
ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΗ ΑΠΟΔΟΜΗΣΗ ΚΑΙ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΑΝΑΣΥΝΘΕΣΗ

Μία κριτική παρουσίαση των μεθοδολογικών επιλογών
βάσει των οποίων συγκροτείται η κοινωνικο-ιστορική επιστημολογία
του Georg Simmel.

ΚΩΣΤΑΣ ΣΙΜΟΠΟΥΛΟΣ

Η εργασία αυτή θέτει ως στόχους της: πρώτον, να εκθέσει τις θεωρητικές προϋποθέσεις που κατευθύνουν το «μεθολογισμό» ενός κλασικού κοινωνιολόγου και θεωρητικού των επιστημών του ανθρώπου, του Georg Simmel· δεύτερον, να εντοπίσει τις εσωτερικές αντινομίες που προκαλεί ο αυστηρά μεθοδολογικός τρόπος κατανόησης του ιστορικού και κοινωνικού πεδίου· τρίτον, να δείξει πως στην προσπάθεια υπέρβασης των αντινομιών αυτών, η σκέψη του Simmel έλκεται από τις θεωρησιακές συλλήψεις του Kant και του Hegel, αλλά και από τις αναλύσεις του Marx, τις οποίες ναι μεν αποδυναμώνει και αποδομεί γνωσιοκριτικά, αλλά, ταυτόχρονα, ανασυνθέτει, βάσει μιας καθαρά αισθητικής πρόσληψης που υποκαθιστά πλέον το θεωρητικό αναστοχασμό.

Η επιλογή της κριτικής ανάλυσης του έργου του Simmel μας επεδόθη επειδή πέρα από τη σημασία του και τη σημαντική επιρροή του στη διαμόρφωση της εξέλιξης των κοινωνικο-ιστορικών επιστημών, θεματοποιούνται σ' αυτό, αναπλάσμενες δέβαια, μερικές από τις πιο χαρακτηριστικές θεωρητικές τάσεις του τέλους του 19ου αι. και των αρχών του 20ού, οι οποίες σε μεγάλο βαθμό, –ας χρησιμοποιήσουμε εδώ μία

έκφραση προσφιλή στον ίδιο τον Simmel— αποτελούν ιστορικο-ψυχολογικό *a priori* για τη δική μας θεωρητική κατανόηση της κοινωνικο-ιστορικής πραγματικότητας.

Έτσι, εξετάζοντας το έργο του Simmel μπορούμε να επισημάνουμε: τη σημασία της νεοκαντιανής παράδοσης, το βάρος του ιστορισμού και της Φιλοσοφίας της Ζωής του Dilthey, αλλά και τις επιπτώσεις των χωρισμών τους οποίους επέβαλε η μεθοδολογική και επιστημολογική στροφή της νεότερης θεωρητικής σκέψης, που επιχείρησε την αναθεμελίωση των επιστημών του ανθρώπου κατ' αντιπαράθεση προς τις συλλήψεις του καντιανού και εγγελιανού ορθολογισμού.

Τέλος, θα μπορέσουμε να εντοπίσουμε την εμμονή και την αντοχή μερικών κλασικών θεωρητικών συλλήψεων (ιδίως του Kant, αλλά και του Hegel), παρά την προσπάθεια μεθοδολογικής ανακατασκευής τους στα πλαίσια της ίδιας της επιστημολογικής σκέψης του Simmel, και πέρα από τις προφανείς επιρροές της πνευματικής καταγωγής και της ιδιότυπης αναθεματοποίησης που ήδη αναφέραμε.¹

1. Οι γνωσιοκριτικές προϋποθέσεις για τη θεμελίωση

των επιστημών του ανθρώπου από τον Georg Simmel

Ο Johann Gustav Droysen έγραφε ήδη το 1858, στα *Grundrisse der Historik*, που εκδόθηκαν δέκα χρόνια αργότερα, ότι «υπάρχουν τρεις δυνατές επιστημονικές μέθοδοι, ανάλογα με το αντικείμενο και σύμφωνα με τη φύση της ανθρωπίνης σκέψης: η θεωρησιακή (*spekulative*), που διαμόρφωσε η φιλοσοφία και η θεολογία, η μαθηματική και η ιστορική. Η αντίστοιχη ουσία τους συνίσταται στο γινώσκειν, το εξηγείν

1. Αν αποδειχθεί ότι η κλασική θεωρητική παράδοση, η κριτική και ιδεαλιστική, παίζουν έναν έστω και άδηλο ρυθμιστικό ρόλο στο έργο των κατ' εξοχήν ιδιοφυών κριτικών του, τότε είναι δυνατόν να κερδηθεί ένα θεωρητικό θήμα για την κριτική ανακατασκευή του έργου των ιδίων των κριτικών.

και το κατανοείν»². Οι διακρίσεις αυτές έχουν εξαιρετική σημασία, όχι μόνον ιστορική αλλά και συστηματική. Πρώτον, επαναφέρουν χωρισμούς που η καντιανή φιλοσοφία και τα συστήματα του γερμανικού ιδεαλισμού προσπάθησαν να υπερβούν. Δεύτερον, ορίζουν επιστημονικές δυνατότητες που μπορούν ν' αναπτυχθούν αυτόνομα. Τρίτον, υποδεικνύουν μεθοδικές διαφορές που ίσως να μην μπορούν να ξεπεραστούν συστηματικά χωρίς το τίμημα της απώλειας του επιστημονικού χαρακτήρα της θεωρητικής γνώσης.

Το πρωταρχικό και καθολικό γινώσκειν της θεωρητικής σκέψης, αν και διατηρεί στο σχήμα του Droysen τον τίτλο της επιστημονικής νομιμότητας, έχει ήδη υπονομευθεί. Το μέλλον ανήκει στο κατανοείν και το εξηγείν και, φυσικά, στις ειδικές επιστήμες που αυτά θεμελιώνουν. Αλλά ο ρόλος της φιλοσοφίας δεν εξαφανίζεται. Μπορεί να έχει χάσει την «υπερβολική» αξίωσή της να κατανοεί το σύνολο της πραγματικότητας, κάτι που έθεταν ως στόχο τα συστήματα τόσο του Kant όσο και του Hegel, αλλά βρήκε νέους τρόπους να επιβεβαιώσει τη σημασία της. Ο ένας από αυτούς, που θα μας απασχολήσει αμέσως πιο κάτω, είναι η –αντιτιθέμενη στον αφελή επιστημονικό ρεαλισμό, ο οποίος οδηγούσε στην επικράτηση του θετικισμού– πραγματοποίηση μίας δεύτερης και μάλιστα άδηλης κοπερνίκειας αντιστροφής, που στοχεύει όχι στην κριτική εξέταση από την πλευρά του γινώσκοντος υποκειμένου των προϋποθέσεων της γνώσης εν γένει, αλλά στη γνωσιοκριτική εξέταση των προϋποθέσεων της επιστήμης ώστε να επιτευχθεί η ασφαλής θεμελίωσή της. Είναι προφανές ότι το πρότυπο της δεύτερης κοπερνίκειας αντιστροφής ήταν ο Kant. Όμως το επίκεντρο του ενδιαφέροντος μετατέθηκε από την *Κριτική του Καθαρού Λόγου* στα *Προλεγόμενα κάθε Μελλοντικής Μεταφυσικής*³.

Ο άλλος δρόμος που ακολούθησε η φιλοσοφία για να διατηρήσει την πνευματική της σημασία, ήταν η προσπάθεια

2. J.G. Droysen, *Grundrisse der Historik* (1858-1868), στην επανέκδοση του 1957, Hubner, München.

3. Gillian Rose, *Hegel Contra Sociology*, Athlone, London 1981, σ. 3.

της να αντιπαραθέσει προς την κυριαρχούσα επιστημονική συνείδηση την αναζήτηση μίας βαθύτερης περιοχής της ανθρώπινης ψυχής αλλά και της κοσμικής πραγματικότητας, η επισήμανση, η προβολή και η περιγραφή της οποίας προσλαμβάνει κατ' αυτόν τον τρόπο συγκροτησιακό χαρακτήρα όσον αφορά την εν γένει ανθρώπινη υπόσταση, τόσο στην υποκειμενική όσο και την ιστορική της διάσταση. Σ' αυτήν την προσπάθειά της η φιλοσοφική σκέψη έδωσε προτεραιότητα στις δημιουργικές δυνατότητες του ανθρώπου, στη διαίσθηση και τη φαντασία του, αποδεχόμενη την υπεροχή του αισθητικού-δημιουργικού στοιχείου έναντι της λογικής επιστημονικής κατασκευής. Η τάση αυτή, που ονομάζεται γενικά Φιλοσοφία της Ζωής, δεν ήλθε σε σαφή ρήξη με την επιστήμη (είναι γνωστή, παραδείγματος χάριν, η βιολογική περίοδος ενός από τους πρωτεργάτες της, του Nietzsche), επιχείρησε όμως μία ριζική, άλλοτε θετική και άλλοτε αρνητική, επανερμηνεία της επιστήμης από τη σκοπιά των βαθύτερων ψυχικών δυνάμεων. Κατά φαινομενικά παράδοξο τρόπο, ο Kant υπήρξε και εδώ η πηγή έμπνευσης. Η προτεινόμενη από τον Schopenhauer⁴ ερμηνεία του πράγματος καθ' εαυτού ως βούληση και η κριτική του Ιστορικού Λόγου που αναπτύσσει ο Dilthey⁵, αποτελούν δύο παραδείγματα του ρόλου που έπαιξε η Κριτική Φιλοσοφία στη διαμόρφωση της Φιλοσοφίας της Βούλησης και της Ζωής.

Η ραγδαία και ανταγωνιστική ανάπτυξη των επιστημών της Φύσης και της Ιστορίας, η οποία είχε συντελεσθεί αυτόνομα, στο βαθμό που δεν είναι δυνατή η υπαγωγή της στις συστηματικές συλλήψεις του Comte και τις επαγωγικές γενικεύσεις του J.S. Mill, δημιούργησε ένα είδος γνωστικού διψισμού, διασπώντας την αντίληψη της πραγματικότητας σε Φύση και Ιστορία. Έτσι, η αντίληψη της πραγματικότητας έγινε πλέον δυνατή, όχι υπό την αιγίδα του Λόγου, αλλά διά

4. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Anhang: Kritik der kantischen Philosophie στο *Materialien zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp S.T. W 58, σ. 114.

5. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, *Gesammelte Schriften*, τόμ. VII, Teubner, Stuttgart 1977.

λογικής υπαγωγής της στις κατηγορίες της Φύσης και της Ιστορίας. Αυτός ο δυϊσμός δημιούργησε ανταγωνιστικές εντάσεις και μεθοδολογικές διαμάχες, με αποτέλεσμα να θεωρηθεί αναγκαία η γνωσιοθεωρητική θεμελίωση του κύρους τόσο των θετικών όσο και των ιστορικών επιστημών. Κατ' αυτόν τον τρόπο η φιλοσοφία, που φαινόταν ότι είχε παραμερισθεί προς όφελος των ειδικών επιστημών, ανέκτησε μερικά από τα δικαιώματά της. Καθίστανται, λοιπόν, προφανείς οι λόγοι για τους οποίους η φιλοσοφία, έχοντας παλιννοστήσει ως κριτική πλέον των επιστημολογικών προϋποθέσεων των ειδικών επιστημών, επηρεάστηκε αποφασιστικά από το αρχετυπικά κριτικό έργο της κλασικής παράδοσης: από την καντιανή φιλοσοφία.

Οι Νεοκαντιανοί επανέλαβαν μερικές από τις στρατηγικές κινήσεις, που χρησιμοποίησε ο φιλόσοφος της Καινιξβέργης στην κριτική του κατά του δογματισμού της εποχής του, προκειμένου ν' απαλλάξουν τις ειδικές επιστήμες από το ρεαλιστικό σφάλμα που διέπραττε ο ήδη αναπτυσσόμενος θετικισμός. Μία νέα υπερβατολογική γνωσιοθεωρία, εμπνεόμενη από τον Kant αλλά με σημαντική διαφορά από εκείνον (όπως θα δούμε στη συνέχεια), ανέλαβε την κριτική αναθεμελίωση όχι μόνον των φυσικών επιστημών, αλλά και της ιστορίας. Όμως, κατ' αντίθεση προς την καντιανή «αρχιτεκτονική», υιοθέτησε σ' αυτήν την προσπάθειά της την επιστημονική προοπτική εις βάρος των αξιολογικών συνθέσεων. Κύριο καθήκον της νεοκαντιανής σχολής του Marburg απέβη η διασφάλιση του κύρους των λογικών προτάσεων, όχι των υπερβατικών εννοιών. Στις εργασίες του Cohen και του Natorp, η διασφάλιση αυτού του κύρους έθεσε τις προϋποθέσεις για το χωρισμό του απόλυτου λογικού πεδίου από τις εμπειρικές εφαρμογές του, καταργώντας έτσι τη διαλεκτική σχέση μεταξύ τους που είχε εγκαθιδρύσει η υπερβατολογική λογική του Kant και, ταυτόχρονα, εγκαινιάζοντας μία θεωρία της αποκλειστικής παραγωγής του επιστημονικού αντικειμένου από τη λογική δραστηριότητα. Εφεξής, η διάνοια παράγει απευθείας το αντικείμενό της χωρίς τη μεσολάβηση της εποπτείας. Οι πρωτεργάτες της νεοκαντιανής σχολής του Marburg επα-

νερμήνευσαν τις υπερβατολογικές a priori κρίσεις του Kant ως οντολογικές αρχές μίας «καθαρής λογικής» (χαρακτηριστικά, ο Cohen⁶ θεωρεί το χώρο και το χρόνο λογικές κατηγορίες και όχι καθαρές εποπτείες) ή μίας «γενικής λογικής» (Natoir). Αυτό δεν σημαίνει τίποτε λιγότερο από μία λογική της σκέψης, ανεξάρτητη από τη διαδικασία της γνώσης.

Επειδή γνωρίζουμε ότι η θεωρητική κριτική φιλοσοφία του Kant είχε στραφεί εναντίον τόσο της ιδέας μίας «γενικής» λογικής, όσο και της ιδέας μίας «καθαρής» λογικής⁷, η έννοια της «καθαρής λογικής» της σχολής του Marburg αναγγέλλει το τέλος της υπερβατολογικής λογικής. Το θεωρητικό κέρδος αυτής της κατασκευής είναι βέβαια η δυνατότητα μεθοδολογικής παραγωγής, όχι πλέον υπερβατολογικής σύνθεσης, του αντικειμένου. Άρα και η υπαρκτή δυνατότητα παραγωγής επιστημών. Βεβαίως, εδώ προκύπτει το πρόβλημα της μεσολάβησης του εμπειρικού στοιχείου από τη λογική κατασκευή. Το κενό στο «σηματισμό» της σχολής του Marburg ήλθε να καλύψει, εμμέσως, η έννοια του επιστημονικού ενδιαφέροντος ή το καθήκον για ένα τέτοιο ενδιαφέρον. Συνεπώς, εκείνο που συγκροτεί πλέον τη νομιμότητα των επιστημών δεν είναι η φυσική ή, κατ' επέκταση, η πολιτιστική πραγματικότητα καθ' εαυτή (an sich), αλλά το ιδιαίτερο και εξειδικευμένο θεωρητικό ενδιαφέρον. Η σχολή του Marburg, η οποία κατάργησε τη διάκριση ανάμεσα στη λογική της σκέψης και της πραγματικότητας του Είναι και επέβαλε το ισοδύναμο: το Είναι είναι το Είναι της σκέψης και η σκέψη είναι η σκέψη του Είναι, στηρίχθηκε στις αρχές της φυσικομαθηματικής επιστήμης εξασφαλίζοντας, ταυτόχρονα, το θεμελιώδη χαρακτήρα των προϋποθέσεων της.

«Η ενότητα της συνείδησης δεν αναφέρεται πια σε μία διαλεκτική των διαφορών μεταξύ του εαυτού της και των αντικειμένων της. Αντιθέτως, αναφέρεται σε μία ενότητα η οποία στηρίζεται στην αρχή της καθαρής λογικής, δηλαδή της

6. Herman Cohen, *System der Philosophie*, Bruno Cassirer, Berlin 1902.

7. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, Stuttgart 1975, σ. 211.

λογικής της επιστημονικής συνείδησης»⁸. «Η επιστημονική σκέψη είναι η ενότητα της δημιουργίας και των δημιουργημάτων της, η δραστηριότητα ενοποίησης και διαφοροποίησης είναι ένα αέναο καθήκον»⁹. «Η λογική που βασίζεται στις ακριβείς μαθηματικές επιστήμες είναι η ιδανική λογική και για τις επιστήμες του ανθρώπου, καθώς και για τις επιστήμες του πολιτισμού»¹⁰. «Όλες οι επιστήμες του ανθρώπου μετέχουν των προϋποθέσεων των φυσικομαθηματικών επιστημών, δηλαδή, του ότι η σκέψη είναι ικανή να μας δώσει και να μας εξασφαλίσει σταθερά καθορισμένες και αναλλοίωτες κατασκευές. Η Παρμενίδεια ταυτότητα είναι ο πολιτικός αστέρας όλης της επιστήμης, όλης της έρευνας και όλης της σκέψης»¹¹. Ο χωρισμός της λογικής από τη γνωστική διαδικασία μέσω της εμπειρίας, ο χωρισμός του λογικού κύρους από τις παραστάσεις, αλλά όχι από τα αντικείμενα που παράγει η λογική διαδικασία, έχει ως αποτέλεσμα μία γενική αλλά μη τυπική λογική, μία μεθοδολογία.

Αυτός ο μεθοδολογικός ιδεαλισμός παίρνει διαφορετική τροπή με τους Νεοκαντιανούς της σχολής της Χαϊδελβέργης. Η εν λόγω σχολή είναι εξίσου αντίθετη προς την υπερβατολογική λογική του Kant με τη σχολή του Marburg και μεταφράζει επίσης την αντίθεσή της σε καντιανούς όρους. Οι κύριοι εκπρόσωποι της σχολής, ο Windelband και ο Rickert, υποστηρίζουν και αυτοί ότι η προέλευση και η φύση του λογικού κύρους δεν μπορεί να επιβεβαιωθεί από καμία αναφορά σε παραστάσεις ή σε περιεχόμενα της συνείδησης. «Και εδώ η διαδικασία της γνώσης δεν μπορεί να γίνει κατανοητή σαν μία σύνθεση φαινομένων, δηλαδή σαν γνώση χωροχρονικών αντικειμένων πέρα από την οποία βρίσκεται η πραγματικότητα των όντων καθ' εαυτών»¹². Ο Rickert ανέπτυξε το επιχεί-

8. H. Cohen, *idem*, σ. 15.

9. *idem*, σσ. 45, 56, 64.

10. *idem*, σσ. 38-9.

11. *idem*. σ. 40.

12. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, αναθεωρημένη έκδοση J.C. Mohr, Tübingen 1928, σσ. 15-92.

ρημα ότι η ύπαρξη ενός γιγνώσκοντος υποκειμένου, ανεξάρτητου από το αντικείμενο, αλλά σχετιζόμενου κατά κάποιο τρόπο με αυτό χάρη στη μεσολάβηση των παραστάσεων, θα ήταν μία υπόθεση σολιψιστική και υποκειμενική. Ο Rickert συμφωνούσε με τον Cohen ότι η πρωταρχική ιδιότητα της συνείδησης δεν είναι η ικανότητα προς πρόσληψη παραστάσεων ή αντίληψη, αλλά η ικανότητα προς λογική κρίση. Κατ' αντιδιαστολή όμως προς τον Cohen, ο Rickert υποστήριξε¹³ ότι μία κρίση δεν είναι έγκυρη επειδή επιβεβαιώνει ή θέτει αυτό που είναι λογικό, αλλά αντιθέτως, ότι η αξιοθετική ισχύς της κρίσης είναι εκείνο που προσδίδει κύρος σ' αυτό που ονομάζουμε αλήθεια. Σε μία κρίση, το σημαντικό είναι το δέον ή η αξία που προβάλλει. Με άλλα λόγια, μία λογική κρίση δεν έχει αξία επειδή είναι έγκυρη, αποκτά εγκυρότητα από τη δύναμη της αξίας που θέτει. Η αξιοθετική ισχύς συγκροτεί κατά αυτόν τον τρόπο το λογικό κύρος των κρίσεων και μπορεί να αποτελέσει το μεθοδολογικό θεμέλιο για την κατανόηση του ιστορικού πεδίου. Το ιστορικό πεδίο δεν αποτελεί διαφορετικό αντικείμενο καθ' εαυτό, αλλά συγκροτείται από τον τρόπο, από τη μέθοδο που το καθιστά γνωστό.

Βλέπουμε λοιπόν ότι μία απόφαση για το είδος της γνώσης που επιδιώκουμε δεν εξαρτάται από το αντικείμενο της γνώσης, αλλά από την αξιοθετική λογική μας. Επί πλέον, όταν αξιολογούμε κάτι τότε προβάλλουμε ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον για αυτό και συνεπώς το προσεγγίζουμε ιδεογραφικά. Έτσι εξασφαλίζεται η λογική συνοχή της ιδεογραφικής μεθόδου, η οποία στη συνέχεια συγκροτεί τις επιστήμες του πολιτισμού ως ιδεογραφικές επιστήμες, και μάλιστα σε σαφή διάκριση από τη νομοθετική μέθοδο που συγκροτεί τις φυσικο-μαθηματικές. Είναι ίσως περιττό να επισημάνουμε ότι και εδώ η αρχική καντιανή σύλληψη υφίσταται μία ουσιαστική αποδομητική τροποποίηση, καθώς η έννοια της Πρακτικής Ιδέας διασπάται σε μία τυπική αξιοθετική λογική αφ' ενός και σε διάφορα αξιακά ενδιαφέροντα αφ' ετέρου, τα οποία όμως δεν ιεραρχούνται ούτε αξιολογούνται συστηματικά και μπο-

13. idem, σσ. 6, 19, 65.

ρούν πολύ εύκολα να θεωρηθούν ως λογικά (τυπικά) ισοδύναμα και εναλλάξιμα μεθολογικά στηρίγματα για τη θεμελίωση των επιστημών του πολιτισμού.

Η προσπάθεια υπέρβασης των αντινομιών μεταξύ ιστορικής και φυσικής επιστήμης, παρά την αυστηρότητα της λογικής τους θεμελίωσης από τις δύο νεοκαντιανές σχολές και τη μεθοδολογική «πρόοδο» που αυτή η λογική αυστηρότητα φάνηκε να εξασφαλίζει, δεν πέτυχε τίποτε άλλο από τον αναδιπλασιασμό του αρχικού δυϊσμού, όχι πλέον στο επίπεδο των αντικειμένων της επιστήμης, αλλά στο επίπεδο των μεθόδων. Ωστόσο, η εκκίνηση είτε από την έννοια του λογικού κύρους είτε από εκείνη της αξιοθετικής ισχύος, έδωσε την ευκαιρία στο θεωρητικό ενδιαφέρον να κατασκευάσει, να οριοθετήσει και να προαγάγει θεωρίες επιστημονικά «θεμελιωμένες», άρα νόμιμες. Ταυτόχρονα, ή μάλλον πριν από τις απόπειρες του νεοκαντιανισμού να αναθεμελιώσει τις τρέχουσες και κυρίαρχες επιστημονικές δραστηριότητες, μία εξίσου σημαντική τάση θεωρητικού προβληματισμού, που συνήθως ονομάζεται κάπως αδιευκρίνιστα Φιλοσοφικός Ιστορισμός¹⁴, είχε επίσης προβάλλει αξιώσεις για μία συνολική και, συνάμα, πειστική κριτική διαπραγμάτευση του τρόπου κατανόησης της ιστορικοκοινωνικής πραγματικότητας. Υπό την προοπτική της επίσης κυρίαρχης ιστορικής συνείδησης και επιστήμης, κάθε απόπειρα επαναφοράς της «Παρμενίδειας ταυτότητας», είτε κατά την εκδοχή του Marburg είτε κατά την εκδοχή της Χαϊδελβέργης, ρευστοποιείται και σχετικοποιείται μέχρι του σημείου να υπονομεύεται οριστικά.

Εδώ, ο κύριος πρωταγωνιστής είναι ο Dilthey. Φαινομενικά, είναι παράδοξο το γεγονός ότι και αυτός έλκεται από την καντιανή θεωρία. Η υποδοχή της καντιανής θεωρητικής σκέψης από τον Dilthey είναι εξαιρετικά «ιδιοσυγκρασιακή» και εξίσου «αποδομητική» με εκείνη των νεοκαντιανών σχολών. Οι εργασίες του Dilthey προβάλλοντας την ιστορική συνείδηση ως το κατ' εξοχήν κριτήριο για τη θεμελίωση των

14. Για τη διευκρίνιση του όρου, βλ. Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany, 1831-1933*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, σσ. 34-66.

επιστημών του ανθρώπου (και, ίσως, όλων των επιστημών), και ορίζοντας τις διαφορές μεταξύ επιστημών του ανθρώπου και θετικών επιστημών βάσει του αντικειμένου τους, επιχείρησαν μία οιονεί υπερβατική σύνθεση που θ' αποτελούσε εγγύηση για τη δυνατότητα μίας κριτικής του Ιστορικού Λόγου. Η σύνθεση αυτή θέτει ως υπερβατικό όρο την έννοια της ιστορικής συνείδησης και ως πεδίο της εγγενούς εφαρμογής της την εξωτερική ιστορική χρονικότητα¹⁵. Επειδή ο Dilthey συνειδητοποιούσε την αναγκαστική λογική ρευστότητα των όρων της κατασκευής του, επινόησε έναν τρίτο, βαθύτερο, πρωταρχικό και ενοποιητικό όρο που προηγείται του «ιστορικού» σχηματισμού, αλλά εκφράζεται μέσα στα κανονιστικά πλαίσιά του. Αυτός ο όρος δεν είναι άλλος από την έννοια της «ζωής». Είναι προφανές ότι ο Dilthey αμφισβητεί τη λογική προτεραιότητα της υπερβατικής συνείδησης των Νεοκαντιανών, τόσο στην περίπτωση που αυτή η τελευταία διατυπώνεται ως το θεμελιακό κύρος των λογικών κρίσεων, όσο και στην περίπτωση της εμφάνισής της υπό τη μορφή της αξιοθετικής εγκυρότητας.

Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον του έργου του Simmel εντοπίζεται στο μεθοδολογικό πλουραλισμό του. Το επηρέασαν τόσο οι ιδέες της σχολής του Marburg και η αρχή της λογικής εγκυρότητας, όσο και η αξιοθετική αρχή της Χαϊδελβέργης. Εξάλλου, πολύ σημαντικός παράγων για τη διαμόρφωση της σκέψης του υπήρξε η φιλοσοφία της ζωής του Dilthey και του Nietzsche (αλλά και του Bergson). Αν δεν θέλουμε να προσάψουμε στον Simmel την εύκολη κατηγορία του εκλεκτικισμού, τότε καθήκον μας είναι να διερευνήσουμε τους ουσιαστικότερους θεωρητικούς, ιστορικούς και κοινωνικούς λόγους που οδήγησαν τον θεωρητικό στην κινδυνώδη σύνθεσή του. Οι λόγοι αυτοί μπορούν να εντοπισθούν στην ίδια την προβληματική της θεμελίωσης των επιστημών του ανθρώπου και, ιδιαίτερα, της ιστορίας και της κοινωνιολογίας.

15. Βλ. Rudolf A. Makkreid, *Dilthey, Philosopher of Human Studies*, Princeton University Press, 1975, σσ. 205-322.

2. Η επιστημολογική θεμελίωση της ιστορίας

και η ανάδειξη της κοινωνιολογικής προοπτικής

Ο ενδιαφέρων μεν, αλλά θεδαίως όχι εξαντλητικός ορισμός όσον αφορά το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ Κοινωνιολογίας και Ιστορίας, την οποία διατύπωσε ο Η. Oppenheimer¹⁶ –μαθητής του Rickert– μπορεί να μας βοηθήσει στην κατανόηση των θέσεων του Simmel για την Ιστορία και την Κοινωνία.

Σύμφωνα λοιπόν με τον Oppenheimer, η ως έχει Ιστορία αντιλαμβάνεται την κατανοήσιμη διάσταση της ανθρώπινης δραστηριότητας όπως έχει ήδη πραγματοποιηθεί –συνεπώς ως γεγονός–, ενώ η κοινωνιολογία ερευνά τις προϋποθέσεις που παρέχουν την ίδια τη δυνατότητα αυτής της πραγματοποίησης. Έτσι η Ιστορία παρέχει τον πραγματικό και η Κοινωνιολογία τον γνωστικό όρο για την κατανόηση του νοήματος της ανθρώπινης δραστηριότητας.

Όπως θα δούμε, οι γνωσιοκριτικές προσπάθειες του Simmel για τη θεμελίωση της Ιστορίας ως επιστήμης επικεντρώνονται στο ερώτημα: πώς είναι δυνατή η Ιστορία; ερώτημα που οδηγεί κατευθείαν στο συνακόλουθό του: πώς είναι δυνατή η Κοινωνία.

Αυτή η θεωρητική στάση υπαγορεύει την προτεραιότητα της μεθόδου έναντι του αντικειμένου. Ο όρος κατανόησης της Ιστορίας, δηλαδή του συντελεσμένου νοήματος, προϋποθέτει τη δυνατότητα της πρωταρχικής, μεθοδικής συγκρότησής του. Η ιστορική πραγματικότητα εξαρτάται όσον αφορά την κατανοησιμότητά της, όχι από τα περιεχόμενά της καθεαυτά, αλλά από τη γενική δυνατότητα νοηματοδότησης των περιεχομένων της. Έτσι, η επιστημολογία της ιστορικής κατανόησης, αν και χρονικά προηγούμενη, προϋποθέτει λογικά την κοινωνιολογική μέθοδο, η οποία διαμορφώνεται ακριβώς τη στιγμή κατά την οποία επιχειρείται η κατανόηση του ιστορικού νοήματος.

16. Hans Oppenheimer, *Die Logik der soziologischen Begriffsbildung*, Tübingen 1926.

Υπό την έννοια αυτή, οι αναλύσεις του Simmel στα προβλήματα της φιλοσοφίας της Ιστορίας αποκτούν το χαρακτήρα πρωτοκοινωνιολογικών θεμελιώσεων οι οποίες θα αναπτυχθούν περαιτέρω στο έργο του *Κοινωνιολογία* (1908).

Η συνεξέταση των θέσεων των δύο έργων, που επιχειρείται παρακάτω, υπαγορεύεται συνεπώς από αυστηρούς συστηματικούς λόγους που αποσκοπούν στον ακριβή εντοπισμό του *pernvs probandi* της ζιμμελιανής προβληματικής. Η επιστημολογική θεμελίωση της Ιστορίας, κατ' αντιπαράθεση τόσο προς τις συλλήψεις της φιλοσοφίας της ιστορίας όσο και με τον ιστορικό θετικισμό, ανοίγει την προοπτική καθιέρωσης της κοινωνιολογικής μεθόδου αλλά και της κοινωνιολογικής επιστήμης, νομιμοποιώντας τη σημασία τους απέναντι στις αντιρρήσεις του Rickert και του Dilthey, που το έργο τους αποτελεί μίαν εξίσου ριζική μεθοδολογική απόπειρα «θεμελίωσης» των επιστημών του ανθρώπου, χωρίς όμως να περιλαμβάνουν την κοινωνιολογία στο πρόγραμμα τους.

Η ανάδειξη της κοινωνιολογικής προοπτικής δάσει αποκλειστικά μεθοδολογικών προβλημάτων και οι τυπολογικές επινοήσεις που προτείνονται ως οι ενδεδειγμένες λύσεις των προβλημάτων της μεθοδολογικής προσέγγισης, αποτελούν την αποφασιστική συμβολή του Simmel στη συγκρότηση της πρωτοκοινωνιολογίας και μάλιστα του εξασφαλίζουν την αίγλη του πρωτοπόρου, καθώς οι προσπάθειές του προηγούνται χρονικά από τις αντίστοιχες εργασίες του Max Weber, τις οποίες άλλωστε και αποφασιστικά επηρέασε.

Τα *Προβλήματα της φιλοσοφίας της Ιστορίας*¹⁷ είναι έργο ιδιαίτερα διαφωτιστικό για την κατανόηση της προβληματικής του Simmel. Η κριτική διάστασή του μας επιτρέπει να κατατάξουμε τον Simmel στους σημαντικότερους αναθεωρητές της κλασικής παράδοσης του διαφωτισμού, του ιδεαλισμού, αλλά και του Marx, ενώ οι θετικοί του στόχοι μας δίνουν την ευκαιρία να αντιληφθούμε τον ιδιαίτερο εκείνο μεθοδολογικό σχετικισμό του που αποτελεί ένα από τα κύρια χαρακτηριστι-

17. G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, 5η έκδοση, Leipzig 1925.

κά της σκέψης του. Στην προσπάθεια κριτικής ανασκευής του ιστορισμού –και εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι ο Simmel, όπως αργότερα και ο Popper¹⁸, με τον όρο αυτό δεν εννοεί τον ιστορικό σχετικισμό, αλλά τις θεωρίες εκείνες οι οποίες επιχειρούν να εξηγήσουν «δογματικά» το σύνολο του ιστορικού γίνεσθαι και ταυτόχρονα να προδικάσουν τις μελλοντικές εξελίξεις, ξεκινώντας από έναν παράγοντα καθοριστικό, όπως είναι η πρόοδος, η Θεία Πρόνοια ή η πάλη των τάξεων–, ο Simmel αξιοποιεί τόσο τις θέσεις περί λογικού κύρους της σχολής του Marburg, όσο και εκείνες περί αξιοθετικής ισχύος των Rickert και Windelband, τις οποίες όμως σχετικοποιεί και μεσολαβεί η εισαγωγή της έννοιας της «ψυχής», που μολονότι έλκει την καταγωγή της από το θεωρητικό έργο του Dilthey, υφίσταται και αυτή δραστικές διαφοροποιήσεις. Η σύνθεση όλων των παραπάνω στοιχείων βασίζεται όσον αφορά τη συγκρότησή της, στην ιδιοσυγκρασιακή πρόσληψη της καντιανής σκέψης από τον Simmel, αλλά όσον αφορά τη δυναμική της λειτουργίας της, θυμίζει την εγελιανή φαινομενολογία.

Το Α' Κεφ. των *Προβλημάτων της Φιλοσοφίας της Ιστορίας* ασχολείται με τη μελέτη των εσωτερικών συνθηκών της ιστορικής έρευνας. Αυτό που χαρακτηρίζει ουσιαστικά την Ιστορία για τον Simmel είναι ότι εδώ, όχι μόνο το υποκείμενο, αλλά και το αντικείμενο της έρευνας έχει ψυχικό χαρακτήρα. «Η Ιστορία είναι η Ιστορία των ψυχικών διαδικασιών, αλλιώς δεν θα ήταν παρά ένα παιχνίδι με μαριονέτες» (*Προβλήματα της Φιλοσοφίας της Ιστορίας*, σ. 1. Στις παραπομπές που θα ακολουθήσουν ο τίτλος του έργου αυτού θα σημειώνεται: *Πρ. Φιλ. Ιστ.*). Θα μπορούσε κανείς να συμπεράνει ότι το ιδανικό προς το οποίο τείνει η Ιστορία θα ήταν μία εφαρμοσμένη ψυχολογία, «εάν βέβαια υπήρχε μία επιστημονική ψυχολογία που θα συγκροτούσε ένα σύστημα νόμων, η Ιστορία σε σχέση μ' αυτήν την ψυχολογία θα ήταν ό,τι είναι τα Μαθηματικά σε σχέση με την Αστρονομία» (*Πρ. Φιλ. Ιστ.*, σ. 2).

18. Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, Routledge and Kegan Paul, 3η έκδοση, London 1965.

Αλλά κάτι τέτοιο θα ήταν μία απαίτηση λανθασμένη και ταυτόχρονα ουτοπική. Γιατί δεν υπάρχουν νόμοι παρά για το γενικό, ενώ η Ιστορία, σύμφωνα με την αρχή της, ασχολείται «με μοναδικά συμβάντα που δεν πρόκειται να συμβούν δεύτερη φορά». Αυτή η παρατήρηση του Simmel μας υπενθυμίζει την πολύ γνωστή διάκριση του Windelband μεταξύ νομοθετικής και ιδεογραφικής επιστήμης (Σ.τ.Σ.: Αξίζει πάντως να σημειωθεί ότι η διατύπωση του Simmel προηγείται εκείνης του Windelband)¹⁹. Το να θέλει, λοιπόν, κανείς να συλλάβει το ατομικό βάσει γενικών ψυχολογικών νόμων, είναι μία απόπειρα εκ των προτέρων καταδικασμένη σε αποτυχία. Αλλά ο Simmel σημειώνει ότι δεν αντιβαίνει προς τη λογική ένας συνδυασμός του γενικού και του ιδιαίτερου στην Ιστορία, ακριβώς όπως δεν αντιβαίνει προς τη λογική η εφαρμογή των φυσικών νόμων σε μία οικουμένη η οποία, καίτοι θεωρείται ως ολότητα, είναι μια συγκυρία μοναδική και εξαιρετική. Από αυτό θα μπορούσε να συναχθεί ότι οι νόμοι, επειδή το κύρος τους είναι γενικό, μπορούν να έχουν όσον αφορά κάθε μεμονωμένο άτομο, εξατομικευμένη εφαρμογή. Όμως, στην περίπτωση του Simmel πρέπει πάντοτε να λαμβάνεται υπόψη η έμφαση που προσδίδει ο θεωρητικός στη διαφορά μεταξύ της άποψης του ψυχολόγου και εκείνης του ιστορικού: εννοείται ότι και οι δύο ασχολούνται με τις ψυχικές διαδικασίες, αλλά ενώ το ενδιαφέρον του ψυχολόγου επικεντρώνεται στην ψυχική διαδικασία καθεαυτή, στην παραγωγή των περιεχομένων της συνείδησης από αυτήν την ίδια, ο ιστορικός μελετά την αλληλουχία αυτών των ψυχικών περιεχομένων (τέλος, η επιστήμη της λογικής θεωρεί τα περιεχόμενα καθεαυτά, κάνοντας αφαιρέσεις τόσο από τη διαδικασία της παραγωγής τους όσο και από τη χρονική αλληλουχία τους). Έτσι, η θέση του ιστορικού είναι ενδιάμεση: ευρίσκεται μεταξύ ψυχολογίας και λογικής.

Όπως κάθε επιστήμη, έτσι και η Ιστορία προϋποθέτει

19. Η άποψη για τη διαφορά αυτή διατυπώνεται από τον G. Simmel στην 1η έκδοση των *Προβλημάτων*, το 1892, και ακολουθεί η περίφημη πρυτανική διάλεξη του Windelband "Geschichte und Naturwissenschaft", το 1894.

την ενεργοποίηση ορισμένων κατηγοριών ή μορφών a priori. Αλλά πρέπει να αναρωτηθούμε, λέει ο Simmel, εάν η Ιστορία μπορεί να συγκροτηθεί από τα a priori που έχει καθιερώσει ο Kant. Χωρίς αμφιβολία η ιστορική αιτιότητα π.χ. είναι διαφορετική από την αιτιότητα που διέπει τις ψυχικές διαδικασίες. Και θα πρέπει να προσδώσει κανείς στην έννοια του a priori ένα μεγαλύτερο εύρος από αυτό που έχει στα πλαίσια του συστήματος του Kant. Μία εμπειρική πρόταση με την καντιανή έννοια, δηλαδή μία πρόταση που θα προερχόταν από την εφαρμογή των μορφών της νόησης σ' ένα αισθητηριακό δεδομένο, μπορεί άριστα να λειτουργήσει κατά τη γνώμη του Simmel ως a priori, δηλαδή ως όρος δυνατότητας συγκρότησης μίας ειδικής επιστήμης. Το ειδικό αυτό a priori αποκτά έτσι μία πραγματική συγκροτησιακή ισχύ. Παράγει αντικειμενικά αποτελέσματα και έχει καταξιωθεί αποτελώντας πλέον και αυτό προϋπόθεση για την απόκτηση επιστημονικής γνώσης. (Πρ. Φιλ. Ιστ., σ. 11).

Επειδή οι παραπάνω θέσεις αποτελούν τη βασικότερη προϋπόθεση κατανόησης του συνόλου σχεδόν των γνωσιοθεωρητικών επιχειρημάτων του Simmel και συνιστούν το θεωρητικό υπόβαθρο της μεθοδολογίας του, καταδεικνύουν δε ταυτόχρονα τα σημεία επαφής και απόκλισης της σκέψης του αναφορικά με τους θεωρητικούς προβληματισμούς του Kant αλλά και του Hegel, αξίζουν να σχολιασθούν διεξοδικότερα.

Όσον αφορά τον Kant, ο Simmel φαίνεται ν' αξιοποιεί την «ιδιότητα μορφικών μεταβολών των όρων της καντιανής φιλοσοφίας», χωρίς όμως να ακολουθεί τη συλλογιστική του ίδιου του Kant, ο οποίος μέσω ακριβώς των μεταβολών αυτών επιδιώκει τη λογική σύνδεση αιτιότητας και τελεολογίας²⁰. Ο Simmel χρησιμοποιεί μεν τις δυνατότητες μεταβολών που παρέχουν οι καντιανοί όροι, όχι όμως για να συγκροτήσει ένα λογικά ιεραρχημένο σχήμα, αλλά για την παραγωγή ιδιαίτερων οιονεί a priori, κατάλληλων κατά τη γνώμη του ν' αποτε-

20. Για μια εξαιρετικά διαφωτιστική ανάλυση του προβλήματος των μεταβολών των όρων της καντιανής φιλοσοφίας, βλ. Ι. Πατέλλη, «Μορφικές μεταβολές όρων στο καντιανό έργο», *Αξιολογικά Ι*, Αθήνα 1990.

λέσουν τη μεθοδολογική αφετηρία για τη θεμελίωση των διαφόρων επιστημών. Κατ' αυτόν τον τρόπο, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, ψυχολογικά a priori, ιστορικά a priori και κοινωνικά a priori εξασφαλίζουν τη μορφοποίηση διαφόρων περιεχομένων, καθιστώντας τα γνωστικά αντικείμενα και παρέχοντάς τους έτσι (με το τίμημα βέβαια της φορμαλιστικής αποδυνάμωσής τους) τη δυνατότητα επιστημονικής «αναγνώρισης», που ως καθεαυτά περιεχόμενα δεν θα μπορούσαν να προκαλέσουν ούτε στην προεπιστημονική πραγματικότητά τους ούτε στην προεπιστημονική συνείδησή μας. Παρόλα αυτά ο Simmel, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια, επικαλείται μία βαθύτερη ψυχομορφοποιητική ικανότητά μας προλογικού (άρα και προεπιστημονικού) χαρακτήρα, που η παρουσία της «διορθώνει» τη νεοκαντιανή απάλειψη της εποπτείας και παρέχει ένα περιορισμένο και διαισθητικά συγκροτημένο πεδίο εφαρμογής επιτρέποντας έτσι στα νεοκαντιανά λογικά σχήματα να εμπλέκονται εν μέρει –χάρη σ' ένα είδος μέθεξης– με το ιστορικοκοινωνικό γίγνεσθαι.

Ο Simmel επιπλέον, συμπληρώνει τις θέσεις του με μία ανάπτυξη της έννοιας του a priori, η οποία προσεγγίζει την εγελιανή φαινομενολογία. Ισχυρίζεται λοιπόν πως και τα a posteriori μπορούν να αναχθούν με τη σειρά τους σε a priori. Όμως, εδώ διακόπτεται η επαφή του με την εγελιανή διαλεκτική. Γιατί, ενώ για τον Hegel το a posteriori αποβαίνει μεν a priori χάριν της λογικής ανάδειξης ενός διαρκώς αναπτυσσόμενου περιεχομένου και υπόκειται έτσι σε μία «προσωρινή» μορφοποίηση, που θα αναιρεθεί και θα διαμεσολαβηθεί από τη διαλεκτική λειτουργία της «καθοριστικής άρνησης», για τον Simmel, αντίθετα, η μετεξέλιξη του a posteriori σε a priori συνιστά μία απόλυτη αποκρυστάλλωση του περιεχομένου σε «μορφή». Καταλύεται έτσι κάθε δυνατότητα, τόσο για την περαιτέρω ανάπτυξη και συγκεκριμενοποίηση του περιεχομένου, όσο και για την επανασύνδεσή του και τον καθορισμό της λογικής σχέσης του με την ολότητα των περιεχομένων. Αυτό το αποδομητικό φορμαλιστικό άλμα επιτρέπει ωστόσο στον Simmel να συντηρήσει μία μικροδιαλεκτική διάσταση στο επίπεδο ατομικού ιδιαίτερου-γενικού, η οποία άλλωστε,

δικαιολογεί τη φιλοσοφικο-αισθητική ανάγκη διεύρυνσής της μέσω μίας αέναης αντιπαράθεσης και διαμεσολάβησης ζωής και πνεύματος ή ψυχής και μορφών.

Βλέπουμε λοιπόν ότι ο Simmel αρνείται να σχετικοποιήσει ψυχολογικά τις ορθολογικές διαστάσεις της σκέψης, τις οποίες μάλιστα απολυτοποιεί, σχετικοποιώντας όμως ταυτόχρονα τον τρόπο κατά τον οποίο τις προσεγγίζουμε. Συνεπώς αρνείται τη βασική άποψη του Dilthey ότι τα πάθη της ψυχής καθορίζουν τελικά την κοινωνικοϊστορική πραγματικότητα, όπως αρνείται και την αντίθετη θέση των Νεοκαντιανών, οι οποίοι θέτουν, αρκούντως φιχτεανά κι αυτοί²¹, μία αφηρημένη και τυπική έννοια του λογικού κύρους ή της αξιοθετικής ισχύος σαν το μόνο θεμέλιο θεωρητικού καθορισμού της πραγματικότητας. Όμως, η διπλή αυτή άρνηση του Simmel δεν οδηγείται σε μία «λογική» σύνθεση, αλλά τροφοδοτεί εσαεί αντινομίες που είναι δυνατόν ν' ανασυντεθούν μόνον από έναν αισθητικο-φιλοσοφικό αναστοχασμό.

Όσον αφορά την Ιστορία, τα πιο γενικά *apriori* που είναι απαραίτητα για τη συγκρότησή της είναι ψυχολογικής υφής. Μέσω της διερεύνησής τους, στοιχειοθετείται η επιστημολογία της ιστορικής επιστήμης. Το πρώτο *apriori* είναι εκείνο που καθορίζει τις διυποκειμενικές σχέσεις: αντιμετωπίζοντας τη συμπεριφορά ενός άλλου, αντιμετωπίζοντας τις χειρονομίες, τη μιμική του, υποθέτω ότι εκείνος διαθέτει μία συνείδηση παρόμοια με τη δική μου, η οποία θεμελιώνει τη δυνατότητα προς κατανόηση της συμπεριφοράς του. Εδώ πρόκειται για θεμελιώδη προϋπόθεση, όχι για λογική παραγωγή ή αναλογικό συλλογισμό. Ένας τέτοιος συλλογισμός θα προϋπέθετε σύγκριση της συμπεριφοράς του άλλου με τη δική

21. Το πρόβλημα σύνθεσης του λογικού και του ανορθολογικού στο έργο του Dilthey (και στο έργο του Simmel) μπορεί να διατυπωθεί με όρους της φιχτεανής φιλοσοφίας: η απόλυτη προβολή ενός αντικειμένου (εδώ πρόκειται για την έννοια της ζωής στον Dilthey) για το οποίο κανένας ορθολογικός καθορισμός δεν φαίνεται επαρκής, αυτό όμως έχει σαν αποτέλεσμα να είναι το διάστημα μεταξύ «προβολής» και «προβαλλομένου», σκοτεινό και κενό, δηλαδή ν' αποτελεί «projectio per hiatus irrationalem». Ο Dilthey, με τη σειρά του, θεωρεί το νεοκαντιανό υπερβατολογισμό ως φιχτεανή κατασκευή. (Βλ. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, τόμ. VII, σ. 289, και Makkeed, έκδ. 1975.)

μου, διαπίστωση της ομοιότητας μεταξύ αυτών των δύο συμπεριφορών και αναγνώριση μίας ακριβούς σχέσης μεταξύ της συμπεριφοράς μου και της συνειδησιακής μου κατάστασης. Αλλά όλες αυτές οι λογικές διεργασίες δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν ερήμην της προϋποθέσεως ότι η συγκεκριμένη συμπεριφορά αντιστοιχεί, όσον αφορά εμένα, στη συγκεκριμένη συνειδησιακή κατάστασή μου.

Δεύτερο ψυχολογικό αργιογί της Ιστορίας: Ξεκινώντας από εκείνο που μπορούμε να αντιληφθούμε για την ψυχική ζωή ενός άλλου, κατασκευάζουμε μία σφαιρική πραγματικότητα, την έννοια ενός σταθερού χαρακτήρα που μας επιτρέπει να κατανοήσουμε τη συμπεριφορά του. Πρόκειται για μία αρχή αργιογί ότι η ψυχή ενός άλλου είναι για μας μια ενότητα, δηλαδή ένα νοητό σύνολο διεργασιών, χάρη στο οποίο κατανοούμε τον άλλον στο βαθμό που το σύνολο αυτό συγκροτεί τον άλλον με τα δεδομένα χαρακτηριστικά που εμπίπτουν στην αντίληψή μας (*Πρ. Φιλ. Ιστ.*, σ. 11).

Το ίδιο συμβαίνει και όσον αφορά την αντίληψή μας και την ερμηνεία μας των γεγονότων που εντάσσονται στον κόσμο του εμπειρικού. Και σ' αυτό το πεδίο επίσης, δεν συλλαμβάνουμε τίποτε παραπάνω από αποσπάσματα μερικών επί μέρους ακολουθιών, που τις συμπληρώνουμε για να τους προσδώσουμε σφαιρική σημασία. Γνωρίζουμε ότι είναι πάντοτε δύσκολο να εξακριβώσουμε σε μία μαρτυρία τι είναι εκείνο που πράγματι έγινε αντιληπτό και τι έχει προστεθεί εκ των υστέρων· με άλλα λόγια, ο ιστορικός μπορεί πάντοτε να βρει μία αληθοφανή ψυχολογική εξήγηση των διαφορετικών συμπεριφορών που διαπιστώθηκαν υπό παρόμοιες συνθήκες. Ωστε προκειμένου να κατανοήσουμε την πραγματικότητα, είμαστε υποχρεωμένοι να υποθέσουμε μηχανισμούς ψυχολογικούς, ικανούς να εξηγήσουν τη διαδοχή, αλλά μία τέτοια εξήγηση θα παραμένει πάντοτε αδέβαιη.

Εκτός από το ότι η ψυχολογική ερμηνεία είναι πάντοτε αμφίσημη, υπάρχει, κατά τον Simmel, και ένας ακόμη λόγος αβεβαιότητας στην ιστορία, ο οποίος εντοπίζεται στο θέμα της σχετικής σημασίας που αποδίδει ο ιστορικός στα συνειδητά ή ασυνείδητα κίνητρα. Ένας ιστορικός έχει την τάση να

επικαλείται το ιστορικό ασυνείδητο· ένας άλλος, αντιθέτως, προσπαθεί να το εξαφανίσει. Ο πρώτος θεωρεί σημαντικό το ρόλο της μάζας που αντιδρά παρορμητικά· ο δεύτερος κρίνει ότι η πραγματική κινητήρια δύναμη της ιστορίας είναι η σχεδιασμένη και σκόπιμη ιστορική πράξη των διακεκριμένων προσωπικοτήτων. Εννοείται ότι για τον Μαρξιστή οι λόγοι της ιστορικής εξέλιξης δεν πρέπει να αναζητηθούν στην υποκειμενική συνείδηση, αλλά στη σύγκρουση μεταξύ παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων. Το αποτέλεσμα είναι, κατά την έκφραση του Simmel, «κανένας υφαντής να μην ξέρει τι είν' αυτό που υφαίνει». Από αυτά συνάγεται ότι η απάντηση σ' εκείνο που ο Simmel θεωρεί ως το σημαντικότερο πρόβλημα της ιστορικής ερμηνείας εναπόκειται στην κρίση του ερμηνευτή, πρέπει δε να αρκασθεί, πάντα κατά την άποψη του Simmel, σε μία επιστημολογία περιοριζόμενη στη χάραξη των συνόρων μεταξύ συνειδητής και ασυνείδητης πράξης.

Ταυτόχρονα, προς εξυπηρέτηση των αναγκών αυτού του εγχειρήματος, ο Simmel προβαίνει σε μία αναθεώρηση της ίδιας της υπερβατολογικής φιλοσοφίας του Kant. Στο Α' Κεφ. των *Προβλημάτων της Φιλοσοφίας της Ιστορίας* εκτίθενται οι γνωσιοθεωρητικές προϋποθέσεις που ο Simmel θεωρεί απαραίτητες για την κατανόηση του επιστημονικού πεδίου της ιστορίας. Οι προϋποθέσεις αυτές, όπως θα δούμε εν συνεχεία, αποτελούν κριτική τόσο των θεωριών του ιστορικού υλισμού, όσο και των επιστημολογικών θέσεων του Dilthey και εκείνων του Rickert, ή μάλλον μία προσπάθεια σύνθεσης των θεωρητικών τοποθετήσεων που προαναφέραμε σ' ένα μορφο-ψυχολογισμό, δηλαδή σ' ένα σχήμα το οποίο, βάσει δεδομένων μορφών, αποδέχεται τον ψυχικό δυναμισμό, κατ' αντίθεση προς την επαγωγική γενίκευση των ψυχικών λειτουργιών που προτείνει η εμπειρική ψυχολογία. Στα πλαίσια του εγχειρήματος του Simmel να κατασκευάσει αυτόν τον μορφο-ψυχολογισμό (στον αντινομικό χαρακτήρα του οποίου οφείλεται η μονομερής θεώρηση του ιδίου ως ψυχολογιστή ή φορμαλιστή), εντάσσεται και η πρότασή του για μία κριτική επανερμηνεία του Kant.

Στη συνέχεια των αναλύσεων του, ο Simmel επισημαίνει τις δυσκολίες που αντιμετωπίζει ο ιστορικός στην προσπάθειά του να κατανοήσει επαρκώς κάποια ιστορική προσωπικότητα. Κατά τον Simmel, το πρόβλημα τίθεται ως εξής: ο ιστορικός δεν μπορεί να σχηματίσει μία ιδέα για την προσωπικότητα που εξετάζει παρά μόνον αν κατανοήσει κατά περίπτωση τις πράξεις, τα σχέδιά του κλπ., αλλά, ταυτόχρονα, δεν μπορεί να ερμηνεύσει έγκυρα τις πράξεις αυτές εάν δεν διαθέτει ήδη μία συνολική κατανόηση της προσωπικότητας που τον απασχολεί. Συναντάμε εδώ ένα παράδειγμα του περίφημου «ερμηνευτικού κύκλου», την ύπαρξη του οποίου είχε ήδη επισημάνει ο Wilhelm von Humboldt όταν έγραφε ότι ο ιστορικός για να κατανοήσει κάτι, πρέπει να το έχει ήδη καταλάβει. Πρόκειται για κύκλο αναπόφευκτα συνδεδεμένο με κάθε ερμηνευτικό εγχείρημα, τον οποίο όμως ο Simmel, όχι μόνον δεν θεωρεί φαύλο, αλλά τον δέχεται ως βασική πλευρά κάθε γνωστικής διεργασίας.

Το επόμενο αργισι, χωρίς το οποίο η συγκρότηση της Ιστορίας δεν θα ήταν δυνατή, είναι, πάντα κατά τον Simmel, εκείνο που ονομάζουμε «ενότητα της ψυχής». Η ενότητα αυτή είτε πρόκειται για την ατομική ψυχή, είτε αφορά τη συλλογική ψυχή κάποιας ομάδας, δεν μας προσφέρεται ποτέ με άμεσο τρόπο. Αντιθέτως, είναι το αποτέλεσμα μιας διανοητικής σύνθεσης μεμονωμένων στοιχείων.

Για τον Simmel, η ενότητα μιας ατομικής ή μιας συλλογικής ψυχής δεν αποτελεί κανενός είδους ουσία, αλλά είναι το αποτέλεσμα διανοητικής επεξεργασίας. Έτσι η ψυχική ενότητα που διαπνέει τα μέλη ενός κόμματος και μπορεί να θεωρηθεί ως υπαγορεύουσα αυτήν ή την άλλη πολιτική στάση δεν είναι παρά καθαρά ιδανική κατασκευή, ένα πλάσμα που έχει γεννηθεί στο πνεύμα του ιστορικού σαν σύνθεση διάσπαρτων στοιχείων (*Πρ. Φιλ. Ιστ.*, σ. 33).

Όμως, το γεγονός ότι η έννοια της ενότητας της ψυχής αποτελεί μία διανοητική σύνθεση δεν συνιστά αντένδειξη για τη χρησιμοποίησή της προκειμένου να συγκροτήσουμε την Ιστορική επιστήμη. Κατ' αναλογία με τη φυσική επιστήμη, η οποία για να κατασκευάσει την ενότητα της «φύσης» χρησιμο-

ποιεί μορφές που δεν ανταποκρίνονται στα φυσικά δεδομένα, αλλά επιβάλλονται σ' αυτά από τη διάνοια. Η ιστορική επιστήμη νομιμοποιείται κι' αυτή να χρησιμοποιεί διανοητικές συνθέσεις-κατηγορίες για να κατασκευάσει το αντικείμενό της.

Υπάρχει ωστόσο μία διαφορά που ο Simmel τη διατυπώνει ως εξής: μεταξύ της ψυχικής ενότητας των ατόμων και των ομάδων, την οποία εισάγουμε ως μεθοδικό στοιχείο, ως μορφή που μας επιτρέπει να κυριαρχήσουμε πάνω στα γεγονότα και η οποία υπό την έννοια αυτήν είναι κατά κάποιο τρόπο υπερβατολογική, και της βιωμένης ψυχολογικής ενότητας, υπάρχουν συχνά και, ίσως πάντοτε, αδιόρατες μεταβάσεις (*Πρ. Φιλ. Ιστ.*, σ. 34). Βλέπουμε λοιπόν ότι κατ' αντίθεση προς τη φύση όπου το υλικό δεν αντιστέκεται στις μορφοποιήσεις που του επιβάλλει η μέθοδος, η Ιστορία ως ψυχολογικό περιεχόμενο παρουσιάζει τάση εμπλοκής και ανάμιξης με τις μεθοδολογικές μορφοποιήσεις της.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, ο ιστορικός κατανοεί ψυχολογικά και μορφοποιεί υπερβατολογικά, άρα συνθέτει το έργο του αξιοποιώντας δύο στοιχεία: τις βιωμένες ψυχολογικές ενότητες και τις οιονεί a rgiogí μορφές. Σκοπός των προσπαθειών του είναι βέβαια η κατανόηση (και όχι η εξήγηση) ψυχικών ενοτήτων, ατομικών ή ομαδικών.

Ο Simmel, στη συνέχεια του Α' Κεφ. των *Προβλημάτων της Φιλοσοφίας της Ιστορίας* προσπαθεί να διασαφηνίσει αναλυτικά και ψυχολογικά τις δυνατότητες κατανόησης της ατομικής ψυχικής ενότητας: η επιλογή αυτή είναι προφανής: εάν μπορούμε να κατανοήσουμε τις ατομικές ψυχικές ενότητες, τότε η κατανόηση των ομαδικών διευκολύνεται σημαντικά. Επί πλέον, αφού θεωρούμε ότι η ψυχολογική διερεύνηση παρέχει τα κατ' εξοχήν a rgiogí που καθιστούν δυνατή την ιστορική επιστήμη, οι ψυχολογικές αναλύσεις αποκτούν προτεραιότητα σε σχέση με τις μορφικές συνθέσεις. Τέλος, ενώ οι μορφικές συνθέσεις βρίσκουν –κατά τον Simmel πάντα και σύμφωνα με τις νεοκαντιανές αποφάνσεις περί λογικού κύρους– την εσωτερική συνεκτικότητά τους στη λογική εκφορά τους, οι ψυχικές μορφοποιήσεις παρουσιάζουν μεγαλύτερη

αντίσταση. Εκφεύγουν από τη λογική παραγωγή και απαιτούν κάποιου είδους διαίσθηση για να συλληφθούν.

Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο η έννοια της εναίσθησης καταλαμβάνει κεντρική θέση στους γνωσιοθεωρητικούς και επιστημολογικούς προβληματισμούς του Simmel, γεγονός που επέσυρε τη μομφή του ψυχολογισμού για το έργο του και προκάλεσε την κριτική αντίδραση του Max Weber. Ο Simmel λοιπόν, ισχυρίζεται ότι η ιδανική δυνατότητα προς κατανόηση του άλλου προϋποθέτει, όχι μόνον την ικανότητα προς κατανόηση των διαφόρων εκφράσεών του (εδώ πρόκειται κυρίως για τον προφορικό ή γραπτό λόγο, χωρίς ν' αποκλείονται οι υπόλοιποι τρόποι έκφρασης), αλλά πρέπει να περιλαμβάνει και κατανόηση της ψυχολογικής κατάστασης του φορέα της έκφρασης. Αν κάτι τέτοιο γίνει εφικτό, τότε μπορούμε να βρεθούμε πραγματικά στη θέση του άλλου.

Ο Simmel παραδέχεται, βέβαια, πως η επιστημολογική αξιοποίηση της εναίσθησης –την οποία προβάλλει εξίσου και ο Dilthey και η καταγωγή της ανάγεται στον Schleiermacher– εγείρει αξιώσεις που δύσκολα μπορούν να ικανοποιηθούν καθώς δεν αφορά τυπικά επικοινωνιακά σχήματα, αλλά απαιτεί ιδιαίτερες ψυχικές ιδιότητες για να λειτουργήσει, γι' αυτό και παρατηρεί: εκείνος που ποτέ του δεν αγάπησε δεν καταλαβαίνει τον ερωτευμένο, ο χολερικός δεν καταλαβαίνει ποτέ το φλεγματικό, ο δειλός τον ήρωα, ούτε ο ήρωας το δειλό (Πρ. Φιλ. Ιστ., σ. 139). Η εναίσθηση όμως αποτελεί για τον Simmel τον αποφασιστικό όρο της ιστορικής κατανόησης, άποψη που ο M. Weber²² αρνείται ριζικά^{22α}.

Η αναδίωξη της προσωπικότητας του άλλου παρουσιάζει, όπως τονίζει ο Simmel (Πρ. Φιλ. Ιστ., σσ. 40-43), ένα επί πλέον εξαιρετικά λεπτό πρόβλημα: πώς είναι δυνατόν να συναισθανθώ την κατάσταση μίας άλλης συνείδησης και να γνωρίζω συγχρόνως ότι η συναίσθηση αυτή δεν αποτελεί απλή προβολή της δικής μου συνείδησης; Η απάντηση του

22. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C. Mohr, 2η έκδοση, Tübingen 1951, σσ. 92-97.

22α. idem, σ. 95.

Simmel στο ερώτημα αυτό προσλαμβάνει το χαρακτήρα ριζικής απόφασης, είναι αντάξια ενός φαινομενολογικού αναγωγισμού: διαθέτουμε, σύμφωνα με όσα ισχυρίζεται ο Simmel, ένα ψυχολογικό μηχανισμό αποστασιοποίησης, που συνιστά και το πρωταρχικό δεδομένο της ίδιας της ικανότητάς μας να κατανοούμε. Αυτή η πρόταση μοιάζει ασαφής, σχεδόν μυστηριώδης, αλλά μπορεί να εξηγηθεί αν λάβουμε υπόψη μας ότι μερικοί συσχετισμοί των παραστάσεων διαθέτουν μία εσωτερική αναγκαιότητα, η οποία καθιστά την ίδια τη συνειρμική λειτουργία αντικειμενική και ανεξάρτητη από κάθε ατομική συνείδηση μέσα στην οποία εμφανίζεται και ενεργοποιείται.

Υπάρχουν λοιπόν περιπτώσεις «καθαρών» ψυχικών συσχετισμών των παραστάσεων, που διαθέτουν τον ίδιο βαθμό εγκυρότητας με τις λογικές κρίσεις και επί πλέον έχουν χαρακτήρα υπερατομικό, χωρίς όμως να εξαφανίζουν το ατομικό με τη λογική αφαίρεση του συλλογισμού αλλά, αντιθέτως, προβάλλοντας τα ατομικά στοιχεία στα οποία παρέχουν τη δυνατότητα να εκφραστούν μέσω της εφαρμογής ενός ιδιαίτερου μεν, αλλά καθ' όλα αυστηρού νόμου. Το παράδειγμα που προτείνει ο Simmel για την καλύτερη κατανόηση των παραπάνω απόψεων είναι χαρακτηριστικό για τις βαθύτερες τάσεις της προβληματικής του. Αναφέρεται στις ιδιότητες του έργου τέχνης που «εμφανίζονται στη συνείδηση ως μία σύνθεση μοναδική και συγχρόνως αναγκαία, ως μία ολότητα που συγκροτείται από ένα νόμο ιδιαίτερο, και ωστόσο αυστηρό. (Πρ. Φιλ. Ιστ., σ. 43). Διαθέτοντας λοιπόν αυτή τη μορφοποιητική προ-λογική δύναμη μπορούμε να ανασυνθέσουμε αληθινά μία ιστορική προσωπικότητα και η εικόνα που θα έχουμε διαμορφώσει γι' αυτήν θα έχει τον υποχρεωτικό χαρακτήρα που προσδίδει η εσωτερική ψυχική αναγκαιότητα. Θα έχουμε συλλάβει τον ιδιαίτερο νόμο που διέπει την προσωπικότητα την οποία εξετάζουμε, το μοναδικό ύφος της, το οποίο επιβάλλεται στη συνείδηση του παρατηρητή όπως οι λογικοί κανόνες στο πνεύμα του λογικού επιστήμονα.

Ο Simmel φαίνεται να πιστεύει πως αυτή η δυνατότητα δημιουργικής ανασύνθεσης και μορφοποίησης, η διαισθητική σύνθεση των παραστάσεων, χάρη στην ψυχομορφωτική υπε-

ρατομική διαδικασία –που μόλις αναλύσαμε– δίνει το δικαίωμα να πραγματοποιηθεί μία εξαιρετικά πρωτότυπη σύνθεση του γενικού (υπέρ-ατομικού) και αναγκαίου με την ιδιαιτερότητα και την ατομικότητα, ή μάλλον ο Simmel μοιάζει να πιστεύει ότι με τον τρόπο αυτής της σύνθεσης υπερβαίνουμε οριστικά την αντίθεση του γενικού με το ιδιαίτερο, που τόσο ριζικά είχε διασπάσει τη νεοκαντιανή επιστημολογία.

Πέρα από τη γενικότερη σημασία αυτής της «υπέρβασης» του Simmel και την επιρροή που άσκησε στους επιστημολογικούς και μεθοδολογικούς προβληματισμούς, οι επιπτώσεις αυτής της θέσης στο ίδιο το έργο του Simmel υπήρξαν εξαιρετικά σημαντικές γιατί καθόρισε τόσο τις μεθοδολογικές επινοήσεις του, όσο και τις «φιλοσοφικές συνθέσεις» του. Παρατηρούμε λοιπόν ότι: πρώτον, ο ψυχολογικός μηχανισμός μάς παρέχει διαισθητική κατανόηση, η οποία έχει αναφορικά με την κατανόηση ψυχικών ενοτήτων (δηλ. για την ιστορία και την κοινωνία), την ίδια ή και μεγαλύτερη ενάργεια από τη λογική (άρα αφαιρετική) ανασύνθεσή τους· δεύτερον, μας εξασφαλίζει τη δυνατότητα μίας ριζικά προ-λογικής αντίληψης που, αν και υπερατομική, διαθέτει την ικανότητα να συλλάβει το ατομικό και το ιδιαίτερο· τρίτον, τονίζει τη δυνατότητα μέθεξης επί μέρους περιεχομένων σε μορφές. Η μέθεξη αυτή, επειδή δεν έχει λογικό χαρακτήρα αλλά στηρίζεται σε συνθέσεις της φαντασίας, κρίνεται από τα αποτελέσματά της και όχι από τους λογικούς καθορισμούς της. Τελικά, είναι προϊόν έμπνευσης και όχι λογικού ελέγχου· τέταρτον, επειδή ανάγει τα περιεχόμενα σε μορφές, νομιμοποιεί αναγκαστικά τις τυπολογίες που θα «παραλάβουν για να κατατάξουν, διαφοροποιήσουν και συνδέσουν τις μορφές αυτές και έτσι επαναφέρει, υπόρρητα, τα λογικά σχήματα του *Gelten*, λογικού κύρους και *Werthen*, αξιοθετικής ισχύος, που θα επεξεργασθούν σχέσεις καθαρά, πλέον, μορφικές· πέμπτον, η ιεράρχηση των επιστημονικών ενδιαφερόντων καθορίζεται, τελικά, από αισθητικά κριτήρια, τα οποία αποκτούν με αυτόν τον τρόπο ένα απρόβλεπτο ρυθμιστικό ρόλο, καθώς τίθενται στο επίκεντρο της επιστημολογικής προβληματικής.

Οι συνέπειες αυτής της ψυχομορφικής σύνθεσης υπερατο-

μικού και ατομικού υπήρξαν, εξάλλου, αποφασιστικές για τη συγκρότηση της πρωτοκοινωνιολογίας του Simmel, η διττή σύλληψη της οποίας, ως ιδιαίτερης επιστήμης του γενικού και γενικής μεθόδου του ιδιαιτέρου, εξαρτάται ακριβώς από τη σύνθεση αυτή. Επίσης, ο ρόλος της ψυχικής μορφοποίησης είναι σημαντικός για να κατανοήσουμε τη θεωρία των μορφών κοινωνικοποίησης, που συγκροτεί μαζί μ' εκείνην των αλληλεπιδράσεων, τη βάση της κοινωνιολογικής του επιστημολογίας.

Το γνωσιοθεωρητικό σχήμα που προτείνει ο Simmel υποκρύπτει ένα τυπικό για τη σκέψη του διχασμό: αφ' ενός μεν τονίζεται η δυναμική μίας ψυχικής παραγωγικότητας, αφ' ετέρου δε προβάλλεται η λειτουργία των μηχανισμών μορφοποίησης. Ο διχασμός αυτός επιτείνεται από τη διάκριση μεταξύ ψυχολογικής και λογικής μορφοποιητικής διαδικασίας. Οι κατηγορίες που θα καταστήσουν εφικτή την κατανόηση της ιστορίας προέρχονται και από ψυχικά και από διανοητικά *apriori* που διαπλέκονται μεν, αλλά διατηρούν τη διαφορά τους. Τα διανοητικά *apriori* προσφέρουν την «τεχνική» δυνατότητα προς ανασυγκρότηση της ανθρώπινης δράσης, αλλά και τη δυνατότητα προς κατανόηση της δράσης αυτής. Τα ψυχικά *apriori* εγγυώνται τη σχέση μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου, μεταξύ του ιστορικού επιστήμονα και της ιστορικής επιστήμης. Οι ιστορικές κατηγορίες που καθιστούν δυνατή τη διαμόρφωση των ιστορικών περιεχομένων αποτελούν εκδοχές, τόσο μίας ψυχολογικής εποπτείας, όσο και μίας εφαρμογής της λογικής εξήγησης και της λογικής κατανόησης. Την πρώτη την παρέχει η θεωρία περί λογικού κύρους της σχολής του Marburg· τη δεύτερη, η αξιοθετική ισχύς της σχολής της Χαϊδελβέργης. Όμως, η σύνθεσή τους πρέπει να είναι περιορισμένη, δηλαδή, τα περιεχόμενα που εμπίπτουν στην άχρονη τυπική εγκυρότητά τους πρέπει να έχουν ήδη περιοριστεί από τις ιδιαίτερες μορφοποιήσεις του ανέναου ψυχο-μορφικού μηχανισμού της εναίσθησης.

Βάσει αυτών των προϋποθέσεων, μπορούμε να συνθέσουμε σε κάθε ιδιαίτερη περίπτωση, αιτιολογική εξήγηση και τελεολογική κατανόηση ή, ακόμα, μπορούμε να εναλλάξουμε τις προοπτικές τους. Μικρο-θεμελιώσεις που στηρίζονται σε

μικρο-τελεολογίες και μικρο-αιτιότητες συγκροτούν μία σειρά από ειδικές ιστορικές προοπτικές, όχι αυθαίρετες, αλλά θεμελιωμένες επιστημολογικά. Η άποψη ότι είναι δυνατή μια οικουμενική εκδοχή της ιστορίας συνδεδεμένης με τη ρυθμιστική ιδέα της προόδου, δηλαδή της σταδιακής ενεργοποίησης της Πρακτικής Ιδέας που προτείνει ο Kant, απορρίπτεται από τη μεθοδολογική προσέγγιση του Simmel και, κατά μείζονα λόγο, απορρίπτονται η εγγελιανή Φιλοσοφία της Ιστορίας και η μαρξική παραλλαγή της. «Δεν υπάρχει γενική ιστορική γνώση, υπάρχει μόνον γνώση μερική η οποία διέπεται από κατηγορίες μερικές» (*Πρ. Φιλ. Ιστ.*, σ. 67). Έτσι λοιπόν η ιστορία, που αυτοκατανοείται ως οικουμενική, δεν είναι στην πραγματικότητα τίποτε άλλο από μία αντιπαράθεση προοπτικών και απόψεων που έχουν αυθαίρετα γενικευθεί ή, ακόμα, λογικών μεθόδων που έχουν μη κριτικά απολυτοποιηθεί. Η ίδια η λογική απαγορεύει τέτοιου είδους γενικεύσεις, γιατί όταν εφαρμόζεται στα ιστορικά συμβάντα μπορεί μιν ν' ανασυγκροτήσει την αλληλουχία τους, αλλά όχι και να αποδείξει την αναγκαιότητά της. Προκύπτει, λοιπόν, ότι ο ιστορικός δεν διαθέτει κανενός είδους γενικές καθοδηγητικές ιδέες οι οποίες θα μπορούσαν να συγκροτήσουν τον ερευνητικό ορίζοντά του. Αντιθέτως, πρέπει να διαθέτει τη φαντασία και ευαισθησία του καλλιτέχνη και του ερμηνευτή. Πλησιάζει την ιστορική πραγματικότητα και την ερμηνεύει σύμφωνα με το χαρακτήρα, τις αξίες και την εποχή του. Αυτό όμως δεν τον εμποδίζει να προσεγγίζει την αλήθεια, μόνο που η αλήθεια αυτή αποτελεί μία άποψη, μία ιδιαίτερη στιγμή της γενικής, άχρονης αλήθειας που η επιστήμη ποτέ δεν θα κατακτήσει και η ψυχή πάντοτε θα νοσταλγεί.

Το κλίμα των κοινωνιολογικών προβληματισμών του Simmel είναι κάπως διαφορετικό. Αξιοποιεί βέβαια όλες τις προοπτικές που άνοιξαν οι επιστημολογικές του αναλύσεις των προβλημάτων της φιλοσοφίας της ιστορίας, αλλά η φορμαλιστική πλευρά της γνωσιοθεωρίας του αποκτά μεγαλύτερη έμφαση σε σχέση με την ψυχογενετική. Ο χωρισμός μορφής και περιεχομένου αποκτά εδώ μία οξύτητα που δεν απαντάται στα *Προβλήματα της Φιλοσοφίας της Ιστορίας*. Μπορούμε

λοιπόν να πούμε πως η αξιολογική λογική που κατεύθυνε, έστω και μεταλλαγμένη, καθώς παρουσιάζεται ζωογονημένη και σχεδόν ρευστοποιημένη από τον ψυχολογισμό, δίνει τη θέση της στις απαιτήσεις του λογικού κύρους. Αυτή η μετάβαση από το *Werthen* στο *Gelten* δεν είναι τυχαία. Η ιστορία, επειδή ασχολείται με τις μορφοποιήσεις του παρελθόντος, παρέχει τη δυνατότητα να «αναμειγνύεται το είναι με το δέον». Οι μορφοποιήσεις αυτές είναι περιεκτικότερες γιατί συνθεματοποιούν πολιτιστικά επιτεύγματα (κατά τον Simmel, το δέον αντικειμενοποιείται, κατ' εξοχήν στην περιοχή αυτή) και καθαρά λειτουργικές διεργασίες. Όμως, η κοινωνία αποτελεί κατ' εξοχήν το Είναι του ανθρώπου, που μπορεί μεν να στηρίζει και να παραγάγει το δέον ή να προσβλέπει σ' αυτό, αλλά δεν διέπεται από αυτό. Ο ιδιαίτερος νόμος που τη συγκροτεί είναι ο νόμος της ανάγκης ή μάλλον της αναγκαστικής συνύπαρξης που προσλαμβάνει το χαρακτήρα της –στην ορολογία του Simmel– αλληλεπίδρασης. Το κράτος της ελευθερίας ξεπερνά τα όρια της επικράτειας της κοινωνίας, αλλά κατά κάποιο τρόπο (εξαιτίας του ψυχικού δυναμισμού των μελών της) βρίσκεται σε μία εντασιακή σχέση με αυτήν. Η ένταση αυτή παράγει και την αμετάκλητη τραγικότητα του ανθρώπου, καθώς η ιστορία του είναι η *Ιστορία Δύο Πόλεων*, του εξωτερικού καταναγκασμού που επιβάλλουν οι μορφές κοινωνιοποίησης και της εσωτερικής του ελευθερίας, η οποία επίσης μορφοποιείται (εξωτερικεύεται και αντικειμενοποιείται) στην πολιτιστική του δραστηριότητα που, όμως, παραμένει πέραν της καθαρά κοινωνικής λειτουργίας. Ο χωρισμός μεταξύ κοινωνίας και κουλτούρας που έλκει την καταγωγή του στο έργο του Simmel, το οποίο έμμεσα ή άμεσα επηρέασε τη διαμόρφωση των διαφόρων εκδοχών της θεωρίας της αλλοτρίωσης και, κυρίως, το νεανικό έργο του Lukacs (η απλή υπόμνηση του πρώτου σημαντικού έργου του Lukacs *Η Ψυχή και οι Μορφές*, αρκεί για ν' αντιληφθούμε την επιρροή του Simmel ακόμη και στο επίπεδο της ορολογίας²³).

23. Georg Lukacs, *Die Seele und die Formen*, 1908 (1η έκδοση στα ουγγρικά, 1η γερμανική έκδοση το 1911).

Η κοινωνία, λοιπόν, περιγράφεται από τον Simmel, πριν από κάθε μεθοδολογική και επιστημονική αποσαφήνιση, ως κάτι το «αρνητικό», το «ξένο» προς τις αξίες, είτε στην αντικειμενική είτε στην υποκειμενική διάστασή τους: «όλα όσα έχουν πραγματική σημασία και στα οποία η ψυχή μας, κατά κάποιον τρόπο, μετέχει, η λογική γνώση και η μεταφυσική φαντασία, η ωραιότητα της ύπαρξης και η εικόνα της στην κυριαρχική λάμψη της Τέχνης, το βασίλειο της Πίστης και το κράτος της Φύσης, όλα αυτά, στο βαθμό που μπορούμε να βρισκόμαστε σε επαφή μαζί τους, δεν έχουν, σύμφωνα με την αντικειμενική τους διάσταση, την ουσία τους, καμία εσωτερική σχέση με την κοινωνία». Αν κάτι τέτοιο συμβαίνει όσον αφορά τα αντικειμενικά επιτεύγματα του ανθρώπου, το ίδιο ισχύει και όσον αφορά το υποκείμενο: «Οι καθαρά προσωπικές ιδιότητες, η δύναμη και η ομορφιά, η βαθύτητα της σκέψης και η ευγένεια του φρονήματος, η ηπιότητα και θελκτικότητα, το θάρρος και η καθαρότητα της καρδιάς –όλα αυτά που έχουν μία αυτόνομη σημασία για μας, δεν εξαρτώνται καθόλου από την κοινωνική εμπλοκή μας» (*Κοινωνιολογία*, 1908, σ. 72). Παρόλο που ο Simmel χρησιμοποιεί τις παραπάνω διατυπώσεις για μεθοδολογικούς λόγους, για να καθορίσει τα όρια της «καθαρής» ή «μορφικής» κοινωνιολογίας του, εύκολα διακρίνει κανείς τον ηθικό τους τόνο και την κριτική χροιά τους.

Οι προσπάθειες του, εντούτοις, για τη θεμελίωση της κοινωνιολογίας διακρίνονται από μια εξωτερική νηφαλιότητα και μπορούν να θεωρηθούν, από πολλές απόψεις, ως υπόδειγμα άσκησης της αξιολογικής εκείνης ουδετερότητας που τόσο έντονα απαιτεί από την επιστημονική συνείδηση ο Max Weber. Ο Simmel, ρητά και αποφασιστικά, επιχειρεί να δείξει, όχι μόνον τη δυνατότητα, αλλά και την αναγκαιότητα της κοινωνιολογίας ως ιδιαίτερης επιστήμης και να οριοθετήσει –κατ' αντιπαράθεση προς τις άλλες επιστήμες του κοινωνικο-ιστορικού χώρου, αλλά και προς τη φιλοσοφία– το πεδίο της ερευνητικής αρμοδιότητάς της. Ο Simmel αρνείται, ταυτόχρονα, και την άποψη ότι η κοινωνιολογία μπορεί να θεωρηθεί ως η Υπερεπιστήμη των επιστημών του ανθρώπου ή ότι μπο-

ρεί να τις ενσωματώσει συστηματικά στη μεθοδολογία της και την ερευνητική πρακτική της.

Η κοινωνία σύμφωνα με τις απόψεις του Simmel αποτελεί μόνο μία από τις εκδοχές μορφοποίησης των περιεχομένων της ανθρώπινης ζωής. Ωστόσο παραδέχεται, έστω και υπόρρητα, ότι η εκδοχή αυτή συνιστά την πιο καθοριστική από τις άλλες δυνατές «μορφοποιήσεις» της ανθρώπινης ζωής ή μάλλον την απόλυτη προϋπόθεση της παραγωγής και αναπαραγωγής της ίδιας της ζωής. Η παραδοχή αυτή καθίσταται σχεδόν προφανής από τις θεωρητικές θέσεις του αλλά και από τις αντινομίες που προκύπτουν από τις θέσεις αυτές. Η πιο χαρακτηριστική από όλες είναι, βέβαια, η πολύ γνωστή και με εξαιρετικές θεωρητικές συνέπειες, διάκριση μεταξύ γενικής κοινωνικής μεθόδου και ειδικής κοινωνικής επιστήμης. (Διάκριση που εγκαινίασε μία σειρά ανάλογων πρακτικών, με πιο χαρακτηριστική τη διάκριση του Lukacs²⁴ μεταξύ εγελιανής μεθόδου και εγελιανού συστήματος, καθώς και εκείνη του Althusser²⁵ μεταξύ μαρξικής επιστημολογίας και μαρξικής φιλοσοφίας.)

Το Α' Κεφ. της *Κοινωνιολογίας* (1908) ανοίγει με μία ιστορική ανασκόπηση. Κατά τη διάρκεια του 19ου αι. το θεωρητικό ενδιαφέρον άρχισε να στρέφεται σταδιακά από τις «ιστορικές προσωπικότητες» στην κοινωνία και τη μετατόπιση αυτή την επέφερε το αυξανόμενο πολιτικό βάρος των κοινωνικών μαζών. Επικράτησε λοιπόν η αντίληψη ότι «όλη η ανθρώπινη δραστηριότητα εξελίσσεται στο εσωτερικό της κοινωνίας, που τίποτα δεν μπορεί να αντισταθεί στην επιρροή της, και κατά συνέπεια, ό,τι δεν ήταν δυνατό να αποβεί αντικείμενο των φυσικών επιστημών, έπρεπε να γίνει αντικείμενο της επιστήμης της κοινωνίας» (*Κοινωνιολογία*, 1908). Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή η κοινωνιολογία θα έπρεπε να θεωρηθεί ως το άθροισμα όλων των επιστημών του ανθρώπου. Αλλά όπως παρατηρεί ο Simmel, η απλή πρόσθεση διάφορων

24. G. Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied und Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1970.

25. L. Althusser, *Reading Capital*, New Left Books, London 1970.

πεδίων επιστημονικής έρευνας δεν είναι σε θέση να συγκροτήσει μία νέα επιστήμη ανεξάρτητη και αυτόνομη. Η συστέγαση όλων των επιστημών του ανθρώπου, της ιστορίας και της ψυχολογίας, της ηθικής και της αισθητικής κάτω από τη σκέπη της κοινωνιολογίας είτε αποτελεί μία απλή ρητορική δήλωση είτε προέρχεται από μία λανθασμένη ερμηνεία της ορθής άποψης σύμφωνα με την οποία: «ο άνθρωπος καθορίζεται στην ουσία και τη δράση του από το γεγονός ότι ζει σε σχέση αλληλεπίδρασης και αλληλοεπιρροής με τους συνανθρώπους του» (Κοινωνιολογία, σ. 2). Δεν μπορούμε συνεπώς να αποκλείσουμε πλέον το γεγονός αυτό από την προβληματική των επιστημών του ανθρώπου και οι κοινωνικές διεργασίες δεν μπορούν να εξηγηθούν ούτε με την αποκλειστική προσφυγή στο μεμονωμένο άτομο ούτε με την παρέμβαση μεταφυσικών ή μαγικών δυνάμεων. «Έχει πλέον εδραιωθεί η πεποίθηση ότι πρέπει να κατανοούμε τα ιστορικά φαινόμενα έχοντας ως αφετηρία την αλληλεπίδραση της ανθρώπινης δραστηριότητας και τη συνεργασία των ατόμων, από το σύνολο δηλαδή των αναρίθμητων ξεχωριστών συνεισφορών, από τις ενσαρκώσεις των κοινωνικών ενεργειών σε μορφοποιήσεις (Gebilde) οι οποίες υπερβαίνουν το άτομο και εξελίσσονται ανεξάρτητα από αυτό» (Κοινωνιολογία, σ. 3). Είναι βέβαιο λοιπόν, ότι αυτή η νέα αντίληψη της ανθρώπινης πραγματικότητας, ως ουσιαστικά κοινωνικής, οφείλει να επιφέρει μία αλλαγή προοπτικής, να εγκαινιάσει ένα νέο τρόπο θεωρητικής εξέτασης των πραγμάτων από τις επιστήμες του ανθρώπου. Η κοινωνιολογία, θεωρούμενη βάση των σχέσεών της με τις ήδη υφιστάμενες επιστήμες, συνιστά μία νέα μέθοδο, μία μεθοδολογική επικουρία, που προσφέρει όμως «έναν νέο τρόπο προσέγγισης όλων των περιοχών που τις απασχολούν» (Κοινωνιολογία, σ. 3).

Παίζει, λοιπόν, η κοινωνιολογία ένα ρόλο ανάλογο με εκείνον, παραδείγματος χάριν, της λογικής επαγωγής και δεν μπορεί να συγκροτήσει αυτόνομα μία ιδιαίτερη επιστήμη, ακριβώς επειδή μπορεί να εφαρμοσθεί σε άπειρα προβλήματα. Αλλά, παρά το ότι θα ήταν κατάχρηση αν όριζε κανείς την κοινωνιολογία ως το «σύστημα» των επιστημών του ανθρώ-

που, δεν παύει να είναι απαραίτητο στις επιστήμες του ανθρώπου να υπολογίζουν κατά τις έρευνές τους την κοινωνιολογική διάσταση και να υιοθετούν αποφασιστικά την κοινωνιολογική προοπτική. Έτσι, η κοινωνιολογία εμφανίζεται, κατ' αρχάς, στη σκέψη του Simmel ως μέθοδος. «Εάν η κοινωνιολογική μέθοδος είναι εκείνη που χρησιμοποιείται κατά τη διερεύνηση της παρακμής της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας ή των σχέσεων μεταξύ θρησκείας και οικονομίας στα πολιτιστικά αναπτυγμένα έθνη, της ίδιας της γέννησης του γερμανικού κράτους ή του θριάμβου του στυλ *baroque*, δεν έχω καμία αντίρρηση να χρησιμοποιείται ο όρος κοινωνιολογία ως ονομασία των ερευνών που διεξάγονται σύμφωνα με την κοινωνιολογική μέθοδο» (*Grundfragen der Soziologie*, σ. 24). Αλλά το σημαντικό, εκείνο που πρέπει να τονίσουμε, είναι ότι η κοινωνιολογία θεωρούμενη υπό την άποψη που μόλις παραθέσαμε, δεν έχει ιδιαίτερο αντικείμενο. Για να αποβεί ιδιαίτερη επιστήμη είναι απαραίτητο να προχωρήσουμε σε μία αφαίρεση. Ξεκινώντας από τα εξαιρετικά πολύπλοκα γεγονότα – που είναι αδύνατον να θεωρηθούν υπό μία και μόνη άποψη – το σύνολο των οποίων συγκροτεί την ιστορική κοινωνία, οι έννοιες της πολιτικής, της οικονομίας, του πολιτισμού μας επιτρέπουν να καθορίσουμε αυτόνομες περιοχές έρευνας. Με τον ίδιο τρόπο, εάν θέλουμε να συγκροτήσουμε ως αυτόνομη επιστήμη την κοινωνιολογία, οφείλουμε να καθορίσουμε γι' αυτήν μία λειτουργική έννοια δι' αφαιρέσεως από τη συγκεκριμένη κοινωνία και προκειμένου να επιτύχουμε κάτι τέτοιο, πρέπει να αναλύσουμε το νόημα της ίδιας της κοινωνίας.

Εδώ, λοιπόν, βλέπουμε να παρεμβαίνει και πάλι ο, τόσο χαρακτηριστικός στον αναστοχασμό του Simmel, χωρισμός μεταξύ μορφής και περιεχομένου. Υπάρχει κοινωνία, επειδή υφίσταται συνεχής αλληλεπίδραση μεταξύ των ατόμων. Η αλληλεπίδραση αυτή τίθεται σε κίνηση από την πιο μεγάλη ποικιλία συναισθημάτων, συμφερόντων και στόχων: από ερωτικές παρορμήσεις, θρησκευτικές πεποιθήσεις, επιθετικότητες, το ένστικτο του παιχνιδιού, την επιδίωξη του κέρδους κλπ. Βάσει των διαφόρων συσχετισμών αυτής της αλληλεπίδρασης, τα άτομα διαμορφώνουν μία ενότητα που αποτελεί, ακριβώς,

την κοινωνία. Η αλληλεπίδραση κινεί τη διαδικασία της κοινωνιοποίησης (Vergesellschaftung) ή, μάλλον, ήδη αποτελεί την κοινωνιοποίηση. Βεβαίως, η κοινωνιοποίηση έχει μία κλιμάκωση, μία διαφορά επιπέδων, σύμφωνα με τη φύση και την ένταση της αλληλεπίδρασης, που μπορεί να εκτείνεται από την εφήμερη σχέση μεταξύ συνταξιδιωτών μέχρι την οικογένεια, από τη μεσαιωνική συντεχνία μέχρι το σύγχρονο κράτος. Τι αποτελεί, σύμφωνα με τον Simmel, το «περιεχόμενο» της κοινωνίας; «Όλα όσα υπάρχουν στα άτομα χάρη στις παρορμήσεις, τα συμφέροντα, τους σκοπούς, τις διάφορες τάσεις, που έχουν σαν αποτέλεσμα τόσο τη δράση την οποία ασκεί κανείς επί των άλλων, όσο και εκείνη την οποία ασκούν οι άλλοι επ' αυτού του ιδίου» (Κοινωνιολογία, σ. 5). Όσον αφορά τις «μορφές» της κοινωνίας, αυτές δεν είναι τίποτε άλλο από διάφορα μοντέλα σύμφωνα με τα οποία πραγματοποιείται η κοινωνιοποίηση. Η αλληλεπίδραση συντελείται παντού και πάντοτε, ανεξάρτητα από τη βούληση των ανθρώπων, βάσει ορισμένων σταθερών σχημάτων. Υφίσταται μία κανονικότητα των συμπεριφορών και, ως εκ τούτου, είναι δυνατόν να παρατηρήσει κανείς στην κοινωνική ζωή σταθερές και εμμένουσες σχέσεις, ουσιαστικά αμετάβλητες· επίσης, για τον ίδιο λόγο, η κοινωνία δεν αποτελεί ένα ακατανόητο χάος που δεν θα επέτρεπε κανενός είδους περιγραφή, αλλά αποβαίνει μία κατανοητή ενότητα. Η μελέτη αυτών των μορφών αποτελεί το αντικείμενο της «καθαρής» ή «μορφικής» κοινωνιολογίας.

Βεβαίως, ο Simmel δηλώνει ότι σε κάθε κοινωνικό φαινόμενο, μορφή και περιεχόμενο παραμένουν στενά εμπλεγμένες επειδή «μία μορφή εν χώρω δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς κάποια ύλη, χωρίς την ύλη της οποίας είναι μορφή» (Κοινωνιολογία, σ. 5). Οφείλουμε, λοιπόν, να διερωτηθούμε μήπως η αφαίρεση που απομονώνει τις μορφές από τα περιεχόμενα δεν είναι αυθαίρετη, μήπως την επιτρέπει η ίδια η φύση της κοινωνίας. Στην περίπτωση αυτή, πρέπει να πληρούνται δύο όροι: αφ' ενός η ίδια μορφή θα πρέπει να εμφανίζεται σε σχέση με διαφορετικά περιεχόμενα, αφ' ετέρου το ίδιο περιεχόμενο θα πρέπει να μπορεί να περιβληθεί διάφορες μορφές

κοινωνιοποίησης. Ο Simmel αποφαίνεται ότι όντως έτσι έχουν τα πράγματα. Η εμφάνιση μορφών όπως η κυριαρχία και η υποταγή, ο ανταγωνισμός, η μίμηση, ο καταμερισμός της εργασίας κλπ. είναι εξίσου δυνατή σε μία θρησκευτική κοινότητα όσο και σε μία συμμορία, σε μία οικογένεια αλλά και σ' ένα κράτος. Και, αντιστρόφως, ένα κοινωνικό περιεχόμενο όπως είναι, π.χ., το οικονομικό συμφέρον μπορεί να περιβληθεί τόσο τη μορφή του ανταγωνισμού, όσο και εκείνην του συνεταιρισμού· τα θρησκευτικά περιεχόμενα, ενώ παραμένουν κατ' ουσίαν αμετάβλητα, μπορούν να προσλάβουν άλλοτε τη μορφή μίας κοινωνικής δημοκρατίας και άλλοτε εκείνην ενός δεσποτισμού με συγκεντρωτικό χαρακτήρα. Εν συντομία, θα μπορούσαμε να πούμε ότι τα ίδια τα κοινωνικά γεγονότα προκαλούν τη διερεύνηση των μορφών κοινωνιοποίησης και υποβάλλουν την ανάγκη για τη συστηματική κατάταξή τους, για την οργάνωση μίας τυπολογίας τους, δηλαδή για εκείνο που αποτελεί το πραγματικό έργο, το καθήκον της μορφικής κοινωνιολογίας. Η μορφική ή τυπική κοινωνιολογία μπορεί, λοιπόν, να συγκριθεί με την επιστημολογία, η οποία μελετά τις κατηγορίες και τις λειτουργίες της γνώσης. Ωστόσο ο Simmel επισημαίνει ότι «προκειμένου να διατηρήσουν την ακρίβειά τους, οι κοινωνιολογικοί τύποι πρέπει να θεωρούνται έγκυροι μόνον για ένα περιορισμένο σύνολο φαινομένων». Η ανακάλυψη μίας γενικής μορφής δεν προάγει τίποτε το σημαντικό. Αν πάρουμε για παράδειγμα, λέει ο Simmel, τη γενική κατηγορία κυριαρχίας και υποταγής, θα διαπιστώσουμε ότι αυτή απαντάται, σχεδόν ανελλιπώς, σε κάθε περίπτωση κοινωνιοποίησης· εννοείται πως μία τέτοια διαπίστωση δεν θα συνεισέφερε απολύτως τίποτε στη γνώση της κοινωνικής πραγματικότητας. Άρα, εκείνο που θα συνεισέφερε στη γνώση αυτή είναι η λεπτομερής εξέταση των διαφόρων μορφών που προσλαμβάνει η κατηγορία κυριαρχίας-υποταγής, δηλαδή η μελέτη των συγκεκριμενοποιήσεών της.

Πώς όμως θα μπορούσε η κοινωνιολογία να προβεί σε αφαιρέσεις από τη συγκεκριμένη κοινωνική και ιστορική πραγματικότητα; Ο Simmel αναγνωρίζει ότι δεν υφίστανται κανόνες που θα επέτρεπαν σ' αυτήν την αφαιρετική διαδικα-

σία να λειτουργήσει με λογική ακρίβεια. Μας λέει λοιπόν ότι πρέπει να προχωρήσουμε ενορατικά και διαισθητικά, αν και παραδέχεται πως κάτι τέτοιο ίσως είναι κάπως δυσάρεστο, όσον αφορά την καθαρά επιστημονική πλευρά του προβλήματος. Εν πάση περιπτώσει, είναι αναγκαία η θεώρηση των συγκεκριμένων δεδομένων, και προκειμένου να αποκαλυφθεί η κοινωνιολογική μορφή τους, πρέπει να εφαρμοσθεί εκείνο που ονομάζεται «συγκριτική μέθοδος». Η συνοπτική θεώρηση πολλών σειρών αλληλεπίδρασης καθιστά δυνατή την αναγνώριση της κοινής τυπικής μορφής τους. Οι «μορφές» της κοινωνιοποίησης που ανακαλύπτει ο κοινωνιολόγος δεν θα μπορούσαν, βέβαια, ποτέ να διαθέτουν την απόλυτη αναγκαιότητα και τη λογική καθαρότητα των γεωμετρικών κατασκευών. Ο Simmel θεωρεί πως αναφορικά προς τις επιστήμες του ανθρώπου, μία πλήρης «μορφοποίηση» δεν είναι δυνατή. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι οι μορφές που αναφέρονται στις επιστήμες του ανθρώπου μετέχουν σε δύο διαφορετικά επίπεδα πραγματικότητας: το λογικό κόσμο των γενικών και αναγκαίων νόμων, που η εκγυρότητά τους είναι άχρονη και ανεξάρτητη τόσο από την πρακτική εφαρμογή τους όσο και από τη συνείδηση που τους καταλαβαίνει και, το συγκεκριμένο κόσμο της κοινωνικής πραγματικότητας, όπου οι μορφές εμφανίζονται συνδεδεμένες με περιεχόμενα τα οποία, πάντοτε κατά κάποιο τρόπο, τις τροποποιούν. Παραδείγματος χάριν, η σταθερή «μορφή» του ανταγωνισμού ναί μεν μπορεί να θεωρηθεί ως «καθαρή» μορφή κοινωνιοποίησης, αλλά δεν είναι δυνατόν να μελετηθεί παρά μόνον σε σχέση με τη γένεσή της και την ιστορική της ανέλιξη, με τις ιδιαίτερες ιδιότητές της που προκύπτουν από τα διάφορα περιεχόμενα με τα οποία «συμπλέκεται», και σε συνδυασμό με άλλες μορφές ή «τυπικές μορφικότητες» κοινωνιοποίησης. Άρα, σύμφωνα με τον Simmel –να λοιπόν που ξαναβρίσκουμε εδώ τα *Προβλήματα της Φιλοσοφίας της Ιστορίας*– η κοινωνιολογία, χάρη στο διπλό χαρακτήρα του αντικειμένου της, ο οποίος είναι ταυτόχρονα και νοητικός και ιστορικός, δεν εμπίπτει στη διχοτόμηση που εισήγαγαν ο Windelband και ο Rickert στην επιστημολογική προβληματική, αντιπαραθέτοντας στη γενι-

κευμένη μέθοδο των φυσικών επιστημών την «ιδεογραφική» μέθοδο των επιστημών του πολιτισμού. Εξάλλου, πολύ συχνά, ο κοινωνιολόγος δεν αρκείται στην καθαρά ενορατική επιλογή για να ανακαλύψει τις μορφές κοινωνιοποίησης. Στο Κεφάλαιο της *Κοινωνιολογίας* (1908), που φέρει τον τίτλο «Κυριαρχία και Υποταγή», περιλαμβάνεται μία πολύ ενδιαφέρουσα παρατήρηση: «Μία κατ' εξοχήν επιστήμη των κοινωνικών μορφών οφείλει να παρέχει έννοιες και συνδυασμούς εννοιών με λογική καθαρότητα και αφηρημένη συνοχή που δεν είναι δυνατόν να παρουσιάζουν οι ιστορικές σχέσεις (των περιεχομένων)». Όπως βλέπουμε εδώ, οι κοινωνικές μορφές δεν αποκαλύπτονται μόνον ενορατικά, αλλά μπορούν να κατασκευασθούν επί λογικής βάσεως από τον κοινωνιολόγο: αυτή η δυνατότητα κατασκευής προσδίδει, κατά κάποιον τρόπο, στην κοινωνιολογία μία εννοιολογική καθαρότητα επιτρέποντας, ταυτόχρονα, την επεξεργασία «μοντέλων» ικανών ν' αποκαλύψουν τη νοητή δομικότητα του κοινωνικού πεδίου.

Παρ' όλη όμως τη δομική πτυχή της κοινωνιολογικής σκέψης του, ο Simmel, πιστός στις γνωσιοθεωρητικές αρχές του, υποστηρίζει ότι η ενότητα της κοινωνίας δεν είναι δυνατόν να υφίσταται παρά μόνον σε συνάρτηση με ένα γινώσκον υποκείμενο και μία τέτοια απόφαση υπονοεί βέβαια πως η κοινωνία δεν θα μπορούσε να διεκδικεί καμία άλλη πραγματικότητα εκτός από εκείνη που αποδίδεται σ' ένα «καθαρά γνωστικό αντικείμενο». Εντούτοις, η κοινωνία δεν συγκροτείται αποκλειστικά ως γνωστικό αντικείμενο. Υπάρχει, όπως παρατηρεί ο Simmel, μία σημαντική διαφορά μεταξύ φύσης και κοινωνίας. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι τα στοιχεία που συνθέτουν αυτήν την τελευταία, είναι τα ίδια συνειδήσεις οι οποίες διαθέτουν την ικανότητα να προβαίνουν σε συνθέσεις. Η σύνθεση παραμένει λειτουργία καθαρά διαισθητική και διανοητική, αλλά πραγματοποιείται από τα ίδια τα στοιχεία (της κοινωνίας) και η παρουσία ενός υπερβατολογικού υποκειμένου δεν είναι αναγκαία. «Η ενοποίηση, εδώ, δεν έχει ανάγκη κανενός παράγοντα εξωτερικού ως προς τα στοιχεία που την αποτελούν, γιατί καθένα από τα στοιχεία αυτά επιτελεί –σε σχέση με τον εξωτερικό κόσμο– τη λειτουργία,

την ψυχική δραστηριότητα ενός υποκειμένου που αντιλαμβάνεται τον κόσμο. Η συνείδηση, λοιπόν, ότι διαμορφώνουμε μαζί με τους άλλους μία ενότητα αποτελεί, εδώ, τη μόνη πραγματικότητα» (Κοινωνιολογία, σ. 22).

Μπορούμε λοιπόν να διαπιστώσουμε ότι ένα είδος διαλεκτικής υποκειμένου-αντικειμένου διέπει την επιστημονική θεμελίωση της «καθαρής κοινωνιολογίας» του Simmel. Διαλεκτική βέβαια πολύ περιορισμένη, που δεν αναπτύσσει τα αντικειμενικά περιεχόμενα ούτε εξελίσσει την υποκειμενική συνείδηση σε αντικειμενική συνείδηση του κόσμου, αλλά καθιερώνει μία αέναη αντιπαράθεση και μεσολάβηση της υποκειμενικής ψυχής και των αντικειμενικών μορφών. Η διαλεκτική αυτή παρουσιάζεται ουσιαστικά από τον Simmel ως μία διαρκής ένταση, ως μία αντινομία μεταξύ των «παραγωγικών» δυνάμεων του ψυχισμού μας και των αντικειμενοποιήσεων τους. Για προφανείς μεθοδολογικούς λόγους η «καθαρή» κοινωνιολογία περιορίζεται στην ανάλυση μόνο μορφών κοινωνιοποίησης ανεξάρτητα από τα περιεχόμενα, αλλά με τον τρόπο αυτής της προσέγγισης οι μορφές υποστασιοποιούνται και αποκτούν μία σχεδόν διαχρονική τυπική διάσταση σε πλήρη αντίθεση με την άποψη του Simmel ότι «η κοινωνία αποτελεί ένα συνεχές γίγνεσθαι». Η εξέταση των αντινομιών οι οποίες ουσιαστικά χαρακτηρίζουν το μεθοδολογισμό του Simmel και ο βαθύτερος φιλοσοφικός προσδιορισμός τους, καθώς και η αισθητικο-φιλοσοφική αξιοποίηση τους θα μας απασχολήσουν στη συνέχεια.

3. Οι αντινομίες της μεθοδολογικής αποδόμησης και η αισθητική παραπλήρωση

Η κριτική διάσταση των αναλύσεων του Simmel σκοπεύει να αποκλείσει, τόσο τη δυνατότητα μίας εμπειρικο-επαγωγικής λύσης του προβλήματος της θεμελίωσης των επιστημών του ανθρώπου, όσο και τη θεωρησιακή συστηματική εκδοχή αυτής της θεμελίωσης, την οποία επεχείρησαν τα φιλοσοφικά

συστήματα του Kant και του Hegel αλλά και η ματεριαλιστική αναθεμελίωση τους από τον Marx²⁶. Η διπλή αυτή κριτική αντίρρηση του Simmel προέρχεται από την πεποίθησή του (πεποίθηση που υιοθετεί και ο M. Weber) ότι τέτοιου είδους θεωρητικές συλλήψεις τείνουν είτε σε ισοπεδωτικές γενικεύσεις είτε σε εξωραϊστικές επεμβάσεις, κι έτσι απομακρύνονται από την ιδιαίτερη και συνεχώς διαφοροποιούμενη πραγματικότητα του κοινωνικο-ιστορικού γίνεσθαι.

Αιτία αυτής της απομάκρυνσης και παραμόρφωσης είναι, στην περίπτωση του θετικίζοντος εμπειρισμού, όχι μόνον η υπαγωγή του κοινωνικο-ιστορικού γίνεσθαι σε μία μεθοδολογία που προσιδιάζει στις φυσικές επιστήμες, αλλά και το γεγονός ότι το εμπειρικο-λογικό κριτήριο αυτής της υπαγωγής δεν φαίνεται να διαθέτει επαρκές λογικό κύρος (εδώ διακρίνει κανείς το βάρος των θεωρητικών προτάσεων της σχολής του Marburg). Στην περίπτωση των θεωρησιακών θεμελιώσεων, εξάλλου, η αντίρρηση στρέφεται κατά των λογικών αφαιρέσεων και των αξιολογικών εκτιμήσεων οι οποίες επιτρέπουν στα θεωρησιακά συστήματα να συγκροτούν την έννοια του ουσιώδους, τόσο ως σύνθεση δέοντος και είναι, όσο και ως ρυθμιστικής (στον Kant), συγκροτησιακής (στον Hegel) ιδέας της ολότητας των κοινωνικών φαινομένων. Η αντίρρηση αυτή βασίζεται στην άποψη πως η συλλογιστική παραγωγή της θεωρησιακής σκέψης εξωραϊζει (καθώς συνδέει εμπειρία και ιδεατότητα) τα πραγματικά ιστορικο-κοινωνικά συμβάντα μετατρέποντάς τα σε φορείς και εκφράσεις ενός ευρύτερου σχεδίου το οποίο, επειδή διαμορφώνεται από αντικειμενικούς, ορθολογικούς (τελεολογικούς) όρους, όχι μόνον επιτρέπει στη θεωρία να κατασκευάσει την έννοια της ιστορικοκοινωνικής προόδου, αλλά, επί πλέον, να διατείνεται ότι εγγυάται τη λογικοθεωρητική άρα και επιστημονική νομιμότητα, και κατά προέκταση την πρακτική δυνατότητα μίας τέτοιας προόδου. Με τις κριτικές αυτές επιφυλάξεις, η προοπτική ενός θεωρητι-

26. Για το πρόβλημα της αναθεματοποίησης βασικών θέσεων της κριτικής φιλοσοφίας και της εγγελιανής συστηματικής στο μαρξικό έργο, βλ. Kosmas Psychopedis, *Geschichte und Methode*, Campus, Frankfurt 1984, Μέρος VI.

κού «τρίτου δρόμου» προκύπτει αναγκαστικά από τον οριστικό χωρισμό της κάτω οδού –της εμπειρικής γενίκευσης– και της άνω οδού –της ιδεαλιστικής παραγωγής. Αυτός ο «τρίτος δρόμος» οδηγεί, σχεδόν υποχρεωτικά, σε μία αναστοχαστική απόπειρα θεμελίωσης του ιστορικο-κοινωνικού πεδίου μέσω της «νέας Κοπερνίκειας αντιστροφής» για την οποία έχουμε ήδη μιλήσει.

Το πρόβλημα που αντιμετωπίζει ο Simmel στη χάραξη του τρίτου δρόμου είναι το καθοριστικό πρόβλημα της μεταφιλοσοφικής αντιδιαλεκτικής σκέψης, όταν έρχεται σ' επαφή με την κοινωνικοϊστορική πραγματικότητα, και μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: η σκέψη έχει αποκτήσει την πλήρη επιστημονική διαύγειά της χάρη στην ανελέητη κριτική της «μεταφυσικής» που εγκαινίασε ο Διαφωτισμός και η φύση έχει απωλέσει κάθε ίχνος αριστοτελικής ποιότητας εξ αιτίας της «επανάστασης» της φυσικομαθηματικής επιστήμης που εγκαινίασε ο Βασον και ο Γαλιλαίος.

Ανάμεσα, όμως, στα δύο αυτά «κεκαθαρμένα» πλέον μεγέθη παρεμβάλλεται το κοινωνικοϊστορικό πεδίο, που με την ιδιομορφία του, επαναφέρει στο κέντρο της θεωρητικής προβληματικής το ιδιαίτερο και το ποιοτικό, και ταυτόχρονα, αναθεματοποιεί την κατηγορία της «τελεολογικής» κατανόησης της ανθρώπινης δράσης που προβάλλεται εκ νέου με αξιώσεις δίπλα στο αίτημα της αιτιακής εξήγησής της. Η επιστημονική σκέψη πρέπει να προσεγγίσει με τη μεγαλύτερη δυνατή ακρίβεια τον κοινωνικοϊστορικό χώρο στον οποίο όμως δεν αναγνωρίζεται πλέον καμία οντολογική αυτονομία, ανεξάρτητα από την επιστημονική (μεθοδολογική) διαμόρφωσή του. Η επιστημονική σκέψη οφείλει να λύσει την αντίφαση αιτιότητας και τελεολογίας την οποία η κλασική θεωρία μεσολάβησε διαλεκτικά. Τη μεσολάβηση αυτή η νεότερη επιστημονική συνείδηση την κατέλυσε ως μεταφυσικό επινόημα και την αντικατέστησε με το ζεύγος των εννοιών της εξήγησης και της κατανόησης που συγκροτούνται μεθοδολογικά. Έτσι, η μεθοδολογική αντινομία αίρει και απορροφά τη λογική αντίφαση.

Παρακολουθήσαμε τις προσπάθειες του Simmel να δια-

μορφώσει τις επιστημολογικές προϋποθέσεις για τη θεμελίωση της ιστορικής επιστήμης και τη συγκρότηση μιας από τις σημαντικότερες «πρωτοκοινωνιολογίες». Η έκθεση μας επεσήμανε εντάσεις και αντινομίες οι οποίες διατρέχουν σταθερά τις αναλύσεις του.

Μπορούμε λοιπόν, ανακεφαλαιώνοντας, ν' απαριθμήσουμε τις κυριότερες από αυτές και να εντοπίσουμε την πρωταρχική θεωρητική προϋπόθεση που τις προκαλεί. Πρόκειται, κατ' αρχάς, για μερικές κλασικές εντάσεις και αντινομίες που η καταγωγή τους ανιχνεύεται στην παράδοση της φιλοσοφίας του Kant, του Hegel και του Marx, η δε ρίζα τους βρίσκεται στις αντιφάσεις της ίδιας της κοινωνικοϊστορικής πραγματικότητας, όπως αυτή διαμορφώθηκε από τις δύο μεγάλες ευρωπαϊκές επαναστάσεις: από τη μεγάλη «πολιτική» επανάσταση της Γαλλίας το 1789, και από τη διαρκή» οικονομοτεχνική επανάσταση της Μεγάλης Βρετανίας. Οι αντινομίες αυτές, ενώ στην κλασική παράδοση νοούνται κυρίως ως λογικές αντιφάσεις που την υπέρβασή τους εγγυάται η διαλεκτική ενότητα θεωρίας και πράξης, στη μεθοδολογικά προσανατολισμένη σκέψη του Simmel ενεργοποιούνται σαν οιονεί υποστασιοποιημένες αντιθέσεις που συνεχώς αναπαράγονται και εκλαμβάνονται, τόσο θεωρητικά όσο και πρακτικά, ως αξεπέραστες. Οι αντινομίες μεταξύ εσωτερικής ελευθερίας και εξωτερικής αναγκαιότητας, μεταξύ του εσωτερικού δυναμισμού που διαθέτει ο άνθρωπος και των ιστορικών αντικειμενοποιήσεών του, μεταξύ των μορφικών προϋποθέσεων που επιτρέπουν την αναστοχαστική συγκρότηση του γνωστικού πεδίου των επιστημών και των εμπειρικών περιεχομένων, οι εντάσεις μεταξύ της έννοιας του λογικού κύρους που παρέχει τη δυνατότητα εξήγησης και της αξιοθετικής ισχύος που εξασφαλίζει την κατανόηση του ανθρώπινου πράττειν, καθώς και η αντιπαράθεση των τυπικών διανοητικών μορφωμάτων προς τις ζωντανές δυνάμεις της ψυχής και τις απαιτήσεις της ζωής, θεματοποιούνται με οξύτητα και επιμονή και δομούν, μέσω των χαρακτηριστικών τους χωρισμών και συνδέσεων, την ουσία της προβληματικής του Simmel.

«Η πραγματικότητα και οι αξίες είναι, φυσικά, ανεξάρτη-

τες κατηγορίες μέσω των οποίων οι εννοιολογικές μας συλλήψεις αποβαίνουν εικόνες του κόσμου» (*Φιλοσοφία του Χρήματος*, Α' Κεφ.). Η απόφαση αυτή μας δείχνει τον οιονείοντολογικό χαρακτήρα των χωρισμών στη θεωρητική κατασκευή του Simmel και υπαινίσσεται ήδη τη φιλοσοφικο-αισθητική δημιουργική υπέρβασή τους η οποία υποκαθιστά, όπως θα δούμε στη συνέχεια, τη θεωρητικο-πρακτική φιλοσοφία του Kant και του Hegel και την πρακτικο-θεωρητική «λύση» του Marx. Στο γνωσιοθεωρητικό πεδίο οι αντινομίες προσλαμβάνουν το χαρακτήρα υπερβατολογικής διαφοράς μεταξύ τυπικών μορφών της διανοίας και δημιουργικών δυνάμεων της ψυχής, μίας διαφοράς που οδηγεί στην περίφημη επιστημολογική διάκριση μεταξύ εξήγησης και ερμηνείας. Στα *Προβλήματα της Φιλοσοφίας της Ιστορίας* διαβάζουμε: «Εκείνο που συνενώνει σε μία κατανοητή ενότητα τα στοιχεία ενός ιστορικού προσώπου και το πλέγμα ιδεών πίσω από την ιστορική δράση δεν είναι, σύμφωνα με την επιστημολογική θεώρηση, ούτε αιτία, ούτε λόγος, ούτε ο πραγματικός νόμος που διέπει τα συμβάντα, ούτε ο ιδεατός νόμος εκάστου ιστορικού περιεχομένου, αλλά ένας πολύ ειδικός τρίτος όρος που έχει τη σημασία ότι τα καθαρά στοιχεία μίας πράξης διατηρούν, χάρη στον ατομικό χρωματισμό και την ιδιαίτερη ενέργειά τους, μία σχέση και μία ενότητα η οποία δεν μπορεί να καθορισθεί μέσω οποιουδήποτε νόμου, αλλά μόνον ν' αναβιωθεί εμφατικά· έτσι, κάθε τι συναρτάται με κάθε άλλο, βάσει του περιεχομένου του, αλλά μόνο στο βαθμό που είναι ατομικά καθορισμένο, όπως ακριβώς εννοιολογικά, άρα γενικά, κατανοηθέντα περιεχόμενα καθορίζονται βάσει της λογικής. Μέσα στα πλαίσια ιστορικών εικόνων, από το είδος και το βαθμό έντασης ενός πνευματικού στοιχείου συνάγουμε επαγωγικά το είδος και το βαθμό ενός άλλου στοιχείου, όχι όμως μέσω της διαδικασίας του λογικού συλλογισμού, η οποία παράγει συμπεράσματα γενικής ισχύος, αλλά μέσω μίας σύνθεσης της φαντασίας, η οποία έχει τη δύναμη και το δικαίωμα ν' αποδώσει, σε σχέση προς το απλώς ατομικό, το κύρος της λογικότητας στον ενδεχομενικό χαρακτήρα εκείνου που απλώς συμβαίνει» (*Πρ. Φιλ. Ιστ.*, Α' Κεφ.). Από τα δύο ιδιαίτερα

αποκαλυπτικά κείμενα, που μόλις παραθέσαμε, καθίσταται προφανές ότι ο Simmel συνδυάζει μία υπερβατολογική ψυχολογία καντιανής εμπνεύσεως με μία σχεδόν πλατωνική οντολογία του αυτόνομου λογικού κύρους και της αξιοθετικής ισχύος που συνδέονται μεταξύ τους χάρη στις ικανότητες της δημιουργικής φαντασίας, η οποία όχι μόνον επιτρέπει το συνδυασμό, αλλά του προσδίδει και λογικό κύρος.

Μπορούμε τώρα να προχωρήσουμε σε μια αναλυτικότερη έκθεση του όλου θεωρητικού σχήματος του Simmel. Σύμφωνα με τις απόψεις του θεωρητικού, η περιοχή του λογικού κύρους και της αξιοθετικής ισχύος είναι μία τρίτη περιοχή, πέρα από τη διάκριση υποκειμένου και αντικειμένου· είναι το βασίλειο των πλατωνικών μορφών ή ιδεών. Η συνολική αξία του Είναι εκπορεύεται από αυτήν την τρίτη περιοχή, αποτελεί δε «τυπική τραγωδία του πνεύματος» το ότι παραμένει σε μία διαρκή αντίθεση μεταξύ βασιλείου των ιδεών και πραγματικότητας. Εντούτοις, το αντικειμενικό Είναι (το είναι) και το υποκειμενικό Είναι (η σκέψη), ή σύμφωνα με μία άλλη διατύπωση, ο κόσμος και η ψυχή, συνιστούν περιοχές που πραγματοποιούν εξ ίσου την αυτόνομη εγκυρότητα (λογική ή αξιακή) του βασιλείου των μορφών. Έτσι, ο Simmel αντιπαραθέτει την ανεξάρτητη περιοχή του λογικού κύρους και του ηθικού νόμου προς τον τρόπο κατά τον οποίο εκτυλίσσονται οι ψυχολογικές μας λειτουργίες και συγκροτούνται οι φυσικές μας παραστάσεις. Αλλά η ζωή της ψυχής, η έδρα της ηθικής δραστηριότητας, έχει μία εσωτερική (φαντασιακή;) σύνδεση με την αυτόνομη περιοχή των μορφών, γιατί η ψυχή αναγνωρίζει μία ιδανική απαίτηση, ή ένα Δέον, πέρα από κάθε υποκειμενικότητα και κάθε εμπειρική πραγματικότητα. Βέβαια, αυτό το Δέον δεν είναι τίποτε άλλο από τον καντιανό ηθικό νόμο, στον οποίον μας επιβάλλεται υπακοή από μία καθαρή αίσθηση καθήκοντος και όχι από το ότι κατατείνουμε προς την επίτευξη ενός κοινού αγαθού, γιατί αυτό το τελευταίο θεωρείται ως το πλατωνικό Αγαθό το οποίο προσιδιάζει στην αυτόνομη περιοχή των μορφών και, κατά συνέπεια, είναι απρόσιτο στην υποκειμενική πράξη. Ως εκ τούτου, το Δέον διαθέτει κύρος που δεν παράγεται λογικά, ούτε αξιοποιείται

τελεολογικά. Συνειδητοποιούμε, λοιπόν, ότι ο Simmel έχει απλώς αναδιατυπώσει, χρησιμοποιώντας την ιδιότυπη ορολογία του –ζωή, ψυχή, μορφές– μερικές βασικές καντιανές θέσεις τις οποίες, όμως με τυπικό νεοκαντιανό πνεύμα, χωρίζει από τις απαραίτητες προϋποθέσεις τους που έθετε η καντιανή αρχιτεκτονική και κυρίως από τη σχέση εποπτείας και Λόγου.

Οι έννοιες του λογικού και της αξιοθετικής ισχύος αξιοποιούνται από τον Simmel, τόσο σαν καθαρές μεθοδολογικές προϋποθέσεις για τη συγκρότηση της επιστημολογίας του, όσο και σαν οιονεί οντολογικές υποστάσεις που αποτελούν τη βάση για την κριτική φιλοσοφία του πολιτισμού η οποία συμπληρώνει την κοινωνιολογία του. Η φιλοσοφία αυτή εξετάζει τη σχέση μεταξύ του ανεξάρτητου βασιλείου των μορφών οι οποίες, εδώ, συγκροτούν τον πολιτισμό (χωρισμένες και μάλιστα αντιτιθέμενες ως προς την κοινωνία, που περιορίζεται στην περιοχή της αντικειμενικής διαμόρφωσης των στοιχειωδών κοινωνικών αλληλεπιδράσεων) και την ψυχή ή τη ζωή. Η περιοχή των μορφών, το αντικειμενικό πνεύμα, όπως ενδεικτικά την ονομάζει ο Simmel (χωρίζοντας ταυτόχρονα, την κοινωνία από αυτό, κατ' αντίθεση βέβαια προς το εγγελιανό αντικειμενικό πνεύμα), κατέχει το λογικό και αξιακό κύρος, αλλά η ζωή και η ψυχή διατηρούν τη θεμελιώδη σημασία τους, καθώς αποτελούν την περιοχή της δημιουργικής ανθρώπινης βούλησης και δύναμης, και άλλοτε μεν βρίσκονται σε αρμονία, άλλοτε δε συγκρούονται με την ανεξάρτητη περιοχή των μορφών. Αυτή, λοιπόν, η σχεδόν αρχαϊκή εικόνα αποτελεί την πεμπτουσία της αντίληψης του Simmel για τον κόσμο και αυτή παράγει τη αέναη τραγικότητα του κόσμου. Αναφέραμε ήδη ότι ο Simmel συγκροτεί την πρωτοκοινωνιολογία του κατ' αντιπαράθεση προς τον πολιτισμό. Αυτό συμβαίνει επειδή, όπως έχουμε δείξει προηγουμένως, επιδιώκει την αυστηρότερη δυνατή θεμελίωση του κοινωνικού βάσει των αναλυτικά στοιχειωδέστερων όρων κοινωνιοποίησης τους οποίους κατασκευάζει μεθοδολογικά με πλήρη αφαίρεση από τα περιεχόμενα και ονομάζει «μορφές» κοινωνιοποίησης. Εδώ ο Simmel, θέτοντας τις επιστημολογικές προϋποθέσεις που επιτρέπουν την κατασκευή και τη συνδυα-

στική αξιοποίηση των μορφών κοινωνιοποίησης, επικαλείται ακόμη μία φορά τον Kant. Σύμφωνα με την καντιανή άποψη, η ενότητα της φύσης είναι αποκλειστικό έργο του υποκειμένου-παρατηρητή, αλλά η ενότητα της κοινωνίας δεν συντελείται από τις παρατηρήσεις κανενός υποκειμένου. Η κοινωνία αυτοπραγματοποιείται από τα ίδια της τα στοιχεία, γιατί τα στοιχεία αυτά είναι οι ενσυνείδητες μονάδες που τη συνθέτουν. «Η συνείδηση ότι αποτελούμε, μαζί με τους άλλους, μία ενότητα είναι όντως το μόνο στοιχείο που πραγματικά υπάρχει στην ενότητα αυτή.» Τα κοινωνιολογικά a priori ή οι μορφές κοινωνιοποίησης, είναι εκείνες ακριβώς οι διαδικασίες οι οποίες προκαλούν τη συνείδηση της κοινωνιοποίησης. Οι μορφές είναι εκφάνσεις αυτής της συνείδησης «η οποία, κατ' αυτόν τον τρόπο, αποβαίνει ο δημιουργός της κοινωνιοποίησης καθεαυτής».

Αυτός ο περιορισμός της κοινωνικής πραγματικότητας σ' ένα πραγματικό δεδομένο της θεωρητικής συνείδησης ευρίσκεται σε ισχυρή αντίθεση με τις αναλύσεις του Simmel για την ηθική συνείδηση ή τον πολιτισμό. Ο πολιτισμός ορίζεται ως η μορφή αλλά και ως τα περιεχόμενα της Ζωής (Τέχνη, Δίκαιο, Θρησκεία, Επιστήμη, Τεχνολογία) που έχουν δημιουργηθεί εντός του ιστορικού χρόνου, αλλά διαθέτουν μία ανεξάρτητη υπόσταση από τη στιγμή που έχουν πλέον συγκροτηθεί, γεγονός που είναι δυνατόν να καταστήσει αυτά ακριβώς τα κατ' εξοχήν ανθρώπινα δημιουργήματα απρόσιτα στους ίδιους τους δημιουργούς τους. Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι ένα διαρκώς διευρυνόμενο χάσμα, μία συνεχώς εντεινόμενη σύγκρουση μεταξύ της τρέχουσας ιστορικής διαδικασίας (ζωή) και του υπερβατικού κύρους των πολιτισμικών μορφών και αξιών, θεωρείται από τον Simmel σαν το χαρακτηριστικό γνώρισμα του αστικού, καπιταλιστικού κόσμου μας. Ο Simmel, στο πιο γνωστό του έργο, *Φιλοσοφία του Χρήματος* –που δεν αναλύεται στην παρούσα μελέτη– φθάνει στο σημείο να δεχθεί ως γεγονός και να δείξει ανάγλυφα την κρίση που προκαλεί ο διαρκώς αναπτυσσόμενος καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής, με τις μεταβολές που επιβάλλει στον καταμερισμό της εργασίας που έχουν σαν αποτέλεσμα τον κατακερμα-

τισμό των κοινωνικών ρόλων και τις επιπτώσεις του κατακερματισμού αυτού στη σχέση μεταξύ της καθημερινής υποκειμενικής αξιοθέτησης και συμπεριφοράς και των αντικειμενικών πολιτισμικών αξιών.

Είδαμε, λοιπόν, πως οι αντιφάσεις μεταξύ της ιστορίας και των επιτευγμάτων της, μεταξύ κοινωνίας και πολιτισμού, μεταξύ ατομικού και γενικού, ερμηνεύονται από τον Simmel ως μία και μόνη ανυπέρβλητη αντίθεση μεταξύ δύο πόλων: της ψυχής και των μορφών. Οι χωρισμοί που παράγονται από αυτήν τη διπολικότητα, παρά τον αναγνωρισμένο από τον ίδιο τον Simmel ιστορικό χαρακτήρα τους, απολυτοποιούνται θεωρητικά. Η διαφορά μεταξύ ορθολογικών αξιών και εμπειρικών πολιτικο-οικονομικών πρακτικών δεν συνιστά το βασικό χωρισμό από τον οποίον προέρχονται και όλοι οι υπόλοιποι. Ο μεθοδολογισμός του Simmel αποκλείει αυτό το προφανές συμπέρασμα, επιμένοντας ότι το λογικό κύρος και η αξιακή ισχύς καθώς και οι ψυχικές δημιουργικές δυνάμεις, υπάρχουν ήδη πριν από οποιαδήποτε διάκριση μεταξύ εμπειρικής πρακτικής και ηθικών κανόνων, ότι αποτελούν, μάλιστα, τη λογική προϋπόθεση μιας τέτοιας διάκρισης. Συνεπώς, ο πρωταρχικός χωρισμός πρέπει ν' αναζητηθεί στο χωρισμό της μορφής από τα περιεχόμενα ο οποίος θεωρείται, όχι μόνον μεθοδολογικά απαραίτητος, αλλά και οντολογικά δεδομένος.

Έτσι, φθάνουμε στις έσχατες συνέπειες που επιφέρουν οι μεθοδικές αποδομήσεις της Υπερβατολογικής Λογικής του Kant και της διαλεκτικής του Hegel στην προσπάθειά μας για μία συνεπή θεωρητική και, ως εκ τούτου, κριτική κατανόηση της ιστορικοκοινωνικής πραγματικότητας, καθιερώνοντας το φετιχισμό των αντινομιών και των χωρισμών της. Όμως, αυτός ακριβώς ο φετιχισμός παρέχει την ευκαιρία στη μεθοδολογική σκέψη που τον δημιούργησε να παραγάγει τα πλάσματά της. Κατ' αυτόν τον τρόπο, επιτελείται η επιμελής και επιστημολογικά νόμιμη κατασκευή, ή μάλλον ανακατασκευή του κοινωνικού και ιστορικού αντικειμένου, με την εισαγωγή μορφικών τυπολογιών οι οποίες, ναι μεν, εξαφανίζουν την κοινωνικοϊστορική προβληματική καθεαυτή, αλλά δεν θίγουν

την ψυχική μας ικανότητα προς παραγωγή κοινωνικών σχέσεων. Αντιθέτως, την καθιστούν συνεχώς ορατή μέσα στα πλαίσια, βέβαια, των ανυπέρβλητων χωρισμών. Εξάλλου, με τη συνδρομή a priori τυπολογιών που αχνά μόνον θυμίζουν την κριτική καταγωγή τους, η θεωρητική συνείδηση μορφοποιεί τις συγκινήσεις και τις απαιτήσεις της ψυχής επιτρέποντας, ταυτόχρονα, στη στοιχειωδέστερη κοινωνική εκδοχή της, εκείνην της αλληλεπίδρασης, ν' αποβεί το μοναδικό θεμέλιο όχι μόνον της κατανόησης, αλλά και της συγκρότησης της παραγωγής και αναπαραγωγής της κοινωνίας.

Η κοινωνία συγκροτείται αντικειμενικά και κατανοείται υποκειμενικά από άπειρες ανθρώπινες αλληλεπιδράσεις. Επειδή η ολότητα των αλληλεπιδράσεων δεν μπορεί πλέον να καθορισθεί από τους ουσιώδεις καθορισμούς της κλασικής θεωρίας, ούτε είναι δυνατόν ν' απαριθμηθούν οι διάφορες εκδοχές της ή να περιγραφεί το πλήθος των περιπτώσεων που την αποτελούν, προκύπτει η ανάγκη μεθοδικής ταξινόμησής τους. Και τότε βλέπουμε πως ο πλούτος και η ζωντάνια της ενεργού κοινωνικής ή ιστορικής πραγματικότητας –που ο παραδοσιακός λόγος παρέβλεπε με τις αφαιρέσεις και τις συστηματοποιήσεις του– καταλήγουν σ' έναν πίνακα τεσσάρων ή πέντε βασικών τυπολογικών μορφοποιήσεων της αλληλεπίδρασης²⁷. Οι τύποι αυτοί είναι λογικά ισοδύναμα μεγέθη χωρίς

27. Ο Donald N. Levine στο *The Structure of Simmel's Social Thought*, Columbus 1959, σσ. 9-32, διακρίνει τέσσερις τύπους πρωταρχικής αλληλεπίδρασης τους οποίους και παραθέτουμε:

I. Δια-θεσμικές πρωταρχικές διαδικασίες, δηλαδή διαδικασίες αλληλεπίδρασης που λαμβάνουν χώρα μεταξύ θεσμών, όπως φθόνος μεταξύ δύο κομμάτων, μίσος μεταξύ δύο κρατών, γραπτή επικοινωνία μεταξύ Εκκλησίας και Κράτους κ.ά. Στις εμπειρικές εργασίες του βρίσκεται μία πληθώρα παραδειγμάτων γι' αυτόν τον τύπο πρωταρχικών διαδικασιών.

II. Δι-ατομική πρωταρχική διαδικασία, δηλαδή αλληλεπιδράσεις που εκτυλίσσονται πρόσωπο με πρόσωπο. Συχνά παρατίθεται ως χαρακτηριστικό της μοντέρνας κοινωνίας το ότι οι αλληλεπιδράσεις αυτές είναι στιγμιαίες, παροδικές και ακανόνιστες, κάτι που έχει σαν συνέπεια να «αδυνατούν να φθάσουν στο επίπεδο αληθινών οργανώσεων». Εντούτοις, τα άτομα αλυσοδέονται, «συνέχονται» και «συνδέονται» μέσω αυτών των αλληλεπιδράσεων.

III. Ενδο-θεσμικές πρωταρχικές διαδικασίες είναι τέτοιες αλληλεπιδράσεις που εκτυλίσσονται εντός καθιερωμένων θεσμών μεταξύ ατόμων, όπως: αλληλεγγύη

καμία συστηματική σύνδεση μεταξύ τους και χωρίς καμία ιεράρχηση. Απλώς διαθέτουν την τυπική εκείνη ισχύ την οποία αντλούν, αρκετά αντιφατικά, από τις σχεδόν ψυχολογικές διαδικασίες της συνείδησης τις οποίες έχουμε ήδη περιγράψει και οι οποίες θεωρούνται, πάντως, ότι μας παρέχουν μορφικά αργιότι και μάλιστα, τα μόνα ικανά να μας επιτρέψουν όχι μόνον την κατανόηση της κοινωνίας και τη συμμετοχή μας σ' αυτήν, αλλά κυριολεκτικά τη δημιουργία της. Έτσι, η πρακτική συνείδηση συνυπάρχει με τη θεωρητική και αμφοτέρωθεν καθορίζονται από μία ιδιότυπη σύνθεση δημιουργικών ψυχικών διεργασιών και τυπικών μορφοποιήσεων. Οι ουσιώδεις κοινωνικές και ιστορικές διαδικασίες εκλαμβάνονται ως παράγωγα μίας σύνθεσης που, προφανώς, ισοδυναμεί με καλλιτεχνική δημιουργία.

Εδώ συναντούμε μία από τις πιο σημαντικές ιδιοτυπίες της σκέψης του Simmel: ο μεθοδολογισμός του καταλήγει σε μία αισθητικοποίηση των μεθόδων του επιστημονικού αναστοχασμού. Μία γοητευτική και επικίνδυνη θεωρητική πρόταση που υπόρρητα παραδίδει την περιοχή της αυστηρής θεωρητικής σκέψης στην εξουσία της φαντασίας, μετατρέποντας τις «έννοιες» σε εικόνες. Μήπως πρόκειται για εκδίκηση της εποπτείας που η αποδόμηση της υπερβατολογικής λογικής του Kant εξόρισε από τα θεωρητικά σχήματα των νεοκαντιανών επιγόνων; Μήπως πρόκειται για κάλυψη του κενού που δημιούργησε ο παραγκωνισμός της Πρακτικής Ιδέας; Τέλος, μήπως πρόκειται για επανανακάλυψη της ιστορικοφιλοσοφικής

μεταξύ των μελών μίας ένωσης, φθόνος μεταξύ των υποψηφίων για μια ακαδημαϊκή θέση, συνεργασία μεταξύ των εργατών κ.ά.

IV. Τέλος, ενδο-ατομικές πρωταρχικές διαδικασίες είναι οι αλληλεπιδράσεις εκείνες που λαμβάνουν χώρα στην παράσταση των ατόμων. Έτσι, π.χ., η μοναξιά είναι μία τέτοιου είδους ενδοατομική διαδικασία αλληλεπίδρασης, όταν το άτομο στοχάζεται παρελθούσες συναντήσεις και προσυλλαμβάνει μελλοντικές αλληλεπιδράσεις. Άλλο παράδειγμα αυτού του τύπου πρωταρχικών αλληλεπιδράσεων που εκτυλίσσονται στον παραστατικό κόσμο μεμονωμένων ατόμων είναι η ελευθερία και, συνεπώς, οι περιπτώσεις που το άτομο προτίθεται να σπάσει προηγούμενες δεσμεύσεις και ν' αποδυθεί σε νέες αλληλεπιδράσεις. Υπ' αυτήν την έννοια, τόσο η μοναξιά όσο και η ελευθερία αποβαίνουν ενεργήματα «κοινωνιολογικού πράττειν».

σημασίας της καντιανής αισθητικής και προαγωγή της αισθητικής κρίσης του Kant στη θέση της αναιρεθείσας a priori συνθετικής κρίσης²⁸; Ίσως ν' αληθεύουν και οι τρεις εκδοχές. Το ενδιαφέρον σημείο αυτής της επιλογής του Simmel συνίσταται στο ότι η έννοια της καλλιτεχνικής δημιουργίας, εφ' όσον κατανοηθεί φιλοσοφικά, εξασφαλίζει το ρυθμιστικό πλαίσιο όπου η τεχνική και η αξιολογική ικανότητα της ανθρώπινης διάνοιας είναι δυνατόν να συνδεθούν δημιουργικά: οι αντιθέσεις μεταξύ αιτιότητας και τελεολογίας, μορφής και περιεχομένου κλπ., μπορούν να αναιρεθούν και η αποδομημένη κλασική προβληματική μπορεί ν' ανασυσταθεί ως αισθητική φιλοσοφική πρόταση. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Simmel πέτυχε μία αναθεματοποίηση ριζικών θέσεων της Πρακτικής Φιλοσοφίας και της Φιλοσοφίας της Ιστορίας, αποφεύγοντας τις αξιώσεις δεσμευτικότητάς τους, καθώς η αισθητική πλέον προοπτική της θεωρίας λίγο διαφέρει από ένα παιχνίδι της αισθητικής φαντασίας που μπορεί να παίζει το δρων υποκείμενο υπακούοντας στο «καλό» του γούστο και το καλλιτεχνικό του ένστικτο.

Πάντως, το έργο του Simmel μας παρέχει μία διπλή υπηρεσία: κατά πρώτο λόγο, μας κάνει να συνειδητοποιήσου-

28. Για τη σημασία της αισθητικής κρίσης στην ανακατασκευή της καντιανής φιλοσοφίας ελπίζουμε να παρουσιάσουμε σύντομα σχετική εργασία μας. Εδώ θ' αρκεστούμε να σημειώσουμε ότι: η καντιανή αισθητική κρίση μπορεί να ερμηνευθεί ως η δυνατότητα που αναγνωρίζει ο Kant σε μία εσωτερική αιτιότητα η οποία, ενώ δεν καθορίζεται από εξωτερικές σκοπιμότητες, παραμένει, εντούτοις, «σκόπιμη» χάρη στον αναστοχαστικό και ρυθμιστικό χαρακτήρα της.

Επί πλέον, ο Kant, παρότι προσδίδει έμφαση (όπως και ο Simmel) στην υποκειμενική και ανιδιοτελή «ποιότητα» της αισθητικής λειτουργίας, δεν την ανάγει σε παραίτηση, σε παθητική αποστασιοποίηση. Αυτό συμβαίνει στην περίπτωση του Schopenhauer, όχι στην περίπτωση του Kant. Επίσης, ο Kant δεν θεωρεί την αισθητική διάσταση ως προϋπόθεση ενός αριστοκρατικού ακτιβισμού, όπως κάνει ο Nietzsche αλλά, αντιθέτως, τη θεωρεί ως δυνατότητα ιστορικής εκπαίδευσης σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος πρέπει να μάθει ν' αντικρίζει το πεπρωμένο του όχι με αξιώσεις προσωπικής ευτυχίας, αλλά με όρους εκπλήρωσης κοινών πολιτισμικών ιδανικών. Ο Simmel φαίνεται, με το χαρακτηριστικό αντινομικό τρόπο σκέψης του, να μετέχει και των τριών εκδοχών (δηλαδή, εκείνης του Kant, αλλά και εκείνης του Schopenhauer και εκείνης του Nietzsche) που προτείνονται ως φιλοσοφική ερμηνεία της αισθητικής διάστασης.

με ότι ο κατακερματισμός της υλικής βάσης της κοινωνίας και ο χωρισμός της από το πνευματικό της υπόβαθρο, καθώς και η τυπολογική ανασυγκρότησή της από τη θεωρητική σκέψη, αποτελούν πλευρές της ίδιας ιστορικής διαδικασίας. Οι εργασίες του Simmel (αλλά και του M. Weber και του F. Toennies) παρέχουν, με σειсмоγραφική ευαισθησία, τα χαρακτηριστικά στοιχεία της εποχής, που είναι και η δική μας εποχή. Κατά δεύτερο λόγο, ο Simmel διατηρεί, έστω και στην αισθητική εκδοχή τους, μερικούς κλασικούς προβληματισμούς πάνω στη φύση και τις προοπτικές της αστικής κοινωνίας, προβληματισμούς που η ίδια του η μεθοδολογία φάνηκε να καταργεί οριστικά²⁹. Ίσως αυτή να είναι η μεγαλύτερη από τις αντινομίες που διαπιστώσαμε στο έργο του, αλλά και η μόνη πραγματικά γόνιμη, επειδή σχεδόν υποδεικνύει το δρόμο για την υπέρβασή της.

29. Στο ύστερο έργο του, όπου συγκροτείται η εκδοχή της φιλοσοφίας της ζωής που προέβαλε ο Simmel, παρατηρούμε έντονη την παρουσία μιας διαλεκτικής σκέψης που επαναφέρει στο κέντρο της προβληματικής όλα τα σημαντικά εγελιανά θέματα. Έτσι, για τον Simmel όπως και για τον Hegel, η ζωή δεν είναι παρά η «ενότητα των αντιθέσεων». Όπως έχει επισημάνει ο S. Margk «Η φιλοσοφία της ζωής του Simmel μοιράζεται με τη θεωρησιακή διαλεκτική την ιδέα μίας ανώτερης ενότητας που υπερβαίνει τις αντινομίες» (Übergegensätzlichkeit). Χωρίζεται όμως από αυτήν, επειδή ο Simmel συντηρεί πάντα την αξίωση της επιστροφής σε μία πρωταρχική ενότητα και την αποκατάσταση της αμεσότητας, θέση που δεν συμβιδιάζεται με την εγελιανή, σύμφωνα με την οποία η αντίφαση είναι σύμφυτη με το ίδιο το πνεύμα το οποίο αναπτύσσεται και πραγματοποιεί τις συνθέσεις του μέσα στις αντιφάσεις και εξαιτίας των αντιφάσεων. Όμως, για τον Simmel, όπως αργότερα και για τον Benjamin, η ενότητα είναι η αρχική κατάσταση και η διάσπασή της αποτελεί την πτώση ή την έξωση από κάποιον πρωταρχικό παράδεισο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Althusser L., *Reading Capital*, New Left Books, London 1970.
- Cohen H., *System der Philosophie*, Bruno Cassiter, Berlin 1902.
- Dilthey W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, *Gesammelte Schriften*, τόμ. VII, Teubner, Stuttgart 1977.
- Droysen J.G., *Grundrisse der Historik (1858-1868)*, Hubner, München 1957.
- Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Ullstein, Frankfurt 1980.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, Stuttgart 1975.
- Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, Reclam, Stuttgart 1975.
- Levine D., *The Structure of Simmel's Social Thought*, Colombus 1959.
- Lukacs G., *Die Seele und die Formen*, Egon Fleischel, Berlin 1911 (1η γερμανική έκδοση).
- Lukacs G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Hermann Luchterhand, Neuwied & Berlin 1970.
- Makkreed R., *Dilthey, Philosopher of Human Studies*, Princeton University Press, 1975.
- Marck S., *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1931.
- Oppenheimer H., *Die Logik der soziologischen Begriffsbildung*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1926.
- Πατέλλη Ι., «Μορφικές μεταβολές όρων στο καντιανό έργο», *Αξιολογικά Ι*, Εξάντας, Αθήνα 1990.
- Popper K., *The Poverty of Historicism*, Routledge and Kegan Paul, London 1965.
- Psychopedis K., *Geschichte und Methode*, Campus, Frankfurt 1984.
- Rickert H., *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1928.
- Rose G., *Hegel Contra Sociology*, Athlone, London 1981.
- Schnädelbach H., *Philosophy in Germany, 1831-1933*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Schopenhauer A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Anhang: Kritik der kantischen Philosophie στο *Materialien zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, S.T.W. 58.
- Simmel G., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*, Suhrkamp, Frankfurt 1989.
- Simmel G., *Soziologie (1908). Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 5η έκδοση, Duncker & Humblot, Berlin 1968.
- Simmel G., *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, Leipzig 1900.
- Simmel G., *Grundfragen der Soziologie*, Göschen, Berlin 1917.
- Simmel G., *Georg Simmel, Schriften zur Soziologie: Eine Auswahl*, Heinz Jürgen Dahme und Ottohein Rammstedt (Hsg.), Frankfurt 1983.
- Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2η έκδοση, J.C.B. Mohr, Tübingen 1951.
- Weiss J., *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, UTB, München 1975.