόντων οι οποίοι πρέπει να τεθούν σε ισχύ για να επιτευχθεί η αλληλεγγύη. Στη γαλλική παράδοση της κοινωνικής σκέψης, η θέση του Rousseau αναμίχθηκε με αυτό που προήλθε από τη συντηρητική σκέψη συγγραφέων όπως ο de Bonald και ο de Maistre, που τείνουν να αμφισβητούν την παράδοση της Επανάστασης και να υπερασπίζονται το Παλαιό καθεστώς.

Την περίοδο αυτή, οι πιο σημαντικές μορφές για την ανάπτυξη της κοινωνιολογίας ήταν ο Saint-Simon και –ιδιαιτέρως για το έργο του Durkheim– ο August Comte. Ο **Saint-Simon** εισηγάει τη ριζοσπαστική λογική κατάληξη του θετικισμού: τον τεχνοκρατισμό. Ταυτίζοντας την πολιτική με την επίλυση κοινωνικών προβλημάτων και την ορθή χρήση σπάνιων πόρων διαγράφει τη βούληση (είτε ως μια αυθαίρετη πολιτική απόφαση είτε ως προορατικούς θεσμούς και νόμους) ως πολιτική εξουσία. Αντίθετα, συνδέει άμεσα την κοινωνία με την οικονομία, και αυτήν με την ικανότητα διαχείρισης των πόρων με επιστημονικό τρόπο. Η κοινωνική ευταξία, λοιπόν, ταυτίζεται στον Saint-Simon με την αφθονία και τον επιστημονικό, ορθολογικό καταμερισμό της εργασίας που θα εγκαθιδρυθεί

μέσω ενός κοινωνικού συμβολαίου το οποίο θα διαγράψει τον (ανορθολογικό) καταναγκασμό και την εκμετάλλευση. Μία ιδέα πάνω στην οποία βασίστηκαν τόσο ο αναρχισμός όσο και ο μαρξισμός.

Ο **Auguste Comte** αναπτύσσει αυτήν ακριβώς την ιδέα περί της θετικιστικής κοινωνίας, αλλά όχι αρκετά. Στη θεωρία του, η έννοια που αντιστοιχεί και σίγουρα προέρχεται, τουλάχιστον εν μέρει, από τη γενική βούληση του Rousseau, είναι αυτή της συναίνεσης ως πρωταρχικής βάσης της συνοχής ή της συσσωμάτωσης μιας κοινωνίας. Όμως είχε να πει πολύ λίγα για τους τρόπους με τους οποίους μια βάση συναίνεσης, μόλις καθιερωθεί, θα μπορούσε να εκφράζεται και να συμμετέχει στα σύνθετα διαφοροποιημένα θεσμικά κέντρα μιας κοινωνίας – πώς, με άλλα λόγια, μια συναίνεση που, με τους όρους που θέτει ο Comte, συλλαμβάνεται σε πολύ υψηλό επίπεδο γενικότητας, θα μπορούσε αποτελεσματικά να ελέγξει τις ποικιλίες συμπεριφοράς πολλών διαφορετικών τύπων συλλογικών μονάδων μιας κοινωνικής δομής σε πολλές διαφορετικές καταστάσεις. Σοβαρή πρόοδος προς την επίλυση αυτών των προβλημάτων δεν έγινε μέχρι την εποχή του Durkheim.

Ο Comte συνέλαβε τη συναίνεση σε όρους ιδεών ή κοινών γνωστικών προσανατολισμών. Καθιστώντας την επιστήμη ουσιαστική βάση της συναίνεσης στο τελικό θετικιστικό στάδιο, ο Comte πλησίασε τη θέση του Godwin και άλλων ουτοπικών ορθολογιστών. Η βάση μιας πιθανής διαφοράς από αυτή την ουτοπική θέση έγκειται στην έννοια ότι η κοινωνία συνιστά ταυτόχρονα αντικείμενο επιστημονικής μελέτης και δημιουργία των διαδικασιών της ανθρώπινης βούλησης. Αυτό το θέμα είναι εμφανές στον Comte, για τον οποίο η κοινωνιολογία αποτελεί τόσο την επιστήμη της κοινωνίας ως υπάρχοντος αντικειμένου, όσο και τον πρωταρχικό οδηγό για την οικοδόμηση μιας διαφορετικής και καλύτερης κοινωνίας. Η δομή των προβλημάτων – συμπεριλαμβανομένων των εξαιρετικά τεράστιων δυσκολιών που δημιουργεί ο θετικισμός του Comte – οδηγεί άμεσα στο μεταγενέστερο έργο του Durkheim. Η εκδοχή του Comte για την εξελικτική θεωρία, που βασίστηκε στην υπεροχή των ιδεών ως διαμορφωτικού παράγοντα, δεν ήταν άμεσα τόσο καρποφόρα αναφορικά με μια θεωρία κοινωνικής αλλαγής όπως αυτή του Marx, καθώς ο Comte ουδόλως ασχολείται με τους μηχανισμούς με τους οποίους θα μπορούσε να λειτουργήσει η επιρροή των ιδεών. Ωστόσο, το μοτίβο των σταδίων, από το θεολογικό έως το μεταφυσικό και το θετικιστικό, υποδηλώνει την ύπαρξη μιας διαδικασίας «εξορθολογισμού» που σχετίζεται με διάφορες σύγχρονες και μεταγενέστερες τάσεις σκέψης, συμπεριλαμβανομένου του Max Weber.

Σίγουρα, η πιο σημαντική συμβολή του Comte ήταν η έγκυση, σε ένα κρίσιμο σημείο της εξέλιξης της κοινωνιολογικής σκέψης, του κολεκτιβιστικού στοιχείου αναφορικά με το πρόβλημα της κοινωνικής συσσωμάτωσης. Αν και η επιχειρηματολογία του σχετικά με τη βάση της κοινωνικής συνοχής δεν γίνεται αποδεκτή από τον σύγχρονο κοινωνιολόγο, έθεσε ένα πρόβλημα που είχε αποδειχθεί ουσιαστικά άλυτο στα πλαίσια της ωφελιμιστικής παράδοσης.

Για τη μελλοντική ανάπτυξη της κοινωνιολογίας, ο Comte παρείχε, πιο άμεσα από τον Rousseau, μια γόνιμη αντίθεση στην ατομικιστική ωφελιμιστική παράδοση. Το γεγονός ότι επρόκειτο για μια πραγματική αντίθεση φαίνεται έντονα στις σχέσεις μεταξύ του Comte και του John Stuart Mill, καθώς κατέληξαν στη διακοπή της προσωπικής τους φιλίας. Το πρόβλημα της σύνθεσης αυτών των προφανών αντιθετικών στοιχείων αποτέλεσε λοιπόν ένα κρίσιμο βήμα στην ανάδυση της νέας φάσης ανάπτυξης της κοινωνιολογίας.

Η δεύτερη πιο σημαντική πηγή της κολεκτιβιστικής τάσης είναι ο γερμανικός ιδεαλισμός. Αυτός επηρεάστηκε σε μεγάλο βαθμό από τον Rousseau, καθώς και από άλλες πηγές που δεν χρειάζεται να συζητηθούν εδώ. Η σχετική εκδοχή του ιδεαλιστικού κινήματος εκφράζεται από τον **Georg Hegel** – κυρίως λόγω της επιρροής που άσκησε στον Marx. Τρία είναι τα στοιχεία στη σκέψη του Hegel που παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον.

Το πρώτο είναι η έννοια της υπεροχής του «ιδεατού» συστατικού (Geist) ή, όπως θα μπορούσαμε να το θέσουμε, το στοιχείο του πολιτισμικού προσανατολισμού. Το δεύτερο είναι η εξελικτική αντίληψη – ότι δηλαδή ο πολιτισμός δεν παραμένει στατικός, αλλά εμπλέκεται σε έναν εγγενή «δυναμισμό» ανάπτυξης εκκινώντας από ένα αρχικό και φτάνοντας σε ένα τελικό στάδιο. Το τρίτο είναι η σύλληψη της φύσης αυτής της διαδικασίας, την οποία ο Hegel ονόμασε «διαλεκτική» στην περίφημη φόρμουλά του, όπου μια «θέση» δημιουργεί την αντίθεσή της και στη συνέχεια, όταν και οι δύο είναι παρούσες, μπορεί να σχηματιστεί μια σύνθεση.

Η εξέταση των θεωριών του Comte έχει δείξει ότι υπάρχει μια φυσική γραμμή συλλογιστικής που απορρέει από τη θέση του Rousseau ότι η συναίνεση συνίσταται σε ένα ορισμένο είδος ενοποίησης «βουλήσεων», υπό την έννοια μιας βάσης κοινών πολιτισμικών προσανατολισμών ιδεών ή αξιών. Η σκέψη του Comte ακολούθησε αυτή την κατεύθυνση, υποστηρίζοντας ότι το τέλος αυτής της διαδρομής έγκειται στην επικράτηση της επιστήμης και της αναγνώρισης της αξίας της, με την κοινωνιολογία να λειτουργεί, από αυτή την άποψη, ως βασίλισσα των επιστημών. Γενικά, την εποχή του Hegel και του Comte δεν ήταν εύκολο να γίνει σαφής διάκριση μεταξύ των κανονιστικών και των υπαρξιακών-βιωματικών πτυχών των συστημάτων ιδεών. Ούτε ο Comte ούτε ο Hegel άλλωστε προχωρούν σε αυτή τη διάκριση – μία διάκριση που όμως σε μεταγενέστερο στάδιο είναι τόσο απαραίτητη για τον Max Weber.

Το συγκεκριμένο κεντρικό πρόβλημα συνδέεται στενά με αυτό που αναφέραμε σχετικά με τον Rousseau και τον

Comte, δηλαδή την εξήγηση των διαδικασιών και των μηχανισμών με τις οποίες οι ιδέες, υπαρξιακές ή κανονιστικές, επηρεάζουν πραγματικά τις διαδικασίες δράσης. Οι θεωρίες που τείνουν προς τον φιλοσοφικό ιδεαλιστικό πόλο αναγκάζονται συνεχώς να διατυπώνουν μια μυστηριώδη διαδικασία ανάδυσης ομόνοιας ή αρμονίας η οποία, όπως και η ταυτότητα συμφερόντων του Locke, επισημαίνει το πρόβλημα χωρίς όμως να διατυπώνει τη λύση του. Επίσης, αυτό συμβαίνει με τη χεγκελιανή εκδοχή του κοινωνιολογικού ιδεαλισμού. Παρ' όλα αυτά, όσο και αν δεν είναι ικανοποιητικός ο τρόπος με τον οποίο οι κοινοί πολιτισμικοί προσανατολισμοί μπορούν να αναδειχθούν σε καθοριστικούς παράγοντες της κοινωνικής δράσης, εστίασε στο γεγονός ότι συμμετέχουν κεντρικά στη δομή των κοινωνιών και ως εκ τούτου ότι πρέπει να αποτελούν έναν κάπως σημαντικό παράγοντα δράσης.

Η δεύτερη αρετή της χεγκελιανής παράδοσης ως προδρόμου της θεωρητικής εξέλιξης της ιδέας του κοινωνικού συστήματος έγκειται στο γεγονός ότι δεν περιορίστηκε να αξιώσει τη σημασία του πολιτισμικού παράγοντα σε δύο διαφορετικά πλαίσια, αλλά επιπροσθέτως εισήγαγε μία διαφοροποίηση στην έννοια του ρόλου της κουλτούρας που αναπτύσσεται σε δύο πλαίσια.

Το πρώτο πλαίσιο ήταν το εξελικτικό, κατά το οποίο το στάδιο ανάπτυξης του «Weltgeist» της εποχής του θεωρήθηκε το αποκορύφωμα μιας διαδικασίας διαλεκτικής ανάπτυξης από μια πρωτόγονη αρχή. Ο Condorcet είχε αντιμετωπίσει την εξελικτική διαδικασία ως μια ιδιαίτερα απλή συνεχή διαδικασία ανάπτυξης του «ορθού λόγου». Ο Comte επεξεργάστηκε αυτή την αρχή χρησιμοποιώντας ως κεντρική έννοια κάποια ευδιάκριτα στάδια ανάπτυξης που ποιοτικά διαφέρουν το ένα από το άλλο. Η χεγκελιανή έννοια, που εμφανίστηκε λίγο νωρίτερα από εκείνη του Comte, προσέθεσε τη διαλεκτική αρχή της διασύνδεσης μεταξύ των σταδίων θέτοντας, σε ένα ορισμένο επίπεδο, το ζήτημα των μηχανισμών της μετάβασης από το ένα στάδιο στο άλλο. Ένα άλλο αξιοσημείωτο χαρακτηριστικό της φιλοσοφίας της ιστορίας του Hegel είναι ότι άρχισε να αποδίδει ιδιαίτερη προσοχή στη σημασία της ανάπτυξης πολιτισμών σε περιοχές εκτός της Δύσης.

Το δεύτερο πλαίσιο στο οποίο ο Hegel διαφοροποίησε την εφαρμογή των ιδεών του ήταν μέσω αναφορών στη δομή της κοινωνίας της εποχής του. Η πτυχή αυτή τονίζεται ιδιαίτερα στο απόσπασμα από τη *Φιλοσοφία του Δικαίου* που συμπεριέλαβα στον τόμο. Εδώ διακρίνει τα επίπεδα «ενσωμάτωσης» του «Geist» στην κοινωνία – το κράτος ως το υψηλότερο επίπεδο, την «αστική κοινωνία» να ακολουθεί, και τους κοινούς ανθρώπους (που, στην εποχή του, σήμαινε κυρίως την αγροτιά) ως το χαμηλότερο επίπεδο ενσωμάτωσης. Επρόκειτο για ένα βήμα προς μία πιο διαφοροποιημένη αντιμετώπιση της σχέσης της κουλτούρας με την κοινωνία απ' ό,τι η κολεκτιβιστική αφετηρία που είχαν υιοθετήσει ο Rousseau (αναδεικνύοντας κυρίως την πλειοψηφούσα τάξη των άκληρων καλλιεργητών γης) και κυρίως ο Comte. Η συμπερίληψη της αστικής κοινωνίας σε αυτό το σχήμα αναγνώριζε την πιθανή ορθότητα της σύλληψης ενός συστήματος κοινωνικών σχέσεων προσανατολισμένων στην αγορά όπως την είχαν εννοιολογήσει οι ωφελιμιστές – ενός συστήματος που χρησιμοποιήθηκε ως σημείο αναφοράς για τη θεωρία των ταξικών συγκρούσεων του Marx. Για την εποχή της αποτέλεσε μια πραγματική σύγκλιση μεταξύ αφενός ιδεαλιστικών-κολεκτιβιστικών και αφετέρου ωφελιμιστικών-ατομικιστικών προτύπων σκέψης που έδωσε το έναυσμα για μια πιο επιστημονική αντιμετώπιση του προβλήματος της σύνδεσης της κουλτούρας και των ιδεών με την κοινωνική δράση.

Το χεγκελιανό μοτίβο του ιδεαλιστικού εξελικτισμού αποτέλεσε ένα σημαντικό σημείο αναφοράς για τρεις επακόλουθες εξελίξεις, που μοιράζονται, από ορισμένες απόψεις, τον πολιτισμικό-κολεκτιβιστικό προσανατολισμό του. Αυτές ήταν ο γερμανικός ιδεαλιστικός «ιστορισμός»,<sup>2</sup> ο μαρξισμός, καθώς και ο τύπος ανάλυσης της συμμετοχής των ιδεών στη δράση του οποίου ο πιο εξέχων αντιπρόσωπος είναι ο Max Weber. Αν και η τρίτη εξέλιξη κρίνεται η σημαντικότερη κοινωνιολογικά (και η πιο προβεβλημένη σε αυτόν τον Αναγνώστη), και οι άλλες δύο πρέπει να συζητηθούν εδώ εν συντομία ως πλαίσια αναφοράς της πρώτης.

Μια σημαντική συνέπεια της χεγκελιανής μεθόδου αποτέλεσε η διάρρηξη της εξελικτικής αλληλουχίας σε ποιοτικά διακριτές φάσεις της ανάπτυξης του «Weltgeist». Ήταν φυσικό για μερικούς, δύσπιστους ως προς τις διαλεκτικές γενικεύσεις, απλώς να σταματήσουν να ανησυχούν για τις συνδέσεις και να προσπαθήσουν να απεικονίσουν μια πολιτισμική εποχή με βάση το μοναδικό και ανεξάρτητο «Geist» της. Αυτή η τάση ταίριαζε με τη γενική έμφαση στη μοναδικότητα και την ιστορική ιδιαιτερότητα κάθε περίπτωσης που κυριαρχούσε τον 19ο αιώνα, ιδιαίτερα στη Γερμανία. Επίσης ταίριαζε με τη γενική ιδεαλιστική τάση της πίστης ότι το πνεύμα της κουλτούρας μιας κοινωνίας

2. ΣτΕ: Ο ιστορισμός, περί του προσδιορισμού των ιστορικών αιτιών και πλαισίων αξιών, πεποιθήσεων και δράσης, έδειξε πώς η ίδια η ταυτότητά τους εξαρτάται από αυτές τις αιτίες και τα πλαίσια. Ως εκ τούτου, ήταν αδύνατο να γενικευθούν αξίες και πεποιθήσεις πέρα από την εποχή κάποιου, ως να ισχύουν για την ανθρωπότητα ή τον ορθό λόγο. Οποιαδήποτε πίστη σε μια παγκόσμια κοσμοθεωρία, μια υπερφυσική αποκάλυψη, έναν απόλυτο ηθικό κώδικα, έναν φυσικό νόμο ή μια φυσική θρησκεία, ήταν εθνοκεντρική, κάτι που προέκυψε από μια παραπλανητική προσπάθεια υπέρβασης της εποχής και του πνεύματός της.

συνιστά το κλειδί της κατανόησής της. Αυτός ο τύπος σκέψης διαπέρασε μια ολόκληρη σειρά ιστορικά προσανατολισμένων τομέων, που αφορούσαν τις τέχνες, τη νομική επιστήμη, αλλά και τα οικονομικά.

Προς το τέλος του αιώνα, μια μετριοπαθής εκδοχή αυτής της άποψης παρουσιάστηκε από τους Windelband και Rickert ενώ μια πιο ριζοσπαστική από τον Dilthey. Στην πιο κοινωνιολογική της έκδοση, τη συναντούμε στον Sombart και τον Spengler. Αυτή η προσέγγιση είναι θεμελιωδώς αντίθετη με τους στόχους της γενικευμένης θεωρίας και είναι κεντρική σε αυτόν τον Αναγνώστη. Είτε εξαλείφει τη γενικευμένη θεωρία εντελώς από το πεδίο των κοινωνικών επιστημών, είτε καθιερώνει μια αγεφύρωτη διττότητα μεταξύ των νατουραλιστικών και των πολιτισμικών συνιστωσών. Για αυτόν τον λόγο, η θεμελιώδης κριτική του Max Weber περί της μεθοδολογίας του ιστορικισμού είναι τόσο σημαντικό σημείο αναφοράς σε σχέση με το ζήτημα της συμβολής των κανονιστικών συνιστωσών στην κοινωνική δράση.

Στη βάση του όλου οικοδομήματος του ιστορικισμού βρίσκεται ο **Immanuel Kant**. Οι ανησυχίες του εστιάζουν στα εξής: πρώτον, στο να αποδείξει ότι η ανθρώπινη ιστορία δεν ταυτίζεται με τα πάθη και την εξυπηρέτηση των άμεσων συμφερόντων των ανθρώπων, αλλά αποτελεί ένα ουσιαστικό, ένσκοπο και τελεολογικό όλον· δεύτερον, ότι υπάρχει ένα κανονιστικό πρότυπο μέσω του οποίου μπορεί να κριθεί και να αξιολογηθεί η πορεία της ανθρώπινης ιστορίας· τρίτον, ότι ο άνθρωπος μέσω των διανοητικών του ικανοτήτων μπορεί να βάλει σε μια τάξη τη χαοτική και «άλογη» φύση· και, τέλος, ότι ο ορθός λόγος μπορεί να καλλιεργηθεί και να ανθίσει θεσμικά μέσω ενός κρατικού συντάγματος και της εγκαθίδρυσης μιας κοσμοπολιτικής κατάστασης. Ο νεο-καντιανισμός απέρριψε την ιδέα της ύπαρξης εξω-ιστορικών «πραγμάτων καθαυτών» θέτοντας τις διανοητικές διαδικασίες συγκρότησης της κοινωνίας και αναστοχασμού εντός της ιστορίας.

Πάνω σε αυτή τη βάση υψώνεται το έργο του **Max Weber**, αλλά, όπως και ο Hume πολύ πριν από αυτόν, έτσι και ο Weber διαμορφώνει μια κοινωνική σκέψη που ξεφεύγει από αυτό το πρότυπο. Ο Max Weber αποτελεί μια τομή στη διαμόρφωση και την εξέλιξη της κοινωνιολογίας, καθώς συνδυάζει τον θετικισμό του Comte με τον γερμανικό ιστορισμό και την καντιανή παράδοση. Ο τρόπος σκέψης του πλησιάζει τον θετικιστικό τρόπο, καθώς κατασκευάζει εργαλεία που του αποφέρουν εκ των υστέρων γνώση η οποία μπορεί κατόπιν να χρησιμοποιηθεί εμπρόθετα – πράγμα που έρχεται καταφανώς σε αντίθεση με την παράδοση του Hegel, καθώς αναγνωρίζει το άτομο και όχι την ομάδα ως τη μοναδική πηγή δράσης· τέλος, αποφεύγει τις ολιστικές εξηγήσεις περιορίζοντας την κατανόηση και την ερμηνεία του νοήματος στις υποκειμενικές προθέσεις του δράοντα. Την ίδια όμως στιγμή, συντάσσεται με τον ιστορισμό: Πρώτον, ακολουθεί τη νεοκαντιανή διάκριση μεταξύ ιστορίας και φυσικής επιστήμης ως ετερογενών μορφών έρευνας· δεύτερον, πιστεύει ότι οι ανθρώπινες ενέργειες ενέχουν ένα νόημα που δεν μπορεί να μειωθεί ή να εξηγηθεί εξ ολοκλήρου από τα θετικιστικά-φυσικοκρατικά εξηγητικά παραδείγματα· τρίτον, παρόλο που απορρίπτει τον ολισμό ως συστατική ή μεταφυσική αρχή, μελετά το σύνολο των πτυχών μιας κουλτούρας στην ενότητά τους, χωρίς να απομονώνει ποτέ έναν παράγοντα ως αίτιο ενός φαινομένου· τέταρτον, οι νεοκαντιανές αρχές του έρχονται σε πλήρη αντίθεση με τον απλοϊκό ρεαλισμό και τον εμπειρισμό που χαρακτηρίζουν τη θετικιστική παράδοση. Ως εκ τούτου, ο Weber δεν απορρίπτει τον ιστορικισμό ούτε τα ιστορικά στάδια της ανθρωπότητας ως αρχή, όμως, σε αντίθεση με τους περισσότερους ιστορικούς, τα ερμηνεύει ως τα σχεδόν απροσδόκητα αποτελέσματα της ανθρώπινης δράσης – με πιο κρίσιμο το στάδιο κατά το οποίο η Δύση απέδρασε από την κυκλικότητα των αγροτικών-θρησκευτικών πολιτισμών και έγινε νεωτερική ως αποτέλεσμα της σεκταριστικής δράσης των προτεσταντικών ομάδων.

Ο Weber ποτέ δεν συγκρότησε μία ολοκληρωμένη αντι-ιστοριστική θέση, αλλά η διαφοροποίησή του από την παράδοση της ιστορικής μοναδικότητας αποτέλεσε ένα σημαντικό σημείο καμπής. Ένας λόγος ήταν η επιρροή που άσκησε πάνω του ο **Friedrich Nietzsche**. Ο Nietzsche είχε θέσει τον δάκτυλο επί τον τύπο των ήλων, δηλώνοντας ρητώς αυτό που όλοι αρρήτως αισθάνονταν: ότι ο Θεός έχει πεθάνει, ότι εμείς οι ίδιοι τον σκοτώσαμε και ότι έχουμε μείνει μόνοι μας, χωρίς μια άνωθεν προστασία που θα μας επέτρεπε να είμαστε δειλοί απέναντι στο καθήκον της βούλησης. Ο Weber έλαβε σοβαρά αυτή τη διακήρυξη διακρίνοντας ότι η υπαρξιακή αναζήτηση του ανθρώπου που οδήγησε στην άνοδο του καθαρού ορθολογισμού και της τεχνοκρατίας, επιφυλάσσει το τέλος της ίδιας της ελευθερίας του ανθρώπου· ότι η ικανότητα του ατόμου να θέτει το ίδιο, βουλητικά, τους στόχους και τις αξίες του θα αφανιστεί κάτω από το βάρος της γραφειοκρατίας. Οι απόψεις που επέκρινε ο Weber επηρέασαν διάφορες προβληματικές, όπως αυτή του αδελφού του, **Alfred Weber**. Ο έντονος διαχωρισμός που υποστηρίζει ότι υπάρχει μεταξύ της κουλτούρας ως του πεδίου της βουλητικής δημιουργικότητας και του πολιτισμού ως του πεδίου της τεχνικής, ντετερμινιστικής προόδου, έχει την προέλευσή του στον στοχασμό του αδελφού του, Max Weber, χωρίς όμως το ιστορικό βάθος του τελευταίου.

Όσο για τον **Karl Marx**, ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποίησε τις ιδέες του Hegel αποδεικνύεται διαμετρικά αντίθετος με αυτόν των ιστορικών σχολών. Αντί λοιπόν να δεχόμαστε κυριολεκτικά τη δήλωση του ίδιου του Marx ότι «έθεσε τον Hegel με το κεφάλι πάνω», θα ήμασταν πιο ακριβείς λέγοντας ότι ο γεγκελιανός ιδεαλισμός, όπως και ο

ωφελιμισμός, συνιστούσε ένα εγγενώς ασταθές εννοιολογικό σχέδιο και ότι έτεινε να καταρρεύσει σε δύο αντιθετικές κατευθύνσεις χωρίς δυνατότητα σύγκλισης. Στον ωφελιμισμό, το κεντρικό σημείο αναφοράς ήταν η οικονομική δράση. Το ένα ήμισυ της διχοτομίας ήταν βιολογικό –ένστικτο και κοινωνικός Δαρβινισμός– ενώ το άλλο εμπεριείχε την έννοια του χομπσιανού καταναγκαστικά ενοποιημένου συστήματος συλλογικότητας, όπου η δράση υποκινείται από τις ορθολογικές ελπίδες και τους φόβους των ανθρώπων. Στη χεικελιανή περίπτωση, το ένα ήμισυ της διχοτομίας ήταν ο αγνός ιδεαλισμός έτσι όπως τον ανέπτυξε ο Spengler, ενώ το άλλο ήμισυ εκπροσωπείται καλύτερα από τον μαρξισμό, ο οποίος θα έπρεπε να θεωρηθεί ως μια συγκεκριμένη ποικιλία του ωφελιμισμού με ορισμένες εγχύσεις ιδεαλισμού.

Η κεντρική αντίληψη του Marx για την ανθρώπινη κοινωνική δράση, την οποία αντιλαμβάνεται ως εργασία, ως ποιείν και όχι ως πράττειν (όπως ο Weber), αποτελεί κληρονομιά του Locke και των κλασικών οικονομολόγων. Τα άτομα αντιμετωπίζονται ως να επιδιώκουν ορθολογικά την ικανοποίηση του προσωπικού τους συμφέροντος, μέσα από ένα σύστημα καταμερισμού της εργασίας, μέσω σχέσεων ανταλλαγής. Στην πιο τεχνική οικονομική θεωρία του, ο Marx βασίστηκε απευθείας στον Ricardo, ενσωματώνοντας πολλά από τα πλέον ξεπερασμένα –αν όχι λανθασμένα– στοιχεία της θεωρίας του.<sup>3</sup>

Ταυτόχρονα, στο έργο του εμφανίζονται –πολύ πιο έντονα απ’ ό,τι στις φιλελεύθερες και κλασικές παραδόσεις– τα δύο θεμελιώδη δομικά στοιχεία μιας «καπιταλιστικής» οικονομίας που είχε ήδη εμφανιστεί στον Malthus, δηλαδή η δομή εξουσίας της παραγωγικής μονάδας και η «διαίρεση της κοινωνίας σε τάξεις».

Στην κοινωνιολογική του θεωρία, ο Marx πρόσθεσε δύο ακόμη βασικά συστατικά, τα οποία προέρχονται από τη χεικελιανή παράδοση. Ένα από αυτά ήταν η σύλληψη μιας διαλεκτικής δομημένης εξελικτικής διαδικασίας, κατά τη διάρκεια της οποίας συναντούμε συγκροτημένα και ποιοτικώς διαφορετικά στάδια, και ένα «δυναμικό» συστατικό που βασίζεται στο μοντέλο θέσης-αντίθεσης, δηλαδή μιας σύγκρουσης μεταξύ δύο αντιτιθέμενων στοιχείων. Εδώ, όμως, αυτό που εξελίσσεται δεν είναι ένα «Geist» αλλά ένα εμπειρικό κοινωνικό σύστημα, ένα σύστημα των «σχέσεων παραγωγής»· έτσι, η σύγκρουση δεν αποτελεί μια λογική αντίφαση, με τη χεικελιανή έννοια, αλλά μια κατεξοχήν σύγκρουση οικονομικών και εξουσιαστικών συμφερόντων των δύο τάξεων που είναι λογικά αδύνατο να διευθετηθεί. Η προσπάθεια του Engels να παρουσιάσει την κοινωνική εξέλιξη ως προερχόμενη από κοινωνικές σχέσεις δημιουργίας πλούτου και ανισοτήτων πρέπει να κατανοηθεί σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο. Όμως η περιγραφή του δεν αποκαλύπτει καμία διαλεκτική διαδικασία, δηλαδή μια διαδικασία θέσης και αντίθεσης – και σύνθεσής τους.

Είναι πολύ σημαντικό να σημειωθεί ότι η ωφελιμιστική θεωρία δεν ήταν, από ψυχολογική άποψη, «ντετερμινιστική» αλλά μάλλον «βολονταριστική»· το ίδιο μάλιστα ισχύει και για τον κλασικό μαρξισμό. Ωστόσο, υπάρχουν ουσιαστικά ντετερμινιστικά στοιχεία σ’ ένα σύστημα κοινωνικών σχέσεων στο οποίο εμπλέκονται τα αλληλένδετα συμφέροντα πολλών ατόμων. Σχετικά με το καπιταλιστικό σύστημα, ο Marx υπογράμμισε αυτά τα ντετερμινιστικά στοιχεία με πολύ υψηλότερο βαθμό βεβαιότητας απ’ ό,τι οι προκάτοχοί του. Μέσα στα πλαίσια της ορθολογικά προσανατολισμένης δράσης, το αποτέλεσμα ήταν να τονιστεί το στοιχείο της κατάστασης εις βάρος του στοιχείου της βούλησης: Τα άτομα ενεργούν όπως ενεργούν επειδή, στην κατάσταση στην οποία τοποθετήθηκαν στο συγκεκριμένο σύνολο σχέσεων παραγωγής, δεν μπορούν να ενεργήσουν διαφορετικά: για τον εργάτη, η εναλλακτική λύση εκτός της αποδοχής της καπιταλιστικής εργασίας, και επομένως της εκμετάλλευσης, είναι η πείνα. Για τον εργοδότη, η εναλλακτική λύση στην εκμετάλλευση της εργασίας είναι, μέσω του μηχανισμού του ανταγωνισμού, η εξάλειψη της επιχείρησής του, και πιθανώς η έκπτωσή του σε εργάτη.

Ο Comte πίστευε στη δυνατότητα αλλαγής ολόκληρης της βάσης μιας τέτοιας κατάστασης μέσω συντονισμένης δράσης. Το περιβάλλον του ατόμου αποτελείται από τις ενέργειες των άλλων. Επομένως, εάν τα συμφέροντα μπορούν να προσανατολιστούν προς μία συγκεκριμένη κατεύθυνση, τότε μπορούν να ξεπεραστούν οι περιορισμοί που θέτει ένα συγκεκριμένο σύνολο σχέσεων παραγωγής. Τότε είναι δυνατόν η ώθηση προς την αλλαγή να μετατραπεί σε αυτό που ο Merton αποκάλεσε «αυτοεκπληρούμενη προφητεία». Η εν λόγω δυνατότητα μπορεί να εντοπιστεί εγγενώς σε οποιαδήποτε μορφή κολεκτιβιστικής θεωρίας – συμπεριλαμβανομένου του ιδεαλιστικού κλάδου, αρκεί να μην αποτελεί μια καθαρή μορφή «ανάδυσης». Εάν αποδειχθεί τέτοιου είδους, τότε κανένας βολονταριστικός μηχανισμός αλλαγής δεν είναι απαραίτητος. Ο μαρξισμός δεν μπορεί να ταξινομηθεί εδώ, αλλά στη συγκεκριμένη πτυχή της θεωρητικής του δομής έχει παγιδευτεί σε ένα δίλημμα σημαντικού ενδιαφέροντος για το παρόν πλαίσιο συζήτησης.

Η μεγάλη στροφή ορίζεται ως το «άλμα στην ελευθερία» (Sprung in die Freiheit). Το πρώτο ερώτημα που προκύπτει είναι πώς αυτό θα πραγματοποιηθεί και, ως εκ τούτου, πόσο απέχει η επανάσταση, η οποία συνιστά συνεπεία της απρογραμμάτιστης εξέλιξης των δυνάμεων παραγωγής, και πόσο μπορεί να επιταχυνθεί από ένα εμπροθετικό κίνημα που επιφέρει την επανάσταση και σχεδιάζει συνειδητά τη μετάβαση στον σοσιαλισμό. Εδώ ο Marx

3. John Cunningham Wood (1993). *David Ricardo: Critical Assessments - Second Series - The Routledge Critical Assessments of Leading Economists*. London: Routledge.

ήταν, όπως το διατύπωσε ο Schumpeter, τόσο κοινωνιολόγος όσο και επαναστάτης. Ως επαναστάτης, δεσμεύτηκε να επιταχύνει τις εντάσεις ανάμεσα στις δυνάμεις παραγωγής και των «αντιθέσεων» τους, πράγμα που αποτελεί το κυρίαρχο νόημα της κλασικής μαρξιστικής σκέψης. Έμφαση βέβαια στη μεγιστοποίηση της αποτελεσματικότητας της επαναστατικής οργάνωσης, δηλαδή της πολιτικής δράσης, δόθηκε ιδίως μέσω της επιρροής του Λένιν. Εξ ου και η σύλληψη του κεντρικά καθοδηγούμενου και ελεγχόμενου κόμματος, εισάγοντας την ιδέα της «δικτατορίας του προλεταριάτου» – δηλαδή της δικτατορίας της ηγεσίας του κόμματος.<sup>4</sup>

Αυτό που συμβαίνει, λοιπόν, είναι ο προγραμματιστός περιορισμός του καπιταλιστικού συστήματος, που λειτουργεί μέσω των μηχανισμών ανταγωνισμού, και η αντικατάστασή του από τον προγραμματισμένο και εξαναγκαστικό περιορισμό του κόμματος, δηλαδή η «οικοδόμηση του σοσιαλισμού» υπό τον αυστηρά δικτατορικό έλεγχο του κόμματος. Το αποτέλεσμα συνιστά μια έντονα χομπσιανή εκδοχή απόλυτης κυριαρχίας, που εξυπηρετεί όχι μια αποφατική έννοια της ασφάλειας (εκτός φυσικά από τον βαθμό στον οποίο η επανάσταση θεωρείται ότι απειλείται), αλλά έναν θετικό προγραμματισμό για την οικοδόμηση μιας νέας κοινωνίας. Η νέα κοινωνία θεωρείται ότι είναι η πιο ελεύθερη στην ιστορία, αλλά η διαδικασία επίτευξής της συνεπάγεται μια δραστική ελαχιστοποίηση της ελευθερίας. Εξ ου και το πρόβλημα του πότε και υπό ποιες συνθήκες πρόκειται να συμβεί ο περίφημος «μαρασμός» του κράτους γίνεται βασικό για τον μαρξισμό.

Η άλλη πλευρά του διλήμματος έγκειται στον βαθμό στον οποίο ο Marx συμπεριέλαβε τα στοιχεία του ουτοπικού ορθολογισμού, σε μεγάλο βαθμό, από τον γαλλικό Διαφωτισμό. Φαίνεται πως υποστηρίζει ότι μόνο οι ειδικοί περιορισμοί του καπιταλισμού αποτελούσαν εμπόδια στην αυθόρμητη τάξη και την ευτυχία για όλους. Μόλις εξαλειφθούν, θα υπάρξει παγκόσμια ελευθερία χωρίς πολιτικό εξαναγκασμό ή θεσμούς σε οποιαδήποτε μορφή. Από την παραπάνω συζήτηση, φαίνεται ξεκάθαρα ότι ο Marx δεν έλυσε το πρόβλημα της ευταξίας του Hobbes περισσότερο απ' ό,τι οι ωφελιμιστές. «Αναποδογυρίζοντας τον Hegel με το κεφάλι πάνω», πέταξε το κανονιστικό συστατικό που θα μπορούσε να έχει ενσωματωθεί σε μια λύση· μεταθέτοντας ακόμα τη λύση του προβλήματος στην αόριστη μελλοντική κατάσταση του «κομμουνισμού», στην πραγματικότητα απέφυγε να το αντιμετωπίσει κατάματα. Για την ενδιάμεση περίοδο, ωστόσο, παρείχε, μέσω της έννοιας της δικτατορίας του προλεταριάτου, έναν εξορθολογισμό για μια πραγματικά χομπσιανή εκδοχή ευταξίας μέσω του εξαναγκασμού.

Η θέση του Marx, και δευτερευόντως του Engels, έθεσε δύο στοιχεία της δυτικής σκέψης σε αμφισβήτηση: τη γνώση και την αθροιστική-προοδευτική πορεία της ανθρωπότητας. Όσον αφορά τη γνώση, η μαρξική θεωρία υποστήριζε ότι δεν διαθέτει αντικειμενικό χαρακτήρα, αλλά προσδιορίζεται κοινωνικά: οι ιδέες δεν έχουν ανεξάρτητη ύπαρξη αλλά υπάρχουν πάντοτε εντός συγκεκριμένων κοινωνικοοικονομικών συνθηκών, ενώ οι κυρίαρχες ιδέες μιας δεδομένης ιστορικής περιόδου ταυτίζονται πάντα με τις ιδέες μιας δεδομένης άρχουσας τάξης. Αλλά μπορεί ένας συγκεκριμένος τύπος γνώσης να ισχυριστεί ότι είναι αντικειμενικός; Η απάντηση του Marx είναι ότι, καθώς η γνώση συνιστά μια συνάρτηση ταξικών συμφερόντων, δεν χρειάζεται να την αποσαφηνίσουμε ή να τη διαφωτίσουμε σε μια κοινωνία που έχει φτάσει στην κατάσταση της αταξικότητας. Με άλλα λόγια, ο κοινωνικός προσδιορισμός της γνώσης δεν αποτελεί εμπόδιο στην επίτευξη της αντικειμενικότητας. Η θέση αυτή απορρίφθηκε από τον **Karl Mannheim**, για τον οποίο όλη η γνώση είναι μερική, σχετική και ιδεολογική. Εάν, για τον Marx, ο κοινωνικός παράγοντας που διαμορφώνει τη γνώση μπορεί να καθορίσει την παραμόρφωση της πραγματικότητας μόνο σε ιστορικές συνθήκες όπου οι προλεταριακές τάξεις δεν έχουν πετύχει την πολιτική ηγεμονία (το προλεταριάτο για τον Marx είναι ο φορέας της αντικειμενικότητας), για τον Mannheim πρέπει να την παραμορφώσει ανεξάρτητα από τις κοινωνικές συνθήκες. Ο Karl Mannheim τείνει να ταυτίζει τη «γνώση» με την «ιδεολογία». Κατά την άποψή του, η κοινωνική δομή αποτελεί τον καθοριστικό παράγοντα που εξηγεί όχι μόνο την ποικιλομορφία αλλά και το περιεχόμενο της ανθρώπινης σκέψης. Συνεπώς, κάθε τρόπος σκέψης είναι ιδεολογικής φύσης. Προφανώς, η θέση του Mannheim είναι πολύ πιο ριζοσπαστική απ' ό,τι του Marx στον βαθμό που επεκτείνει την αρχή της σχετικότητας της γνώσης στον ίδιο τον μαρξισμό.

Σε αυτό το σημείο πλήρους σχετικοποίησης της γνώσης, και άρα και του μαρξισμού, εισέρχεται στη συζήτηση ο **Antonio Gramsci**, που διασώζει τον μαρξισμό υπερβαίνοντας τόσο τον Marx όσο και τον Mannheim. Ο Marx, όπως έχουμε σημειώσει, έπαψε να ενδιαφέρεται για το πρόβλημα του κοινωνικού προσδιορισμού της γνώσης και της επακόλουθης παραμόρφωσης της σκέψης σε κοινωνίες στις οποίες οι προλεταριακές τάξεις έχουν καταστεί ηγεμονικές· όσο για τον Mannheim, η ιδεολογικοποίηση της σκέψης δεν έχει ολοκληρωτικό χαρακτήρα – οι φυσικές επιστήμες εξαιρούνται από τους περιορισμούς του υπαρξιακού προσδιορισμού. Για τον Gramsci, αντίθε-

4. ΣτΕ: Εμφανίζεται εδώ η ίδια δυσκολία συσχέτισης μιας έννοιας περί της βάσης της αλληλεγγύης με τον μηχανισμό εφαρμογής της, όπως και στην περίπτωση του Rousseau, ο οποίος δεν μπόρεσε να επιλύσει το ζήτημα. Έτσι, η «γενική βούληση» θα μπορούσε να δικαιολογήσει μια δικτατορία των Ιακωβίνων. Ομοίως, το «προλεταριάτο» μετατράπηκε σε μια αφαίρεση που χρησιμοποιείται για να δικαιολογήσει τη δικτατορία του Κομμουνιστικού Κόμματος.

τα, κάθε σκέψη είναι ιδεολογική, συμπεριλαμβανομένης της επιστήμης. «Χωρίς τον άνθρωπο, τι μπορεί να είναι η πραγματικότητα; Όλες οι επιστήμες συνδέονται με τις ανθρώπινες ανάγκες και τη δραστηριότητα του ανθρώπου».<sup>5</sup> Η πραγματικότητα γίνεται αντιληπτή και ταξινομείται πάντα σύμφωνα με τις ανθρώπινες ανάγκες. Εάν η επιστήμη δεν συνιστά ένα κριτήριο για τον καθορισμό της αντικειμενικής γνώσης, υπάρχει κάποιο άλλο που εξακριβώνει την εγκυρότητα της σκέψης χωρίς να περιπέσει σε απόλυτο σκεπτικισμό ή σχετικισμό; Για τον Marx, στην αταξική κοινωνία η γνώση θα επανενωθεί και η αντικειμενικότητα θα επιτευχθεί· για τον Mannheim, ένα πλήθος προοπτικών, μαζί, μπορεί να οδηγήσει στην αντικειμενικότητα της σκέψης. Για τον Gramsci, η αντικειμενικότητα αντιπροσωπεύει μια διυποκειμενική συναίνεση μεταξύ των ανθρώπων· δηλαδή, η αντικειμενικότητα είναι ιστορική και εξανθρωπισμένη. Και πάλι, για τον Marx, η ιδεολογία υποδηλώνει ένα σύνολο ιδεών που αντικατοπτρίζουν την κοινωνική ύπαρξη σε μια παραμορφωμένη, απατηλή και μυστηριώδη μορφή. Ο Gramsci όμως της αποδίδει μια θετική χροιά και αξία: Η ιδεολογία αποτελεί μια θεώρηση του κόσμου σε άμεση σχέση με την ανθρώπινη πράξη· στο επίπεδο της ιδεολογίας ο άνθρωπος συνειδητοποιεί την κοινωνική σύγκρουση. Κατά συνέπεια, οι ιδεολογίες έχουν ιστορική αξία. Αντιπροσωπεύουν ένα εργαλείο για την κατανόηση των κοινωνικο-ιστορικών διαδικασιών και έναν πρακτικό οδηγό για την υλοποίηση ενός δεδομένου πολιτικού προγράμματος. Ως εκ τούτου, οι ιδεολογίες διαθέτουν επίσης ψυχολογική αξία· στην πραγματικότητα, είναι σε θέση να οργανώνουν και να κινητοποιούν τις ανθρώπινες μάζες.

Η θέση του Gramsci έλυσε μεμιάς τόσο το επιστημολογικό όσο και το πολιτικό πρόβλημα του μαρξιστικού προγράμματος κατά τον Μεσοπόλεμο. Σύμφωνα με τον Marx, η έλευση της επανάστασης αποτελούσε ένα αντικειμενικό οικονομικό ζήτημα, αναφερόταν δηλαδή στην κατάρρευση του καπιταλισμού – ο οποίος όμως δεν κατέρρευε παρόλο που οι αντικειμενικές συνθήκες ήταν ήδη παρούσες. Ο Gramsci με τον ουμανιστικό ιστορικισμό του μετέθεσε το πρόβλημα, μαζί και τη λύση του, από την οικονομική βάση στο πολιτισμικό και πολιτικό εποικοδόμημα: Οι κρίσεις του καπιταλισμού δεν οδηγούν στην επανάσταση, καθώς το καπιταλιστικό σύστημα δεν εξουσιάζει μόνο την εργασία του ατόμου, αλλά και τον νου του ανθρώπου μέσα από ένα πλέγμα ηγεμονίας που εφαρμόζει το κράτος. Το κράτος λοιπόν δεν είναι ένας άψυχος και ορθολογικός θεσμός, όπως για τον Weber, αλλά συνιστά τον στυλοβάτη της ταξικής κυριαρχίας και τον εγγυητή της ταξικής κοινωνικής τάξης. Η μαρξιστική λοιπόν απροβλημάτιστη ταξική διάρθρωση του κράτους, στον Gramsci μετατρέπεται σ' έναν προβληματισμό: Πώς είναι δυνατόν να σπάσει η ηγεμονία την οποία ασκεί το σύμπλεγμα κράτος-καπιταλισμός; Η απάντησή του ήταν: με τη συγκρότηση ενός πολιτισμικού και πολιτικού μετώπου προλεταριακής αλληλεγγύης που θα συγκρουόταν με την πολιτική και ιδεολογική ηγεμονία του κράτους και των κυρίαρχων τάξεων που το υποστήριζαν· με άλλα λόγια, η επανάσταση δεν επρόκειτο να συμβεί όταν οι προλετάριοι δεν θα είχαν τίποτε άλλο να χάσουν, παρά μόνο όταν θα σκέπτονταν επαναστατικά.

Ο Gramsci δίνει μια μαρξιστική απάντηση σε ένα φαινόμενο που διατρέχει την εποχή του: στην ισχνή κατάσταση στην οποία βρίσκονταν τα «ενδιάμεσα στρώματα» τόσο στην Ιταλία όσο και σε αναπτυσσόμενες περιοχές της Δύσης γενικότερα, μια κατάσταση που είχε ξεκινήσει ήδη από τα τέλη του 19ου αιώνα: αντί η άνοδος του καπιταλισμού να ευνοήσει την ανάπτυξη των ενδιάμεσων στρωμάτων, δηλαδή της κοινωνίας των πολιτών, είχε οδηγήσει στη γιγάντωση του κράτους.

Το θέμα είχε ήδη θεωρητικοποιηθεί από τον **de Tocqueville** μισό αιώνα νωρίτερα, όταν παρατηρούσε ότι η δημοκρατία τείνει να ιδιωτικοποιήσει και να μαζικοποιήσει τον πολίτη εάν αυτός δεν βρίσκει ένα εσωτερικό κίνητρο για τη συμμετοχή του στα κοινά· ότι η ιδιωτέυση και η μαζικοποίηση αποτελούν τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, καθώς και τη βάση της κυριαρχίας των παθών της μάζας επί των δημοσίων πραγμάτων. Αυτό που δεν είχε διαβλέψει ο de Tocqueville ήταν η δημιουργία κλειστών ελίτ ως ένα οργανικό φαινόμενο στα πλαίσια της μαζικής κοινωνίας. Η ύπαρξη κλειστών ελίτ στα πλαίσια της δημοκρατίας αποτελεί αγκάθι τόσο για την ατομικιστική όσο και για την κολεκτιβιστική σχολή, καθώς ξεφεύγει από τις αρχές τους: το άτομο δεν εξυπηρετεί τα συμφέροντά του, ενώ η συλλογικότητα (αν μπορεί να ονομαστεί έτσι) δεν διαθέτει καμία προκύπτουσα, εγγενή ιδιότητα. Ακριβώς αυτό το φαινόμενο απασχολεί τρεις Ιταλούς (ο ένας γερμανικής καταγωγής) διανοούμενους της εποχής: τον Gaetano Mosca, τον Vilfredo Pareto και τον Robert Michels. Ο **Gaetano Mosca**, ανησυχώντας για το μέλλον του φιλελευθερισμού, επιτίθεται στη «δημοκρατία» της εποχής του: Η μονολιθικότητα και η ανακύκλωση της κοινοβουλευτικής εξουσίας, έτσι όπως ο ίδιος τη βίωνε, δημιουργεί έναν μοναδιαίο πόλο εξουσίας, μία εξουσιαστική ελίτ, τόσο αυταρχική και αυτάρεσκη, όσο και η αριστοκρατική την οποία ήλθε να αντικαταστήσει. Για τον Mosca το πρόβλημα δεν είναι η ύπαρξη μιας ελίτ – κάθε κοινωνία κυβερνάται από μικρές μειοψηφίες που ελέγχουν τον υπόλοιπο πληθυσμό μέσω της ανώτερης οργανωτικής τους ικανότητας. Γίνονται όμως προβληματικές και ανελεύθερες όταν περιορίζεται η ποικιλία τους και συνάμα παύουν να εκφράζουν πραγματικές κοινωνικές δυνάμεις. Σε κάθε περίπτωση οι ελίτ αποτελούν βασικό συστατικό στοιχείο κάθε οργανωμένης κοινωνίας. Και ενώ αντανακλούν

5. Antonio Gramsci: 1966. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. Torino: Einaudi, 55.

την (σύμφωνα με τον Marx) ταξική διάρθρωση κάθε κοινωνίας, η συγκρότησή τους ακολουθεί τη μακιαβελική αρχή του αγώνα για την αρπαγή της εξουσίας.

Ο **Vilfredo Pareto** συγκροτεί μια περισσότερο ψυχολογικού χαρακτήρα ερμηνεία της κοινωνικής διαδικασίας και των ελίτ σε μια προσπάθεια να απαντήσει στο ερώτημα γιατί τα άτομα λειτουργούν ανορθολογικά στα πλαίσια της οικονομικής δραστηριότητας. Η κοινωνιολογία του υποστηρίζει ότι η κοινωνική δράση είναι ανορθολογική όντας καθοδηγούμενη από ορισμένα «υπολείμματα» και από «παράγωγα» αυτών των υπολειμμάτων. Τα πιο σημαντικά από αυτά είναι ο συντηρητισμός και το ρίσκο, ενώ η ανθρώπινη ιστορία συνιστά την ιστορία της εναλλακτικής κυριαρχίας αυτών των συναισθημάτων στην κυρίαρχη ελίτ. Βασιζόμενος στον Machiavelli, ο Pareto προσδιόρισε δύο τύπους ηγετικών ελίτ. Τις «αλεπούδες» (ένας συνδυασμός εξαπάτησης, πονηρίας, χειραγώγησης και συνεργασίας), που κυβερνούν αποκεντρωτικά και συναινετικά, και τα πιο συντηρητικά «λιοντάρια» (ενότητα, ομοιογένεια, καθιερωμένοι τρόποι και πίστη), που κυβερνούν μέσα από μικρές, συγκεντρωτικές και ιεραρχικές γραφειοκρατίες, όντας συγχρόνως πολύ πιο άνετα με τη χρήση βίας απ' ό,τι οι πονηρές αλεπούδες. Η ιστορία αποτελεί την αργή τάλαντευση του εκκρεμούς από τον έναν τύπο της ελίτ στον άλλο, από τις αλεπούδες στα λιοντάρια και αντίστροφα. Ο Pareto διατηρεί τη διχοτομία μεταξύ των ελίτ και των μη ελίτ ενός συστήματος, αλλά υπερβαίνει τη μαρξιστική ανάλυση: αντιμετωπίζει τις ελίτ ως κατέχουσες διαφορετικές λειτουργικές θέσεις στην κοινωνία αναγνωρίζοντας την ανεξάρτητη σημασία της πολιτικής διαδικασίας και την αυτονομία της από την καπιταλιστική, οικονομική εξουσία.

Ο **Robert Michels**, το τρίτο μέλος της ιταλικής «σχολής των ελίτ», ασχολείται ιδιαίτερα με τη σύγκρουση μεταξύ των ιδανικών περί ισότητας και των στοιχείων της ίδιας της πολιτικής δομής που δημιουργεί ανισότητες, δηλαδή την άνιση πρόσβαση σε συλλογικούς πόρους, τονίζοντας το ολιγαρχικό στοιχείο που ενυπάρχει στη δομή κάθε πολιτικού κόμματος, ανεξάρτητα από το πρόγραμμά του. Σε γενικές γραμμές, αυτές οι απόψεις αποτελούσαν συνέπεια της απογοήτευσης από τις περισσότερο ουτοπικές πεποιθήσεις αναφορικά με τον δημοκρατικό φιλελευθερισμό των διανοητικών κύκλων της πολιτικής αριστεράς στην Ευρώπη κατά τα τέλη του 19ου αιώνα. Εντοπίζει λοιπόν σημαντικά προβλήματα σχετικά με τη ρεαλιστική δομή των πολιτικών συστημάτων, καθώς αυτά ενσωματώνονταν σε άλλα στοιχεία της κοινωνικής δομής, ενώ φτάνει στο πεσιμιστικό συμπέρασμα ότι κάθε κόμμα τείνει στον συγκεντρωτισμό και τον αυταρχισμό· ότι η εποχή της δημοκρατίας είναι η εποχή των ελίτ, ακόμη και αν η δημοκρατία αποτελεί το διακηρυγμένο πολιτικό ιδανικό.

Η δημιουργία «ελίτ εντός της δημοκρατίας» απασχολεί επίσης τον Αμερικανό **Thorstein Veblen**. Αποδέχτηκε, αν και με πολλές επιφυλάξεις και ασερίσκους, την ευρεία μαρξιστική άποψη της σύγκρουσης συμφερόντων στη βιομηχανική κοινωνία, ενώ μίλησε περιφρονητικά για τις φιλοδοξίες και τις αξιώσεις των ανώτερων κοινωνικών ομάδων. Η μεταχείριση της επιδεικτικής κατανάλωσης, που εξελίχθηκε στη *Θεωρία της Αργόσχολης Τάξης*, αποτέλεσε το έναυσμα για την εξέταση των συσχετίσεων μεταξύ της μαρξιστικής ανάλυσης των συγκρουόμενων οικονομικών συμφερόντων και της συμβολικής σημασίας των προτύπων του τρόπου ζωής, που θα μπορούσε να εφαρμοστεί σε μια πιο γενική συγκριτική προοπτική. Ίσως χωρίς να το συνειδητοποιεί, ο Veblen αμφισβήτησε το δόγμα της σχεδόν αποκλειστικής επικράτησης του οικονομικού συμφέροντος· αν το οικονομικό συμφέρον ήταν το μοναδικό ζητούμενο, τότε γιατί είναι τόσο ισχυρό το κίνητρο της επικύρωσης του καθεστώτος μέσω της προβολής ενός ιδιαίτερου τρόπου ζωής; Το ενδιαφέρον του Veblen συνδέεται προφανώς με το πρόβλημα του κομφορμισμού που πάντοτε παραμένει τόσο έντονο στην αμερικανική κοινωνιολογική επιστήμη. Ο Veblen, όπως και ο Pareto, επικεντρώθηκε σε μια κάπως ειδική περίπτωση. Ο Pareto ασχολήθηκε με την αστάθεια που στα τέλη του 19ου αιώνα χαρακτήριζε τη συμμαχία μεταξύ μιας ανασφαλούς ανερχόμενης επιχειρηματικής αστικής τάξης και αυτών που ήλεγχαν την πολιτική οργάνωση της χώρας. Ο Veblen ασχολήθηκε με την επικύρωση του καθεστώτος των Αμερικανών μεγαλοεπιχειρηματιών που είχε αναδυθεί κατά την περίοδο αμέσως μετά τον Εμφύλιο Πόλεμο, χωρίς όμως να προσπαθήσει να διεισδύσει στο βασικό του ερώτημα: γιατί οι μεγαλοεπιχειρηματίες επιθυμούν μια μη οικονομική επικύρωση της εξουσίας τους; Μέσα σε μια γενιά, ωστόσο, αυτά τα προβλήματα μετατοπίστηκαν τόσο ριζικά, ώστε οι εμπειρικές ερμηνείες του Pareto και του Veblen απώλεσαν την ερμηνευτική αξία τους. Στην ιστορία της κοινωνικής σκέψης, όμως, και οι δύο έθεσαν προβλήματα που δεν μπορούσαν εύκολα να επιλυθούν εντός του ωφελιμιστικού-μαρξιστικού πλαισίου αναφοράς.

Η παρατήρηση της κοινωνικής κατάστασης αυτής καθαυτήν, όχι ως αποκλειστικά ένσκοπης, εξουσιαστικής δράσης αλλά ως αυτοαναφορικής οντότητας, με τα δικά της πρότυπα και νοήματα, που στην Αμερική ξεκινάει άτσαλα ο Veblen, την ίδια ακριβώς εποχή στην Ευρώπη, καθιερώνεται από τους Emile Durkheim και Georg Simmel, τους κατεξοχήν κοινωνιολόγους της κοινωνικότητας. Με αυτούς εκκινεί η «βαθιά» κοινωνιολογία που εξετάζει την ίδια τη συγκρότηση του κοινωνικού ατόμου, χωρίς άμεση εξάρτηση και παραπομπές από άλλες κοινωνικές επιστήμες.

Κεντρικό αντικείμενο του **Emile Durkheim** είναι το άτομο και η κοινωνία μέσα στην οποία αποκτά συνείδηση του εαυτού του και των ορίων του. Τα θέματα που τον απασχολούν συνδυάζουν την απόρριψη των ωφελιμιστικών



και ντετερμινιστικών αρχών και την αποδοχή του κοινωνικού ως ενός αυτοαναφορικού φαινομένου με τους δικούς του αναδυόμενους κανόνες και δυναμικές: ο ισχυρισμός του ότι το κοινωνικό είναι κάτι αυτογενές, *suī generis*, σηματοδοτεί την απόρριψη της ιδέας περί μιας μοναδικής, τελικής φυσικής τάξης, που μόνο αυτή είναι πραγματική, και συνεπώς συνιστά το μόνο πλαίσιο εντός του οποίου εξηγούνται όλα τα κοινωνικά φαινόμενα. Αντ' αυτού, ο Durkheim αναδεικνύει την κοινωνία ως ηθικό φαινόμενο που στέκεται πεισματικά δίπλα στη φύση· αυτό υπονοεί η απρόσωπη ύπαρξή της ως συστάδας συσχετιζόμενων αντικειμένων· και αυτό δηλώνει η απάντηση στο ερώτημα τι είναι και τι δεν είναι το κοινωνικό: μία συνοχή παραστάσεων που ασκούν εξαναγκασμό στα άτομα λόγω της ικανότητάς τους να συγχωνεύουν αυτό που είναι υποχρεωτικό με αυτό που είναι επιθυμητό, μια σύντηξη ανάλογη με τη διπλή όψη του ιερού – απόσταση και απαγόρευση. Όμως συγχρόνως σημαίνει τις περιζήτητες ιδιότητες που ο καθένας επιθυμεί να οικειοποιηθεί χωρίς ποτέ να στεφθούν οι προσπάθειές του με απόλυτη επιτυχία. Ο Durkheim παραμένει ανήσυχος για την κοινωνία και την εξερευνά τμηματικά μέσα από συγκεκριμένες εμπειρικές έρευνες θετικιστικού χαρακτήρα στη γραμμή που χάραξε ο Comte, αναγνωρίζοντας ότι τα κοινωνικά γεγονότα είναι ηθικά, και από την αμφίσημη επιμονή του για την αντιμετώπιση των κοινωνικών γεγονότων ως πραγμάτων: η συνοχή και η διαφοροποίηση της κοινωνίας· η υποστήριξη και τα βάρη που διαφορετικά είδη κοινωνικών διατάξεων παρέχουν στα μέλη τους· οι τρόποι που απόλυτες δεσμεύσεις και τρόποι σκέψης συνίστανται σε διαρκείς απαιτήσεις οι οποίες διαμεσολαβούνται και εκφράζονται μέσω τελετών που ξεπερνούν τα άτομα, ενώ, καταρχήν, απαιτούν την παρουσία τους.

Όμως το έργο του περιλαμβάνει πολύ περισσότερα. Υπάρχουν οι επαναλαμβανόμενες μεθοδολογικές θεωρήσεις και αναθεωρήσεις, που αρχικά βασίζονται στην επιθυμία να διατηρηθεί η κοινωνιολογία ως θετική επιστήμη, αναγνωρίζοντας ότι τα κοινωνικά γεγονότα αποτελούν πάνω απ' όλα φαινόμενα ηθικής τάξης, και από την αμφίσημη επιμονή ότι τα κοινωνικά γεγονότα πρέπει να αντιμετωπίζονται ως «πράγματα». Επιπλέον, στο έργο του συζητά για τον σοσιαλισμό, τον ατομικισμό και τη θέση των διανοουμένων στον σύγχρονο κόσμο· τη θέση των ελίτ σε μια δημοκρατία· τον χαρακτήρα της γερμανικής νοοτροπίας και τη σημασία του στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο – προ-πολιτικές διαγνώσεις που δεν εμποδίζουν τον Durkheim από τη συνεχή επανεξέταση του «πνεύματος πειθαρχίας», που, όπως γράφει στους *Κανόνες της Κοινωνιολογικής Μεθόδου*, είναι «η βασική προϋπόθεση όλης της κοινής ζωής». Δεν προκαλεί λοιπόν έκπληξη το γεγονός ότι οι σχετικές δομές της ηθικής και της εκπαίδευσης γίνονται συνδυαστικά ο τίτλος της ακαδημαϊκής του έδρας, και, σε διάφορες μορφές, οι τίτλοι πολλών από τους συλλογικούς τόμους των διαλέξεών του. Σε μία από αυτές τις συλλογές, οι διαφορετικοί και συμπληρωματικοί δεσμοί που διαχωρίζουν και συνδέουν τους διάφορους τομείς της οικονομικής δραστηριότητας, της πολιτικής συνοχής, του επαγγελματικού λειτουργήματος και της οικογενειακής ζωής αναλύονται τόσο οι ίδιοι, όσο και για να αποδείξει ο συγγραφέας ότι το κοινωνικό είναι στην πραγματικότητα το ηθικό, ενώ η κοινωνία δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς έγκλημα. Το έγκλημα και η τιμωρία, το φυσιολογικό και το παθολογικό, βρίσκονται πάντοτε στο επίκεντρο του ενδιαφέροντός του.

Ωστόσο, στρέφεται επίσης στις ανθρωποκτονίες και τις αυτοκτονίες, στις διαμορφωτικές κατηγορίες σκέψης ή, από τους κυρίαρχους τρόπους κοινωνικής συνοχής μεγάλης κλίμακας και την ιστορική διαδοχή τους, στην πιο άμεση σφαίρα της οικογένειας, της προέλευσης του γάμου και της απαγόρευσης της αιμομιξίας. Συζητά την ηθική εκπαίδευση, την εκπαίδευση και την κοινωνιολογία. Με σκοπιμότητα, μάλιστα, παραπέμπει επιλεκτικά σε μερικούς πνευματικούς προγόνους του. Βρίσκει στον Montesquieu δύο ιδέες απαραίτητες για την κοινωνική επιστήμη: τη νομιμότητα της κοινωνίας και την ύπαρξη ανιχνεύσιμων τύπων κοινωνίας. Το να διατυπώσει κανείς τέτοιους τύπους ισοδυναμεί με την αναζήτηση των γενικών χαρακτηριστικών της κοινωνικής δομής και των εναλλακτικών συνδυασμών τους. Επίσης, ενδιαφέρεται ρητά για τη σκέψη των Saint-Simon, Comte και Rousseau. Όμως επιστρέφει ξανά και ξανά στα θέματα της ανομίας και της εκπαίδευσης. «Ποιες», θα μπορούσε να παραφράσει κάποιος το επίμονο ερώτημά του, «είναι οι συνθήκες υπό τις οποίες μια πολύπλοκη σύγχρονη κοινωνία μπορεί να αποφύγει την απόωλη προσανατολισμού ή νοήματος; Πόσο επαρκείς είναι λύσεις κοινωνικής συνοχής που παραπέμπουν στον σοσιαλισμό; Δεν είναι αλήθεια ότι η συνοχή που απαιτείται για μια μεγάλη κοινωνία απαιτεί μια ένσκηνη και εξειδικευμένη κατανομή της εργασίας, στην οποία οι άνθρωποι ισορροπούν την αίσθηση της συλλογικότητας ενώ αφοσιώνονται στις δικές τους προσπάθειες;»

Ο **Georg Simmel**, από πλευράς του, φαίνεται να αποτελεί σχεδόν το αντίθετο του Durkheim – όμως οι παρατηρήσεις του ταιριάζουν με αυτές του Durkheim σαν να είναι η άλλη όψη του ίδιου νομίσματος. Όπως ο Durkheim εντοπίζει την κοινωνία στην εξω-συμφεροντολογική, θρησκευτική τελετή, έτσι και ο Simmel εντοπίζει την «κοινωνιακότητα» όχι στο περιεχόμενο των ωφελιμιστικών «υλικών της ζωής», αλλά στη «μορφή» που παίρνει η κοινωνική διάδραση ως αυτοαναφορικό «παιχνίδι»: «το παιχνίδι είναι το αντικείμενο». Το σοβαρό συχνά συλλαμβάνεται στις ελαφρές, καθημερινές μορφές του – στην καρικατούρα, σε ανάλαφρες συζητήσεις, στο μοναδικό γεγονός. Στο δοκίμιό του σχετικά με τις περιπέτειες παρελαύνουν συμπληρωματικές έννοιες σχετικά με τη ρουτίνα και την αναστάτωση, το ατύχημα και τη μοίρα, την περιφέρεια και το κέντρο, την επανάληψη και το αμετάκλητο, την αρχή και το

τέλος – όλα αυτά βοηθούν στη δημιουργία κοινωνικών καταστάσεων. Πάνω απ' όλα, αποτελούν τον κοινωνιολόγο της οικειότητας. Η εγγύτητα και η ανωνυμία, η κοινωνικότητα του χρήματος, η πιστότητα και το φευγάλεο της μόδας, η ιδιωτική αλληλογραφία και ο στολισμός, θέματα σαν αυτά εντάσσονται στα επιστημονικά του ενδιαφέροντα. Η ευρύτερη κοινωνία, ως το πιο απρόσωπο ενδιάμεσο ανάμεσα σε συγκεκριμένους εαυτούς και γενικές ιδέες, συμπεριλαμβάνεται στην ανατομή του περισσότερο ως φόντο παρά ως το προσκηνίο. Ωστόσο, τον προσελκύουν επίσης οι γενικές ιδέες, ειδικά ως ο ιστός πάνω στον οποίο υφαίνονται οι ατομικές συμπεριφορές – ιδιαίτερα κανονιστικές στιβάδες όπως η αισιοδοξία, η απαισιοδοξία και ο έρωτας. Αυτό που τελικά βρίσκει συναρπαστικό είναι το θέαμα μιας σωρευτικής σύγκρουσης μεταξύ του εαυτού μας και των προϊόντων του εαυτού μας. Το να είσαι ζωντανός σημαίνει να δημιουργείς αντικείμενα ως μέρος μιας εργασίας που διαιρεί τον εαυτό σε υποκείμενο και αντικείμενο. Τα αντικείμενα μπορούν και αυξάνονται σε αριθμό και να μας ξεπερνούν. Για να ζήσουμε, πρέπει να δημιουργήσουμε πράγματα που, με την καταπιεστική μηχανία την οποία γεννά ο ξένος πλούτος, μας καταστρέφουν. Η ανομία του Durkheim βρίσκει εδώ μια συμπληρωματική ιδέα: ότι η κατοχή πραγμάτων γεννά την αίσθηση της έλλειψης.

Ο Simmel δεν συγκέντρωσε ούτε γεγονότα ούτε αριθμούς· επιδίωξε να αναπαραστήσει, μέσω ιδεών, αυτό που όρισε ως την υπέρβασή τους. Αυτό τον ανάγκασε να αναπτύξει την τεχνική του παράδοξου. Συνεχώς αναπαριστά τη ζωή ως ένα ρεύμα γεγονότων που έρχονται αντιμέτωπα με τους συγγραφείς τους. Μαζί, τα γεγονότα και οι συγγραφείς τους συνιστούν μέρος από κάτι άλλο. Αυτό το «κάτι άλλο» και κάτι πέρα από αυτό συνθέτουν τη ζωή. Όλα αυτά περιλαμβάνουν τα γεγονότα της απόστασης και του αποκλεισμού. Η ζωή, όπως τα άτομα και οι κοινωνικές ρυθμίσεις, πάντοτε κινούνται πέρα από το απτό, όμως περιλαμβάνουν και όρια. Αυτά τα όρια μπορούν να ξεπεραστούν. Πρόκειται ακριβώς για τις πράξεις της διέλευσης, του να πηγαίνουμε πέρα από αυτό που συγκροτεί τη δεδομένη ζωή μας, του να αφήνουμε κάτι πίσω, πράγματα που απαρτίζουν τον ίδιο τον χαρακτήρα της αίσθησης της ζωής.

Σταθερά απαντά ότι η ανακολουθία αποτελεί τόσο ένα κενό όσο και μια γέφυρα μεταξύ της «ζωής» και των μορφών ή των προϊόντων της. Δίνει αυτή την απάντηση χωρίς να θέτει τυπικά όρια ή να ακολουθεί κάποια συγκροτημένη μεθοδολογία στις παρατηρήσεις του. Όμως ο στόχος του παραμένει πάντοτε ο ίδιος: μας παροτρύνει να αναζητήσουμε τη «διπλότητα» στις κοινωνικές ρυθμίσεις, να καθορίσουμε τα όρια που κάνουν τις σχέσεις κοινωνικές, διακρίνοντας τις ποικιλίες των αποστάσεων μέσω των οποίων μπορούν να διευθετηθούν οι ανθρώπινες πράξεις. Ένα γεύμα, η επίλυση μιας διαμάχης, μια συνομιλία – από τη σκοπιά του Simmel, αυτά τα δείγματα κοινωνικών ρυθμίσεων εμφανίζουν μια «πολλαπλότητα» διαφορετικών χαρακτηριστικών, που συνυπάρχουν. Η συγχώρεση έπειτα από μια φιλονικία, για παράδειγμα, μπορεί να ανασυγκροτήσει μια πρώην αλληλεγγύη σε υψηλότερο επίπεδο – παρουσιάζοντας ταυτόχρονα την αμοιβαιότητα που επανέρχεται μέσω της «λήθης» των πληγμάτων και της ένσκοπης αυτοταπείνωσης που διατρέχει τον κίνδυνο απόρριψης, ενώ αναζητεί την ανταμοιβή της αποδοχής, καθώς και μια συναίνεση για την κατάλληλη συμπεριφορά μετά την παραβίαση των προσδοκιών.

Ο Simmel υποστηρίζει ότι οι κοινωνικές ρυθμίσεις στο σύνολό τους διατηρούνται, μνημονεύονται ή προβάλλονται από τον εαυτό, και έτσι δημιουργούν κοινωνικές σχέσεις που δεν μπορούν ποτέ να εμπεριέχουν πλήρως τα μέλη τους. Ακόμα και αποκλειόντάς μας, η κοινωνία έχει θέση για όλους μας. Ωστόσο, οι κοινωνικές σχέσεις έχουν όρια· ορίζονται τόσο από το τι είναι όσο και από το τι δεν είναι. Η απόσταση και η εγγύτητα αποτελούν, ταυτόχρονα, ονομασίες για διάκριση μεταξύ σχέσεων και χαρακτηριστικά όλων των κοινωνικών σχέσεων. Επιπλέον, η απόσταση, ως μεταβλητή, ισοδυναμεί με εναλλακτικές δυνατότητες θέσεως του ίδιου φαινομένου είτε από κοντά είτε από μακριά. Η ίδια η κοινωνιολογία άλλωστε συνιστά μια μορφή απόστασης έναντι της ροής των επαναλαμβανόμενων αντιπαραθέσεων των ατόμων σε διάφορους συνδυασμούς.

Μια σύγκριση μεταξύ τους μπορεί να μας οδηγήσει σε κάποιες καταληκτικές θέσεις που συγκροτούν τον άξονα των κοινών προβληματισμών τους: Ο Durkheim ασχολείται με συγκεντρωτικά φαινόμενα που συμπεριλαμβάνουν ποσοτικές κανονικότητες. Ασχολείται με τη μέθοδο. Έχει έναν στόχο που τον υλοποιεί μέσα από απαντήσεις σε διαδοχικές ερωτήσεις. Μετακινείται από τα ποσοτικά σημάδια ενός φαινομένου στην κατανομή του, από την επιφανειακή ομοιότητα ενός φαινομένου στις τυπικές παραλλαγές του και τους επιφανειακούς συσχετισμούς συγκεκριμένων ιδεών σε μερικές «αιώνιες» στάσεις. Συχνά επιδιώκει να εδραιώσει τη θέση του με τη διαδοχική εξάλειψη των αντίπαλων εναλλακτικών λύσεων. Πρόκειται για μια διαδοχή αναλύσεων των γενικών χαρακτηριστικών μερικών στρατηγικών στοιχείων της κοινωνίας: εργασία, προσκόλληση σε κάποιον εαυτό, θρησκεία, εκπαίδευση, πρότυπα διατάξεων. Ενσυνείδητα αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στη διαδοχή των αλλαγών που λαμβάνουν χώρα στο εσωτερικό τους. Ωστόσο, δεν είναι διατεθειμένος να δει ολόκληρη τη διαδικασία ως τραγική. Η πειθαρχία, μια αίσθηση του συνόλου, οι επαγγελματικές ομάδες, οι ευκαιρίες μνήμης και όθεν συνέχισης των συλλογικών συμβάσεων που μπορούν να δώσουν κατεύθυνση στην κοινωνία – όλα αυτά θεωρούνται από τον ίδιο ως επαρκείς συλλογικοί πόροι για τη συνέχιση της κοινωνίας.

Σε μια σειρά από συνδεδεμένες μονογραφίες, ο Durkheim θέτει μια ακολουθία ερωτήσεων που τον οδηγούν στην

προοδευτική διαφοροποίηση της πρωταρχικής έννοιας των κοινωνικών σχέσεων αντιμετωπίζοντας αυτές τις διαφοροποιήσεις ως φαινόμενα καθαυτά. Μέσα από αυτά εξετάζει την πολυμορφία του ατόμου και του κοινωνικού προτύπου και μιλά για τα μη συμβολιακά στοιχεία σε ένα συμβόλαιο, τα απρόσωπα στοιχεία στην προσωπικότητα, τη δυαδικότητα του ατόμου. Ωστόσο, η μεθοδολογική διάταξη θεώρησης του κοινωνικού ως «αντικειμένου» εκφράζει την ουσιαστική θέση του ότι το κοινωνικό τελικά είναι απρόσωπο, όντας τελικά αυτό που αντιμετωπίζει και περιέχει τον άμεσο εαυτό.

Στα χέρια του Simmel, η «ίδια» αντιπαράθεση μεταξύ του κοινωνικού και του ατόμου γίνεται θέμα αποξένωσης, περιέργειας, εγγύτητας και απόστασης – ένα θέμα που επίσης χρησιμοποιεί ο Durkheim για να περιγράψει τις συναντήσεις μας με το ταμπού και με το ιερό. Ο Simmel, αντίθετα, ανακαλύπτει καθώς παρατηρεί, έναν κόσμο παροδικών περιστάσεων που αντιπροσωπεύουν τη χρόνια δυαδικότητα του εαυτού, που έτσι μετατρέπεται σε μια κοινωνική κατάσταση και σ' ένα επίτευγμα. Δυνητικά δραματικές ή φαινομενικά συνηθισμένες περιστάσεις και μια τεράστια αντιπαράθεση με τα συγκεκριμένα επιτεύγματα ή ολοκληρωμένες ζωές άλλων, με τα αντίθετα χαρακτηριστικά των άψυχων αντικειμένων στον χώρο και τη σημαντική αλλά αινιγματική συνοχή των προσώπων και των τοπίων, των σπιλι και του χρήματος – όλα τους λαμβάνονται υπ' όψιν, σε αδιάκοπη διαδοχή και ισότιμη ανάλυση. Οι αναλύσεις του δεν αθροίζονται και δεν βασίζονται στις προηγούμενες. Όλες όμως προσπαθούν να κατανοήσουν τη ροή της χρονικής ανταλλαγής μεταξύ ανθρώπων. Ο Simmel μας λέει τι βλέπει. Ενώ το αναπαριστά, αυτό είναι ζωντανό. Παραμένει στη δομή της ζωντανής εμπειρίας και ταυτόχρονα τη διευρύνει. Δεν την επεκτείνει όμως ποτέ σε σημείο που να επιδέχεται μια εννοιολόγηση του κοινωνικού συστήματος. Δηλώνει τους ισχυρισμούς του ως αντίθετες αντιλήψεις που αξιώνουν το μονοπώλιο της αλήθειας επί ίσοις όροις. Με αυτόν τον τρόπο, καταφέρνει να απομονώσει και να συνδέσει γεγονότα με μια ιδέα και στη συνέχεια να τα συνδέσει με μια άλλη.

Ο Simmel και ο Durkheim είναι συμπληρωματικοί στο πλαίσιο του κοινωνιολογικού εγχειρήματος, ενώ σε πολλά σημεία συγκλίνουν. Και οι δύο αντιμετωπίζουν τις κοινωνικές σχέσεις ως εμπλοκή πολλών διαστάσεων. Ο Durkheim τονίζει τον χαρακτήρα που ενέχει η δέσμευση· ο Simmel τη συμμετοχή. Ο πρώτος, όπως γνωρίζουμε, μιλά για τον περιορισμό ως συνδυασμό καθήκοντος και επιθυμίας. Ο δεύτερος αντιμετωπίζει τις κοινωνικές σχέσεις ως τυπικές ισορροπίες απόστασης και εγγύτητας. Ο Durkheim αναλύει τις κυρώσεις που ορίζουν και αντιμετωπίζουν τους παραβάτες, οι οποίοι, μέσω της παράνομης συμπεριφοράς τους, δημιουργούν χάσματα μεταξύ του πραγματικού και του ιδανικού. Ο Simmel ανιχνεύει τις λειτουργίες της ευγνωμοσύνης και της αφοσίωσης, αφού βλέπει, σε αυτές τις δύο προδιαθέσεις, πόρους για μια συνεχή συνοχή μεταξύ των ατόμων. Και οι δύο, λοιπόν, ασχολούνται με τις απαραίτητες προϋποθέσεις προσκόλλησης των ατόμων· αμφότεροι διακρίνουν τις ποικιλίες προσκόλλησης· αμφότεροι είναι έτοιμοι να παραδεχτούν κάποια γενικά χαρακτηριστικά προσκόλλησης.

Οι δυο τους φαίνεται να επιστρέφουν συνεχώς σε τέσσερα αμοιβαία θέματα: συνοχή, διαφοροποίηση, αποξένωση και συμμετοχή. Αυτά, με τη σειρά τους, μπορούν να θεωρηθούν ως δύο ζεύγη αντιθέτων. Οι κοινωνικές σχέσεις δημιουργούνται εντός κάποιας αμοιβαίας ρύθμισης που μπορεί να βιωθεί ταυτόχρονα τόσο ως απρόσωπη όσο και ως σχετικές απαιτήσεις. Περιλαμβάνουν μια συμφωνία, καθώς και μια χρονική διαδοχή ανταλλαγών. Περιλαμβάνουν από τη μία τη διάδραση λήψης και παράδοσης πραγμάτων και από την άλλη τη δημιουργία συμβαλλομένων μερών στη συμφωνία. Θέτουν το ζήτημα της δέσμευσης για το μέλλον και τη μνήμη του παρελθόντος. Ακόμα και όταν δεν παράγεται τίποτα από –όπως στη φιλία– η προηγούμενη συνοχή και διαφοροποίηση αποτελούν κάτι που μένει πίσω, κάτι που εγείρει το ζήτημα της εκμετάλλευσης και της αποξένωσης. Λαμβάνοντας υπ' όψιν την απρόσωπη συνιστώσα σε όλα τα προσωπικά θέματα, το κάθε άτομο μπορεί κατ' αρχάς να επιλέξει «πόσο πολύ» ή πόσο σοβαρά «θέτει τον εαυτό του» στην ίδια τη διαδοχή των γεγονότων που αποτελούν τη ζωή του, ενώ παραμένει πάντα κάτι λιγότερο από το σύνολο.

Τόσο ο Simmel όσο και ο Durkheim κατευθύνουν τις έρευνές τους στην καρδιά της κοινωνικής κατάστασης. Ο Simmel, σε αντίθεση με τον Durkheim, εξετάζει με λεπτομέρεια την επικράτεια ανάμεσα στο συνηθισμένο και το βαρυσήμαντο ή μεταξύ του πραγματικού και του ιδανικού. Αναλύει την κοκεταρία, την κοινωνικότητα και την επιτέλεση ρόλων. Αυτά μπορούν να αντανakλάσουν το «πραγματικό» ή το «σοβαρό». Δρουν ως εφαρμογές των διακρίσεων και των διαφορών μεταξύ αντιθέσεων όπως το ασήμαντο και το σημαντικό, το πραγματικό και το δυνητικό. Επιπλέον, ως «μορφές παιχνιδιού» της κοινωνίας, βοηθούν στην αποκάλυψη της φύσης των ελαφριών και των σημαντικών υπολογισμών, των ιδιωτικών ή των κοινωνούμενων, που βοηθούν στη δημιουργία κοινωνικών ρυθμίσεων. Οι κοινωνικές ρυθμίσεις εμπεριέχουν οικονομίες ανταλλαγής συναισθημάτων, αγαθών ή ιδεών. Όμως η μεγάλης κλίμακας συνοχή τέτοιων οικονομιών δεν ενδιαφέρει ρητώς τον Simmel. Αντ' αυτού, γράφει συχνά για τις πιθανότητές μας να διατάσσουμε γεγονότα σε όρους περιφέρειας ή πυρήνα, καταλήγοντας στο αμφίβολο συμπέρασμα ότι οι «βαθύτεροι» άνθρωποι μπορούν να επιβιώσουν μόνο διατηρώντας ένα μέτρο επιπολαιότητας – διαφορετικά, οι εσωτερικές συγκρούσεις ηθικής αξιολόγησης θα ήταν ανυπόφορες. Αντίθετα, ο Durkheim ασχολείται με τη ζωτικότητα των πόρων έναντι των οποίων οι συλλογικότητες μπορούν να παραμείνουν δεσμευμένες. Εκεί

που ο Simmel διακρίνει σύγκρουση και αποξένωση, ο Durkheim διακρίνει ένα χάσμα και αδέσμευτες τελετουργικές επιδιώξεις, που δημιουργούνται από τα ίδια συστατικά τα οποία συγκροτούν την κοινωνία.

Αν ο Durkheim είχε απομονώσει την τελεουργία και ο Simmel το «παιχνίδι» ως το βασικό στοιχείο της κοινωνικότητας, ο **Marcel Mauss** προτείνει το δώρο· η κοινωνικότητα, σε αυτό το σχήμα, δεν δημιουργείται μέσα από σχέσεις εξαναγκασμού, ούτε μέσα από υπολογισμούς μεγιστοποίησης του ατομικού οφέλους όπως στην περίπτωση του Ροβινσώνα Κρούσου, αλλά μέσα από μια εθελοντική προσφορά που υποχρεώνει και αξιώνει ανταπόδοση, ενώ θεσμοθετεί μια διαπροσωπική σχέση. Ο Mauss βλέπει την κοινωνία να περιλαμβάνει και να συγκροτείται γύρω από τις υποχρεώσεις του δούνα και λαβείν. Μπορεί να σκεφτούμε ότι το λαμβάνειν –σε αντίθεση με το δούνα– είναι προνόμιο. Ωστόσο, όπως γνωρίζουμε από την εμπειρία μας, το δώρο πρέπει να «παραληφθεί». Η αμοιβαιότητα, λοιπόν, διαμορφώνεται με αναφορά σε τρεις υποχρεώσεις: να δώσεις, να λάβεις και να αποπληρώσεις.

Ο Mauss διατυπώνει δύο ακόμη παρατηρήσεις. Το δώρο φαίνεται να αποτελεί το αντίθετο των εγωιστικών και ιδιοτελών πράξεων. Σε αντίθεση με αυτές, φαίνεται να αντιπροσωπεύει αυθόρμητες και ανιδιοτελείς πράξεις. Αυτή η αντίθεση εγείρει το παλιό και επίμονο ζήτημα του προσωπικού συμφέροντος. Ο Mauss υποστηρίζει ότι εάν με οικονομικά συμφέρουσες δραστηριότητες αναφερόμαστε σε ωφελιμιστικούς και ορθολογικούς υπολογισμούς, τότε η προηγούμενη αντίθεση δεν είναι καθόλου απλή. Το δώρο δεν είναι απλώς αυθόρμητο. Αντιπροσωπεύει τουλάχιστον την αναγνώριση έσχατων υποχρεώσεων και κυρώσεων. Επιπλέον, το δώρο συνήθως έχει υλική μορφή. Αποτελεί τμήμα μιας συνεχούς διαδικασίας ανταλλαγής. Το μέσο ανταλλαγής μπορεί να είναι συγκεκριμένο και υπολογίσιμο. Η έννοια της ανταλλαγής, ωστόσο, περιλαμβάνει προσωπικές προθέσεις και κοινωνικά συμβόλαια. Έτσι, οι οικονομικές πράξεις συμπεριλαμβάνουν συγγενείς φέροντες δώρα, με τα δώρα να περιέχουν οικονομικά στοιχεία. Με άλλα λόγια, μια κοινωνία πρέπει να διακινεί πράγματα: «όλα είναι πράγματα που πρέπει να δοθούν και να επιστραφούν». Αλλά αυτή η ανταλλαγή γίνεται από άτομα· και αυτά τα άτομα δεν είναι απλά άτομα από μόνα τους – αποτελούν επίσης εκπροσώπους και μέλη διαφόρων εταιρικών ομάδων, των οποίων ο χαρακτήρας επηρεάζει περαιτέρω τη διαδικασία ανταλλαγής. Συνδέοντας τις υλικές με τις μη υλικές, τις αυθόρμητες με τις υποχρεωτικές, τις άμεσα ανταποδοτικές με τις διαρκώς επακόλουθες πτυχές της κοινωνικής αλληλεπίδρασης, ο Mauss συμπληρώνει το τρίπτυχο των στοιχείων της κοινωνικής αλληλεπίδρασης.

Όμως τι συμβαίνει με τον ίδιο τον εαυτό; Πώς συγκροτείται και πώς επικοινωνεί με το περιβάλλον του; Σε αυτό το ερώτημα, κρίσιμη για την ανάπτυξη της κοινωνιολογίας αποδείχθηκε η ανάλυση του **George Herbert Mead**. Ο Mead, σε αντίθεση με τον Durkheim, και, πολύ περισσότερο, σε αντίθεση με τον Simmel, αναλύει λεπτομερώς την έννοια του ρόλου ως το σημείο που συνδέει τον εσωτερικό με τον εξωτερικό εαυτό. Ο εαυτός αποτελείται από την πράξη της υιοθέτησης στάσεων των άλλων. Τους προϋποθέτω, τους αντιλαμβάνομαι όπως αυτοί αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους. Κατά κάποιον τρόπο, το να αντιλαμβάνεσαι τους άλλους όπως αυτοί αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους είναι να γίνεσαι αυτοί. Για τον Mead, απ' όλα αυτά προκύπτει ότι δεν υπάρχει ανθρώπινη φύση έξω από την κοινωνία. Ο νους και ο εαυτός «δεν έχουν υπολειμματικές κοινωνικές εμφανίσεις». Αυτό γίνεται εφικτό από τη γλώσσα, με την ευρύτερη έννοια αυτού του όρου. Η γλώσσα μεσολαβεί. Η γλώσσα, όπως λέει ο Mead, αποτελεί μια αρχή της κοινωνικής οργάνωσης που καθιστά δυνατή την ξεχωριστή ανθρώπινη κοινωνία. Ο Mead συνδέει στενά αυτή τη δυνατότητα με τα δεδομένα του βιολογικού οργανισμού, συμπεριλαμβανομένης, στην ανθρώπινη περίπτωση, της εξάρτησης του οργανισμού από άλλους οργανισμούς και από ένα περιβάλλον στο οποίο αυτοί διατηρούνται. Θα μπορούσε κανείς να αποκαλέσει τον Mead «βιοκοινωνικό» θεωρητικό. Οι κατασκευές του παρέχουν τόσο λύσεις όσο και προβλήματα. Το Εγώ και το Εμένα θεωρούνται ότι συμμετέχουν σε έναν εσωτερικό διάλογο, στον οποίο το Εγώ συμβάλλει ως ένα απρόβλεπτο και δημιουργικό στοιχείο. Το Εμένα είναι μια διφορούμενη έννοια, συντεταγμένο ως αντικείμενο του Εγώ και των ενσωματωμένων κοινωνικών του στάσεων. Ο «γενικευμένος άλλος», ως όρος, ανοίγει πολλά μονοπάτια για τον τρόπο με τον οποίο οικοδομούμε τον κοινωνικό μας κόσμο. Μας επιτρέπει να ξεχωρίσουμε τα άτομα από τα πρότυπα μέσα στον κοινωνικό κόσμο, και μεταξύ ενός ουσιαστικού κόσμου, στον οποίο μπορούμε να ανταποκριθούμε επειδή ανταποκρίνεται σε εμάς, και ενός ευρύτερου περιβάλλοντος, το οποίο πρέπει να αντιμετωπίσουμε σαν να μην ήταν ανθρώπινο. Η διάδραση μεταξύ Εγώ και Εμένα σταθεροποιεί κάθε θεωρία κοινωνικότητας που συλλαμβάνει τον κοινωνικό εαυτό ως μια ένσαρκη διάδραση: προσδίδει βάθος στις παρατηρήσεις του Simmel περί του ανακλαστικού εαυτού, ερμηνεύει τους μηχανισμούς συγκρότησης της κοινωνικής συνοχής του Durkheim και εξηγεί την ανάγκη ανταπόδοσης του δώρου που ως μηχανισμός παραμένει αναπάντητος από τον Mauss.

Η διάδραση Εγώ-Εμένα αποτέλεσε σημείο αναφοράς για την κοινωνιολογία και επέτρεψε τόσο την εμπειρική περιγραφή της κατασκευής του κοινωνικού εαυτού όσο και την ανάδειξη παραγόντων, εξωγενών αλλά και ενδογενών, που καθιστούν αυτή την κατασκευή πάντοτε προβληματική και ατελή. Μία εξαιρετική και ανυπέροχη προ-