

και με έπρω κι αν αυτό το κάτι μπορεί να μην είναι τίποτε το ιδιαίτερο και καθαρά εκπαιδευτική άποψη. Επιπλέον, η πανεπιστημιακή έλλειψη μπορεί συχνά να αποτελεί και μια δραστηριότητα προσανανομιση σε κάποια απόλυτη αξία, με τους φοιτητές και τους καθηγητές να πιστεύουν ότι δια της συμμετοχής τους υπέρτερον κάποιο έργο της μάθησης, της παιδείας ή της ανάπτυξης της γνώσης. Έτσι το μάθημα στο πανεπιστήμιο αποτελεί και μια ευθείας εργαλειοποιησιμότητα. Εγώ ως καθηγητής το κάνω για να πάρω το μάθημα, ο οποίος με τη σειρά του μου παρέχει στέγη, τροφή και όλα τα άλλα πράγματα που θεωρώ χρήσιμα ή αναγκαία. Οι φοιτητές, από την πλευρά τους, προσέρχονται στα μαθήματα με την ελπίδα ότι θα μάθουν κάτι που θα χρειαστούν στις εξετάσεις ώστε να εξασφαλίσουν εισόδημα που θα τους προσφέρει τη δυνατότητα να διεκδικήσουν μια θέση εργασίας η οποία με τη σειρά της θα τους παρέχει εισόδημα — και έτσι να συνεχίσουν να μελλοντικά να μας φαίνεται μάλλον καταβλητικό — αλλά σ' αυτό θα συμφωνούσε μαζί μας κι ο Βέμπερ, αφού ο άνθρωπος που έκανε λόγο για τη διαδικασία της απομάγευσης, δηλαδή για την εξομάλυνση της μαγείας από έναν κόσμο που τενει όλο και περισσότερο προς την ορθολογικότητα. Μάλιστα, ο Βέμπερ θεωρούσε αυτονόητος τη διαδικασία της απομάγευσης ως τη σημαντικότερη μεταβολή στο σύγχρονο κόσμο.

Επομένως, από τους τέσσερις τύπους του Βέμπερ μόνον ενάμισης αφοράται σε πράξεις που έχουν το χαρακτήρα της πλήρους ορθολογικότητας, δηλαδή της «εργαλειοποιημένης δράσης». Η ορθολογικότητα αυτή είναι, για τον Βέμπερ, εργαλειοποιημένη, επειδή ακριβώς παραπέμπει στη στενή συνάρτηση με τον και σκοπόν, όπου η κάθε ενέργεια αποτελεί αναγκαίο όργανο την επίτευξη κάποιου επιθυμητού στόχου. Ορισμένοι, τώμας, πιστεύουν ότι ο Βέμπερ (μαρξιστές και μη) πιστεύουν ότι μια τέτοια στήλη περί ορθολογικότητας παραπέμπει ουσιαστικά στην έννοια της «μαγείας» — δηλαδή στην επιβολή και τον έλεγχο επί του φυσικού κόσμου, που επεκτείνεται και στην επιβολή και τον έλεγχο επί των ανθρώπων σαν να επρόκειτο για αντικείμενα. Μια τέτοια αντίληψη περί εργαλειοποιημένης ορθολογικότητας αντιδιαστέλλεται συνήθως με τη σημαση «διαλεκτική» ορθολογικότητα — δηλαδή, με τη διαδία-

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

II κατανόηση της κοινωνικής δράσης

Τι ακριβώς σημαίνει αυτή η κατανόηση της νοηματοδοτημένης κοινωνικής δράσης; Ο Βέμπερ κάνει εδώ μια διάκριση ανάμεσα στην «παθητική» και στην «εξηγητική» κατανόηση. Αν φερ' ειπείν σκιασθεί κάποιος από τη θέση του μέσα στην αιθουσα και ανοίξει ένα παράθυρο, τότε αυθόρμητος τον κίνηση αυτή έχω προδίδει σε μια παρατηρησιακή κατανόηση. Η εξηγητική κατανόηση όμως προχωρεί περισσότερο. Απαιτεί, για παράδειγμα, να λάβω υπόψη ότι στη συγκεκριμένη αιθουσα έχει πολλή ζεστή ή ότι είναι γεμάτη από καπνούς τσιγαρών και δυσάρεστες οσμές — ίσως μάλιστα, αν συμβαίνει στο χώρο αυτό να γίνεται κάποιο μάθημα, τότε μπορεί η κίνηση που παρατηρήσα να εξηγείται από το ότι οι ανθρωποι εκεί μέσα είναι έτοιμοι να κοιμηθούν και άρα ανοίγοντας το παράθυρο θα ζυγίσουν ή θα καθαρίσει η ατμόσφαιρα. Επομένως, η εξηγητική κατανόηση ενεργοποιεί μια αλυσίδα επιμέρους μέσων που οδηγούν σε ένα σκοπό. Ο Βέμπερ κάνει εδώ λόγο για το «πλαίσιο νοήματος» στο οποίο εκτυλίσσεται η δράση — και τέτοια

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

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

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

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

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

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

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

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

Ο ιδεότυπος

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

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

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

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

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

πραγμάτων κι άλλοτε εκ του νόμου, σχέσεις εν μέρει μοναδικές κι εν μέρει επαναλαμβανόμενες — κι όλα αυτά τα ανόμοια στοιχεία συνεχονται από μιαν ιδέα, από την πίστη στην (πραγματική ή ιδεατή) εγκυρότητα κάποιων κανόνων και στο ποιος έχει το δικαίωμα να εξουσιάζει ποιον. Μια τέτοια πίστη είναι εν μέρει συνειδητή κι εν μέρει ασύνειδη — κάτι που συνήθως οι άνθρωποι το ασπάζονται σχεδόν παθητικά, αφού αν αποφασίζουν να στοχαστούν συστηματικά και με σαφήνεια γι' αυτήν την ιδέα, σίγουρα δεν θα χρειάζονται πρώτα κάποια 'γενική θεωρία' περί κράτους που να επιχρειαί να την εχφράσει. Η επιστημονική ενοολόγηση του κράτους, όπως κι αν αυτή συμβαίνει να διατυπώνεται, αποτελεί πάντοτε μια σύνθεση την οποία κατασκευάζουμε για συγκεκριμένους ευρετικούς σκοπούς. Ταυτόχρονα όμως, πρόκειται για ενοολόγηση η οποία αποτελεί και προϊόν αφαίρεσης — της απόστασης από τις συγκεκριμένες συνθέσεις που βρίσκονται στο νου των ανθρώπων¹³.

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

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

Τέλος, ο Βέμπερ υποστηρίζει ότι η κοινωνιολογία δεν ενδιαφέρεται για γενικευτικές εξηγήσεις. Για τον Βέμπερ, η 'οντολογική' πραγματικότητα είναι ίδιον μόνον των ανθρώπων, όχι των εννοιών — ακόμη και η έννοια της κοινωνίας δεν υφίσταται ως πραγματική οντότητα. Επομένως, η κοινωνιολογική εξήγηση δεν μπορεί παρά να αναφέρεται πάντοτε σε συγκεκριμένα γεγονότα και σε συγκεκριμένες διαδικασίες. (1) Βέμπερ φερ' ειπείν, σε αντίθεση με τον Μαρξ, δεν ισχυρίζεται ότι παρέχει μια συνολική εξήγηση της ανάπτυξης του καπιταλισμού από-ίδοντας γενική προτεραιότητα σε ορισμένες αιτιώδεις διαδικασίες εναντι άλλων. Εκείνο που κάνει είναι να προσφέρει μια σειρά από συγκεκριμένα ιστορικά στιγμιότυπα που ρίχνουν το δικό τους φως κι από τη δική τους γωνία στο συνολικότερο πρόβλημα της ανάπτυξης του καπιταλισμού. Έτσι, στο έργο του Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού ο Βέμπερ αναδεικνύει τις 'ιδεολογικές', ούτως ειπείν, προϋποθέσεις της ανάπτυξης του καπιταλισμού, αλλά σε άλλες μελέτες του ασχολείται τόσο με τις οικονομικές όσο και με τις νομικές προϋποθέσεις της καπιταλιστικής ανάπτυξης — χωρίς ωστόσο να συνδιάζει πουθενά αυτές τις επιμέρους προσεγγίσεις σε μια γενικευτική εξήγηση.

Λξίες και αξιολογική ουδετερότητα

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

ερμηνεύουν τη θεμιτερική φύση περί αξιολογικής ουδετερότητας απλώς ως έκκληση για αμφιψία από μέρους του κοινωνιολόγου — ως ένα είδος φαϊάς ουδετερότητας. Στη δεκαετία του 1960 όμως πέ- τοιες ερμηνείες άρχισαν να απαιτούν υπέρ μιας άλλης ερμηνείας που βρίσκειται πλησιέστερα στο πνεύμα και στις προθέσεις του Βέ- μπερ. Σε αυτό λοιπόν το μακρύτερο πνεύμα είναι που ο Μάρτιν Άλμπρουσσ παραθέτει έναν κλασικό δέκα σημείων που συνοψίζουν τις απόψεις του Βέμπερ περί πύων — και τα πρώτα τέσσερα από αυτά τα σημεία έχουν ιδιαίτερη σημαία.

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

Αν όμως ο Βέμπερ θεωρεί τις αξίες τόσο θεμελιώδεις για την ανθρώ- πινή ζωή, πώς είναι δυνατή η κριτική ταυτόχρονα λόγο για αξιολογική ουδετερότητα; Η απάντηση βρίσκεται στο ότι η κοινωνιολογία είναι όντως αξιολογικά ουδέτερη, αλλά κατά μία στενή και περίπλοκη έν- νοια. Η ίδια η επιλογή μιας επιστημονικής σταδιοδρομίας αποτελεί από μόνη της μια αξιολογική επιλογή, αφού ο επιστήμονας δεσμεύεται να υπηρέτεί τις αξίες της επιστήμης, της αυστηρότητας, της σα- φήνειας και της αλήθειας. Αλλά και το τι επιλέγω να μελετήσω ως επιστήμονας αποτελεί επίσης αξιολογική επιλογή, ενώ το ίδιο ισχύει και για τη μεθοδολογία που προferνω να χρησιμοποιήσω. Από τη στιγμή όμως που αυτές οι επιλογές έχουν πλέον συντελεστεί, αρχίζουν να ισχύουν οι γενικότερες αξίες της επιστήμης (η ακεραιότητα, η αυ- στηρότητα, η σαφήνεια, η αλήθεια) — και στην ισχύ αυτών ακριβώς των επιστημονικών αξιών κρύβεται η δυνατότητα των κοινωνικών επιστημών να δημιουργήσουν κριτική ορθολογική κατανόηση του αντι- κειμένου τους. Η αξιολογική ουδετερότητα, επομένως, είναι κάτι που

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

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

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

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

Οι κανόνες του Ντυρκέμ

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

Η αντικειμενικότητα των κοινωνικών γεγονότων

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

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

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

ναγκασμού. Τούτου δοθέντος, κοινωνικά γεγονότα, όπως τα αντιλαμβάνεται ο Ντυρκέμ είναι εκείνα στα οποία το στοιχείο του κοινωνικού καταναγκασμού υπερέχει έντονα.

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

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

βίως προϊδεασμούς. Αυτό που σίγουρα δεν εννοεί εδώ ο Ντυρκέμ είναι ότι θα πρέπει να αντιμετωπίζουμε τα κοινωνικά γεγονότα με 'αντικείμενικό πνεύμα', όπως συχνά εκλαμβάνουν την προτροπή του διάφοροι σύγχρονοι μελετητές, αντιλαμβάνονμε την αντικειμενικότητα σαν μια ψυχική κατάσταση, σαν μια διάθεση αμεταβλητής απέναντι σε όσα μελετούμε. Τα κοινωνικά γεγονότα όμως παραμένουν τα ίδια, όπως κι αν τα δούμε. Είναι δηλαδή 'αντικειμενικά' με την έννοια ότι αποτελούν αντικείμενα που δεν μεταβάλλονται αν τα στοχαστούμε διαφορετικά, όπως δεν θα μεταβαλλόταν και το γραφείο μου αν εγώ νόμιζα ότι ήταν ρινόκερος. Επομένως, η κατά Ντυρκέμ αντικειμενικότητα αποτελεί ιδιότητα των πραγμάτων, όχι νοητική στάση.

Τα παραδείγματα τέτοιων κοινωνικών γεγονότων που μπορούν να θεωρηθούν αντικειμενικές οντότητες και που έχει κατά νου ο Ντυρκέμ, είναι αφενός το δίκαιο (όπως αυτό αποτυπώνεται σε καταγεγραμμένους κώδικες) και αφετέρου τα στατιστικά στοιχεία που αφορούν σε κάποιο φαινόμενο (π.χ. την αυτοκτονία). Ένα κοινωνικό γεγονός, ως ληφθούμε, δεν μπορεί να γίνει αποδεκτό ως τέτοιο παρά μόνον εφόσον ανακαλύψουμε κάποια εξωτερική του εκδήλωση ή κάποιο χαρακτηριστικό του στο βαθμό που υφίσταται ανεξάρτητα από εμάς. Επομένως, η επισημονική έρευνα πρέπει να είναι στραμμένη σε ένα συγκεκριμένο αριθμό τέτοιων γεγονότων, πάντοτε σαφώς καθορισμένων — και αν, έδαίως, επιχειρήσουμε να φθάσουμε σε τέτοιους σαφείς ορισμούς με 'λικό τους προϊδεασμούς που έχουμε διαμορφώσει, τότε θα αποτύχουμε. Θα μπορούσαμε, για παράδειγμα, να προσπαθήσουμε να ορίσουμε το έγκλημα δια της επικλήσεως κάποιου ηθικού νόμου και να υποτηρήσουμε έτσι ότι έγκλημα είναι οτιδήποτε αντιτίθεται στην ηθική — μόνον που η έννοια της ηθικής διαφέρει από κοινωνία σε κοινωνία, αν 'χι από άτομο σε άτομο. Από την άλλη πλευρά όμως, όλες οι κοινωνίες διαθέτουν είτε ένα ολοκληρωμένο σύστημα νόμων ή έστω κάποιους κανόνες — και μάλιστα όλες τους ανεξαιρέτως προβλεπουν διαφορές μηρές κολασμού όταν τέτοιοι κανόνες δικαίου παραβιάζονται. Εδώ ακριβώς έγκαιτο το 'εξωτερικό' χαρακτηριστικό γνώρισμα του εγκλήματος που μας επιτρέπει να το αντιμετωπίζουμε ως κοινωνικό γεγονός δηλαδή το γεγονός ότι τιμωρείται. Επομένως, ο ερμηνευτικός χαρα-

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

Το φυσιολογικό και το παθολογικό

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

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

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

Η κοινωνιολογική εξήγηση

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

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

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

Η αυτοκτονία ως κοινωνικό γεγονός

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

Τί είναι κοινωνικό γεγονός;

κοινωνία ο νόμος της γενικής εξέλιξης. Για να πραγματοποιηθεί, λοιπόν, κανείς αυτά τα φιλοσοφικά θέματα δεν είναι απαραίτητες μέθοδοι ειδικές και πολύπλοκες. Οί κοινωνιολόγοι άρκέσθησαν, έτσι, στο να συγκρίνουν τά πλεονεκτήματα της άπαγωγικής μέ εκείνα της άπαγωγικής μεθόδου και να κάνουν μιά ύποτυπώδη διερεύνηση τών πιό γενικών μέσων πού διαθέτει ή κοινωνιολογική έρευνα. Άλλά οί προφυλάξεις πού πρέπει κανείς να πάρει στην παρατήρηση τών γεγονότων' ο τρόπος, μέ τόν όποιο πρέπει να τεθούν τά κύρια προβλήματα' ή κατεύθυνση, πρós τήν όποία θάπρεπε να στραφούν οί έρευνες; οί ειδικές διαδικασίες, πού θά επιτρέπουν στίς έρευνες να άποδόσουν' οί κανόνες πού πρέπει να διέπουν τήν τεκμηρίωση τών συμπερασμάτων της έρευνας — όλα αυτά παρέμεναν άπροσδιόριστα.

Μία εύτυχής συγκυρία περιστάσεων, στην πρώτη σειρά τών όποιων θάταν δίκαιο να μπή ή πρωτοβουλία δημιουργίας για χάρη μας ενός τακτικού μαθήματος Κοινωνιολογίας στην Φιλοσοφική Σχολή τού Μπορντό, μās επέτρεψε να άφιερωθοΰμε άπό νωρίς στην μελέτη της κοινωνικής επιστήμης και, μάλιστα, να τήν κάνομε άντικείμενο τών επαγγελματικών μας ένασχολήσεων. Μπορέσαμε, έτσι, να ξεπεράσομε αυτά τά πολύ γενικά θέματα και να θίξομε ώρισμένα συγκεκριμένα προβλήματα. Τά πράγματα μās ώθησαν, λοιπόν, να διαμορφώσομε μιά μέθοδο, ή όποια, όπως πιστεύομε, είναι περισσότερο σαφής και προσαρμοσμένη με μεγαλύτερη ακρίβεια στην ιδιόζουσα φύση τών κοινωνικών φαινομένων. Έδώ θά θέλαμε να εκθέσομε, στο σύνολό τους, τά άποτελέσματα αυτής της εργασίας μας και να τά προτείνομε για συζήτηση. Υπονοούμαι, άσφαλώς, στο βιβλίο *Ο Καταμερισμός της Κοινωνικής Έργασίας*, πού πρόσφατα δημοσιεύσαμε. Άλλά μās φαίνεται πώς θά είχε κάποιο ενδιαφέρον να τά άπομονώσομε, να τά διατυπώσομε ιδιαίτερα, να τά συνοδεύσομε με τίς άποδείξεις τους και να τά εξηγήσομε με παραδείγματα πού πήραμε είτε άπό τό παρآنω έργο είτε άπό άλλα, άνέκδοτα ακόμα. Έτσι θά μπορεί κανείς να κρίνει καλύτερα τήν κατεύθυνση πού θά θέλαμε να προσπαθήσομε να δώσομε στίς κοινωνιολογικές μελέτες.

Πρίν αναζήτηθει ή μέθοδος, πού άρμόζει στην μελέτη τών κοινωνικών γεγονότων, είναι σημαντικό να ξέρει κανείς ποιά γεγονότα άποκαλούνται κοινωνικά.

Τό θέμα είναι καίριο γιατί ο χαρακτήρισμός αυτός χρησιμποιείται χωρίς πολλα ή άκρίβεια. Τόν μεταχειρίζονται συνήθως για να εκφράσουν όλα περίπου τά φαινόμενα, πού συμβαίνουν μέσα σε μιά κοινωνία και πού εμφανίζουν γενικά κάποιο κοινωνικό ενδιαφέρον. Έτσι, όμως, θά μπορούσε κανείς να πεί πώς δεν υπάρχουν άνθρώπινα γεγονότα πού να μήν μπόρουν να άποκληθούν κοινωνικά. Κάθε άτομο πίνει, κοιμάται, τρώει, σκέπτεται — και ή κοινωνία έχει κάθε συμφέρον στην τακτική άσκηση αυτών τών λειτουργιών. Έάν, λοιπόν, τά γεγονότα αυτά ήσαν κοινωνικά, ή κοινωνιολογία δεν θά είχε ίδιο άντικείμενο και τό πεδίο τών ενδιαφερόντων της θά συνεχέετο με εκείνο της βιολογίας και της ψυχολογίας.

Άλλά, στην πραγματικότητα, ύπάρχει σε κάθε κοινωνία μιά συγκεκριμένη όμάδα φαινομένων, τά όποια διακρίνονται άπό χαρακτηριστικά διαφορετικά άπό εκείνα, πού μελετούν οί άλλες φυσικές επιστήμες.

Όταν κάνω τό καθήκον μου σαν άδελφός, σαν σύζυγος ή σαν πολίτης, όταν έκτελώ τίς συμφωνίες πού έχω άποδεχθεί, έκπληρώνω ύποχρεώσεις πού προσδιορίζονται άπό τό δίκαιο και τά έθιμα και είναι έξωτερικές ως πρós έμένα και τίς πράξεις μου. Άκόμα κι όταν είναι σύμφωνες με τά δικά μου αισθήματα, και αισθάνομαι μέσα μου τήν πραγματικότητα τους, αυτή ή πραγματικότητα παραμένει άντικειμενική' γιατί δεν δημιουργησα έγώ τίς ύποχρεώσεις αυτές, αλλά τίς πήρα άπό τήν έκπαίδευση πού μου έδωσαν. Πόσες φορές, άλλωστε, συμβαίνει να

άγνωσμε τήν λεπτομέρεια τών υποχρεώσεων πού μᾶς βαραίνουν καί νά πρέπει, γιά νά τήν μάθομε, νά συμβουλευθούμε τόν Νόμο καί τούς ἀριόδιους ἐρμηνευτές του. Ἐπίσης, ὁ πιστός βρίσκει κατά τή γέννησή του τίς πεποιθήσεις καί τούς τύπους τῆς θρησκευτικῆς του ζωῆς· ἐάν ὑπῆρχαν πρὶν ἀπ' αὐτόν, εἶναι γιὰ τὴν ὑπάρχον ἐξω ἀπ' αὐτόν. Τό σύστημα τῶν σημείων πού χρησιμοποιοῦ γιά νά ἐκφράσω τήν σκέψη μου, τό νομισματικό σύστημα πού χρησιμοποιοῦ γιά νά πληρώσω τὰ χρέη μου, τὰ πιστωτικά μέσα πού χρησιμοποιοῦ στίς ἐμπορικές μου συναλλαγές, ὁ τρόπος ἀσκήσεως τοῦ ἐπαγγέλματός μου, κλπ. κλπ., ὑπάρχον καί λειτουργοῦν ἀνεξάρτητα ἀπὸ ἐμένα καί τῆ χρήση, πού τούς κάνω. Καί τὰ παραπάνω θά μπορούσαν νά ἐπαναληφθοῦν γιά τό καθένα ἀπὸ τὰ μέλη πού συνθέτουν τήν κοινωνία. Νά λοιπόν τρόποι ἐνεργείας, σκέψης καί αἰσθήσεως πού ἐμφανίζον τήν ἀξιοπρόσεκτη αὐτῆ ιδιότητα νά ὑπάρχουν ἐξω ἀπὸ τίς ἀτομικές συνειδήσεις.

Αὐτοί οἱ τύποι συμπεριφορᾶς καί σκέψης, δέν εἶναι μόνο ἐξωτερικοί σέ σχέση μέ τό ἄτομο, ἀλλά καί προικισμένοι μέ μία δύναμη ἐπιταγῆς καί ἐξαναγκασμοῦ — δύναμη, χάρη στήν ὁποία ἐπιβάλλονται στό ἄτομο εἴτε τό θέλει εἴτε ὄχι. Ἀσφαλῶς, ὅταν συμμορφώνομαι μέ τήν θέλησή μου, ὁ ἐξαναγκασμός αὐτός δέν εἶναι καθόλου ἢ εἶναι ἐλάχιστα αἰσθητός, ἀφοῦ δέν ἄσκειται. Ἄλλά τούτο δέν τόν κάνει λιγότερο ἐγγενῆ σ' αὐτά τὰ γεγονότα καί ἢ ἀποδείξη εἶναι πῶς γίνεται αἰσθητός μόνις ἀποπειραθῶ νά τοῦ ἀντισταθῶ. Ἄν προσπαθῆσω νά παραβῶ τούς κανόνες τοῦ δικαίου ἀντιδρῶν κατά τρόπο πού νά ἐμποδίσουν τήν πράξη μου ἂν ὑπάρχει καιρός, νά τήν ἀκυρώσουν καί νά τήν ἐπαναφέρουν στήν κανονική της μορφή ἂν ἔχει συντελεσθεῖ καί ἐπανορθώνεται ἢ, ἂν δέν ὑπάρχει τρόπος ἐπανορθώσεως, νά μέ κάνουν νά ἐξίλεωθῶ γι' αὐτήν. Πρόκειται γιά καθαρά ἠθικές ἐπιταγές; Ἡ κοινή συνείδηση ἀποτρέπει κάθε πράξη πού τίς θίγει τόσο μέ τήν ἐποπτεία, τήν ὁποία ἀσκεῖ πάνω στήν συμπεριφορὰ τῶν πολιτῶν, ὅσο καί μέ τίς εἰδικές ποινές, τίς ὁποῖες διαθέτει. Σ' ἄλλες περιπτώσεις ἢ πίεση εἶναι λιγότερο βίαιη — ὑπάρχει, ὅμως. Ἄν δέν συμμορφώνομαι στίς συμβατικότητες τοῦ κόσμου, ἂν μέ τό ντύσιμό μου δέν λαβαίνω καθόλου ὑπ'

ὄψη μου τίς συνήθειες τοῦ τόπου καί τῆς τάξης μου, τό γέλοιο πού προκαλῶ, ἢ ἀπόσταση στήν ὁποία μέ κρατοῦν, προκαλοῦν τὰ ἴδια ἀποτελέσματα μέ μία καθαυτό ποιή — ἂν καί μ' ἕνα πρὶ ἑλαφρό τρόπο. Ἀλλωστε, ἡ πίεση δέν εἶναι λιγότερο ἀποτελεσματική ἐπειδὴ εἶναι ἔμμεση. Δέν εἶμαι ὑποχρεωμένος νά μιλῶ γαλλικά μέ τούς συμπατριῶτες μου οὔτε νά χρησιμοποιοῦ τὰ νόμιμα νομίσματα· ἀλλά εἶναι ἀδύνατο νά κάνω διαφορετικά. Ἄν δοκιμαζα νά ξεφύγω ἀπὸ τήν ἀνάγκη αὐτή, ἢ ἀπόπειρά μου θά κατέληγε σέ θλιβερή ἀποτυχία. Σάν βιομήχανο, τίποτε δέν μέ ἐμποδίζει νά ἐργάζομαι μέ συστήματα καί μεθόδους τοῦ προηγμένου αἰῶνα· ὅμως, ἂν τό κάνω, θά καταστραφῶ στὰ σίγουρα. Παρ' ὅλον ὅτι, πραγματικά, μπορῶ ν' ἀπελευθερωθῶ ἀπὸ τούς κανόνες αὐτούς καί νά τούς παραβῶ μέ ἐπιτυχία, τούτο ποτέ δέν συμβαίνει χωρὶς ν' ἀναγκασθῶ ν' ἀγωνισθῶ ἐναντίον τους. Ἀκόμα κι' ὅταν ἐπὶ τέλους ἠττηθῶν, κάνουν ἀρκετά αἰσθητῆ τήν ἐξαναγκαστικὴ τους δύναμη ἀπὸ τήν ἀντίσταση πού προβάλλουν. Δέν ὑπάρχει καινοτόμος, ἔστω καί ἐπιτυχῶν, πού οἱ προσπαθείές του νά μὴν προσέκρουσαν σέ τέτοιου εἴδους ἀντίσταση.

Νά, λοιπόν, μία τάξη γεγονότων πού ἐμφανίζουν πολὺ ἰδιαιτέρα χαρακτηριστικά: συνίστανται σέ τρόπους τοῦ δρᾶν, τοῦ σκέπτεσθαι καί τοῦ αἰσθάνεσθαι, ἐξωτερικούς σέ σχέση μέ τό ἄτομο καί προικισμένους μέ μία δύναμη ἐξαναγκασμοῦ, χάρη στήν ὁποία τοῦ ἐπιβάλλονται. Ὡστε τὰ γεγονότα αὐτά δέν μποροῦν νά συγχέονται οὔτε μέ τὰ ὀργανικά φαινόμενα, ἐφ' ὅσον συνίστανται σέ παραστάσεις καί σέ πράξεις· οὔτε μέ τὰ ψυχικά φαινόμενα, πού δέν ὑπάρχουν παρά μέσα στήν συνείδηση καί μέσω αὐτῆς. Συνιστοῦν, ἐπομένως, ἕνα ἄλλο εἶδος γεγονότων, στὰ ὁποία πρέπει νά ἀποδοθεῖ καί νά περιορισεῖ ὁ χαρακτηρισμός *κοινωνικά*. Τούς ταιριάζει· γιὰτί, ἐφ' ὅσον εἶναι φανερό ὅτι δέν πηγάζουν ἀπὸ τό ἄτομο, δέν μποροῦν νά ἔχουν σάν ὑπόβαθρο παρά τήν κοινωνία—εἴτε τήν πολιτικὴ κοινωνία στό σύνολό της εἴτε τίς ἐπὶ μέρους ομάδες, πού αὐτὴ περιλαμβάνει: θρησκευτικὰ δόγματα, πολιτικές καί φιλολογικῆς σχολές, ἐπαγγελματικῆς ὀργανώσεις κλπ. Ἀπὸ τήν ἄλλη μεριά, ὁ χαρακτηρισμός δέν ταιριάζει παρά μόνο στὰ γεγονότα αὐτά:

γιατί η λέξη «κοινωνικό» δεν έχει συγκεκριμένη έννοια παρά με την προϋπόθεση ότι προσδιορίζει αποκλειστικά τα φαινόμενα, που δεν συμπεριλαμβάνονται σε καμιά από τις κατηγορίες γεγονότων, που έχουν ήδη σχηματισθεί και κατονομασθεί. Οί τρόποι αυτοί του όρν, του σκέπτεσθαι και του αισθάνεσθαι αποτελούν, λοιπόν, τον ιδιαίτερο χώρο τής κοινωνιολογίας. Είναι αλήθεια ότι, προσδιορίζοντάς τους με την λέξη «εξαναγκασμός», ἐνδέχεται να τρομάζουμε τούς φανατικούς δπαδούς ενός άπόλυτου ατομικισμού. Όπως ισχυρίζονται ότι τό άτομο είναι τελείως αυτόνομο, τούς φαίνεται ότι τό μειώνουν κάθε φορά που τό κάνουν να αισθανθεί ότι δεν εξαρτάται από τόν έαυτό του και μόνον. Άλλά, έφ' όσον είναι σήμερα αναμφισβήτητο ότι οί περισσότερες από τίσ ιδέες και τίσ τάσεις μας δεν διαμορφώνονται έπό έμάς τούς ίδιους αλλά μάζ έρχονται άπ' έξω, αυτές δεν μπορούν να εισδύσουν μέσα μας μέ άλλο τρόπο παρά μέ τήν έπιβολή· τούτο είναι τό νόημα του όρισμού μας. Είναι, άλλωστε, γνωστό ότι κάθε κοινωνικός εξαναγκασμός δεν άποκλείει άπαράτητα τήν ατομική προσωπικότητα¹.

Όμως, όπως τά παραδείγματα που δώσαμε (νομικοί και ήθικοί κανόνες, θρησκευτικά δόγματα, οικονομικά συστήματα κλπ.) συνίστανται όλα σε θεσμοποιημένες δοξασίες και τρόπους πράξης, θά μπορούσε κανείς να συμπεράνει ότι υπάρχει κοινωνικό γεγονός μόνον εκεί, όπου υπάρχει συγκεκριμένη κοινωνική οργάνωση. Υπάρχουν, όμως, άλλα γεγονότα που, χωρίς να έμφανίζουν αυτά τά αποκρυσταλλωμένα σχήματα, έχουν τήν ίδια αντικειμενικότητα και τήν ίδια έπιρροή πάνω στο άτομο. Πρόκειται για τά γεγονότα, που καλούνται κοινωνικά ρεύματα. Έτσι, σε μία συγκέντρωση άτομων, τά μεγάλα κινήματα ένθουσιασμού, άγανακτήσεως, οίκτου που δημιουργούνται, δεν προέρχονται από καμία ιδιαίτερη συνείδηση. Έρχονται στον καθένα μας άπ' έξω και ενδέχεται να μάζ παρασύρουν παρά τήν θέλησή μας. Μπορεί, ασφαλώς, να συμβεί και να μίν τήν αισθανθώ, έτσι όπως άφήνομαι άνεπιφύλακτα σ' αυτά, τήν πίεση που άσκούν επάνω

1. Τούτο δεν σημαίνει, έξ άλλου, ότι κάθε εξαναγκασμός είναι φυσιο-λογικός. Θά επανέλθουμε άργότερα στο σημείο αυτό.

μου. Αυτή όμως φανερώνεται μόλις άποπειραθώ να τούς αντί-σταθώ. Άς προσπαθήσει ένα άτομο να άντισταθεί σε μία από τίσ συλλογικές αυτές εκδηλώσεις και τά αισθήματα, που άπαρ-νιέται στρέφονται εναντίον του. Άρα, εάν αυτή ή δύναμη έξω-τερικού έξαναγκασμού έμφανίζεται μ' αυτή τήν καθαρότητα στίς περιπτώσεις άντιστάσεως, σημαίνει ότι υπάρχει, άν και μή συνειδητή, στίς άντιθετες περιπτώσεις. Είμαστε τότε θύματα μιας αταπάτης, που μάζ κάνει να πιστεύουμε ότι διαμορφώσαμε μόνον μας, αυτό που μάζ έπεβλήθη άπ' έξω. Άλλά, εάν ή εύκο-λία, μέ τήν οποία αφηγήμαστε να παρασυρθούμε καλύπτει τήν πίεση που ύποστήκαμε, δεν τήν εξαλείφει. Μέ τόν ίδιο τρόπο μάζ βαραίνει και ό άέρας—παρ' όλο που δεν αισθανόμαστε τό βάρος του. Έτσι, άκόμα κι' όταν έχομε αϋθόρητα συμβάλλει στήν δημιουργία τής κοινής συγκινήσεως, ή έντύπωση μας άπ' αυτή είναι τελείως διάφορη εκείνης, που θά είχαμε δοκιμάσει άν είμαστε μόνον. Πέρα άπ' αυτό, μόλις διαλυθεί ή συγκέντρω-ση, μόλις οί κοινωνικές της έπιρροές πάψουν να έπενεργούν επάνω μας και ξαναβρεθούμε μόνον μέ τόν έαυτό μας, τά συναι-σθήματα που δοκιμάσαμε μάζ φαίνονται σάν κάτι ξένο, στο όποιο δεν άναγνωρίζομε πιά τόν έαυτό μας. Άντιλαμβάνόμαστε, τότε, πολύ περισσότερο ότι τά ύποστήκαμε παρά ότι τά δημιουργήσαμε. Συμβαίνει, μάλιστα, να μάζ προξενούν φρίκη—τόσο άντίθετα στήν φύση μας ήσαν. Έτσι, τελείως άκακα άτομα μπορούν, όταν συγκεντρωθούν σε όγλο, να παρασύρθουν σε φρικαλεότητες. Ό,τι λοιπόν λέμε γι' αυτές τίσ παροδικές έκρή-ξεις, ισχύει πανομοιότυπα γι' αυτά τά μεγαλύτερης διάρκειας κινήματα γνώμης, που παράγονται αδιάκοπα γύρω μας είτε σ' ολόκληρη τήν έκταση τής κοινωνίας είτε σε περισσότερο περιο-ρισμένους κύκλους, που άσכולούνται μέ θέματα θρησκευτικά, πολιτικά, φιλολογικά, καλλιτεχνικά κλπ.

Μπορεί, άλλωστε, κανείς να έπιβεβαιώσει μέ μία χαρακτηριστική έμπειρία αυτόν τόν όρισμό του κοινωνικού γεγονότος; άρκει να παρατηρήσει τόν τρόπο μέ τόν όποιο άνατρέφονται τά παιδιά. Όταν βλέπομε τά γεγονότα όπως είναι και όπως πάντα ύπηρεξαν, είναι προφανές ότι κάθε εκπαίδευση συνίσταται σε μία συνεγή προσπάθεια έπιβολής στο παιδί τρόπων μέ τούς

οποίους να βλέπει, να αισθάνεται και να δρᾷ, τούς όποιους δέν θά διεμόρφωνε αὐθόρμητα. Ἀπό τόν πρῶτο καιρό τῆς ζωῆς του, τό ἐξαναγκάζομε νά τρώει, νά πίνει, νά κοιμάται σέ τακτικές ὥρες, τό ἐξαναγκάζομε στήν καθαριότητα, τήν ἡρεμία, τήν ὑπακοή ἀριόστερα, τό ἐξαναγκάζομε νά λαβαίνει ὑπ' ὄψη του τόν ἄλλον, νά σέβεται τίς συνήθειες, τίς συμβατικότητες, τό ἐξαναγκάζομε στήν ἐργασία κλπ. κλπ. Ἐάν, μέ τόν καιρό, ὁ ἐξαναγκασμός αὐτός πάψει νά εἶναι αισθητός, εἶναι γιατί δημιουργεῖ σιγά-σιγά συνήθειες, ἐσωτερικές τάσεις πού τόν κάνουν ἀχρηστο— ἀλλά πού δέν τόν ἀντικαθιστοῦν παρά στό μέτρο, πού προέρχονται ἀπ' αὐτόν. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι, σύμφωνα μέ τόν κ. Σπένσερ, μιά ὀρθολογική ἐκπαίδευση θᾶπρεπε νά ἀπορρίπτει τέτοιες μεθόδους καί ν' ἀφήνει τό παιδί νά δρᾷ ἐλεύθερο· ἀλλά, ὅπως αὐτή ἡ παιδαγωγική θεωρία δέν ἐφαρμόσθηκε ποτέ ἀπό κανένα γνωστό λαό, δέν ἀποτελεῖ παρά μιά προσωπική ἐπιθυμία καί ὄχι ἕνα γεγονός, πού νά μπορεῖ νά ἀντικρούσει τά παραπάνω γεγονότα. Ἐκεῖνο, πού καθιστᾷ αὐτά τά τελευταῖα ἰδιαιτέρα διδακτικά εἶναι ὅτι ἡ ἐκπαίδευση ἔχει ἀκριβῶς σάν ἀντικείμενο νά φτιάξει τό κοινωνικό ὄν. Μποροῦμε, ἔτσι, νά δοῦμε σάν σέ μικρογραφία μέ ποιό τρόπο τό ὄν αὐτό διαμορφώθηκε στήν ἱστορία. Αὐτή ἡ ἀδιάκοπη πίεση τήν ὅποια ὑφίσταται τό παιδί, εἶναι ἡ ἴδια ἡ πίεση τοῦ κοινωνικοῦ περιβάλλοντος, τό ὅποιο τείνει νά τό διαμορφώσει καθ' ὁμοίωσή του— καί τοῦ ὁποίου γονεῖς καί δάσκαλοι δέν εἶναι παρά ἐκπρόσωποι καί φορεῖς.

Δέν εἶναι λοιπόν ἡ καθολική τους παρουσία πού μπορεῖ νά χρησιμεύσει σάν βάση γιά τόν χαρακτηρισμό τῶν κοινωνιολογικῶν φαινομένων. Μιά σκέψη, πού συναντᾶται σέ κάθε ἀτομική συνείδηση, μιά κίνηση πού ἐπαναλαμβάνεται ἔτσι ἀπό ὅλα τά ἄτομα δέν συνιστᾷ γι' αὐτό καί μόνο τόν λόγο ἕνα κοινωνικό γεγονός. Ἄν οἱ κοινωνιολόγοι ἀρκέσθηκαν σ' αὐτό τό χαρακτηριστικό γιά νά ὀρίσουν τά κοινωνικά γεγονότα εἶναι γιατί τὰ συγχέουν μ' αὐτό πού θά μπορούσαμε νά ἀποκαλέσουμε ἐνσάρκώσεις τους στό ἄτομο. Ἐκεῖνο, πού πραγματικά συνιστᾷ τά κοινωνικά γεγονότα, εἶναι οἱ συλλογικές δοξασίες, τάσεις, τρόποι ἐνέργειας· ὅσο γιά τά σχήματα, τά ὅποια παίρνουν οἱ συλλογικές καταστάσεις καθώς διαθλῶνται μέσα στό ἄτομο,

αὐτά εἶναι πράγματα ἄλλου εἴδους. Ἡ διπλή αὐτή φύση ἀποδεικνύεται κατηγορηματικά ἀπό τό ὅτι οἱ δύο αὐτές τάξεις πραγμάτων ἐμφανίζονται συχνά χωριστά ἢ μία ἀπό τήν ἄλλη. Πράγματι, μερικοί ἀπό αὐτούς τούς τρόπους ἐνέργειας ἢ σκέψης ἀποκτοῦν, σάν συνέπεια τῆς ἐπαναλήψεως, ἕνα εἶδος σταθερότητας, τό ὅποιο θά μπορούσαμε νά ποῦμε πῶς τούς ἀποκρυσταλλῶναι καί τούς ἀπομονώνει ἀπό τά ἰδιαιτέρα ἐκεῖνα συμβάντα πού τούς ἀντανακλῶν. Παίρνουν, ἔτσι ἕνα σῶμα, ἕνα ἰδιόμορφο αἰσθητό σχῆμα καί ἀποτελοῦν μιά *ιδιότυπη* πραγματικότητα, πολύ διαφορετική ἀπό τά ἀτομικά γεγονότα πού τήν δημιουργοῦν. Ἡ συλλογική συνήθεια δέν ἐνέχεται μόνο στίς διαδοχικές πράξεις, τίς ὁποῖες προσδιορίζει ἀλλά, χάρη σ' ἕνα προνόμιο πού παράδειγμα του δέν βρίσκομε στό βιολογικό βασίλειο, ἐκφράζεται μιά γιά πάντα σ' ἕνα τύπο, ὁ ὁποῖος ἐπαναλαμβάνεται ἀπό στόμα σέ στόμα, μεταδίδεται μέ τήν ἐκπαίδευση καί, μάλιστα, ἀποκρυσταλλῶνεται στόν γραπτό λόγο. Τέτοια εἶναι ἡ προέλευση καί ἡ φύση τῶν κανόνων τοῦ δικαίου καί τῆς ἠθικῆς, τῶν λαϊκῶν ἀποφειγμάτων καί ρητῶν, τῶν ἄρθρων πίστεως ὅπου οἱ θρησκευτικές καί πολιτικές ὁμάδες συνοψίζουν τίς πεποιθήσεις τους, τῶν αἰσθητικῶν προτύπων, πού καθιερῶνουν οἱ φιλολογικές σχολές κλπ. Καθένα ἀπό τά παραπάνω αὐτά δέν ξαναβρίσκεται ολόκληρο στήν ἐφαρμογή του ἀπό τά ἄτομα— ἀφοῦ ὅλα μπόρουν νά ὑπάρχουν ἀκόμα κι ἂν δέν ἐφαρμόζονται πλήρως.

Ἀσφαλῶς ὁ διαχωρισμός τῶν κοινωνικῶν καί ἀτομικῶν γεγονότων δέν ἐμφανίζεται πάντοτε μέ τήν ἴδια καθαρότητα. Εἶναι ὁμῶς ἀρκετό τό ὅτι ὑπάρχει κατά τρόπο ἀναμφισβήτητο στίς σημαντικές καί πολλές περιπτώσεις πού μόλις θυμήσαμε, γιά νά ἀποδειχθεῖ ὅτι τό κοινωνικό γεγονός εἶναι ξεχωρο ἀπό τίς ἐπιπτώσεις πού ἔχει στό ἄτομα. Ἄλλωστε, ἀκόμα κι ὅταν δέν προσφέρεται ἄμεσα στήν παρατήρηση, αὐτή μπορεῖ νά πραγματοποιηθεῖ μέ τήν βοήθεια ὀρισμένων μεθοδολογικῶν τεχνασμάτων· γιὰτι εἶναι ἀπαραίτητο νά ἐπιχειρήσει κανεῖς τόν παραπάνω, διαχωρισμό ἂν θέλει νά ἀπαλλάξει τό κοινωνικό γεγονός ἀπό κάθε σύμμιξη γιά νά τό παρατηρήσει σέ κατάστασι καθαρότητος. Ἐπάρχουν, ἔτσι, ὀρισμένα ρεῦματα γνώμης τά ὅποια μᾶς ὀθοῦν μέ ποικίλη, ἀνάλογα μέ τίς ἐποχές καί τίς χῶρες, ἔνταση

στό γάμο, π.χ., στην αυτοκτονία, σέ μία ισχυρότερη ή ασθενέστερη γεννητικότητα κλπ. Αυτά είναι, προφανώς, κοινωνικά γεγονότα. Έκ πρώτης όψεως, μοιάζουν νά μήν μπορούν νά διαχωρισθούν από τά σχέματα πού παίρνουν στίς επί μέρους περιπτώσεις. Ἀλλά ἡ στατιστική μᾶς δίνει τήν δυνατότητα νά τά απομονώσουμε. Τά συμβολίζει πράγματι, μέ ἀρκετή ἀκρίβεια, ὁ δείκτης γεννητικότητος, γαμηλιότητος, αὐτοκτονιῶν—δηλαδή ὁ ἀριθμός, πού προκύπτει ἀπό τήν διαίρεση τοῦ μέσου ἐτήσιου συνόλου γάμων, γεννήσεων, ἐκουσίων θανάτων διά τοῦ συνόλου τῶν αὐτόμων ἡλικίας γάμου, ἀναπαραγωγῆς, αὐτοκτονίας². Γιατί, ὅπως ὁ καθένας ἀπό τοὺς ἀριθμούς αὐτοῦς περιλαμβάνει ἀδιάκριτα ὅλες τίς περιπτώσεις, οἱ ἀτομικές συνθήκες, πού μπορούν νά ἔχουν κάποιο ρόλο στήν δημιουργία τοῦ φαινομένου, ἀλληλο-ἐξουδετερώνονται καί, ἐπομένως, δέν συμβάλλουν στόν προσδιορισμό του. Καθένας ἀπό τοὺς ἀριθμούς αὐτοῦς ἐκφράζει, ἔτσι, μία συγκεκριμένη κατάσταση τῆς ψυχῆς τοῦ συνόλου.

Νά τί εἶναι τά κοινωνικά γεγονότα, ἀπαλλαγμένα ἀπό κάθε ξένο στοιχεῖο. Ὅσο γιά τίς ἀτομικές τους ἐκδηλώσεις, αὐτές εἶναι ἀσφαλῶς ὡς ἓνα βαθμό κοινωνικές, ἀφοῦ ἀναπαράγουν ἐν μέρει ἓνα συλλογικό πρότυπο· ἀλλά ἡ κάθε μία τους ἐξαρτᾶται ἐπίσης, καί γιά μεγάλο μέρος, ἀπό τήν ὀργανικο-ψυχική ἰδιοσυγκρασία τοῦ αὐτοῦ, ἀπό τίς ἰδιαιτέρες συνθήκες στίς ὁποῖες βρίσκεται. Δέν εἶναι, ἐπομένως, φαινόμενα καθαρά κοινωνιολογικά. Ἀνήκουν ταυτόχρονα καί στοὺς δύο χώρους· θά μπορούσε κανεῖς νά τά ἀποκαλέσει κοινωνικο-ψυχικά. Ἐνδιαφέρον τόν κοινωνιολόγο χωρίς νά ἀποτελοῦν τό ἄμεσο ὕλικό τῆς κοινωνιολογίας. Μέ τόν ἴδιο ἄλλωστε τρόπο λαμβάνουν χώρα μέσα στόν ὀργανισμό φαινόμενα μικτῆς φύσης, τά ὁποῖα μελετοῦν μικτές ἐπιστῆμες—ὅπως ἡ βιοχημεία.

Ἀλλά θά ἔλεγε κανεῖς ὅτι ἓνα φαινόμενο δέν μπορεί νά εἶναι συλλογικό παρά ἔάν εἶναι κοινό σ' ὅλα τά μέλη τῆς κοινωνίας ἢ τουλάχιστον στά περισσότερα ἀπ' αὐτά—ἔάν εἶναι,

2. Δέν αὐτοκτονεῖ κανεῖς σέ ὀποιαδήποτε ἡλικία οὔτε μέ τήν ἴδια συχνότητα σ' ὅλες τίς ἡλικίες.

συνεπῶς, γενικό. Ἀσφαλῶς· εἶναι ὅμως γενικό γιατί εἶναι συλλογικό (δηλαδή λίγο-πολύ ὑποχρεωτικό), δέν εἶναι συλλογικό ἐπειδή εἶναι γενικό. Πρόκειται γιά μία κατάσταση τῆς ομάδος, πού ἐπαναλαμβάνεται στά ἄτομα ἐπειδή ἐπιβάλλεται σ' αὐτά. Βρίσκεται σέ κάθε ἐπί μέρος ἄτομο γιατί ὑπάρχει στό σύνολο—ἀντί νά βρισκεται στό σύνολο ἐπειδή ὑπάρχει στά ἐπί μέρους ἄτομα. Αὐτό εἶναι ἰδιαιτέρα φανερό στίς δοξασίες καί τοὺς τρόπους δράσης πού μᾶς μεταδίδονται ἔτσι ἀπό τίς προηγούμενες γενεές· τίς δεχόμαστε καί τίς υἱοθετοῦμε γιατί, ἔτσι ὅπως εἶναι ταυτόχρονα ἔργο συλλογικό καί ἔργο αἰώνιο, ἔχουν ἀποκτήσει ἓνα ἰδιαιτέρο κύρος, πού ἡ ἐκπαίδευση μᾶς ἔμαθε νά τό ἀναγνωρίζουμε καί νά τό σεβόμαστε. Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι τό μεγαλύτερο μέρος τῶν κοινωνικῶν φαινομένων ἔχει αὐτή τήν προέλευση. Ἀλλά, ἀκόμα, κί' ὅταν τό κοινωνικό γεγονός οφείλεται ἐν μέρει στήν ἄμεση συνεργασία μας, ἡ φύση του δέν εἶναι διαφορετική. Ἐνα συλλογικό συναισθημα, πού ἐκδηλώνεται σέ μία συγκέντρωση, δέν ἐκφράζει ἀπλῶς ὅ,τι κοινό ὑπῆρχε μεταξύ ὅλων τῶν ἀτομικῶν συναισθημάτων. Εἶναι, ὅπως ἦδη δεῖξαμε, κάτι τό τελείως διαφορετικό. Εἶναι ἓνα παράγωγο τῆς κοινῆς ζωῆς, ἓνα προϊόν τῆς δράσης τῶν ἀτομικῶν συνειδητήσεων καί τῶν ἀντιδράσεων πού λαβαίνουν χώρα ἀνάμεσά τους. Ἀν ἔχει ἀπήχηση στήν κάθε μία ἀπό τίς συνειδήσεις αὐτές, τοῦτο οφείλεται στήν εἰδική ἀποτελεσματικότητα πού δημιουργεῖ ἡ συλλογική του προέλευση. Ἐν ὅλες οἱ καρδιές πάλλουν μαζί, αὐτό δέν εἶναι ἀποτελεσμα μᾶς συμφωνίας αὐθόρμητης καί προκαθορισμένης· οφείλεται στό ὅτι μία κοινή δύναμη τίς ὄθει πρὸς τήν ἴδια κατεύθυνση. Ὁ καθένας παρασύρεται ἀπό ὅλους.

Φθάνομε, λοιπόν, νά ἀντιληφθοῦμε κατά τρόπο σαφεῖ τόν χώρο τῆς κοινωνιολογίας. Δέν περιλαμβάνει παρά μία συγκεκριμένη ομάδα φαινομένων. Ἐνα κοινωνικό γεγονός ἀναγνωρίζεται ἀπό τήν δύναμη τοῦ ἐξωτερικοῦ ἐξαναγκασμοῦ, πού ἀσκεῖ ἡ πού μπορεί νά ἀσκήσει ἐπάνω στά ἄτομα· καί ἡ παρουσία τῆς δυνάμεως αὐτῆς ἀναγνωρίζεται μέ τήν σειρά τῆς εἴτε ἀπό τήν ὑπαρξη κάποιας συγκεκριμένης ποινῆς εἴτε ἀπό τήν ἀντίσταση, πού τό γεγονός προβάλλει σέ κάθε ἀτομική ἀπόπειρα παραβιάσεώς του. Μπορεῖ, ὅμως, νά τό προδιορίσει κανεῖς καί

στό γάμο, π.χ., στην αυτοκτονία, σέ μιά ισχυρότερη ή άσθε-
νέστερη γεννητικότητα κλπ. Αυτό είναι, προφανώς, κοινωνικά
γεγονότα. Έκ πρώτης όψεως, μοιάζουν νά μήν μπορούν νά δια-
χωρισθούν από τά σχήματα πού παίρνουν στίς έπί μέρους περι-
πτώσεις. Άλλά ή στατιστική μᾶς δίνει τήν δυνατότητα νά τά
άπομονώσομε. Τά συμβολίζει πράγματι, μέ άρκετή άκρίβεια,
ό δείκτης γεννητικότητας, γαμηλιότητας, αυτοκτονιών—δη-
λαδή ό άριθμός, πού προκύπτει από τήν διαίρεση τού μέσου
ετήσιου συνόλου γάμων, γεννήσεων, έκουσίλων θανάτων διά
τού συνόλου τών άτόμων ηλικίας γάμου, άναπαραγωγής, αυτο-
κτονίας². Γιατί, όπως ό καθένας από τούς άριθμούς αὐτούς περι-
λαμβάνει αδιάκριτα όλες τίς περιπτώσεις, οί άτομικές συνθήκες,
πού μπορούν νά έχουν κάποιο ρόλο στην δημιουργία τού φαι-
νομένου, άλληλο-έξουδετερώνονται καί, επομένως, δέν συμβάλ-
λουν στόν προσδιορισμό του. Καθένας από τούς άριθμούς αὐ-
τούς έκφράζει, έτσι, μία συγκεκριμένη κατάσταση τής ψυχής τού
συνόλου.

Νά τί είναι τά κοινωνικά γεγονότα, άπαλλαγμένα από κάθε
ξένο στοιχείο. Όσο για τίς άτομικές τους έκδηλώσεις, αυτές
είναι άσφαλώς ως ένα βαθμό κοινωνικές, άφού άναπαράγουν έν
μέρει ένα συλλογικό πρότυπο· άλλά ή κάθε μιá τους εξαρτάται
έπίσης, καί για μεγάλο μέρος, από τήν οργανικο-ψυχική ιδιο-
συγκρασία τού άτόμου, από τίς ιδιαίτερες συνθήκες στίς όποιες
βρίσκεται. Δέν είναι, επομένως, φαινόμενα καθαρά κοινωνιο-
λογικά. Άνήκουν ταυτόχρονα καί στούς δύο χώρους· θά μπο-
ρούσε κανείς νά τά άποκαλέσει κοινωνικο-ψυχικά. Ένδιαφέ-
ρουν τόν κοινωνιολόγο χωρίς νά άποτελουν τό άμεσο ύλικό
τής κοινωνιολογίας. Μέ τόν ίδιο άλλωστε τρόπο λαμβάνουν χώ-
ρα μέσα στόν οργανισμό φαινόμενα μικτής φύσης, τά όποια
μελετούν μικτές έπιστήμες—όπως ή βιοχημεία.

Άλλά θά έλεγε κανείς ότι ένα φαινόμενο δέν μπορεί νά
είναι συλλογικό παρά εάν είναι κοινό σ' όλα τά μέλη τής
κοινωνίας ή τουλάχιστον στά περισσότερα άπ' αὐτά—εάν είναι

2. Δέν αυτοκτονεί κανείς σέ οποιαδήποτε ηλικία ούτε τήν ίδια συχνό-
τητα σ' όλες τίς ηλικίες.

συνεπώς, γενικό. Άσφαλώς· είναι όμως γενικό γιατί είναι συλλο-
γικό (δηλαδή λίγο-πολύ ύποχρεωτικό), δέν είναι συλλογικό έπι-
δή είναι γενικό. Πρόκειται για μιá κατάσταση τής ομάδος, πού
έπαναλαμβάνεται στά άτομα έπειδή επιβάλλεται σ' αὐτά. Βρί-
σκεται σέ κάθε έπί μέρος άτομο γιατί υπάρχει στό σύνολο—άγχι
νά βρίσκεται στό σύνολο έπειδή υπάρχει στά έπί μέρους άτομα.
Αυτό είναι ιδιαίτερα φανερό στίς δοξασίες καί τούς τρόπους
δράσης πού μᾶς μεταδίδονται έτοιμοι από τίς προηγούμενες
γενεές· τίς δεχόμαστε καί τίς υίθετοδμε γιατί, έτσι όπως είναι
ταυτόχρονα έργο συλλογικό καί έργο αιώνιο, έχουν άποκτήσει
ένα ιδιαίτερο κύρος, πού ή εκπαίδευση μᾶς έμαθε νά τό άναγνω-
ρίζομε καί νά τό σεβόμαστε. Είναι αξιοσημείωτο ότι τό μεγα-
λύτερο μέρος τών κοινωνικών φαινομένων έχει αὐτή τήν προέ-
λευση. Άλλά, άκόμα, κι όταν τό κοινωνικό γεγονός όφείλεται
έν μέρος στην άμεση συνεργασία μας, ή φύση του δέν είναι δια-
φορετική. Ένα συλλογικό συναίσθημα, πού έκδηλώνεται σέ
μία συγκέντρωση, δέν έκφράζει άπλώς ό,τι κοινό ύπήρχε μεταξύ
όλων τών άτομικών συναισθημάτων. Είναι, όπως ήδη δείξαμε,
κάτι τό τελείως διαφορετικό. Είναι ένα παράγωγο τής κοινής
ζωής, ένα προϊόν τής δράσης τών άτομικών συνειδήσεων καί τών
αντιδράσεων πού λαβαίνουν χώρα ανάμεσά τους. Άν έχει άπήχη-
ση στην κάθε μιá από τίς συνειδήσεις αυτές, τούτο όφείλεται
στην είδική άποτελεσματικότητα πού δημιουργεί ή συλλογική του
προέλευση. Άν όλες οί καρδιές πάλλουν μαζί, αυτό δέν είναι
άποτελεσμα μιᾶς συμφωνίας αὐθόρμητης καί προκαθορισμένης·
όφείλεται στό ότι μία κοινή δύναμη τίς άθρει πρὸς τήν ίδια κα-
τεύθυνση. Ό καθένας παρασύρεται από όλους.

Φθάνομε, λοιπόν, νά αντιληφθούμε κατά τρόπο σαφή τόν
χώρο τής κοινωνιολογίας. Δέν περιλαμβάνει παρά μιá συγκεκρι-
μένη ομάδα φαινομένων. Ένα κοινωνικό γεγονός άναγνωρί-
ζεται από τήν δύναμη τού έξωτερικού έξαναγκασμού, πού άσκει
ή πού μπορεί νά άσκήσει επάνω στά άτομα· καί ή παρουσία
τής δυνάμεως αὐτής άναγνωρίζεται μέ τήν σειρά τής είτε από
τήν ύπαρξη κάποιας συγκεκριμένης ποινης είτε από τήν αντί-
σταση, πού τό γεγονός προβάλλει σέ κάθε άτομική άπόπειρα
παραβάσεώς του. Μπορεί, όμως, νά τό προσδιορίσει κανείς καί

από την διάχυση, που εμφανίζει στο έσωτερικό της ομάδος — με την προϋπόθεση ότι, σύμφωνα με τις παραπάνω παρατηρήσεις, θά φροντίσει κανείς να προσθέσει, σάν δεύτερο και ουσιαστικά χαρακτηριστικό, τό ότι υπάρχει ανεξάρτητα από τά άτομικά σχήματα τά όποια παίρνει καθώς διαχέεται. Τό τελευταίο αυτό κριτήριο εφαρμόζεται, σέ όρισμένες περιπτώσεις, ευκολότερα από τό προηγούμενο. Πράγματι, ή πίεση διαπιστώνεται εύκολα όταν φανερώνεται στόν εξωτερικό κόσμο μέ κάποια άμηση αντίδραση τής κοινωνίας — όπως συμβαίνει στην περίπτωση του δικαίου, τής ήθικης, τών δοξασιών, τών έθιμων, ακόμα και τών συρμών. Άλλά, όταν ή πίεση είναι μόνο έμμεση, όπως εκείνη που άσκει μία οικονομική οργάνωση, δέν είναι πάντα τόσο ευδιάκριτη. Η γενικότητα σέ συνδιασμό μέ την εξωτερικότητα, μπορούν τότε να προσδιοριστούν ευκολότερα. Ο δεύτερος αυτός όρισμός δέν είναι άλλωστε, παρά ένα άλλο σχήμα του πρώτου· γιατί εάν ένας τρόπος συμπεριφοράς, που υπάρχει έξω από τις άτομικές συνειδήσεις, γενικευθεί, τούτο δέν μπορεί να συμβεί παρά μόνο μέ την έπιβολή του σ' αυτές³.

3. Βλέπει κανείς πόσο απομακρύνεται ό όρισμός αυτός του κοινωνικού γεγονότος από εκείνον που χρησιμεύει σάν βάση στο μεγαλοφυές σύστημα του κ. Τάρντ. Κατ' άρχήν, όφείλομε να διακρινήσομε ότι οι έρευνές μας δέν μάς δόγησαν στο να διαπιστώσομε πούθενά την πρωταρχική επίδραση πάνω στη γένεση τών συλλογικών γεγονότων που αποδίδει ό κ. Τάρντ στη μίμηση. Επί πλέον, από τόν παραπάνω όρισμό, που δέν άποτελεί θεωρία αλλά άπλή περίληψη τών άμεσων δεδομένων τής παρατηρήσεως, προκύπτει καθαρά πως ή μίμηση όχι μόνο δέν εκφράζει πάντα αλλά και δέν εκφράζει ποτέ, αυτό που είναι ουσιαστικό και χαρακτηριστικό στο κοινωνικό γεγονός· Ασφαλώς κάθε κοινωνικό γεγονός είναι μίμητο· έχει όπως μόλις δείξαμε μία τάση να γενικεύεται αλλά αυτό συμβαίνει γιατί είναι κοινωνικό — δηλαδή υποχρεωτικό. Η δύναμή του να εξαπλώνεται δέν είναι τό αίτιο αλλά ή συνέπεια του κοινωνικού του χαρακτήρα. Άν, επί πλέον, τά κοινωνικά γεγονότα ήσαν τά μόνα που παράγουν αυτό τό αποτέλεσμα, ή μίμηση θά μπορούσε άν όχι να τά εξηγήσει τουλάχιστον να τά προσδιορίσει. Άλλά μία άτομική κατάσταση, ή όποια δημιουργεί μία σειρά από άλλες καταστάσεις, δέν πώδε να είναι άτομική. Πέρα άπ' αυτό, μπορεί κανείς να αναρωτηθεί κατά πόσο ή λέξη «μίμηση» είναι πράγματι ή κατάλληλη για να εκφράσει μία εξέλιξη που όφείλεται στην επίδραση εξαναγκασμού. Στην μία και μοναδική αυτή έκφραση, συγχέονται φαινόμενα πολύ διαφορετικά, τά όποια θάπρεπε να διαχωρίζονται.

Θά μπορούσε, όμως, κανείς να άναρωτηθεί κατά πόσον ό όρισμός αυτός είναι πλήρης. Στην πραγματικότητα, τά γεγονότα που άποτελούν την βάση του είναι όλα τρώτοι ενεργείας· είναι φυσιολογικής ύφης. Υπάρχουν όμως και συλλογικοί τρώτοι πάροξες, δηλαδή κοινωνικά γεγονότα άνατομικής ή μορφολογικής φύσης. Η κοινωνιολογία δέν μπορεί να άδιαφορήσει για ό,τι άποτελεί τό υπόστρωμα τής συλλογικής ζωής. Παρά ταύτα, ό άριθμός και ή φύση τών στοιχειωδών τμημάτων από τά όποια άποτελείται ή κοινωνία, ό τρόπος τής διατάξεώς τους, ό βαθμός συνοχής στόν όποιο έφθασαν, ή κατανομή του πληθυσμού στην έπιφάνεια του εδάφους, ό άριθμός και ή φύση τών τρόπων επικοινωνίας, ή μορφή τών κατοικιών κλπ. δέν φαίνονται εκ πρώτης όψεως να μπορούν να άναχθούν σέ τρώτους δράσης ή αισθήσεως ή σκέψης.

Άλλά, κατ' άρχήν, τά ποικίλα αυτά φαινόμενα έμφανίζον τό ίδιο χαρακτηριστικό που μάς χρησίμευσε για να όρίσομε τά άλλα. Αυτοί οι τρώποι ύπόρξεως έπιβάλλονται στο άτομο άκριβώς όπως οι τρώποι ενεργείας, για τούς όποιους μιλήσαμε πιό πάνω. Πράγματι, όταν θέλει κανείς να γνωρίσει τόν τρόπο με τόν όποιο μία κοινωνία διαίρεείται πολιτικά, τόν τρόπο με τόν όποιο συντίθενται οι διαίρέσεις αυτές, τόν βαθμό συγχωνεύσεώς τους—δέν μπορεί να τό επιτύχει αυτό μέ την φυσική έποπτεία και τις γεωγραφικές παρατηρήσεις. Γιατί οι παραπάνω διαίρέσεις είναι ήθικές — άκόμα κι' όταν έχουν κάποια φυσική βάση. Μόνο μέσα από τό δημόσιο δίκαιο είναι δυνατό να μελετηθεί ή οργάνωση αυτή, γιατί αυτό τό δίκαιο προσδιορίζει την οργάνωση, άκριβώς όπως προσδιορίζει τις οικογενειακές και τις άστικές μας σχέσεις. Δέν είναι, λοιπόν, αυτή ή οργάνωση λιγότερο υποχρεωτική. Εάν ό πληθυσμός συνωθείται μέσα στις πόλεις μας άντι να σκοπίζεται στις εξοχές, είναι γιατί υπάρχει ένα ρεύμα κοινωνικής γνώμης, μία όμαδική άθηση που έπιβάλλει στα άτομα την συγκέντρωση αυτή. Δέν μπορούμε να έπιλέξομε την μορφή τών σπιτιών μας περισσότερο από ό,τι την μορφή τών ρούχων μας: είναι και οι δύο έξ ίσου υποχρεωτικές. Οι όδοι επικοινωνίας προσδιορίζουν άναγκαστικά την κατεύθυνση προς την όποια γίνονται οι έσωτερικές μεταναστεύσεις και συναλ-

λαγές, όπως και την πυκνότητα αυτών των συναλλαγών και των μεταναστεύσεων κλπ. κλπ. Έπομένως, θα μπορούσε κανείς, τό πολύ - πολύ, να προσθέσει στον κατάλογο των φαινομένων, που απεριθρήσαμε γιατί εμφανίζουν τό διακριτικό σημείο του κοινωνικού γεγονότος, μία επί πλέον κατηγορία: και, όπως ή απεριθρήση αυτή δεν είχε τίποτε τό αυστηρά εξαντλητικό, ή προσθήκη δεν θα ήταν απαραίτητη.

Δέν είναι, όμως, ούτε καν χρήσιμη γιατί αυτοί οί τρόποι υπάρξεως δέν είναι παρά παγιωποιημένοι τρόποι ενεργείας. Η πολιτική δομή μιας κοινωνίας δέν είναι παρά ό τρόπος, μέ τον όποιο τά διάφορα τμήματα πού την απαρτίζουν συνήθισαν νά συνυπάρχουν. Εάν οί σχέσεις τους είναι παραδοσιακά στενές, τά τμήματα έχουν την τάση νά διατηροδν την ιδιαιτερότητά τους. Ο τύπος κατοικίας πού μās επιβάλλεται, δέν είναι παρά ό τρόπος μέ τον όποιο όλος ό κόσμος γύρω μας και, έν μέρει, οί προηγούμενες γενεές συνήθισαν νά κτίζουν τά σπίτια. Οί όδοι επίκοινωνίας δέν είναι παρά ή κοίτη πού δημιουργήσε για τον έαυτό του, κυλώντας πρós την ίδια κατεύθυνση, τό συνεχές ρεύμα των συναλλαγών, των μεταναστεύσεων κλπ. Ασφαλώς, αν τά φαινόμενα μορφολογικής φύσης ήσαν τά μόνα πού εμφανίζον αὐτήν την σταθερότητα, θα μπορούσε κανείς νά πιστέψει πός αποτελούν ένα ξεχωριστό είδος. Άλλά ένας κανόνας δικαίου δέν αποτελεί μία λιγότερο μόνιμη διευθέτηση από ένα αρχιτεκτονικό τύπο και, παρά ταύτα, είναι ένα φυσιολογικό γεγονός. Ένα άλλο ήθικό εζίωμα είναι, ασφαλώς, πίο έλαστικό· αλλά έχει πολύ πίο άκαμπτες μορφές από μία άπλή επαγγελματική συνήθεια ή μία μόδα. Υπάρχει, έτσι, μία ολόκληρη κλίμακα απόχρώσεων, ή οποία, χωρίς λύση τής συνέχειας, συνδέει τά πίο πάγια γεγονότα μέ εκείνα τά ελεύθερα ρεύματα κοινωνικής ζωής, πού δέν έχουν άκόμα παγιωθεί σέ κανένα συγκεκριμένο τύπο. Τοῦτο σημαίνει ότι άνάμεσα τους δέν υπάρχουν παρά διαφορές βαθμοῦ παγιωσιμότητας. Καί τά μέν όπως και τά δέ είναι ζωή — περισσότερο ή λιγότερο αποκρυσταλλωμένη. Μπορεί, ασφαλώς, νά είναι χρήσιμο νά διατηρηθεί ό όρος «μορφολογικά» για τά κοινωνικά γεγονότα πού άφοροδν τό κοινωνικό υπό-

στρωμα, μέ την προϋπόθεση όμως πώς δέν θα παραβλεφθεί ότι τά γεγονότα αυτά είναι τής ίδιας φύσης μέ τά άλλα. Ο όρισμός μας θα περιλαμβάνει, λοιπόν, τό σύνολο των όσων όρίσαμε αν πούμε ότι: Κοινωνικό γεγονός είναι κάθε τρόπος ενεργείας, σταθερός ή όχι, ίκανός νά άσκήσει στο άτομο εξωτερικό έξαναγκασμό· ή, άκόμα, τρόπος ενεργείας πού είναι γενικός σ' όλη την έκταση μιας δεδομένης κοινωνίας, έχοντας όμως ταυτόχρονα μία ιδιαίτερη υπόσταση, ανεξάρτητη από τις άτομικές του έκδηλώσεις⁴.

4. Αὐτή ή στενή συγγένεια μεταξύ ζωής και δομής, όργάνου και λειτουργίας, μπορεί νά αποδειχθεί εύκολα στην κοινωνιολογία γιατί άνάμεσα σ' αὐτούς τους δύο άκραίους όρους υπάρχει μία ολόκληρη σειρά ενδιάμεσων σημείων, τά όποια προσφέρονται στην άμεση παρατήρηση — σειρά, ή όποία και άποδεικνύει την μεταξύ των άκραιών όρων σχέση. Η βιολογία δέν έχει την ίδια δυνατότητα. Άλλά είναι θεμιτό νά πιστέψει κανείς, ότι τά συμπεράσματα τής κοινωνιολογίας στο θέμα αὐτό μπορούν νά εφαρμοστοδν στην βιολογία και ότι στους οργανισμούς όπως και στις κοινωνίες δέν υπάρχουν άνάμεσα στους παραπάνω δύο όρους παρά διαφορές βαθμοῦ.