

ΚΡΑΤΟΣ, ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ Ε. DURKHEIM

ΣΤΑΘΗΣ ΜΠΑΛΙΑΣ

Η κοινωνιολογία του Durkheim είναι σχεδόν συνώνυμη με την έννοια της συλλογικής συνείδησης και την εξ αυτής προκύπτουσα προτεραιότητα του συλλογικού έναντι του ατομικού. Η έννοια της συλλογικής συνείδησης, αν και εγγράφεται σε μια αντικειμενιστική παράδοση της κοινωνικής σκέψης η οποία απαξιώνει την ατομική ελευθερία και ως τέτοια έχει γίνει αντικείμενο κριτικής, κυρίως από μια φιλελεύθερη σκοπιά, όχι μόνο δεν αντιφάσκει με μια ορισμένη αντίληψη της ελευθερίας του ατόμου, αλλά είναι βαθιά συνυφασμένη με μια προβληματική της ατομικότητας, η κατ' εξοχήν έκφραση της οποίας εντοπίζεται στη ντυρκειμανή θεωρία της αυτονομίας.

Επιπλέον, η έννοια αυτή βρίσκεται στον πυρήνα μιας προβληματικής της ενότητας του κοινωνικού σώματος την οποία ανευρίσκουμε όχι μόνο στα αμιγώς κοινωνιολογικά κείμενα του Durkheim, αλλά και σε εκείνα που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε πολιτικά, και τα οποία αναφέρονται σε μια θεωρία του κράτους και της δημοκρατίας αλλά και στη θεωρία του για την εκπαίδευση, η οποία αποτελεί ένα από τα κεντρικότερα πεδία της επιστημονικής δραστηριότητάς του. Βέβαια, ο Durkheim δεν ανήκει στους συστηματικούς μελετητές ούτε του κράτους ούτε της δημοκρατίας, και γι' αυτό οι σχετικές αναλύσεις και αναφορές στο έργο του είναι σχετικά περιορισμένες.¹ Ωστόσο, η δημοκρατία, η αυτονομία και οι παιδαγωγικές αντιλήψεις του Durkheim συνιστούν αναπόσπαστες πλευρές του έργου του και δεν μπορούν να κατανοηθούν παρά στο πλαίσιο του συνολικού επιστημονικο-κοινωνικού προγράμματός του (projet), το οποίο χαρακτηρίζεται από μια συνοχή τόσο στο επίπεδο της μεθοδολογίας και της λογικής που το διέπει όσο και στο επίπεδο της εμπειρικής ανάλυσης.²

Η πολιτική κοινωνιολογία του Durkheim θέτει στην πραγματικότητα ένα καιρίο ζήτημα που βρίσκεται στην καρδιά της πολιτικής θεωρίας, δεδομένου ότι συνδέεται στενά τόσο με το χαρακτήρα του κράτους ως ενοποιητικού θεσμού της κοινωνίας, όσο και με τη δημοκρατία, την οποία ο Durkheim αντιλαμβάνεται με αντίστοιχους όρους. Οι δύο αυτές θεματικές δεν συνιστούν στο θεωρητικό σχήμα του Durkheim παρά δύο άλλες όψεις των διαδικασιών συγκρότησης της συλλογικής ηθικής³ στις σύγχρονες κοινωνίες, δηλαδή της ενότητας του «κοινωνικού σώματος» στο πλαίσιο της οργανικής αλληλεγγύης. Σύμφωνα με μια προσέγγιση του ντυρκειμανού έργου η οποία εκκινεί από την υπόθεση μιας εξ ορισμού «συμπαγούς» συλλογικής συνείδησης, η ενότητα του κράτους, στο βαθμό που εκλαμβάνεται ως έννοια υπαλλακτική

(interchangeable) με την τελευταία, δεν μπορεί σε τελική ανάλυση να είναι παρά αντιφιλελεύθερη, χωρίς να είναι αναγκαία αντιδημοκρατική. Ωστόσο, η ενότητα αυτή συνδέεται προγραμματικά και, υπό μια έννοια, οργανικά με την ανάπτυξη της ατομικότητας και την έκφραση των συναφών ατομικών δικαιωμάτων, παραπέμποντας έτσι σε μια πλουραλιστική αναπαράσταση της αστικής κοινωνίας, πράγμα που σημαίνει ότι η αντίληψη του Durkheim για τη συλλογική ηθική δεν ισοδυναμεί με μια θεώρηση του κράτους ριζικά αντίθετη προς τη φιλελεύθερη δημοκρατία και τα ατομικιστικά θεμέλιά της. Ωστόσο, αν και ο ίδιος ο Durkheim αυτοπροσδιοριζόταν ως φιλελεύθερος, η θεώρηση αυτή δεν θεμελιώνεται σε μια φιλοσοφία της ιστορίας ή σε μια θεωρία του υποκειμένου εντελώς συμβατή με αυτή του φιλευθερισμού.

Μέσα από την ανάλυση της ντυρκειμανής αντίληψης του κράτους, της δημοκρατίας και της εκπαίδευσης θα επιχειρήσω να δείξω πώς η ντυρκειμανή κοινωνική θεωρία θεμελιώνεται σε μια λογική η οποία, εκκινώντας από την αξιωματική θέση της προτεραιότητας του συλλογικού έναντι του ατομικού, ενσωματώνει την ατομικιστική ηθική της σύγχρονης αστικής κοινωνίας στην έννοια της συλλογικής ηθικής σε μια προοπτική η οποία, χωρίς να ακυρώνει το αστικο-φιλελεύθερο περιεχόμενο αυτής της ηθικής, αντιφάσκει ως προς τις κοσμοθεωρητικές συνδηλώσεις της και, κυρίως, ως προς το ιδιαίτερο, ατομοκεντρικό περιεχόμενο του ορθολογισμού της, έναντι του οποίου προτάσσει έναν ορθολογισμό «συλλογικού» χαρακτήρα θεμελιωμένο στην καντιανή έννοια της αυτονομίας. Υπ' αυτή την έννοια, στο βαθμό που η κοινωνική θεωρία του Durkheim ιδωθεί από τη σκοπιά της προτεραιότητας της συλλογικής ηθικής έναντι του αστικο-φιλελεύθερου ατομικισμού τον οποίο ενσωματώνει σε μια λειτουργιστική προοπτική, τότε πρέπει να θεωρηθεί συντηρητική, ενώ αν ιδωθεί από τη σκοπιά μιας ορθολογικότητας η οποία, χωρίς να ακυρώνει τον θεμελιακό συλλογικό προσανατολισμό της, αναδεικνύει την ατομικιστική ηθική της σύγχρονης δημοκρατίας μέσα από τη διαφύλαξη της αυτονομίας του ατόμου, τότε εγγράφεται σε μια αστικο-φιλελεύθερη λογική.

Η ΝΤΥΡΚΕΜΙΑΝΗ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΓΙΑ ΤΟ ΚΡΑΤΟΣ ΚΑΙ ΤΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

Το κράτος είναι κατά τον Durkheim αποτέλεσμα του αυξανόμενου καταμερισμού της εργασίας που σηματοδοτεί η μετάβαση στις σύγχρονες κοινωνίες,⁴ πράγμα που τον οδηγεί αναπόφευκτα στην υιοθέτηση μιας εξελικτικιστικής αντίληψης της ιστορίας. Συνδέεται επίσης με μια οργανική/λειτουργιστική αναπαράσταση της κοινωνίας, εμπνευσμένη από τη βιολογία, η οποία ωστόσο διαφέρει ριζικά από τη συντηρητική αντίληψη του κράτους⁵ που ενέχει ο απόλυτος βιολογισμός, ως προς το ότι αποταυτίζει το όργανο από τη λειτουργία,⁶ με αποτέλεσμα να καθίσταται δυνατή η εκτέλεση των λειτουργιών από διαφορετικά όργανα και συνεπώς η ανάληψη των παραδοσιακών πολιτικών λειτουργιών από το αναδυόμενο «προοδευτικό» αστικό κράτος. Ως προϊόν του καταμερισμού εργασίας, το κράτος ορίζεται ως «το όργανο που σκέπτεται και αποφασίζει»,⁷ πράγμα που παραπέμπει, αφενός σε μια αντίληψη του κράτους ως εργαλείου ορθολογικής παρέμβασης και οργάνωσης της αστικής κοινωνίας και, αφετέρου, στην αυτονομιστική του από την κοινωνία των ιδιωτών και τα διάφορα συμφέροντα ή τις δυνάμεις που

τη συνθέτου, όπως είναι η Εκκλησία και οι συντεχνίες, ώστε να καταλάβει μια θέση «υπεράνω όλων».

Η αυτονομία του κράτους, η οποία αποτελεί κεντρικό θέμα τόσο της κλασικής κοινωνιολογίας όσο και της πολιτικής θεωρίας, δηλαδή η συγκρότησή του ως οργάνου διακριτού από την κοινωνία, αποτελεί συνθήκη *εκ των ών ουκ άνευ* για την ίδια την υπόστασή του.⁸ Ο Durkheim φαίνεται να συναντά εδώ την κλασική/φιλελεύθερη αντίληψη του ουδέτερου κράτους, το οποίο ρυθμίζει τις κοινωνικές αντιθέσεις χωρίς να ταυτίζεται με κοινωνικές τάξεις ή με μερικά συμφέροντα, ώστε να επιτύχει την ενότητα της κοινωνίας και να εκφράσει το κοινό συμφέρον. Ωστόσο, ο ρόλος που αποδίδει στο κράτος ο Durkheim είναι κατά πολύ ευρύτερος και ποιοτικά διαφορετικός από τη φιλελεύθερη αντίληψη, εφόσον συνδέει την ανάδειξη του κοινού συμφέροντος μέσα από λειτουργίες συντονισμού οι οποίες, σε αντίθεση με το περιορισμένο φιλελεύθερο κράτος, προϋποθέτουν την ανάπτυξη και την επέκτασή του. Από την άλλη μεριά, το γεγονός αυτό ενέχει, κατά τον Durkheim, τον κίνδυνο μιας υπερτροφικής ανάπτυξης ή ακόμα και την ποδηγέτηση της κοινωνίας των ιδιωτών, η οποία θα ισοδυναμούσε με ένα «αληθινό κοινωνιολογικό τερατούργημα».⁹ Ωστόσο, η επέκταση του κράτους είναι εντελώς διαφορετικό πράγμα από την υπερτροφική ανάπτυξή του, διότι συνδέεται με λειτουργίες οι οποίες αποσκοπούν στην επίτευξη της ενότητας της κοινωνίας και της ευταξίας (*ordre*).

Η ισχυροποίηση του κράτους δεν αντιφάσκει λοιπόν με την ελευθερία και τον πλουραλισμό της κοινωνίας των ιδιωτών, όπου άτομα και οργανωμένες ομάδες ανταγωνίζονται για την ικανοποίηση των συμφερόντων τους, εφόσον ο στόχος του συνίσταται ακριβώς στη διασφάλιση των εν λόγω ελευθεριών. Η διασφάλιση αυτή μεταφράζεται σε μια πολλαπλή δράση του κράτους, το οποίο, μέσω της νομοθεσίας, δημιουργεί τις συνθήκες άσκησης της ελευθερίας τόσο για το άτομο όσο και για τις ομάδες που αντιπροσωπεύουν έναν εν δυνάμει κίνδυνο γι' αυτό, στο πλαίσιο μιας τριαδικής σχέσης που επιτρέπει την ισορροπία δυνάμεων την οποία εγγυάται και συντονίζει το κράτος.¹⁰

Η αντίληψη αυτή του κράτους συντονιστή και εγγυητή της πλουραλιστικής κοινωνίας απορρέει από το ερμηνευτικό σχήμα της οργανικής αναλογίας και του καταμερισμού της εργασίας και, ταυτόχρονα, αντιστοιχεί στο ρόλο που καλείται να διαδραματίσει το κράτος στις συνθήκες της πολύπλοκης αστικής κοινωνίας. Το αστικό κράτος ενσαρκώνει «μια ξεχωριστή συνείδηση» αντιστοιχούσα «σε ιδιαίτερες συλλογικές αναπαραστάσεις, οι οποίες διακρίνονται από τον υψηλό βαθμό συνείδησης και σκέψης» και, συνεπώς, διαφέρουν από τις άλλες συλλογικές αναπαραστάσεις ακριβώς ως προς το βαθμό συνείδησης και στοχασμού που περιέχουν.¹¹ Η συνείδηση του αστικού κράτους είναι στην πραγματικότητα προϊόν της «κάθαρσης» αυτού που ο Durkheim ορίζει ως «δημόσια συνείδηση», συντιθέμενης από τις μεταβαλλόμενες και, ως εκ τούτου, ριζικά ρευστές και ανεπεξέργαστες παραστάσεις που διαπερνούν το κοινωνικό σώμα, τις οποίες το κράτος οφείλει να συγκρατεί και να αναδειξεί με τον πιο αυθεντικό τρόπο προσδίδοντάς τους το χαρακτήρα μιας υπέρτερης και επεξεργασμένης δημόσιας συνείδησης.¹²

Η έλλογη αυτή δράση και ο συλλογικός χαρακτήρας της οδηγούν τον Durkheim σε μια διάκριση στο εσωτερικό του ίδιου του κράτους ανάμεσα στην καθαυτό σκεπτόμενη συνιστώσα του (συμβούλια, βουλή) και στα όργανα εκτέλεσης των αποφάσεών της, που αποτελούνται από

τους δημόσιους λειτουργούς, ο ρόλος των οποίων είναι να εκφράσουν τη δημόσια συνείδηση και το απορρέον από αυτή κοινό συμφέρον στη διαυγέστερη και ακραιφνέστερη εκδοχή τους, και γι' αυτό οφείλουν να αποποιηθούν κάθε άλλης ιδιότητας, ακόμα και ορισμένων πολιτικών δικαιωμάτων όπως αυτό του συνδικαλιζέσθαι.¹³ Προφανώς, η άρνηση των δικαιωμάτων αυτών στο όνομα της ενιαίας έκφρασης του δημόσιου συμφέροντος είναι πλήρως συμβατή με την αξιωματική θέση του Durkheim περί προτεραιότητας της συλλογικότητας έναντι του ατόμου. Η σημασία που αποδίδει ο Durkheim στην έννοια του δημόσιου συμφέροντος ως προϋπόθεσης για τη συγκρότηση και την ύπαρξη της πολιτικής κοινωνίας καταφάνεται και από το γεγονός ότι θεωρεί τον κάθε πολίτη, είτε άμεσα (όπως ο δημόσιος λειτουργός) είτε έμμεσα, υπηρέτη του κράτους και του δημόσιου συμφέροντος.¹⁴

Έτσι, η συνείδηση και η σκέψη του κράτους αποσκοπούν, η μεν πρώτη στο να εκφράσει την κοινωνική ολότητα ως ηθικο-πολιτική ενότητα, ήτοι να προσδιορίσει τη συλλογική συνείδηση (*déterminer la conscience collective*),¹⁵ η δε δεύτερη στο να συντονίσει τις φυγόκεντρες δυνάμεις (μερικότερες συλλογικότητες) ώστε να ενσαρκώσει την πολιτική εξουσία που αποτελεί το βασικό συστατικό στοιχείο της έννοιας του κράτους και, ως τέτοια, συνιστά μετωνυμία της συλλογικότητας.

Το κράτος δεν είναι λοιπόν ένα εξωτερικό όργανο που επιβάλλει τη βούλησή του στο υπόλοιπο κοινωνικό σώμα, αλλά, ως όργανο που επιτελεί τη λειτουργία της «διεύθυνσης της συλλογικής συμπεριφοράς» (*diriger la conduite collective*)¹⁶, αποτελεί το *locus* όπου αρθρώνονται οι διάφορες κοινωνικές εξουσίες με την καθαυτό πολιτική εξουσία την οποία εντέλλεται να εκφράσει το ίδιο το κράτος ως ενσάρκωση της συλλογικής συνείδησης, και όπου πραγματώνεται η αναγκαία ενότητα του κοινωνικού σώματος και του ίδιου του κράτους ως έκφραση της συλλογικής εξουσίας. Έτσι, το κράτος ενσαρκώνει εξ ορισμού τη δύναμη που είναι «εμμενής στη συλλογική συνείδηση» (*immanente à la conscience commune*),¹⁷ δηλαδή τη δύναμη που απορρέει από τη συλλογικότητα και την αναγκαία ηθική ενότητά της. Ωστόσο, στις συνθήκες της αστικής κοινωνίας, η ενότητα αυτή, αν και θεμελιώνεται σε κοινές αξίες, δεν είναι δεδομένη και δεν αντιστοιχεί σε μια κοινωνική ομοιογένεια όμοια με αυτή των κοινωνιών που χαρακτηρίζονται από τη μηχανική αλληλεγγύη.

Για το λόγο αυτό, το κράτος οφείλει να υπερβαίνει τις εξουσίες των κοινωνικών ομάδων, αναπτύσσοντας ταυτόχρονα την επικοινωνία με τα τμήματα ή τις δυνάμεις που συγκροτούν το κοινωνικό σώμα, ώστε να επιτευχθεί η πολιτική ενότητα μέσα από την κοινωνική ομοιογενοποίηση, η οποία, στην αστική κοινωνία, πραγματώνεται στο πλαίσιο της οργανικής αλληλεγγύης. Η οργανική αλληλεγγύη είναι αποτέλεσμα της ηθικής ενότητας που επιτυγχάνεται ορθολογικά, δηλαδή τόσο μέσα από την έλλογη δράση του κράτους (π.χ. δημιουργία δικαίου) το οποίο σιέπεται για λογαριασμό της κοινωνίας ως ενιαίας και αδιαίρετης συλλογικότητας, όσο και μέσα από μια ορθολογική ηθική, στην κατασκευή της οποίας πρωτοστατεί το κράτος, καθώς και το εκπαιδευτικό σύστημα. Η δράση του κράτους δεν πρέπει λοιπόν να κατανοηθεί ως μονόπλευρα επιβαλλόμενη στο κοινωνικό σώμα, γεγονός που θα ισοδυναμούσε με μια πατερναλιστική και ριζικά ετερονομική αντίληψη της πολιτικής εξουσίας, την οποία ο Durkheim απορρίπτει και, από τη σκοπιά αυτή, προσεγγίζει τη φιλελεύθερη αντίληψη του

κράτους. Η ντυρκειμανή οπτική αποβλέπει αντίθετα σε μια αμφίδρομη επικοινωνία ανάμεσα στο κράτος και το κοινωνικό σώμα και σε έναν πολλαπλασιασμό των σχέσεών τους,¹⁸ ώστε να προκύψει η μέγιστη δυνατή κοινή συνείδηση, που είναι κατ' ανάγκη μια δημόσια συνείδηση, στο πλαίσιο της οποίας το κράτος και η κοινωνία οικοδομούν την ενότητά τους. Η δημόσια συνείδηση ως αποτέλεσμα της «δημοσιοποίησης» του μερικού ή του ιδιωτικού που συγκροτούν το κοινωνικό σώμα συνιστά τον έσχατο στόχο του κράτους, τον οποίο ο Durkheim επαναλαμβάνει σχεδόν σε όλα τα πολιτικά κείμενά του.¹⁹ Εκείνο, όμως, που εντυπωσιάζει στην πολιτική θεωρία του Durkheim είναι η αντίληψή του για τη δημοκρατία, η οποία, παρά τον απλοϊκό χαρακτήρα της, στην πραγματικότητα είναι απολύτως συμβατή με τη ντυρκειμανή λογική, ενώ ταυτόχρονα εγγράφεται σε μια κεντρική συνιστώσα της δυτικής κοινωνικο-πολιτικής σκέψης.

Η αντίληψη του Durkheim για τη δημοκρατία διαφέρει κατ' αρχήν ριζικά από τη σύγχρονη αντιπροσωπευτική δημοκρατία, πράγμα που φαίνεται από το γεγονός ότι διαχωρίζει την έννοια της δημοκρατίας από την καθολική ψηφοφορία, τα πολιτικά κόμματα και το κοινοβούλιο, τα οποία μετέχουν μεν της έννοιας του κράτους, αλλά, ως εργαλεία του, αποτελούν δευτερεύοντα στοιχεία της.²⁰ Σε ό,τι αφορά στο κοινοβούλιο, αυτό μπορεί να εκληφθεί ως βασικό στοιχείο της δημοκρατίας όπως την αντιλαμβάνεται ο Durkheim μόνο εμμέσως, δηλαδή μέσα από τη συμβολή του στη διασκεπτική (délivrative) λειτουργία του κράτους – αντίληψη η οποία παραπέμπει εμφανώς στο φιλελεύθερο credo της δημόσιας αντιπαράθεσης των απόψεων ως μέσου συγκρότησης της πολιτικής απόφασης, η οποία στη Γαλλία εκφράστηκε κλασικά από τον Guizot. Από την άλλη μεριά, οι εκλογές οδηγούν κατά τον Durkheim στη διαμόρφωση μιας πλειοψηφίας, η βούληση της οποίας, ενώ είναι ουσιαστικά μειοψηφία, εφόσον αποκλείεται από την πολιτική συμμετοχή το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού, είναι εκείνη που δημιουργεί το δικαίωμα,²¹ το οποίο, ως κεντρικό στοιχείο της συλλογικής ηθικής, αποτελεί βασικό αντικείμενο της εκπαίδευσης. Προφανώς, η κατασκευή του νόμου από μια μειοψηφία δεν θα μπορούσε να συμβιβαστεί με τη ντυρκειμανή έννοια της συλλογικής ηθικής που αποτελεί προϋπόθεση της ενότητας του κοινωνικού σώματος, αλλά και της συλλογικής φύσης του ίδιου του κράτους.

Στο ζήτημα της δημοκρατίας, ο Durkheim επεκτείνει ουσιαστικά την προβληματική που ανέπτυξε για το κράτος, στο βαθμό που το βασικότερο κριτήριο του δημοκρατικού χαρακτήρα της κοινωνίας είναι η επικοινωνία της, και μάλιστα σε μια αμφίδρομη και διαλεκτική λογική, με το κράτος. Όσο πιο πολύ αναπτύσσεται μια αμφίδρομη και πολυσχιδής επικοινωνία του κράτους με το κοινωνικό σώμα τόσο περισσότερο προσεγγίζεται μια ανώτερη και πιο επεξεργασμένη δημόσια συνείδηση,²² που αποτελεί την πεμπτούσια του δημοκρατικού κράτους. Διότι, για τον Durkheim, εκείνο που χαρακτηρίζει το τελευταίο είναι «η διεύρυνση της κυβερνητικής συνείδησης και ο πολλαπλασιασμός των επικοινωνιών ανάμεσα σ' αυτή και στις ατομικές συνειδήσεις, ή, με άλλα λόγια, ανάμεσα στο κράτος και το λαό».²³

Ο βαθμός ανάπτυξης της δημοκρατίας σε μια κοινωνία είναι ταυτόχρονα συνάρτηση του βαθμού ανάπτυξης της σκέψης και του κριτικού πνεύματος και, για το λόγο αυτό, η δημοκρα-

τία δεν πρέπει να θεωρείται μια εφεύρεση της εποχής μας, αλλά είναι μια εγγενής τάση όλων των κοινωνιών.²⁴ Συνεπώς, η δημοκρατική ηθική έχει κατά τον Durkheim ως θεμέλιό της την ορθολογική γνώση, η οποία αντλεί την εγκυρότητά της από το λόγο και την επιστήμη,²⁵ και ως εκ τούτου η τελευταία οφείλει να ενσωματωθεί στο δημοκρατικό κράτος και, κυρίως, στο δίκαιο με βάση το οποίο οφείλουν να καθορίζονται οι δραστηριότητές του.²⁶

Το θεωρητικό αυτό σχήμα του Durkheim συνιστά ίσως ένα παράδοξο εγχείρημα ορισμού της δημοκρατίας που διαφέρει ριζικά από την κλασική θεώρησή της, η οποία συλλαμβάνει τη δημοκρατία με βάση την έννοια της λαϊκής κυριαρχίας και τα συναφή πολιτικά δικαιώματα. Το παράδοξο προκύπτει κυρίως από το γεγονός ότι ο Durkheim προσεγγίζει μια καθαρά πολιτική έννοια με κοινωνιολογικούς όρους. Ασφαλώς, η δημοκρατία δεν θα μπορούσε να οριστεί από τον Γάλλο κοινωνιολόγο ούτε ως απορρόφηση της κοινωνίας από το κράτος, οπότε θα επρόκειτο για ένα τυραννικό κράτος, αλλά ούτε και ως απορρόφηση του κράτους από την κοινωνία, πράγμα που θα ισοδυναμούσε με την ακύρωσή του. Είναι ακριβώς αυτή η τελευταία εκδοχή που αρνείται ο Durkheim, η οποία πιστεύει ότι επικρατεί στον 19ο αιώνα εξαιτίας των ρουσσωικών επιρροών.²⁷ Θεωρεί έτσι φευκτικές και τις δύο αυτές εκδοχές, αντιπροβάλλοντας την ιδέα ενός κράτους το οποίο, μέσω της εντατικοποίησης της επικοινωνίας του με το κοινωνικό σώμα, διαλεκτικοποιεί την πολυμορφία του επιτυγχάνοντας έτσι την ηθική ενότητα της κοινωνίας, την οποία αντιλαμβάνεται ουσιαστικά ως ταυτόσημη με τη δημοκρατία.

Από αυτή τη σκοπιά και παρά την φαινομενική απόρριψη της ρουσσωικής εκδοχής της δημοκρατίας, η κοινωνική θεωρία του Durkheim έχει μια ορισμένη συγγένεια με τη ρουσσωική πολιτική θεωρία, στο βαθμό που η τελευταία εγγράφεται σε μια θεωρητική παράδοση, η οποία, αναπαριστώντας την κοινωνία ως μια ενιαία και αδιαίρετη ολότητα, αξιολογεί τις κοινωνικές λειτουργίες μέσα από τη συμβολή τους στην κοινωνική ενσωμάτωση και ενότητα. Σύμφωνα με τον A. Touraine, η ενσωμάτωση αυτή παραπέμπει στην κοινωνία ως αδιαίρετη ενότητα, την οποία η πολιτική θεωρία του 17ου και του 18ου αιώνα ταυτίζει είτε με τον κυρίαρχο είτε με τη γενική βούληση και, υπ' αυτή την έννοια, η παράδοση αυτή αναγγέλλει ουσιαστικά τη *συλλογική συνείδηση* του Durkheim.²⁸ Ταυτόχρονα, τόσο η παραπάνω πολιτική θεωρία όσο και η ντυριεμινή κοινωνική θεωρία έχουν ως κοινό χαρακτηριστικό τους τη θεμελίωσή τους στον ορθό λόγο, ο οποίος αποτελεί γι' αυτές συστατική αρχή του κοινωνικού, διαφοροποιούμενη έτσι ριζικά από τις παραδοσιακές μεταφυσικές θεμελιώσεις του.

Το ζήτημα που τίθεται στο σημείο αυτό είναι κατά πόσο μπορεί να συμβιβαστεί η ορθολογική θεμελίωση του κοινωνικού με την ηθική ενότητά του, όπως την αντιλαμβάνεται ο Durkheim, δηλαδή ως ενότητα που θεμελιώνεται στο θρησκευτικό συναίσθημα και στην υπεροχή του ιερού έναντι του ανόσιου, μέσα από την οποία εγκαθιδρύεται η υπεροχή της κοινωνίας έναντι των ατόμων που τη συνθέτουν. Με άλλα λόγια, πώς είναι δυνατόν να συγκροτηθεί η ηθική ενότητα του κοινωνικού στην αστική κοινωνία μέσω της οργανικής αλληλεγγύης –η οποία θεμελιώνεται εξ ορισμού στον Λόγο– χωρίς να αντιφάσκει με μια συλλογική συνείδηση θεμελιωμένη στην έννοια του ιερού, δεδομένου ότι η ενότητα αυτού του τύπου προϋποθέτει ταυτόχρονα την έννοια της ορθολογικότητας ως αρχής θέσπισης του κοινωνικού και, συνεπώς, την αρχή μιας ατομικότητας η οποία δρα ορθολογικά, πράγμα που σημαίνει αυτόνομα και με

βάση την ελεύθερη βούλησή της; Και πώς συμβιβάζεται τελικά η ατομικότητα αυτή με μια συλλογική ηθική η οποία της ασκεί έναν εξ ορισμού ολικό καταναγκασμό;

ΑΤΟΜΙΚΟΤΗΤΑ, ΣΥΛΛΟΓΙΚΗ ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑ

Είναι γεγονός ότι πολλοί έχουν ερμηνεύσει τη ντυρκειμανή κοινωνική θεωρία με όρους μιας συλλογικής συνείδησης, εντός της οποίας η απόκλιση δεν είναι ανεκτή,²⁹ ενώ κατ' άλλους η ατομική συνείδηση αφομοιώνεται εντός της συλλογικής δομής έως ακόμα και την ακύρωσή της, σύμφωνα με τη στρουκτουραλιστική λογική.³⁰ Αν και οι αναγνώσεις αυτές του ντυρκειμανού έργου δεν είναι αβάσιμες, κάθε άλλο μάλιστα, ωστόσο μια ακριβοδίκαιη αξιολόγηση της ντυρκειμανής κοινωνικής θεωρίας προϋποθέτει τη διερεύνηση του ακριβούς περιεχομένου που αποδίδει ο Durkheim στην ατομικότητα και στη συλλογική ηθική στις συνθήκες του καταμερισμού εργασίας που χαρακτηρίζει την αστική κοινωνία.

Είναι γεγονός ότι μέσα από τη μελέτη της κοινωνικής εξέλιξης στη βάση του καταμερισμού της εργασίας, προκύπτει για τον Durkheim το πρόβλημα της κοινωνικής συνοχής, με αποτέλεσμα να στραφεί στην επινόηση της έννοιας της συλλογικής συνείδησης, η οποία παραπέμπει λίγο πολύ στην ψυχολογία του όχλου του Gustave Le Bon ή στο πνεύμα των λαών όπως τέθηκε από τη γερμανική ιστορική σχολή. Απέναντι στη συλλογική συνείδηση, το άτομο δεν είναι παρά μια μορφή αποδυνάμωσης αυτής της συνείδησης, γεγονός που εξηγεί το φαινόμενο της ανομίας στις συνθήκες του αυξημένου καταμερισμού της εργασίας της αστικής κοινωνίας. Όπως τονίζει ο Moscovici, ακριβώς επειδή το πρόβλημα της κοινωνικής συνοχής στις συνθήκες αυτές γίνεται ακόμα πιο έντονο, οδηγεί τον Durkheim ακόμα περισσότερο στο να αναπτύξει μια προβληματική η οποία δίνει έμφαση στον τρόπο που οι κανόνες και οι πεποιθήσεις που συγκροτούν τη συλλογική ηθική εσωτερικεύονται από την ατομική συνείδηση, ώστε αυτή να μετατραπεί σε ένα locus όπου η συνείδηση αυτή εδράζει.³¹ Η συλλογική συνείδηση υπερβαίνει λοιπόν το άτομο, υψίσταται ανεξάρτητα από αυτό και μεταδίδεται από γενιά σε γενιά μέσα από τη γλώσσα, τους θεσμούς και τις παραδόσεις.

Είναι γεγονός ότι αυτό που απασχολεί κυρίως τον Durkheim είναι η διαπίστωσή του ότι οι σύγχρονες κοινωνίες στις οποίες κυριαρχεί η οργανική αλληλεγγύη κινδυνεύουν από μια αποσύνθεση, εξαιτίας της χαλάρωσης της ηθικής ενότητάς τους. Σε αντίθεση με τις προαστικές κοινωνίες όπου η ατομική και η συλλογική συνείδηση συνέπιπταν πλήρως, στη σύγχρονη/αστική κοινωνία η ηθική πειθαρχία προϋποθέτει μια συλλογική συνείδηση η οποία αφήνει σημαντικά περιθώρια στην ατομική βούληση και δράση. Ταυτόχρονα, ο Durkheim αναγνωρίζει τόσο τα ατομικά δικαιώματα, τα οποία αποτελούν μια πραγματικότητα που προέκυψε από την ίδια την εξέλιξη της κοινωνίας, όσο και την ανάγκη για ελεύθερους και δραστήριους πολίτες.³² Αυτή η χαλάρωση προκύπτει λοιπόν από την ηθική του ατομικισμού που μεταφράζει την αναπόφευκτη εξέλιξη της αστικής κοινωνίας προς έναν αυξανόμενο καταμερισμό εργασίας και σε μια σχετική αποδέσμευση του ατόμου από τη συλλογική ηθική.

Αυτός είναι ο βασικότερος λόγος για τον οποίο το βασικό θεωρητικό μέλημα του Durkheim είναι η ανάδειξη της ηθικής δύναμης (*autorité morale*) που συνέχει την κοινωνία³³ η οποία, ως γνωστόν, μπορούσε κατ' αυτόν να πραγματωθεί κυρίως μέσα από μια κορπορατίστικη οργάνωση της κοινωνίας. Εκείνο που έχει ιδιαίτερη σημασία εδώ είναι ότι η ηθική αυτή δύναμη, καθώς και η αντίστοιχη συλλογική συνείδηση, επιβάλλεται καταναγκαστικά στο άτομο, το περιορίζει και το υπερβαίνει, γιατί μόνο έτσι μπορεί να δημιουργηθεί η ηθική πειθαρχία που καθιστά δυνατή τη σύσταση κοινωνίας, γεγονός που, όπως παρατηρεί ο Durkheim, «προκαλεί το μένος των οπαδών ενός απόλυτου ατομισμού».³⁴ Παρόλο που μια ανάγνωση της ντυρκειμανής κοινωνιολογίας μπορεί να στοιχειοθετήσει μια τέτοια άποψη, η υποταγή του ατόμου στη συλλογική ηθική δεν είναι ασύμβατη με τις ατομικές ελευθερίες και τα ατομικά δικαιώματα, το αντίθετο. Όπως θα δείξω στη συνέχεια, αν και η ελευθερία του ατόμου πραγματώνεται μέσα από την ταύτιση ή ακόμη και τη συγχώνυσή του στους κόλπους της συλλογικής ηθικής, δηλαδή με όρους σαφώς διάφορους από αυτούς που έθεσε η νεωτερικότητα, και συγκεκριμένα η φιλελεύθερη συνιστώσα της, το αίτημα της ελευθερίας του ατόμου τίθεται με ιδιαίτερη έμφαση από τον Durkheim.

Ασφαλώς, η βασικότερη θέση του Durkheim είναι το αξίωμα ότι το άτομο δεν προηγείται της κοινωνίας ούτε ιστορικά ούτε λογικά, ότι η κοινωνία, ως ολότητα, προηγείται των μερών που τη συνθέτουν και δεν είναι αναγώγιμη στο σύνολό τους,³⁵ πράγμα που συνεπάγεται ότι η κοινωνία, επειδή ακριβώς έχει την προτεραιότητα στην κατασκευή και στην ίδια την ύπαρξη της ατομικότητας ως τέτοιας, είναι για το άτομο η πηγή που δίνει νόημα στην ύπαρξή του, άρα αποτελεί την πηγή της ελευθερίας του. Κατ' αρχήν, η θεμελιώδης αυτή θέση συνάδει με την απόρριψη από τον Durkheim της ορθολογιστικής εξήγησης της συγκρότησης και της εξέλιξης της κοινωνίας η οποία θεμελιώνεται στην ελεύθερη βούληση ή/και στα συμφέροντα του ατόμου.

Ο Durkheim δεν ξεκινά από μια υπερβατολογική ή φυσικοδικαιϊκή θέση για το άτομο και τα δικαιώματά του, ούτε προφανώς από μια συμβολιακή ερμηνεία σύστασης της κοινωνίας, σύμφωνα με την οποία η τελευταία αποτελεί προϊόν της ελεύθερης βούλησης των ατόμων. Στην ίδια λογική, απορρίπτει την έννοια του ανθρώπου *in abstracto* όπως αυτή τίθεται από τον Kant και τον Rousseau,³⁶ καθώς και την ωφελιμιστική αντίληψη για το άτομο η οποία διαπερνά την κλασική πολιτική οικονομία.³⁷ Στο σημείο αυτό είναι φανερό ότι ο Durkheim τοποθετείται στους αντίποδες της κλασικής πολιτικής θεωρίας και, κατ' επέκταση, της αστικο-φιλελεύθερης θεώρησης της ιστορίας, προτάσσοντας μια θεμελιακά κοινωνιοκεντρική ερμηνεία τόσο της συγκρότησης και της εξέλιξης της κοινωνίας όσο και της έννοιας της ατομικότητας.

Έτσι, η δημιουργία της σύγχρονης αστικής κοινωνίας δεν μπορεί να εξηγηθεί ούτε με βάση την έννοια του συμβολαίου ούτε με βάση την ορθολογική δραστηριότητα των ατόμων, έννοιες οι οποίες δεν είναι για τον Durkheim τίποτε περισσότερο από προϊόντα της συλλογικής συνείδησης όπως αυτή διαμορφώθηκε στις σύγχρονες κοινωνίες και αποτελούν συστατικό στοιχείο τους. Όπως τονίζει ο R. Aron,³⁸ αν τα συμβόλαια συνάπτονται μεταξύ των ατόμων, αυτό γίνεται σε συνθήκες οι οποίες καθορίζονται από μια νομοθεσία η οποία μεταφράζει την ηθική που κυριαρχεί στην κοινωνία. Πράγμα που σημαίνει, όπως παρατηρεί ο R. Nisbet, ότι

το συμβόλαιο δεν θεμελιώνεται στην ορθολογικότητα ή στο ατομικό συμφέρον, αλλά σε μια προ-συμβολαιακή ηθική που απορρέει από τη συλλογικότητα: Για τον Durkheim, ο οποίος συναντά στο σημείο αυτό την ανάλυση της δυτικής φεουδαρχίας από τον M. Bloch, αποκλειστικό χαρακτηριστικό της οποίας ήταν μια συμβολαιακή ηθική, κανένα είδος συμβολαίου δεν θα μπορούσε να έχει διάρκεια αν δεν στηριζόταν σε συμβάσεις, παραδόσεις και κώδικες, το κύρος των οποίων υπερβαίνει κατά πολύ αυτό του ίδιου του συμβολαίου, πράγμα που δείχνει ότι είναι η ανθρώπινη κοινότητα εκείνη που αποτελεί το θεμέλιο αυτών των ηθών, και όχι η ατομική συνείδηση.³⁹

Η ορθολογικότητα δεν αρκεί λοιπόν, σύμφωνα με τον Durkheim, για να θεμελιωθεί ούτε η ενότητα της κοινωνίας, εφόσον «ο Λόγος είναι ανήμπορος να υπάνει δεσμούς ανάμεσα στους ανθρώπους»,⁴⁰ αλλά ούτε και η ίδια η ελευθερία του ατόμου, δεδομένου ότι η κοινωνία, ως πεδίο ηθικής δημιουργίας ή ως μετανυμία της ηθικής («κοινωνία και ηθική είναι για τον Durkheim δύο όψεις της ίδιας πραγματικότητας»),⁴¹ είναι εκείνη που προσφέρει στο άτομο τους ηθικούς αρμούς που το προσδένουν στην κοινωνική ομάδα και ορίζουν το γεγονός της ύπαρξής του: Η ελευθερία είναι αδιανόητη χωρίς τους ηθικούς κανόνες που την ορίζουν⁴² και, υπ' αυτή την έννοια, είναι η κοινωνία εκείνη που της δίνει το περιεχόμενο και το νόημά της.

Ο Durkheim δεν εκκινεί λοιπόν από την ηθική ως μια a priori ηθικο-κανονιστική ή δεοντική πραγματικότητα, όπως την εννοεί η νεωτερικότητα, αλλά από την ηθική ως σύνολο κανόνων που έχουν διαμορφωθεί από την ίδια την εξέλιξη της κοινωνίας και συγκροτούν την πραγματικότητα πάνω στην οποία δομείται η ύπαρξη και η ενότητά της και με την οποία συναρτώνται οι λειτουργίες των θεσμών που τη συγκροτούν. Παρά την ουσιαστική διαφοροποίησή της από τις φυσικοδικαιϊκές και τις νεωτερικές φιλοσοφικές προκειμένες, η οποία μεθερμηνεύει την απόρριψη από τον Durkheim της ορθολογικής εξήγησης της κοινωνικής συνθήκης, η ντυρκειμανή κοινωνική θεωρία επιχειρεί να ενσωματώσει τα ατομικά δικαιώματα και, γενικά, την αναδυόμενη έννοια της ατομικότητας, έχοντας όμως ως αφετηρία την ηθική πραγματικότητα της αστικής κοινωνίας, την οποία επιδιώκει να στερεώσει και να ολοκληρώσει, επειδή ακριβώς τη θεωρεί ως προϋπόθεση για την ενότητα και, κατ' επέκταση, για την ίδια την ύπαρξή της.

Από την άποψη αυτή, δεν εξιδανικεύει δια του Λόγου ούτε την κοινωνία ούτε την ατομικότητα, αλλά διαπιστώνει απλώς τα φαινόμενα (τα «πράγματα») που συνθέτουν την αστική κοινωνική πραγματικότητα, στο κέντρο της οποίας έχει υψωθεί το άτομο. Κατά συνέπεια, η κυρίαρχη και δεδομένη κοινωνική ηθική την οποία πρέπει να λάβει υπόψη της η κοινωνιολογία προκειμένου να διατυπώσει τις προτάσεις της δεν μπορεί να είναι άλλη από την υφιστάμενη ατομικιστική ηθική, η οποία είναι συστατική της κοινωνικής τάξης και, σε ένα δεύτερο επίπεδο, θα αποτελέσει το υλικό με το οποίο θα κατασκευαστεί ο κοινωνικός δεσμός και, κατ' επέκταση, η ευταξία. Αυτός είναι εξάλλου και ο λόγος που το κράτος, ως εκφραστής της εμμενούς συνείδησης και της «ηθικής συγκρότησης της κοινωνίας», δεν μπορεί να έχει άλλο σκοπό από το να διαφυλάξει και να ενισχύσει την ηθική αυτή και, κατ' επέκταση, το άτομο και τις ελευθερίες του: «Όσο περισσότερο δυναμώνει και ενεργοποιείται το κράτος, τόσο περισσότερο απελευθερώνεται το άτομο».⁴³ Μέσα από τη θεσμοποίηση των ατομικών δικαιωμάτων το

κράτος δεν κάνει, συνεπώς, τίποτε άλλο από το να ενισχύει τις συστατικές αξίες της κοινωνίας και, συνεπώς, τα αναδυόμενα στοιχεία της ηθικής ενότητάς της.

Ωστόσο, ένα βασικό ερώτημα που τίθεται εδώ είναι κατά πόσο η αντίληψη αυτή για την ορθολογικότητα και το άτομο συνάδει με μια από τις θεμελιώδεις θέσεις του Durkheim που αναφέρεται στο θρησκευτικό περιεχόμενο και στη θρησκευτική καταγωγή τόσο των κοινωνικών θεσμών και της κοινωνικής ηθικής όσο και των ίδιων των δομών της σκέψης.

Είναι γεγονός ότι, για τον Durkheim, η θρησκεία αποτελεί τη βασική πηγή από την οποία αντλεί την ύπαρξή της η συμβολική πραγματικότητα της κοινωνίας και, κατ' επέκταση, η ίδια η ηθική δύναμη που τη συνέχει. Η θρησκεία αντιστοιχεί «σε μια κεντρική περιοχή της κοινής συνείδησης»⁴⁴ και, συνεπώς, προσανατολίζει τις κοινωνικές αξίες και συμπεριφορές προς «ένα σύστημα πεποιθήσεων και πρακτικών που παραπέμπουν στο ιερό [...] και ενώνουν τα άτομα που προσχωρούν σ' αυτή έτσι που να αποτελέσουν μια ηθική κοινότητα».⁴⁵ Επιπλέον, ο ρόλος της θρησκείας είναι καταλυτικός όχι μόνο στη συγκρότηση της ηθικής κοινότητας και της κοινωνίας, αλλά και στην οικονομία των ίδιων των κατηγοριών της σκέψης και της νόησης οι οποίες, σύμφωνα με τον Durkheim, ανάγονται εξίσου στη θρησκεία.⁴⁶ Σύμφωνα με μια προσέγγιση της ντυρκειμανής κοινωνικής θεωρίας, το περιεχόμενο των θεσμών και της κοινωνικής ηθικής δεν μεταβάλλεται ριζικά στη σύγχρονη κοινωνία, «αναδεικνύοντας την απατηλότητα των διαδικασιών εκκοσμίκευσης που κινούν τους κοινωνικούς μηχανισμούς, οι οποίοι διατηρούν κατά βάθος τον ιερό χαρακτήρα τους».⁴⁷ Η απατηλότητα αυτή είναι περισσότερο εμφανής, κατά τον Durkheim, αν παρατηρηθεί ότι ο ατομικισμός των σύγχρονων κοινωνιών, παρά την πίστη σε μια εγγενή ορθολογικότητα που τον συνοδεύει, αναδεικνύει την ατομικότητα σε κατ'εξοχήν καθγιασμένο αντικείμενο των συλλογικών αναπαραστάσεων: «Η θρησκεία του ατομικισμού είναι ένας κοινωνικός θεσμός, όπως όλες οι γνωστές θρησκείες».⁴⁸

Η προσέγγιση αυτή είναι εντελώς συμβατή με τη θέση του Durkheim σύμφωνα με την οποία η ενότητα της αστικής κοινωνίας δεν μπορεί να θεμελιωθεί μόνο ή κατά βάση στον ορθολογισμό, αλλά και σε μια εκκοσμικευμένη εκδοχή του ιερού που να απαντά στην ανάγκη για την επινόηση μιας «νέου τύπου» ενσωμάτωσης της κοινωνίας. Στο πλαίσιο αυτής της ενσωμάτωσης, όχι μόνο ο ορθολογισμός και οι θρησκευτικές προέλευσης ηθικοί κανόνες που συγκροτούν τη συλλογική συνείδηση δεν αντιφάσκουν, αλλά αντίθετα αντιπροσωπεύουν την ορθολογική αρχή που προσφέρει στην κοινωνία και στο άτομο τα μέσα αντίστασης ενάντια στον ανορθολογισμό και την καταστροφή που ενέχει η έκφραση των εγωιστικών κινήτρων του ατόμου.⁴⁹

Ωστόσο, από μια γνωσεοθεωρητική σκοπιά, η συστατική συμβολή του ιερού στη συλλογική ηθική της αστικής κοινωνίας, δηλαδή στη σύσταση της οργανικής αλληλεγγύης και, ταυτόχρονα, στη γνώση με τη διαμεσολάβηση της οποίας συγκροτείται η τελευταία, παραπέμπει σε μια αντίληψη της ιστορίας η οποία ακυρώνει ουσιαστικά τη δυνατότητα της ηθελημένης ανθρωπίνης παρέμβασης στο κοινωνικό γίγνεσθαι. Δεδομένου ότι η ατομικότητα, ως αναγόμενη στη συλλογική συνείδηση και στο θρησκευτικό περιεχόμενό της, ερείδεται σε μετα-κοινωνικές εγγυήσεις οι οποίες ακυρώνουν μια συνεπή, δηλαδή μια ολοκληρωμένη εκκοσμίκευση της κοι-

νωνικής και της ατομικής πράξης, δεν αίρεται η δυνατότητα μιας κοινωνικής μεταβολής ως αποτέλεσμα της ορθολογικής/επιστημονικής γνώσης της κοινωνίας;

Σχετικά με το ζήτημα αυτό, η περιγραφή της ορθολογικής δράσης από τον Durkheim χαρακτηρίζεται από μια αμφισημία, στο βαθμό που αναφέρεται στην «τροποποίηση του γίγνεσθαι» την οποία συνδέει τόσο με την ανάπτυξη της κοινωνικής επιστήμης («όργανο δράσης και αλλαγής») όσο και με την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση, ενώ απορρίπτει ταυτόχρονα την ιδέα ότι η κοινωνία μπορεί να μεταβληθεί ως προς τα συστατικά στοιχεία της. Στην ίδια λογική, αμφισβητεί την ιδέα της αλλαγής της κοινωνίας μέσα από τη δράση των εκπαιδευτικών,⁵⁰ θεωρώντας ότι αυτή είναι αποτέλεσμα της εξέλιξης της ίδιας της κοινωνίας και όχι της ανθρώπινης βούλησης και δράσης.

Μιλώντας για μεταρρύθμιση, ο Durkheim επαναφέρει ουσιαστικά την προσέγγισή του σε μια λειτουργιστική βάση, εφόσον υποστηρίζει ότι η ατομική δράση, όπως και η κοινωνιολογία, δεν μπορούν να μεταβάλουν τα συστατικά στοιχεία του κοινωνικού σώματος, περιοριζόμενες σε μια καθαρή παρατήρηση η οποία έχει ως σκοπό τη «θετική» γνώση των νόμων που κινούν «αυθόρμητα» την εξέλιξη της κοινωνίας. Η δράση του ατόμου δεν μπορεί λοιπόν να υπερβεί τη δυναμική της πραγματικότητας, εντός των ορίων της οποίας τοποθετείται η ενεργός παρέμβασή του στο γίγνεσθαι.⁵¹

Θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι πίσω από τη θέση του Durkheim για την ορθολογικότητα και το ιερό έγκειται στην πραγματικότητα μια πρόσληψη της ατομικότητας, ο ορθολογισμός της οποίας θέτει σε αμφισβήτηση τη δυνατότητα παραγωγής της κοινωνίας στη βάση ενός ηθελιμένου σχεδίου, προσανατολιζόμενος θεμελιακά στην αναπαραγωγή της. Ότι τελικά, η κοινωνία, ως υποστασιοποιημένη κατηγορία και ως πραγματικότητα *sui generis*, είναι η αιτιακή πηγή της ίδιας της παραγωγής της, και, συνεπώς, δεν τίθεται ζήτημα αλλαγής της παρά από την ίδια την εμμένειά της, στην οποία τα άτομα δεν είναι τελικά παρά μετέχοντες, ενεργοί μεν, αλλά «κατ' εχώρηση». Πράγμα που στηρίζει την υπόθεση σύμφωνα με την οποία ο ορθολογισμός του Durkheim δεν είναι ανατρεπτικός, αλλά μεταρρυθμιστικός, και μάλιστα με μια έννοια που, σε τελική ανάλυση, τον εγγράφει σε μια συντηρητική προοπτική, η οποία κατά ένα γενικότερο τρόπο καταφάσκει σε μια λειτουργιστική αντίληψη του κοινωνικού γίγνεσθαι.

Στην πραγματικότητα, ο Durkheim επιχειρεί να συνδυάσει το αίτημα της ευταξίας –και της συντηρητικής/λειτουργιστικής οπτικής που το συνοδεύει– με το αίτημα της προσαρμογής της στην εξελισσόμενη αστική κοινωνία, προτείνοντας μια προσέγγιση η οποία, ενώ αναπαράγει το πρώτο αίτημα σε συνδυασμό με τη διατήρηση του ιερού στοιχείου, επικαιροποιεί και ευσυγχρονίζει ταυτόχρονα την προβληματική της ηθικής μέσα από την έλλογη και θετική/επιστημονική δραστηριότητα. Όπως ακριβώς η εξάρτηση του ατόμου από τη συλλογικότητα είναι ο τροχοδείκτης της ελευθερίας του, έτσι ακριβώς και η εξάρτηση της ηθικής και της διαδικασίας συγκρότησής της από την ορθολογικότητα οριοθετεί την ίδια τη δυνατότητα αυτής της συγκρότησης στις συνθήκες της αστικής κοινωνίας, και ταυτόχρονα ορίζει το περιεχόμενο της ελευθερίας. Ο προσανατολισμός του Durkheim στην επιστημονική και τη θετική γνώση ως βάση της μελλοντικής ηθικής των πολυπλοκών κοινωνιών, η προσχώρησή του στη ρασιοναλιστική (*laïque*) εκπαίδευση και η προσπάθειά του να καταστήσει συμβατή την ορθολογική

γνώση του *είναι* με την ελευθερία του ατόμου παραπέμπουν σε μια σπινοζική παράδοση του ευρωπαϊκού πνεύματος⁵² και, ταυτόχρονα, σε μια από τις κεντρικές περιοχές της καντιανής φιλοσοφίας, από την οποία, όπως θα δούμε, αντλεί την ιδέα της «διπλής φύσης» του ανθρώπου. Ο Durkheim επικαλείται ρητά την καντιανή έννοια της αυτονομίας προκειμένου να συμβιβάσει την ορθολογικότητα με την προτεραιότητα της συλλογικής ηθικής, την ελευθερία της ατομικής βούλησης με την υποταγή της σ' αυτήν και, κατά λογική συνέπεια, τη συντηρητική/λειτουργιστική προσέγγιση του γίνεσθαι με το θετικό-επιστημονικό «προοδευτικό» πρόγραμμα της κοινωνιολογίας του. Την επικαλείται κυρίως για να θεμελιώσει την αντίληψή του για την εκπαίδευση και το ρόλο της στη διαμόρφωση της συλλογικής ηθικής στην αστική κοινωνία, ενσωματώνοντας την ατομική βούληση και ελευθερία στην αναδυόμενη συλλογική ηθική της «λατρείας του ατόμου».

ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ, ΣΥΛΛΟΓΙΚΗ ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑ

Η θεωρία του Durkheim για την εκπαίδευση είναι απολύτως συναφής με τους θεμελιώδεις μεθοδολογικούς προσανατολισμούς και τις κοινωνικο-επιστημονικές στοχεύσεις του προγράμματός του. Σκοπός της εκπαίδευσης κατά τον Durkheim είναι να διαμορφώνει μεταξύ των μελών της κοινωνίας «μια επαρκή κοινότητα ιδεών και αισθημάτων χωρίς την οποία καμιά κοινωνία δεν μπορεί να υπάρξει».⁵³ Ο σκοπός αυτός επιτυγχάνεται μέσω της κοινωνικοποίησης των νέων, δηλαδή με τη μύησή τους στη συλλογική ηθική και την προσχώρησή τους στον ηθικό νόμο –τον «σωτήριο ζυγό» του ατόμου–, και η οποία, ως τέτοια, ισοδυναμεί με την πράξη διαμόρφωσης ενός «κοινωνικού είναι» σε κάθε μέλος της κοινωνίας.⁵⁴ Για το λόγο αυτό, η εκπαίδευση ανήκει αποκλειστικά στο κράτος το οποίο, ως διασκεπτικό όργανο, ως δημιουργός και ως έσχατος κριτής της ηθικής τάξης, οφείλει να προσανατολιστεί στην οικοδόμηση ενός «κειρηνικού, ηθικού και επιστημονικού δικαίου» που, μαζί με την αγάπη για την ελευθερία και το ίσο ενδιαφέρον για τα καθήκοντα και την ευθύνη, πρέπει να γίνει αντικείμενο λατρείας από τους πολίτες.⁵⁵

Ο συλλογικός χαρακτήρας της εκπαίδευσης οδηγεί κατ' αρχήν τον Durkheim σε μια αποσύνδεση της με αμιγώς ατομικούς σκοπούς, όπως είναι η ηθική τελείωση και η ευτυχία του ανθρώπου, τις οποίες υποστήριζαν αντίστοιχα ο Kant και ο J.St. Mill⁵⁶. Η αποσύνδεση αυτή σχετίζεται άμεσα με την απόρριψη από τον Durkheim του ανθρώπου *in abstracto*, στη βάση της οποίας άσκησε κριτική στο κοινωνικό πρόγραμμα του Rousseau, το παιδαγωγικό ιδανικό του οποίου έχει ως αφετηρία ακριβώς έναν αφηρημένο τύπο ανθρώπου: Εφόσον ο άνθρωπος είναι κατά τον Rousseau, υποστηρίζει ο Durkheim, «εκ φύσεως καλός», τότε διαθέτει μια εγγενή ηθικότητα ως άνθρωπος γενικά και όχι ως μέλος μιας δεδομένης κοινωνίας, πράγμα που δεν θεμελιώνει επουδενί το σεβασμό σε μια ηθική δύναμη (*autorité*) και, συνεπώς, οδηγεί στην ανυπακοή.⁵⁷ Αντίθετα, η ανθρώπινη φύση και το περιεχόμενό της ορίζονται από τον πολιτισμό της κάθε κοινωνίας, κάθε κοινωνία έχει ένα ιδεώδες του ανθρώπου⁵⁸ και, συνεπώς, ο σκοπός

της εκπαίδευσης δεν μπορεί να είναι άλλος από το «να μύσει τους νέους στον τύπο του ανθρώπου που περιέχει ο πολιτισμός της Γαλλίας». ⁵⁹

Σύμφωνα με την παραπάνω λογική, η ηθική τελείωση του ατόμου ορίζεται από το ιδεώδες που περιέχει η συλλογική ηθική της κάθε συγκεκριμένης κοινωνίας και όχι από μια a priori και ορθολογιστική αντίληψη για τον άνθρωπο η οποία, ως εκ τούτου, θα είχε ένα οικουμενιστικό περιεχόμενο. Οι λογικές και οι θεωρητικές συνέπειες αυτής της προσέγγισης του Durkheim είναι σημαντικές, όχι μόνο στο επίπεδο των μέσων ή του περιεχομένου της εκπαίδευσης αλλά και σε αυτό της εννοιολόγησης της ίδιας της ελευθερίας του ατόμου και της σχέσης του με τη συλλογικότητα.

Ο Durkheim υποστηρίζει με συνέπεια την προτεραιότητα της συλλογικής ηθικής και την υποταγή του ατόμου σ' αυτή, αλλά έχει συγχρόνως συνείδηση της δυσκολίας, αν όχι της αντίφασης της θέσης αυτής με το εγχείρημά του να ενσωματώσει στο σύστημά του την ατομιστική ηθική της αστικής κοινωνίας. Ο συλλογικός προσανατολισμός της εκπαίδευσης οφείλει λοιπόν ταυτόχρονα να ικανοποιεί το αίτημα της ελευθερίας του ατόμου κατά τρόπο που να μην αντιφάσκει με την υποταγή του στα «πράγματα», ήτοι στη συλλογική ηθική, αλλά να διαφυλάσσει την αυτονομία του. Η έννοια της αυτονομίας, όπως την αντιλαμβάνεται και τη χρησιμοποιεί ο Durkheim, είναι κεντρική για την κατανόηση του κοινωνικο-επιστημονικού του προγράμματος, διότι συμπυκνώνει και ενοποιεί τις επιμέρους αναπτύξεις του στο επίπεδο ενός συναφούς επιστημολογικού και ηθικο-φιλοσοφικού διαβήματος, στο πλαίσιο του οποίου καθίστανται λογικά συμβατοί τόσο οι εκπαιδευτικοί στόχοι όσο και τα επιστημονικά και ορθολογικά μέσα με τα οποία αυτοί οφείλουν να υλοποιηθούν.

Ο Durkheim επικαλείται την καντιανή ηθική, η οποία συνδυάζει κατ' εξοχήν τον επιτακτικό/δεσμευτικό χαρακτήρα του ηθικού νόμου, δια του οποίου το άτομο καλείται σε ενός είδους παθητικής υπακοής, με την αυτονομία της βούλησης, χωρίς την οποία ο ηθικός νόμος στερείται της ηθικότητάς του. Αναφερόμενος στον Kant, ο Durkheim προβάλλει το εξής εγχείρημα: «“Η σχέση της ανθρώπινης βούλησης με το νόμο αυτό, λέει ο Kant, είναι μια σχέση εξάρτησης (Abhängigkeit)· την ονομάζουμε δέσμευση (Verbindlichkeit), και προσδιορίζει έναν καταναγκασμό (Nöthigung).” Ταυτόχρονα, δεν δέχεται ότι “η βούληση αυτή μπορεί να είναι πλήρως ηθική όταν δεν είναι αυτόνομη, όταν δηλαδή υφίσταται έναν νόμο τον οποίο δεν νομοθέτησε η ίδια.” Η αυτονομία της βούλησης, λέει ο Kant, “είναι η μοναδική αρχή κάθε ηθικού νόμου και κάθε καθήκοντος που εναρμονίζεται με αυτόν: Κάθε ετερονομία της βούλησης είναι αντίθετη με την ηθικότητα της βούλησης”». ⁶⁰ Η αυτονομία της βούλησης δεν θεμελιώνεται όμως αποκλειστικά στον καθαρό Λόγο, ο οποίος στερείται κάθε δεσμευτικότητας και, συγχρόνως, ασκεί έναν καταναγκασμό στην ατομική συνείδηση, αλλά στη σχέση που αναπτύσσει με την αισθητότητα (sensibilité). ⁶¹ Λόγος και αισθητότητα είναι οι δύο όψεις της διπλής φύσης του ανθρώπου που βρίσκονται σε έναν ανυπέροβλο ανταγωνισμό, δεδομένου ότι ο μεν καθαρός Λόγος οδηγεί στην αυτονομία, η δε αισθητότητα στην ετερονομία. Πώς μπορεί να επιλυθεί η σύγκρουση αυτή ώστε να διαφυλαχτεί η αυτονομία;

Εφόσον ο Λόγος εληφθεί στην καθαρή μορφή του, ως εξωτερικός στον αισθητό, τον πραγματικό κόσμο, ανήκει στο πεδίο της τυχαιότητας (contingence) και, συνεπώς, δεν μπο-

ρεί να θεσπίσει το νόμο της ηθικής τάξης «ο οποίος εκφράζει τη φύση αυτού του συγκεκριμένου και πραγματικού αντικειμένου που είναι η κοινωνία»,⁶² δεν μπορεί δηλαδή να θεμελιώσει τη δεσμευτικότητα που αποτελεί την ουσία του ηθικού νόμου. Η δεσμευτικότητα αυτή μπορεί να προέλθει μόνο από το γεγονός της ύπαρξης του Λόγου εντός του πραγματικού κόσμου, δηλαδή εντός του κοινωνικού κόσμου, ο οποίος θέτει όρια όχι μόνο στα πάθη, αλλά και στην ορθολογική φύση μας, και κατ' αυτόν τον τρόπο την απελευθερώνει. Ο ανθρωπίνος λόγος δεν είναι μια υπερβατική ιδιότητα, αλλά είναι ενταγμένος στον κόσμο και, συνεπώς, υφίσταται τους νόμους του κόσμου αυτού: «Ο,τι υπάρχει στον κόσμο είναι περιορισμένο, και κάθε περιορισμός προϋποθέτει την ύπαρξη δυνάμεων που τον περιορίζουν».

Ο περιορισμός αυτός δεν υπάρχει, δηλαδή, λέει ο Durkheim, παρότι εντός του κόσμου, που δεν είναι άλλος από τον κοινωνικό κόσμο, ο οποίος επιπλέον αποτελεί και την πηγή της δεσμευτικότητας του λόγου. Η ορθολογική γνώση του κόσμου μας επιτρέπει να αποκτήσουμε συνείδηση ότι «ο κόσμος είναι αυτός που είναι» γιατί αντιστοιχεί «στη φύση των πραγμάτων, ότι είναι ένας καλός κόσμος στον οποίο μπορούμε να υποταχτούμε απλώς επειδή διαπιστώνουμε ότι δεν υπάρχει καλύτερος». ⁶³ Η φωτισμένη (éclairtée), και γι' αυτό ελεύθερη προσχώρησή μας στον κόσμο είναι λοιπόν αυτή που μας οδηγεί στην ηθική δέσμευση απέναντί του, δηλαδή απέναντι στις επιταγές της ηθικής τάξης της κοινωνίας.

Αυτή η φιλοσοφία της αυτονομίας και της βούλησης του ατόμου αποτελεί το δικαιολογητικό και συγχρόνως το εξηγητικό υπόβαθρο του όλου ντυρχεμιανού θεωρητικού συστήματος, ο πυρήνας του οποίου είναι μια ορθολογικότητα η οποία θεμελιώνει τη θετική βούληση, την κατάφαση απέναντι στον πραγματικό κόσμο, και, κατ' επέκταση, απέναντι στα κοινωνικά «πράγματα» και στην εμμενή ηθικότητά τους, από την οποία η ατομική πράξη αντλεί τη δέσμευτικότητά της μετατρεπόμενη έτσι σε κοινωνική. Συγχρόνως, η ίδια ορθολογικότητα θεμελιώνει την επιστημονική γνώση, η οποία φωτίζει τη συνείδηση του ατόμου και του επιτρέπει να παρέμβει στο γίνεσθαι, στα «πράγματα», με σκοπό, όχι να τα αλλάξει, αλλά να αποσαφηνίσει τη φύση και το περιεχόμενό τους, ώστε να τα αποδώσει στην ορθή και «καθαρή» μορφή τους. Στο σημείο αυτό, οι σκοποί της επιστήμης, του κράτους και της εκπαίδευσης συγκλίνουν σε ένα και ενιαίο στόχο: Να συγκροτήσουν τη συλλογική ηθική σε ορθολογικές βάσεις. Όχι όμως και να τη δημιουργήσουν.

Ο ορθολογισμός του Durkheim δεν είναι ανατρεπτικός, δεν αποσκοπεί στο να παρέμβει «στο σχέδιο της φύσης», αλλά αποδέχεται την πραγματικότητα στη δεδομενικότητά της, παρακολουθώντας την εξέλιξή της και υποτασσόμενος στη λογική της. Για το λόγο αυτό η επιστήμη – η οποία είναι συνώνυμη της ορθολογικότητας –, όπως ακριβώς δεν δημιουργεί την ηθική αλλά απλώς την εξηγεί, έτσι εξηγεί και τις αιτίες που προκαλούν τις «ανώμαλες αποκλίσεις από το σχέδιο της φύσης» απελευθερώνοντας τον άνθρωπο από την άγνοια και αναγάγοντάς τον σε κύριο της ηθικής τάξης: «Η επιστήμη, αποφαινεται ο Durkheim, είναι η πηγή της αυτονομίας μας». ⁶⁴

Στη λογική αυτή, μια επιστημονική κοινωνιολογία προϋποθέτει, κατά τον Durkheim, ένα ορθολογικό πνεύμα (des bases rationnelles) που θα καταστήσει διαφανή την κοινωνική πολυπλοκότητα και θα ενοποιήσει τις συνειδήσεις στην κατεύθυνση μιας μοναδικής και ενιαίας ηθι-

κής πραγματικότητας. Έτσι, ο σκοπός της κοινωνιολογίας –αυτόσημος με αυτόν του σκεπτόμενου κράτους– είναι «ο μετασχηματισμός των συγκεχυμένων παραστάσεων της κοινής ηθικής συνείδησης σε διακριτές και ακριβείς έννοιες». ⁶⁵ Ο ρόλος της εκπαίδευσης είναι ανάλογος: «Η επιστημονική εκπαίδευση οφείλει να προετοιμάζει τις νέες γενιές ώστε να συνηθίσουν να βλέπουν τα κοινωνικά πράγματα ως αντικείμενα της επιστήμης», ⁶⁶ έτσι ώστε η ηθική τάξη να «δικαιολογείται και να εξηγείται λογικά, χωρίς να συνδέεται με την ύπαρξη ενός υπερβατικού όντος ή με καθαρά θρησκευτικές έννοιες». ⁶⁷ Πράγμα όμως που δεν σημαίνει ότι πρέπει να εξορθολογιστεί και το ίδιο το περιεχόμενο της ηθικής, διότι αυτό θα είχε ως συνέπεια «να της αφαιρεθούν τα συστατικά στοιχεία της [δηλαδή το ιερό· Σ. Μπ.] που της δίνουν τη δύναμη και τη δικαιολόγησή της». ⁶⁸

Η σχέση αυτή ανάμεσα στην ορθολογικότητα και το ιερό παραμένει κεντρική στο σύστημά του Durkheim και του προσδίδει την ίδια την ταυτότητά του, διότι η άρνηση του ιερού θα ισοδυναμούσε με την ακύρωση της ηθικής δύναμης που αντιπροσωπεύει η κοινωνία –υποκατάστατο του Θεού– και η οποία συνέχει τη συλλογική ηθική, ήτοι απλώς την Ηθική. Η σχέση αυτή είναι κυρίως αποκαλυπτική, όπως έχουμε επισημάνει, μιας φιλοσοφίας η οποία, παρά τους συλλογικούς καταναγκασμούς, θεμελιώνεται τελικά στην ορθολογική και συνειδητή επιλογή από το ίδιο το άτομο των όρων της ελευθερίας του.

Όπως ο Kant, έτσι και ο Durkheim προϋποθέτει την ενότητα του θεωρητικού και του πρακτικού λόγου, η οποία θεμελιώνεται σε τελική ανάλυση στην αρμοδιότητα του πρώτου, δηλαδή στην ελεύθερη επιλογή του υποκειμένου να υποταχθεί στην υπερατομική έννοια της *ανθρωπότητας* (Kant) ή στο –εξίσου υπερατομικό– «πραγματικό», δηλαδή στον «απελευθερωτικό ζυγό» της συλλογικότητας (Durkheim). Στο όνομα αυτής της ελευθερίας ο Durkheim αρνείται να αμφισβητήσει το ιερό, ταυτίζοντάς το με την αντίληψη μιας ουσιαστικά υποστασιοποιημένης συλλογικότητας η οποία, δίκην αντιστροφής της σχέσης της με το θείο, μετατρέπεται η ίδια σε έσχατο «κριτή» αυτής της ελευθερίας. Αν και είναι το άτομο εκείνο που τελικά συναινεί στην αρμοδιότητα αυτή στη βάση της αυτονομίας του, η αναγόρευση του σε έσχατο κριτή αυτής της υποστασιοποίησης δεν έχει νόημα, διότι το άτομο δεν νοείται ανεξάρτητα από αυτή. Από τη σκοπιά αυτή, η θέση του Durkheim έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τη φιλελεύθερη πρόσληψη του ατόμου, η ελευθερία του οποίου νοείται ως μια θεμελιακά προ-κοινωνική κατάσταση, αλλά και του κράτους, το οποίο, τουλάχιστον για έναν συνεπή φιλευθερισμό, αντιφάσκει ριζικά με την ατομικότητα και δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση να νοηθεί ως γενεαλογικά και καταστατικά προτέραιο.

Από μια άλλη σκοπιά, η ανάδειξη του ιερού σε απρόσιτο για την ορθολογικότητα πεδίο συνάδει απολύτως με την ιερότητα που περιβάλλει την ηθική του ατομικισμού στην αστική κοινωνία, στο πλαίσιο της οποίας ο Durkheim συμφιλιώνει το άτομο με τη συλλογικότητα. Προσχωρώντας στη συλλογική ορθολογικότητα, το άτομο αντλεί όχι μόνο τα μέσα προσπέλασης στην αυτονομία, αλλά και τα μέσα της χειραφέτησης, της ανάπτυξης και του σεβασμού της προσωπικότητάς του τα οποία, διά της συλλογικής ηθικής, μετέχουν του ιερού και, συνεπώς, ικανοποιεί το ατομικιστικό αίτημα του φιλευθερισμού, με τη μεσολάβηση της συλλογικής ηθικής η οποία το περιέχει.

Αντίθετα, η ατομική ορθολογικότητα, με τη έννοια που την αντιλαμβάνεται ο φιλελεύθερισμός, αφήνει το πεδίο ελεύθερο στην απομόνωση του ατόμου, στην αυθαιρεσία ή ακόμα και, σε συνάρτηση με τα πολιτικά δικαιώματα, στους κινδύνους της κατάχρησής τους που είχε επισημάνει ο A. de Tocqueville. Για το λόγο αυτό, ο Durkheim, οπαδός του Tocqueville στο σημείο αυτό, επιχειρεί να μείνει πιστός στο ατομικιστικό φιλελεύθερο αίτημα, προβάλλοντας ταυτόχρονα την προτεραιότητα μιας ενοποιημένης αστικής κοινωνίας.

Η κοινωνιολογία του Durkheim, πέρα από τις συχνά υπερβολικές κριτικές που δέχτηκε, μπορεί να γίνει κατανοητή –και ίσως χρήσιμη για την κατανόηση της ηθικής κρίσης των σύγχρονων δημοκρατιών– σε σχέση με το ιστορικό πλαίσιο του 19ου αιώνα το οποίο χαρακτηριζόταν από την πίστη στην ηθική πρόοδο της κοινωνίας μέσω του Λόγου και της ελευθερίας του ατόμου, νοούμενη κυρίως ως δυνατότητα ορθολογικής δράσης και θεμελίωσης των κοινωνικών θεσμών. Όπως επισήμανε ο Nisbet,⁶⁹ η σκέψη του Durkheim στράφηκε ακριβώς εναντίον της υπερβολικής αισιοδοξίας που απέπνεε η αστικο-φιλελεύθερη ατομικιστική ιδεολογία, αντιπροβάλλοντας την ιδέα μιας εύτακτης κοινωνίας που δεν θα στηρίζεται σε καθαρά διανοητικές/ορθολογιστικές βάσεις, αλλά σε κοινωνικά πλαίσια διαπνεόμενα από την ηθική εξουσία του ιερού, χωρίς το οποίο, όπως άλλοτε συνέβαινε με τη θρησκεία και τα συστήματα συγγένειας, οι θεσμοί των νέων ευρωπαϊκών κοινωνιών δεν θα μπορούσαν να υπερβούν την κρίση από την οποία επιχειρούσαν να τη βγάλουν οι μεταρρυθμιστές.

Στην πραγματικότητα, η έμφαση αυτή που έδωσε ο Durkheim στο ιερό ως ενοποιητικό στοιχείο της κοινωνίας και ως θεμέλιο του κοινωνικού δεσμού δεν είναι μια εντελώς νέα ιδέα αλλά ανήκει σε μια παράδοση, η οποία εντοπίζεται ήδη στον Hobbes αλλά και στον Rousseau, και συνίσταται στην επίκληση και τη χρήση του μεταφυσικού στοιχείου ως εγγυητή της τάξης. Στον Hobbes, το ιερό αποτελεί κυρίως μια τεχνική της εξουσίας, η οποία χρησιμοποιεί μέσω της Εκκλησίας το φόβο του Θεού προκειμένου να επηρεαστεί η ανθρώπινη συνείδηση και να κατευθυνθεί προς μια ορισμένη επιθυμητή συμπεριφορά, ώστε να επιτευχθεί η τήρηση των νόμων από τους υπηκόους ή τους πολίτες.⁷⁰ Δεδομένου ότι η προσέγγιση αυτή εγγράφεται σε μια αντι-ατομικιστική προοπτική και σε μια προβληματική απαξίωσης της ατομικής ελευθερίας, προφανώς διαφοροποιείται σημαντικά, ως προς το σημείο αυτό, από τη ντυρκειμανή αντίληψη του ιερού, το οποίο, σε συνδυασμό με την έννοια της αυτονομίας, επιχειρεί αντίθετα να διαφυλάξει την ατομικιστική διάσταση του κοινωνικού δεσμού.

Η αντίληψη του Durkheim για το ιερό σε μια εκκοσμικευμένη εκδοχή φαίνεται να είναι σε σημαντικό βαθμό αποτέλεσμα των επιρροών που δέχτηκε από τον Rousseau σχετικά με την ιδέα του για τη δημόσια θρησκεία (religion civile). Σύμφωνα με τον Rousseau, όχι μόνο «ιανένας λαός δεν υπήρξε και δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς θρησκεία»,⁷¹ αλλά η δημόσια θρησκεία την οποία προορίζει ως θεμέλιο του κοινωνικού συμβολαίου, έχει σημασία για τον κυρίαρχο στο βαθμό που τα δόγματα της επικρατούσας θρησκείας περιέχουν μια ηθική που είναι απαραίτητη για «την κοινωνικότητα των πολιτών, την ειλικρινή αγάπη των νόμων, της δικαιοσύνης, της πατρίδας...»,⁷² γεγονός που δείχνει μια εντυπωσιακή ομοιότητα με τη σημασία που απέ-

δωσε ο Durkheim τόσο στην ηθικότητα ως σύμφυτη με την κοινωνικότητα όσο και στο ιερό ως στοιχείο της συλλογικής ηθικής στις σύγχρονες κοινωνίες της οργανικής αλληλεγγύης, όπου το ιερό εμφανίζεται, σε μια εικασμικευμένη εκδοχή, ως βάση και ως προϋπόθεση του κοινωνικού δεσμού. Μια ανάλογη ομοιότητα παρατηρείται και σε ό,τι αφορά στο κοινωνικό συμβόλαιο και στους συναφείς με αυτό νόμους του κράτους, οι οποίοι οφείλουν, κατά τον Rousseau, να έχουν έναν ιερό χαρακτήρα, πράγμα που αποτελεί την αναγκαία συνθήκη της δέσμευσης των πολιτών απέναντί τους.

Τέλος, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι η σημασία του ιερού στοιχείου στις κοινωνικές σχέσεις, όπως αναδεικνύεται στις δύο αυτές κοινωνικές θεωρίες, συνάδει με την απόρριψη ενός αμιγούς ορθολογισμού όχι μόνο από τον Durkheim, για τον οποίο εξάλλου αποτελεί μια αξιωματική και ρητή θέση, αλλά και από τον Rousseau, ο οποίος φαίνεται μάλιστα να πιστευε λιγότερο από τον Durkheim στην αξία του ανθρωπίνου Λόγου.⁷³ Στο σημείο αυτό οι θέσεις του Rousseau πλησιάζουν ακόμα περισσότερο αυτές του Durkheim, για τον οποίο, υπενθυμίζουμε, οι κοινωνικοί θεσμοί όχι μόνο έχουν μια θρησκευτική προέλευση αλλά, για να υπάρξουν ως τέτοιοι, οφείλουν και να τη διατηρήσουν.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Τα πολιτικά κείμενα του Ντυριέμ εκδόθηκαν στα αγγλικά με επιμέλεια του A. Giddens σε ειδικό τόμο με τίτλο *Durkheim on Politics and the State*, Polity Press, Κέμπριτζ 1986, από τον οποίο αντλούμε σημαντικό μέρος του υλικού για την παρούσα εργασία.

2 Ασφαλώς, πολλές αναλύσεις και κριτικές του ντυρικεμειανού έργου έχουν επισημάνει ορισμένες μεθοδολογικές αντιφάσεις ή ανακολουθίες, όπως λ.χ. αυτή που επισήμανε ο Malinowski ανάμεσα στην ψυχολογιστική ερμηνεία των καταβολών της θρησκείας στις *Στοιχειώδεις μορφές...* και τη θεωρία των κοινωνικών γεγονότων ως πραγμάτων στους *Κανόνες...* Βλ. σχετικά E.A. Tiryakian, «Durkheim's "Elementary Forms" as "Revelation"», στο Buford Rhea (επ.), *The Future of the Sociological Classics*, Allen & Unwin, Λονδίνο 1981, σ. 120 κ.ε. Ωστόσο, ιδωμένες στο πλαίσιο του συνολικού προγράμματος του Durkheim, οι αντιφάσεις αυτές πρέπει να θεωρηθούν μάλλον ως δευτερεύουσες, πράγμα που πιστεύω ότι θα δειχθεί και στην εργασία μας.

3 Η έννοια της *συλλογικής ηθικής* είναι συνώνυμη με αυτή της *συλλογικής συνείδησης*, την οποία ο ίδιος ο Durkheim να χρησιμοποιεί στα τελευταία έργα του. Εδώ, η χρήση των εννοιών αυτών γίνεται ανάλογα με τα συγκείμενα και το πλαίσιο της ανάλυσης.

4 E. Durkheim *De la Division du travail social*, PUF, Παρίσι 1973, σ. 201.

5 Για το ζήτημα του πολιτικού συντηρητισμού του Durkheim έχουν αναπτυχθεί διαφορετικές μεταξύ τους προσεγγίσεις, βλ. σχετικά M. Αντωνοπούλου, *Θεωρία και ιδεολογία στη σκέψη των κλασικών της κοινωνιολογίας*, Παπαζήσης, Αθήνα 1991, σ. 161, σημ. 24.

6 Βλ. B. Badie, *Sociologie de l'Etat*, Grasset, Παρίσι 1979, σ. 28.

7 E. Durkheim, *De la division...*, ό.π., σ. 205.

8 E. Durkheim, «Professional Ethics and Civic Morals», στο A. Giddens *Durkheim on Politics...*, ό.π. σ. 57.

9 E. Durkheim, *De la division du travail social*, PUF, Παρίσι 1960, σ. 32.

10 E. Durkheim, *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*, PUF, Παρίσι 1969, σ. 98.

11 E. Durkheim, «The Concept of the State», στο A. Giddens, *Durkheim on Politics...*, ό.π., σ. 40.

- 12 Jean-Claude Filloux, *Durkheim et le socialisme*, Droz, Παρίσι 1977, σ. 230.
- 13 E. Durkheim, *Textes*, Minuit, Παρίσι 1975, τ. 3, σ. 202 κ.ε.
- 14 Στο ίδιο, σ. 204.
- 15 Στο ίδιο, σ. 174.
- 16 E. Durkheim, *Leçons de sociologie...*, ό.π., σ. 87.
- 17 E. Durkheim, *De la division du travail social...*, ό.π., σ. 156.
- 18 E. Durkheim, *Leçons de sociologie...*, ό.π., σ. 113 κ.ε.
- 19 Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι ο Durkheim θεωρεί τις επαγγελματιές οργανώσεις ως προνομιούχους συνομιλητές του κράτους και γι' αυτό τους αποδίδει τον χαρακτήρα του δημόσιου θεσμού, E. Durkheim «Democracy and Political Representation», στο A. Giddens, *Durkheim on Politics...*, ό.π., σ. 77-78.
- 20 Jean-Claude Filloux, *Durkheim et le socialisme*, ό.π., σ. 249.
- 21 E. Durkheim, «The Concept of the State», στο A. Giddens, *Durkheim on Politics...*, ό.π., σ. 52-53.
- 22 Στο ίδιο, σ. 56-57.
- 23 E. Durkheim, *Leçons de sociologie...*, ό.π., σ. 107.
- 24 Στο ίδιο, σ. 108.
- 25 E. Durkheim, *Éducation et sociologie*, PUF, Παρίσι 1989, σ. 60.
- 26 E. Durkheim, *Textes*, ό.π., τ. 3, σ. 178.
- 27 Jean-Claude Filloux, *Durkheim et le socialisme*, ό.π., σ. 249.
- 28 A. Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, Παρίσι 1992, σ. 32.
- 29 J. Duvinnaud, «L'en-dehors et l'ailleurs», στο *L'état des sciences sociales en France*, Découverte, Παρίσι 1986, σ. 178.
- 30 Άποψη την οποία, μεταξύ άλλων, υποστήριξε και ο R. Merton, «Structural Analysis in Sociology», στο P.M. Blau (επ.), *Approaches to the Study of Social Structure*, Open Books, Λονδίνο 1976, σ. 32.
- 31 S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, Fayard, Παρίσι 1988, σ. 135.
- 32 E. Durkheim, *Textes*, ό.π., τ. 1, σ. 367.
- 33 Βλ. R. Nisbet, *The Sociological Tradition* (γαλλ. μτφρ. *La tradition sociologique*, PUF, Παρίσι 1993, σ. 190 κ.ε.).
- 34 E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Παρίσι 1983, σ. 6.
- 35 E. Durkheim, *De la division du travail social*, ό.π., κεφ. ii-vi.
- 36 E. Durkheim, «Democracy and Political Representation», στο A. Giddens, *Durkheim on Politics...*, ό.π., σ. 80.
- 37 E. Durkheim, *Textes*, ό.π., τ. 1, σ. 332-333.
- 38 R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Παρίσι 1967, σ. 327 (ελλην. μτφρ. *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, 2 τ., Γνώση, Αθήνα 1984).
- 39 R. Nisbet, *La tradition sociologique*, ό.π., σ. 120.
- 40 E. Durkheim, *Textes*, ό.π., τ. 1, σ. 376.
- 41 R. Nisbet, *La tradition sociologique*, ό.π., σ. 376.
- 42 Στο ίδιο, σ. 195.
- 43 E. Durkheim, *Textes*, ό.π., τ. 3, σ. 178.
- 44 E. Durkheim, *De la division du travail social*, ό.π., σ. 143.
- 45 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Παρίσι 1968, σ. 65.
- 46 S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, ό.π., σ. 86· R. Nisbet, *La tradition sociologique*, ό.π., σ. 301.
- 47 B. Badie, *Culture et politique*, Economica, Παρίσι 1993, σ. 31 (ελλην. μτφρ. *Κουλτούρα και πολιτική*, Πατάκης, Αθήνα 1995).
- 48 A. Giddens, *Durkheim on Politics and the State*, ό.π., σ. 81.
- 49 A. Touraine, *Critique...*, ό.π., σ. 153.
- 50 R. Nisbet, *La tradition sociologique*, ό.π., σ. 196.

- 51 Jean-Claude Filloux, *Durkheim et le socialisme*, ό.π., σ. 305 κ.ε.
- 52 D. Duclos, «Projet éthique et positivisme dans la démarche sociologique de Durkheim», στο *Cahiers internationaux de sociologie*, LXX, 1981, σ. 95.
- 53 E. Durkheim, *Education et sociologie*, ό.π., σ. 59.
- 54 E. Durkheim, *Textes*, ό.π., τ. 3, σ. 262.
- 55 Στο ίδιο, σ. 162, 178.
- 56 E. Durkheim, *Education et sociologie*, ό.π., σ. 42-43.
- 57 E. Durkheim, *Textes*, ό.π., τ. 3, σ. 261, 371, 386..
- 58 E. Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, PUF, Παρίσι 1969, σ. 367 κ.ε.
- 59 Στο ίδιο, σ. 381-382.
- 60 E. Durkheim, *L'Education morale*, PUF, Παρίσι 1974, σ. 92.
- 61 Στο ίδιο, σ. 93.
- 62 Στο ίδιο, σ. 96.
- 63 Στο ίδιο, σ. 99.
- 64 Στο ίδιο, σ. 90, 98.
- 65 Στο ίδιο, σ. 81.
- 66 E. Durkheim, *Textes*, ό.π., τ. 3, σ. 421.
- 67 E. Durkheim, *L'Education morale*, ό.π., σ. 9.
- 68 Στο ίδιο, σ. 17.
- 69 R. Nisbet, *La tradition sociologique*, ό.π., σ. 376.
- 70 M. Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, ό.π., σ. 80-81, και σ. 159, σημ. 42 (*Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, 1930· ελλην. μτφρ. *Απαρχές της αστικής φιλοσοφίας της ιστορίας*, Κάλβος, Αθήνα 1989).
- 71 J. J. Rousseau, *Du contrat social* (première version), ό.π., σ. 158.
- 72 Στο ίδιο, σ. 162, και IV, 8, σ. 290.
- 73 Βλ. P. Bénichou, «L'idée de nature chez Rousseau», και L. Strauss, «L'intention de Rousseau», στο *Pensée de Rousseau*, ό.π., σ. 130 και 70-71 αντίστοιχα.

