

Ζακύνθου Προνεντύ

ΟΙΚΟΝΟΜΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ
ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ: ΜΙΑ ΑΝΑΘΕΩΡΗΣΗ

Η αξιωματική θεωρία του συμφέροντος, κυρίαρχη σήμερα στις κοινωνικές επιστήμες, έχει μία ιστορία τόσο μακρά όσο και αυτές. Και τούτο συμβαίνει διότι αυτές οι επιστήμες γεννήθηκαν, ας μην το ξεχνάμε, από την πολιτική οικονομία του δεύτερου ημίσεος του 18ου αιώνα. Αν λοιπόν η κοινωνιολογία είχε καθορίσει στην αρχή η ίδια ως έργο της —σε αντίθεση προς το ωφελιμιστικό ρεύμα— να αποδείξει ότι οι κοινωνικές σχέσεις δεν περιορίζονται αποκλειστικά και μόνο στη σφαίρα της οικονομικής ορθολογικότητας, αν εμφανιζόταν ακόμη και ως ένα είδος *αντιοικονομισμού*, αντίθετα, σήμερα φαίνεται να τείνει να ενσωματωθεί εκ νέου στην κανονικότητα του οικονομισμού, και επομένως δεν μπορεί παρά να ακολουθεί ταπεινά την πολιτική οικονομία.¹

Επιβάλλεται όμως να κάνουμε ακόμη μια παρατήρηση. Αυτό που διακρίνει τις σύγχρονες κοινωνικές επιστήμες —και μάλιστα αυτές τις δύο αδελφές με τις διαφορούμενες μεταξύ τους σχέσεις, δηλαδή την πολιτική οικονομία και την κοινωνιολογία— από τις άλλες παλαιότερες επιστήμες της κοινωνίας όπως η φιλοσοφία, δεν έχει σχέση (όπως συνήθως υποστηρίζεται) με κάποια «αλήθεια» που θα ήταν αντίθετη στις στερείρες σκέψεις, τις αυταπάτες ή τα λάθη της τελευταίας. Η βαθιά αλλαγή μάλιστα στο επιστημονικό πεδίο σε σχέση με την προηγούμενη γνωστική τάξη βρίσκεται στο γεγονός ότι οι κοινωνικές επιστήμες παύουν να εγγράφονται μέσα στη συνέχεια της ιστορικής αναζήτησης μιας υποτιθέμενης πρωταρχικής Αλήθειας και σκοπό έχουν να «παράγουν» την κοινωνία. Από εκεί και πέρα πως είναι δυνατόν να υποθέσουμε εξωτερικές αιτίες για να εξηγήσουμε τις ανθρώπινες πρακτικές. Έτσι

1. «Μία επιστήμη που δεν θα μπορούσε να εξηγήσει τα γεγονότα που αποτελούν το αντικείμενό της παρά καταφεύγοντας σε μία άλλη επιστήμη θα συγγεγόταν με την τελευταία». Mauss και Falconnet, άρθρο «Κοινωνιολογία», *Μεγάλη Εγκυκλοπαίδεια*, Παρίσι 1901.

όμως, οι επιστήμες αυτές βρίσκονται παγιδευμένες από την ίδια τους την απαίτηση να εξηγήσουν την κοινωνική πολυπλοκότητα και, συχνότατα, νομίζουν πως αποφεύγουν το αδιέξοδο αυτό μεταφέροντας τις πρακτικές της Αγοράς —που υποτίθεται ότι είναι παγκόσμια, σύμφωνα με τη μεγάλη πλειονότητα των ιστορικών και των οικονομολόγων²— στο σύνολο των κοινωνικών πρακτικών. Όμως «τίποτε δεν σκοτίζει τόσο αποτελεσματικά την οπτική που έχουμε για την κοινωνία όσο οι οικονομικές προκαταλήψεις». ³ Προφανώς κανένας από τους κοινωνιολόγους δεν θα δεχόταν συνειδητά να περιορίσει τις κοινωνικές σχέσεις σε οικονομικές σχέσεις. Αλλά μήπως δεν είναι μερικοί από αυτούς που επικρίνονται για παράδειγμα από τον Alain Touraine όταν γράφει ότι «η κοινωνική συμπεριφορά δεν μπορεί να περιοριστεί στις συμπεριφορές σε μια αγορά, με όποιο τρόπο και να παρουσιάζουμε την τελευταία»; ⁴

ΤΟ ΠΑΝΤΟΔΥΝΑΜΟ ΣΥΜΦΕΡΟΝ

Αυτός ο θρίαμβος του οικονομισμού που ισχυρίζεται ότι κάθε υποκείμενο δεν ενεργεί παρά με μόνο κίνητρο τα συμφέροντά του, έχει επεκταθεί σήμερα στην πλειονότητα των τομέων της κοινωνιολογίας. Αυτό συμβαίνει ίσως διότι αυτή η θεωρία του συμφέροντος παρουσιάζει το τεράστιο πλεονέκτημα να μπορεί να εξηγήει ολόκληρη την πραγματικότητα. Και είναι αλήθεια ότι είναι πολύ δύσκολο να εξηγήσουμε τις κοινωνικές πρακτικές αν δεν είναι εντελώς ορθολογικές και ότι επίσης ένα υποκείμενο ελεύθερο που ξεφεύγει από την αιτιοκρατία (που πετυχαίνει δηλαδή να ελευθερωθεί από τους ωφελμιστικούς περιορισμούς) γίνεται σχεδόν απρόσιτο για την επιστήμη. Εξάλλου, αυτή η οικονομιστική προϋπόθεση φαίνεται να μπορεί να πραγματώσει το όνειρο, να φέρει δηλαδή στο φως τους νόμους των κοινωνικών πράξεων όπως φέρονται στο φως οι νόμοι της φύσης.

Όμως θα είχαμε άδικο να ξεχνάμε ότι «μια θεωρία που εξηγεί πάρα πολύ καταλήγει να μην εξηγεί τίποτα», ⁵ και κινδυνεύει, χρησιμοποιημένη έτσι, με τρόπο καταχρηστικό, να γλιστρήσει στο μύθο. Γιατί τι είναι τελικά η ορθολο-

2. Για μια αμφισβήτηση της έννοιας της παγκοσμιοτητας της Αγοράς, βλ. κυρίως Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Νέα Υόρκη 1944: «Η οικονομία της Αγοράς είναι μια θεσμική δομή που, όπως πολύ συχνά το ξεχνάμε, δεν υπήρχε σε προηγούμενες εποχές, ενώ ακόμη και στη δική μας εποχή, δεν υπήρξε παντού» (Παρίσι 1983).

3. Στο ίδιο, σ. 214.

4. Alain Touraine, *Pour la sociologie*, Παρίσι 1974, σ. 104.

5. François Jacob, *Le des possibles*, Παρίσι 1981, σ. 45.

γικότητα; Αυτό δεν το ξέρουμε και πολύ καλά, ενώ στον ίδιο τον Weber η έννοια δεν διασαφηνίζεται ποτέ. Οπωσδήποτε δεν πρόκειται να υπαχθούν τα πάντα στην αναζήτηση της ευτυχίας διότι τα εμπόδια σε μία τέτοια πρόταση θα ήταν ανυπέβλητα. Και πρώτον, ευτυχία βραχυπρόθεσμη ή μακροπρόθεσμη, και τι είδους; Και ακόμη, την ευτυχία αυτή θα την εννοήσουμε στην αγοραία της έννοια; Ο Mill, θεωρητικός όπως ο Bentham του ωφελιμισμού τον προηγούμενο αιώνα, είχε ήδη απαντήσει: «Αξίζει καλύτερα να είσαι ένας δυστυχής δίκαιος παρά ένα ικανοποιημένο γουρουνάκι».⁶ Αυτό το ιδεώδες των γουρουνιών —όπως λέει και ο Einstein— απέχει πολύ από το να μπορεί να αποτελεί έναν ορθολογικό αντικειμενικό σκοπό για όλους. Εκτός, βέβαια, για κάθε αλλαντοποιό. Εξού και οι διαφορετικές έννοιες της λέξης «ορθολογικός» και το ξεπέρασμα από τη σύγχρονη κοινωνιολογία της υπερβολικά απλής οικονομικής αντικειμενικότητας η οποία εξάλλου, όπως θεωρούν μερικοί, «δεν υπάρχει».⁷ Η λεγόμενη οικονομική επιστήμη, «αυτή η επιστήμη που αναμασάει το ίδιο πράγμα από τον Adam Smith ως τον Milton Friedman»,⁸ είναι μάλιστα για ορισμένους «ίδιας ουσίας με τη θεολογία» και οι οικονομολόγοι του 20ού αιώνα θα είχαν κατά βάθος το statut του ιατρού του 17ου αιώνα: «πρόκειται για προ-επιστημονικούς που δεν έχουν καμία επίρεια στη ροή των πραγμάτων».⁹ Ο homo economicus που προϋποθέτει άτομα εναλλάξιμα μεταξύ τους και προικισμένα με μια πανομοιότυπη ορθολογικότητα δεν μπορεί να χρησιμεύσει ως μοναδική εξήγηση, πολύ περισσότερο αφού εδώ πρόκειται για μια εντελώς νεότερη έννοια όπως ήδη επισήμαιναν για παράδειγμα ο Mauss¹⁰ και ο Malinowski.¹¹ Πρέπει μάλιστα ίσως να προχωρήσουμε περισσότερο και να υποστηρίξουμε μαζί με τον Frank A. Knight ότι «κανένα κίνητρο ιδιαίτερα ανθρώπινο δεν είναι οικονομικό».¹²

Όταν ο Durkheim, που κατεχόταν από την έμμονη ιδέα της επιστημονικότητας, ισχυρίζεται ότι οι δοξασίες, οι μύθοι, οι θρησκείες και οι θεωρίες είναι εξίσου ορθολογικές με την Επιστήμη,¹³ δεν εννοεί βέβαια ότι πρόκειται για ορθολογικότητα εργαλειακού τύπου. Ακολουθώντας όμως τον Marx ή τον Comte, αρκείται στο να υποκαθιστά ένα είδος συλλογικού ωφελιμισμού

6. Stuart Mill, *De l'utilitarisme* (1865). Παρίσι, α.χ., σ. 25.

7. Alain Caillé, *Revue du Mauss*, Μάρτιος 1985.

8. Bernard Maris, *Des économistes au-dessus de tout soupçon*, Παρίσι 1990, σ. 61.

9. Στο ίδιο, σ. 12.

10. «Είναι οι δικές μας κοινωνίες της Δύσης που, πολύ πρόσφατα, έκαναν τον άνθρωπο ένα οικονομικό ζώο». Marcel Mauss, «Essai sur le don» (1925) στο *Sociologie et anthropologie*, Παρίσι 1950, σ. 271.

11. «Μία άλλη έννοια που πρέπει να απαλείψουμε μια για πάντα είναι αυτή του πρωτόγνου οικονομικού ανθρώπου», *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Παρίσι 1963, σ. 117.

12. Αναφέρεται από τον Karl Polanyi, ό.π., σ. 321.

13. Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Παρίσι 1912.

στον ατομικό ωφελιμισμό των οικονομολόγων. Και ξέρουμε ότι αυτός ο φονξιοναλισμός παρέμεινε για μεγάλο διάστημα κυρίαρχος στους εθνολόγους για τους οποίους τα κοινωνικά φαινόμενα εξηγούνται, όπως πρότεινε ο Malinowski, «από τη λειτουργία τους, από το ρόλο τον οποίο παίζουν στους κόλπους του όλου συστήματος του πολιτισμού». ¹⁴ Όσον αφορά τον ίδιο τον Weber, αυτός θα εισαγάγει την ιδέα μιας ορθολογικότητας σχετικής με τις αξίες (Wertational), αποδεχόμενος όμως συγχρόνως την ύπαρξη παραδοσιακών καθώς και «μη λογικών» (affektuel) πράξεων. ¹⁵

Σήμερα, οι υπέρμαχοι μιας κοινωνιολογίας που έχει την απαίτηση να είναι «επιστημονική», επειδή διακατέχονται από την επιθυμία να προτείνουν μια έννοια εφαρμόσιμη στο σύνολο των συμπεριφορών, επεξεργάζονται την οικονομική ορθολογικότητα μέχρι σημείου να καλύψει το σύνολο του πεδίου των κοινωνικών πρακτικών. Από κει κι έπειτα αρκεί πια να θέτουμε ως προϋπόθεση ότι το υποκείμενο υπολογίζει ότι δεν μπορεί παρά να υπολογίζει, ώστε να διαβάσουμε τις συμπεριφορές του ως το αποτέλεσμα λογικών πράξεων, ακόμα κι αν αυτές οι συμπεριφορές φαίνονται παράλογες στον παρατηρητή, ακόμα κι αν μερικές απρόβλεπτες παρεμβολές μπόρεσαν να δράσουν με τέτοιο τρόπο ώστε να αλλοιώσουν τα αποτελέσματα της πράξης. Έτσι λοιπόν η θεωρία του συμφέροντος θα ήταν παγκόσμια. Αρκεί να συλλάβουμε την έννοια της ορθολογικότητας «ως σχετική, δηλαδή εξαρτώμενη από τη δομή των καταστάσεων», ¹⁶ και να προσθέσουμε σ' αυτήν, για παράδειγμα, την έννοια του *δυστραμμένου αποτελέσματος*. ¹⁷ Το παράλογο βρίσκεται, από κει κι έπειτα, απωθημένο έξω από το πεδίο των κοινωνικών πρακτικών χωρίς καν να χρειάζεται πάντοτε να καταφύγουμε στην αιτιοκρατία που περιέχεται, όπως ξέρουμε, στην έννοια του *Habitus*, αγαπητή στον Bourdieu. Οι οπαδοί της συστηματικής προσφυγής στην οικονομική θεωρία του συμφέροντος ¹⁸ εξοβελίζουν έτσι και το παραμικρό ίχνος παραλόγου. Ας σημειωθεί εν παρόδω ότι, αφού τα συμφέροντα διαφέρουν εξαιρετικά από το ένα άτομο στο άλλο, από τη μια ομάδα στην άλλη, οι οπαδοί αυτού του τρόπου προ-

14. Bronislaw Malinowski, «Anthropologie», *Encyclopaedia Britannica*, suppl. vol I, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1936, σ. 132. Αναφορά στο Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Παρίσι 1975, σ. 159.

15. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, γαλλική μτφρ., *Economie et Société*, Παρίσι 1965.

16. Raymond Boudon και François Bourricaud, «Rationalisme», *Dictionnaire critique de la sociologie*, Παρίσι 1982, σ. 445-453.

17. Raymond Boudon, *Effets pervers et ordre social*, Παρίσι 1978.

18. Μεταξύ των γάλλων κοινωνιολόγων θα μπορούσαμε να αναφέρουμε τόσο τον Bourdieu όσο και τον Crozier ή τον Boudon. Παρόλο που φαίνεται να απέχουν πολύ μεταξύ τους τόσο στο ιδεολογικό όσο και στο θεωρητικό πλαίσιο, και οι τρεις εξαρτάνται πολύ από την ωφελιστική θεωρία.

σέγγισης θα έπρεπε να ενοχλούνται από αυτή την παρατήρηση, αφού απειλείται έτσι ο ισχυρισμός τους για επιστημονικότητα. Πράγματι, η θεωρία του συμφέροντος δεν παρουσιάζεται ακαταμάχητη παρά μόνο υπό τη μορφή της ταυτολογίας. Ο Stuart Mill είχε ήδη σκοντάψει άλλωστε στο πρόβλημα αυτό: «Φοβούμαι ότι δεν θα μπορούσε κανείς ν' αποδείξει ότι ένα πράγμα είναι επιθυμητό με κανέναν άλλο τρόπο παρά λέγοντας ότι οι άνθρωποι πράγματι το επιθυμούν».¹⁹ Στην πραγματικότητα, η θεωρία του συμφέροντος, περιορίζοντας τα πάντα στην ικανοποίηση ενός προσωπικού συμφέροντος δεν κάνει τίποτα άλλο από το να αποκρύπτει την έννοια των κοινωνικών πρακτικών. Επιπλέον αυτή η περιοριστική τάση οδηγεί τον κοινωνιολόγο σε μια οξεία μορφή οικονομισμού — με τη χειρότερη έννοια του όρου— και στο εξής νομιμοποιεί εντελώς την άνηση σωρείας πραγματειών οικονομολόγων πάνω στο σύνολο των κοινωνικών πρακτικών.

ΜΙΑ ΠΕΡΙΟΡΙΣΤΙΚΗ ΟΠΤΙΚΗ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ

Η πορεία των οπαδών της θεωρίας του συμφέροντος δεν θα ισοδυναμούσε άραγε, σε τελική ανάλυση, με ρήξη με την κοινωνιολογία των πρώτων χρόνων και με μια προσπάθεια να εξηγηθούν τα κοινωνικά γεγονότα με οικονομικά —υπό ευρεία έννοια— κίνητρα;

Βέβαια, ο Bourdieu και οι όμοιοί του με το να επεκτείνουν την έννοια του συμφέροντος σε όλες τις σφαίρες των συμπεριφορών,²⁰ με το να τοποθετούν σ' αυτές την ετικέτα «ορθολογικές» —και αυτό το ορθολογικό μπορεί ακόμη να είναι και ασυνείδητο έπειτα από την αναγνώριση και παραδοχή από τον Weber των ανακαλύψεων της ψυχανάλυσης²¹— ξεφεύγουν προφανώς από κάθε κριτική. Διότι έχει πράγματι επαληθευτεί ότι η προϋπόθεση της υπολογιστικής ορθολογικότητας δύσκολα μπορεί να αμφισβητηθεί, από τη στιγμή μάλιστα που η επέκταση της εμπορικής τάξης την κάνει όλο και πιο αληθινή. Πράγματι, στις σύγχρονες κοινωνίες μας ο ωφελιμισμός ηγεμονεύει παντού, από την αρχιτεκτονική ως και τη βιολογία η οποία κυριαρχείται ακόμη από την εικόνα του «αγώνα για τη ζωή» και των εγωιστικών και υπολογιστικών γονιδίων. Είναι επίσης αλήθεια ότι κάθε άνθρωπος τείνει σήμερα

19. Stuart Mill, *De l'utilitarisme*, ό.π., σ. 48.

20. «Θέτω στην αρχή κάθε κοινωνικής πράξης μια ειδική μορφή συμφέροντος και επένδυσης», Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Παρίσι 1984, σ. 34.

21. Δεν πρέπει να ξεχνάμε άλλωστε ότι στην ψυχανάλυση δεν υπάρχει η έννοια της ανιδιοτέλειας. Απλώς οι υπολογισμοί γίνονται στο ασυνείδητο του επιθυμούντος υποκειμένου.

να εξηγήσει τις ίδιες του τις πράξεις με γνώμονα το συμφέρον, αν και μπορεί ακόμη να δικαιολογεί πράξεις στις οποίες οδηγήθηκε από το συμφέρον επικαλούμενος ηθικές αξίες.

Αλλά το ότι ο υπολογισμός των συμφερόντων του κάθε ατόμου είναι σήμερα στις κοινωνίες μας πράγματι καταξιωμένος, συνεπάγεται άραγε και την αλήθεια της παγκοσμιότητας της αξιωματικής θεωρίας του συμφέροντος; Το πολύ πολύ να παραδεχθούμε μαζί με τον Feyerabend ότι αυτή η αυξανόμενη παγκοσμιότητα των «πολιτισμένων» μας κοινωνιών «αποδεικνύει μόνο ότι η εξουσία μπορεί να εξαλείψει όλες τις διακρίσεις».²² Εξάλλου πρόκειται εδώ, συχνότατα, για φενάκη. Εκτός αν θα έπρεπε να υποθέσουμε ότι η πίστη, τα πάθη, οι παραδόσεις, ο αισθητηριακός και ο συναισθηματικός κόσμος, τα ένστικτα θα απουσίαζαν σήμερα από τις κοινωνίες μας, αφού οι άνθρωποι θα είχαν γίνει ξαφνικά, ως διά μαγείας, παγερά ορθολογικοί κατά την υποτιθέμενη εικόνα της κοινωνίας τους.

Αλλά αυτό ισοδυναμεί κατ' αρχήν με το να αγνοεί κανείς τη σπουδαιότητα του φανταστικού, χωρίς το οποίο, όπως μας υπενθυμίζει ο Καστοριάδης, «είναι αδύνατο να κατανοήσουμε αυτό το οποίο υπήρξε, αυτό που είναι η ανθρώπινη ιστορία».²³ Σημαίνει επίσης να παραμερίζει κανείς το τυχαίο ενώ ακόμη και αυτές οι φυσικές επιστήμες του παραχωρούν σήμερα μία θέση όλο και περισσότερο σημαντική. Σημαίνει ακόμη να μη λαμβάνει κανείς υπόψη του τις πολυάριθμες μελέτες της ψυχολογίας ή της κοινωνικής ψυχολογίας. Και σημαίνει ότι, περιφρονώντας τις έρευνες της βιολογίας της συμπεριφοράς, ξεχνά πως «οι σχέσεις παραγωγής δεν γίνονται μεταξύ αγγέλων χωρίς φύλο που έχουν υποστεί εκτομή της υπόφυσης, των επινεφριδίων, λοβοτομή κ.λπ.»²⁴ Ξεχνά επίσης πως η βιολογική φύση του ανθρώπου «αποτελεί, κι αυτή, ένα περιβάλλον μέσα στο οποίο ο άνθρωπος εξασκεί τις ικανότητές του».²⁵ Οδηγούμεθα εν ολίγοις στο να παραβλέπουμε την ανθρώπινη πολυπλοκότητα. Και έτσι υποθέτουμε επίσης ότι η αξία που αποδίδει κάθε υποκείμενο στα διάφορα αντικείμενα και στις διάφορες πρακτικές μπορεί να μας είναι πάντα αντιληπτή και ότι μπορούμε να διακρίνουμε, για παράδειγμα, καθαρά αυτό που ικανοποιεί κάθε άνθρωπο, αυτό που αγαπά ή αυτό που του είναι αδιάφορο.

Ο ωφελιστής κοινωνιολόγος θα έχει λοιπόν δύο δυνατότητες. Πρώτον μπορεί να τοποθετηθεί ως παντογνώστης υπερπαρατηρητής από την κατανόηση του οποίου δεν θα ξέφυγε καμία κοινωνία, καμία κοινωνική ομάδα,

22. Paul Feyerabend, *Farewell to Reason*, Λονδίνο 1987, σ. 121.

23. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Παρίσι 1975.

24. Henri Laborit, *L'homme imaginant*, Παρίσι 1970, σ. 72.

25. Claude Levy-Strauss, *Le regard éloigné*, Παρίσι 1983, σ. 160.

κανένα άτομο. Απαλλάσσεται έτσι από τη δυσκολία να λαμβάνει υπόψη αυτά τα οποία σκέπτονται τα άτομα πάνω στις επιδράσεις και τις αλληλεπιδράσεις τις οποίες ισχυρίζεται ότι μελετά, κάτι που διατείνεται ανοιχτά, για παράδειγμα, ο Bourdieu, θέτοντας την αρχή της «μη-συνειδήσης»,²⁶ αρχή που ήδη πρότεινε ο Durkheim.²⁷ Ας παραδεχθούμε ωστόσο ότι μετά τον Freud η συνείδηση του πράττοντος φαίνεται να έχει χάσει οριστικά την αξία της ως εργαλείο εξήγησης. Η πρακτική του ωφελιμιστή κοινωνιολόγου μπορεί να τον φέρει σε σημείο ακόμη και να ορίσει αυτή ή την άλλη ανάγκη ως «αντικειμενική», ενώ μια άλλη, ή μία παράλληλη, ως «παράλογη».

Μία δεύτερη δυνατότητα γι' αυτόν θα είναι να υποθέσει ταυτολογικά ότι, αφού τα άτομα «επιλέγουν» τη μία ή την άλλη πρακτική, αυτό γίνεται διότι η πρακτική αυτή τους ικανοποιεί περισσότερο. Και δεδομένου ότι θα ήταν το λιγότερο άτομο να ισχυρισθούμε ότι οι πρόγονοί μας σκέπτονταν, όπως και σήμερα οι «πρωτόγονοι» λαοί, με λάθος τρόπο,²⁸ πρέπει κατά συνέπεια να ισχυριστούμε ότι —αφού ο ωφελιμισμός ανήκει α priori στην ανθρώπινη φύση— και οι μεν και οι δε υπολογίζουν ή υπολόγιζαν το συμφέρον τους είτε χωρίς να τολμούν να το παραδεχθούν είτε χωρίς να έχουν συνείδηση.

Θέλοντας να είμαστε όλο και περισσότερο «επιστημονικοί» και περιορίζοντας την κοινωνική πρακτική στην αναζήτηση της ικανοποίησης ενός προσωπικού ή συλλογικού συμφέροντος, εξοβελίζουμε στην πραγματικότητα το πρόβλημα της σημασίας των κοινωνικών πράξεων — αν υποθέσουμε βέβαια ότι οι κοινωνικές πράξεις έχουν πάντοτε ένα νόημα υπό την έννοια που το κατανοούν αυτοί που θέλουν πάση θυσία να κάνουν να μιλήσει αυτό που μόνο σιωπά, όπως υπογραμμίζει ο Baudrillard στο στοχασμό του πάνω στην έννοια της «μάζας».²⁹

ΤΑΥΤΟΛΟΓΙΑ Ή ΣΥΛΛΟΓΙΣΜΟΣ;

Χρησιμοποιώντας τους όρους «πολιτιστική επένδυση», «κοινωνικό κεφάλαιο», «συμβολικό κεφάλαιο», «μετατροπή του κεφαλαίου» ή «επιτόκιο αλλαγής»,³⁰ ή ακόμη και «οικονομία των γλωσσικών ανταλλαγών», «συμβολι-

26. Pierre Bourdieu, *Le métier de sociologue*, Παρίσι 1973, σ. 38.

27. Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (1894), Παρίσι 1988.

28. Και γνωρίζουμε ότι ο ίδιος ο Lucien Levy-Bruhl (*Η πρωτόγονη νοοτροπία*, 1922) διαβεβαίωνε πάντα ότι δεν έφτασε ποτέ ως εκεί.

29. Jean Baudrillard, *A l'ombre des majorités silencieuses*, Παρίσι 1982, σ. 13.

30. Βλ. για παράδειγμα Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Παρίσι 1984, σ. 57.

κό κέρδος»,³¹ ο Bourdieu υπονοεί την εντελώς οικονομική ορθολογικότητα (υπάρχει άλλωστε γι' αυτόν άλλη;) του κοινωνικού υποκειμένου. Δεν χρησιμοποιεί όμως εδώ παρά μόνο μεταφορές, χωρίς άλλη πραγματική σημασία, και εισάγει απλώς εξ αρχής το αξίωμα της παντοδυναμίας του οικονομικού λόγου.

Κι έπειτα ποια είναι αυτή η οικονομική ορθολογικότητα για την οποία μιλούν (όλο και λιγότερο είναι αλήθεια) οι οικονομολόγοι; Θα ήμουν έτοιμος να πιστέψω μαζί με τον Alain Caillé, για παράδειγμα, ότι «η χρησιμότητα είναι αυτό του οποίου την ύπαρξη θέτει ως αξίωμα ο οικονομολόγος για να εξηγήσει τις δεδομένες συμπεριφορές».³²

Αυτή η υπόθεση ενός υποκειμένου ουσιαστικά υπολογιστικού —ακαταμάχητη κατά τα άλλα και επομένως, αν ακολουθήσουμε τον Popper,³³ μη επιστημονική— δεν καταλήγει, όπως το έχουμε πει, παρά σε μια ταυτολογία. Είτε το υποκείμενο συμπεριφέρεται όπως θα ανέμενε η οικονομική λογική, και επομένως η συμπεριφορά του είναι ορθολογική, είτε συμπεριφέρεται διαφορετικά, αλλά τότε θα υποθέσει κανείς ότι αυτό κινείται από συμφέροντα μη οικονομικά αλλά εξίσου λογικά και ότι επομένως υπολογίζει· η συμπεριφορά του άρα είναι και πάλι ορθολογική. Έτσι, κάθε συμπεριφορά που εμφανίζεται ως ανορθολογική σε σχέση με ένα κεφάλαιο (οικονομικό, κοινωνικό ή συμβολικό) —όπως για παράδειγμα μία οικονομική απώλεια— γίνεται έτσι αμέσως ορθολογική σε σχέση με ένα από τα δύο άλλα — δηλαδή το συμβολικό ή το κοινωνικό κέρδος. Ήδη ο Marcel Mauss στην αξιοσημείωτη μελέτη του για το δώρο³⁴ δεν είχε μporέσει να αποφύγει την ερμηνεία της τελετουργικής ανταλλαγής μέσω κρυφών συμφερόντων. Και είναι πάντοτε δυνατό στους οπαδούς της θεωρίας του συμφέροντος να εξηγήσουν ότι, αν μερικές κοινωνίες φαίνονται να μην παίζουν το παιχνίδι της ωφελμιστικής ορθολογικότητας, αν ευνοούν, για παράδειγμα, το «συμβολικό κεφάλαιο», πρόκειται πάντοτε για καλά κατανοημένα συμφέροντα αφού πρόκειται για «κεφάλαιο». Από εκεί και πέρα δεν υπάρχει πια άλλη δυνατή εξήγηση παρά η ακούραστη επανάληψη της αρχής ότι κάθε κοινωνικό υποκείμενο είναι ορθολογικό.

Έτσι με το να καταδιώκουμε ανελέητα και με το να καταδικάζουμε εν ονόματι των αναγκαιοτήτων της επιστημονικότητας ακόμη και την ελάχιστα

31. Του ίδιου, *Ce que parler veut dire*, Παρίσι 1979.

32. Alain Caillé, *Splendeurs et misères des sciences sociales*, Παρίσι 1986, σ. 107.

33. Ξέρουμε ότι για τον Popper μία θεωρία είναι «επιστημονική» όχι διότι είναι αληθινή αλλά διότι επιτρέπει να αποδειχθεί το τυχόν λάθος της. Μία θεωρία που δεν μπορεί να αμφισβητηθεί δεν θεωρείται επομένως «επιστημονική». Βλ. Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Νέα Υόρκη 1959.

34. Marcel Mauss, «Essai sur le don» (1925) στο *Sociologie et Anthropologie*, Παρίσι 1950.

«ανορθολογική», «ενστικτική» ή «δαισθητική» κοινωνιολογία, κινδυνεύουμε να φτάσουμε στο σημείο να αρνηθούμε την ανθρώπινη και κοινωνική ιδιαιτερότητα όπως ακριβώς και τη «φυσική» ιδιαιτερότητα του ανθρώπου. Έχουμε εδώ να κάνουμε, εξάλλου, με μια τεράστια σύγχυση ανάμεσα στο λόγο ως «εξελικτικό φαινόμενο» —όπως το εξηγεί ο Piaget³⁵— και τον ακρωτηριαστικό και ακίνητο ορθολογισμό από τον οποίο χαρακτηρίζονται, για παράδειγμα, οι οπαδοί της ωφελιμιστικής θεωρίας. Όμως ένας «ανοικτός» Λόγος, όπως αυτόν τον οποίο προτείνουν, για παράδειγμα, ο Καστοριάδης ή ο Morin, «μπορεί και οφείλει να αναγνωρίσει το παράλογο» διότι «δεν αποτελεί απόθηση του παραλόγου αλλά διάλογο με αυτό».³⁶

Ομοίως, μια ορισμένη μορφή κοινωνιολογίας της διαίσθησης, η οποία προϋποθέτει για τους άλλους τις ίδιες νοητικές διεργασίες με τον παρατηρητή, δεν πρέπει να απορρίπτεται συστηματικά ως μη επιστημονική. Υπάρχουν πράγματι αναμφίβολα σταθερές και κοινές σε όλους νοητικές κατηγορίες του ανθρώπινου πνεύματος. Βεβαίως ο Hobbes κάνει εν μέρει λάθος όταν, γενικεύοντας, πρεσβεύει ομοιότητες που υπάρχουν ανάμεσα στους συλλογισμούς, τις ελπίδες, τους φόβους, «τις σκέψεις, τα πάθη όλων των ανθρώπων»³⁷ και θα έπρεπε να είναι κανείς πολύ αφελής για να σκεφθεί σήμερα ότι οι κατατάξεις που κάνουμε, καρποί της προσωπικής μας εμπειρίας, είναι όμοιες μ' αυτές των άλλων. Όμως δεν παύει να είναι λιγότερο αληθές ότι όλες οι απόπειρες στις κοινωνικές επιστήμες να απορριφθεί η υποκειμενική γνώση που προέρχεται από την ενδοσκόπηση (είτε πρόκειται για το «θετικισμό» του Comte, την «αντικειμενική ψυχολογία» ή τη «θεωρία της συμπεριφοράς») δεν θα μπορούσαν παρά να αποτύχουν. Αποθνημένη προς όφελος της ιδέας των αντικειμενικών γνώσεων, η ενδοσκόπηση είναι, παρ' όλα αυτά, γράφει για παράδειγμα ο Morin, «το συμπλήρωμα και η μαγιά» τους.³⁸

ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΕ ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ, «ΣΥΝΕΠΗΣ» ΠΑΡΑΤΗΡΗΤΗΣ

Από την εποχή της πρώτης του σταδιοδρομίας, ο ερευνητής-κοινωνιολόγος ενσωμάτωσε ένα ορισμένο αριθμό ακολουθητέων κανόνων οι οποίοι τείνουν να τον απομακρύνουν από κάθε υπερβολικά ριζοσπαστική επιστημολογική

35. Piaget, *Biologie et Connaissance*, Παρίσι 1967.

36. Edgar Morin, *Sciences sans conscience*, Παρίσι 1982, σ. 265.

37. *Leviathan*, γαλλική μτφρ., Παρίσι 1971, σ. 6.

38. Edgar Morin, *Pour sortir du XXe siècle*, Παρίσι 1981, σ. 267.

παρέκκλιση. Και στις κοινωνικές επιστήμες κυριαρχεί ακόμη ο μύθος της συνέπειας της σκέψης συχνά κατανοημένης ως ένα είδος ακινητοποιημένης σκέψης που περιστρέφεται γύρω από τον εαυτό της και η οποία αντιτίθεται σε κάθε εξελικτική σκέψη. Αυτό συμβαίνει διότι προσκρούουμε γρήγορα, στον τομέα αυτό, στο λεπτό πρόβλημα της «σώρευσης».

Η κοινωνιολογική πρακτική ωστόσο αποδεικνύει σταθερά ότι η σωρευση αυτή είναι περίπου απύσχα από το μεγαλύτερο μέρος των προσπαθειών για την κατανόηση του κόσμου. Πράγματι, κάθε κοινωνιολόγος, στη δική του σφαίρα έρευνας, δεν χρησιμοποιεί καθόλου τις διάφορες προηγούμενες επιστημονικές θεωρίες ή αποδείξεις παρά με μεγάλη φειδώ και υπό τον όρο να επιβεβαιώνουν τις ίδιες του τις αρχές. Αντίθετα, οι τομείς στους οποίους μπορεί να επιτευχθεί από κοινού μία συμφωνία είναι ελάχιστοι — αν όχι μηδενικοί. Θα μπορούσε τουλάχιστον κανείς να έχει την εντύπωση ότι για μία και μόνη σχολή σκέψης, εκεί που η βασική θεωρία υποτίθεται ότι είναι κοινή, εκεί είναι δυνατή και μια ορισμένη μορφή σωρευσης. Τυπικό παράδειγμα είναι το παράδειγμα της μαρξιστικής σκέψης που παίρνει ως αρχές τις «αποδείξεις» των ιδρυτών της (αποδείξεις που θεωρούνται ως «παγκόσμιοι νόμοι»), ενώ, όπως υπογραμμίζει ο Feysabend, «αν ο κόσμος είναι ένα άθροισμα από σχετικά ανεξάρτητους τομείς, τότε λοιπόν κάθε υπόθεση περί παγκόσμιων νόμων είναι εσφαλμένη».³⁹ Όπως και να έχουν τα πράγματα, αυτή η προφανώς σωρευτική τάση, περιορισμένη σε ρεύματα αυτής ή της άλλης επιστήμης (εκτός αν θεωρήσουμε τον ίδιο το μαρξισμό ως επιστήμη, κάτι που θα φαινόταν αρκετά υπερβολικό) είναι ελάχιστα εφαρμόσιμη στις κοινωνικές επιστήμες. Ίσως θα ήταν πιο έντιμο να παραδεχθούμε μαζί με τον Touraine ότι «εμείς οι κοινωνιολόγοι είμαστε τελειώς ανίκανοι να μπορέσουμε να παρουσιάσουμε συστήματα, ακόμα και θεωρίες».⁴⁰

Πολύ συχνά η πίεση η οποία ασκείται από τις πανεπιστημιακές και θεσμικές αρχές οδηγεί τον ερευνητή των κοινωνικών επιστημών στο να συσσωρεύει τα ευρήματά του σ' ένα θεωρητικό και πρακτικό συνονθύλευμα που δεν αποτελεί «ένα σύνολο» παρά με τίμημα ένα άκρως ακροβατικό διαλεκτικό παιχνίδι. Η επιταγή είναι πράγματι «η συγκρότηση». Όχι τόσο ποιοτικά — δηλαδή με επανεξέταση, κριτικό στοχασμό, προβληματισμό — όσο σωρευτικά, όπως στις θετικές επιστήμες. Δίκαια περιγελά ο Feysabend αυτούς τους «φιλοσόφους που, έχοντας κάνει κάποια μικροσκοπική ανακάλυψη, επανέρχονται ασταμάτητα σ' αυτήν επειδή δεν έχουν κάτι καινούργιο να πουν και οι οποίοι μεταμορφώνουν αυτό το ελάττωμα, αυτή την έλλειψη ιδεών, σε υπέρτα-

39. *Adieu la Raison*, ό.π., σ. 120.

40. Alain Touraine, *Pour la sociologie*, ό.π., σ. 242.

τη *αρετή, τη συνέπεια*». ⁴¹ Και πράγματι, αν αυτό που ισχυριζόμαστε χθες ακόμη το αμφισβητούμε σήμερα για να αποδείξουμε αύριο τον εσφαλμένο χαρακτήρα του, ποιος θα μας θεωρούσε αξιόπιστους; Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε κοινότοπα —αλλά και αυτό μετράει— ότι δεν θα καταλάβαινε κανείς ότι πληρωνόμαστε, ότι επιχορηγούμεθα για να παίζουμε έτσι αυτό το διανοητικό bowling. Από εκεί κι έπειτα, αφού η αναγνώριση της «εργασίας» μας περνά διαμέσου της σώρευσης, ως υποκριθούμε ότι είμαστε σωρευτικοί και ως αποκρύψουμε (χειρότερα: ως εξαλείψουμε) τις αμφιβολίες μας. Έχουμε εδώ να κάνουμε με μια απαίτηση που επιβάλλεται παντού. Η έγνοια για συνέπεια (αλλά δεν υπάρχει άραγε σύγχυση ανάμεσα στη θεωρητική, εξηγητική συνέπεια, την αποδεικτική λογική και, από την άλλη πλευρά, στη συνέπεια μέσα στη διάρκεια;) μπορεί ακόμη σε ακραία περίπτωση να μεταμορφώσει αυτόν που «αλλάζει ιδέες» σε *αποστάτη*, όρο που προέρχεται από το θρησκευτικό λεξιλόγιο, δηλαδή από μια σφαίρα όπου η Αλήθεια είναι με ακρίβεια δεδομένη, όπου δεν υπάρχει θέση για την αμφιβολία, όπου η σχετικότητα δεν υφίσταται, όπου η προσήλωση είναι οριστική.

Ο ΦΟΒΟΣ ΤΟΥ ΝΕΟΤΕΡΙΣΜΟΥ

Αυτός ο κομφορμισμός-τρομοκρατία της επιστημονικής κοινότητας οδηγεί πολύ συχνά τον «ενσωματωμένο» ή τον καθ' οδόν προς ενσωμάτωση κοινωνιολόγο στο να προτιμά μία διπλή πρακτική.

Έτσι, κάθε νέα ιδέα ή υπόθεσή του επιβάλλει κατά προτεραιότητα να ανιχνεύσει την ίδια ιδέα σε άλλους ερευνητές και, όσο είναι δυνατόν, σ' αυτούς που αποτελούν αυθεντία. Από την άλλη πλευρά ένας πραγματικός φόβος του νεοτερισμού τον οδηγεί να αποφεύγει την έκφραση υπερβολικά καινοτόμων ιδεών. Αντίθετα, ακολουθώντας αυτή ή την άλλη ιδέα προερχόμενη από τον έναν ή τον άλλο συγγραφέα «αυθεντία», την επιμηκύνει ή την τροποποιεί. Βέβαια, με τον τρόπο αυτό μπορεί να καταλήξει μερικές φορές, επιτυχώς, στην αντίθετη ιδέα, αλλά πάντοτε ερειδόμενος στην αυθεντία. Ποιος από τους κοινωνιολόγους θα τολμούσε εντίμως να αρνηθεί ότι ο ένας ή ο άλλος τρόπος αυτών των προσεγγίσεων δεν είναι συχνά ο κυρίαρχος τρόπος της κοινωνιολογικής του αναζήτησης;

Το να θεωρεί όμως κανείς ότι κάθε νέα υπόθεση οφείλει να συμφωνεί με παραδεγεγμένες θέσεις σημαίνει ότι εξαπατά εαυτόν. Η υποχρεωτική αναφο-

41. Paul Feyrabend, *Against Method*, Λονδίνο 1975, σ. 124.

ρά στην αυθεντία, αυτή η ανάγκη συμβατότητας, αυτός ο μύθος της επιτακτικής ανάγκης της σώρευσης, οδηγούν έτσι αναπόφευκτα τον κοινωνιολόγο που φροντίζει (δικαιώς, δεν αντιλέγω) για την ενσωμάτωσή του στην αλαλία ή στην επιστημολογική δουλολπρέπεια. Πολύ περισσότερο μάλιστα αφού ο νεοτερισμός, εκτός του ότι πρέπει να είναι «κατανοητός», οφείλει —για να είναι αποδεκτός— να είναι και επιθυμητός. Όχι μόνον σε σχέση με τα επιστημολογικά συμφέροντα αλλά, όπως γράφουν η Isabelle Stengers και η Judith Schlanger, επίσης με συμφέροντα «εκτός της διανοητικής τάξης: αξίες, ιδεολογικές θέσεις ή παιγνίδια εξουσίας».⁴² Δεν είναι, εξάλλου, όπως παρατηρεί, για παράδειγμα, ο Louis Dumont στον πρόλογο της γαλλικής μετάφρασης της σημαντικής εργασίας του Polanyi,⁴³ «ο νεοτερισμός της θέσης το γεγονός ότι αυτή χτυπά κατά μέτωπο τόσες και τόσες ιδέες περισσότερο ή λιγότερο παραδεδεγμένες» που εξηγεί γιατί το έργο «The Great Transformation» έμεινε για τόσο πολύ καιρό παραγνωρισμένο; Τέλος, όπως υπενθυμίζει ο Pierre Ansart,⁴⁴ ο νέος ερευνητής που επιθυμεί να ενσωματωθεί σ' ένα «δίκτυο σιωπηράς αποδοχής» και ο οποίος πρόκειται επομένως περισσότερο ή λιγότερο σ' αυτή ή την άλλη θεωρία, θα πρέπει να υιοθετήσει απέναντι στο δίκτυο αυτό μία στάση «πρέποντος σεβασμού», πράγμα που θα περιορίσει κατ' αναλογία το περιθώριο πρωτοτυπίας που του έχει αφιεθεί.

Όλες αυτές οι καταστρεπτικές συνήθειες οδηγούν στο συντηρητισμό και δίνουν την προτεραιότητα στην παλιά θεωρία εις βάρος των νέων προτάσεων, οι οποίες στην καλύτερη των περιπτώσεων θα χρειαστούν πολύ χρόνο να επιβληθούν. Δεν βλέπουμε εδώ τι έχει να κερδίσει απ' όλ' αυτά η «αλήθεια» ή η «επιστήμη».

ΟΙ ΑΥΤΑΠΑΤΕΣ ΤΟΥ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΣΜΟΥ

Η κοινωνιολογία είναι άραγε επιστήμη; Παρόλο που με αυτό το ερώτημα διακυβεύονται πολλά (η αναγνώριση μιας κάποιας επιστημονικότητας φέρνει, ή θα έφερνε, στην κοινωνιολογία τίτλους ευγενείας, ένα πανεπιστημιακό statut, και νομιμοποιεί, ή θα νομιμοποιούσε, κεφάλαια για έρευνα), το όλο θέμα τελικά θα ενδιέφερε λίγο αν οι κοινωνιολόγοι δεν είχαν την τάση να αντιμετωπίζουν αφ' υψηλού το «ευτελές» αντικείμενο της έρευνάς τους, τον προ-

42. Isabelle Stengers και Judith Schlanger, *Les concepts scientifiques*, Παρίσι 1989, σ. 81.

43. Karl Polanyi, ό.π.

44. Pierre Ansart, *Les sociologies contemporaines*, Παρίσι 1990, σ. 20.

βληματισμό δηλαδή πάνω στους σκοπούς της ανθρώπινης δραστηριότητας, και να εξοβελίζουν συστηματικά τη σχέση την οποία διατηρεί η «επιστήμη» τους με αυτό που είναι δικαιο, επιθυμητό και δυνατόν. Οι κοινωνικές επιστήμες θα ήταν όμως ανύπαρκτες χωρίς τη σχέση τους με την ιδεολογία και μόνον η δυνατότητά τους να επεξεργάζονται θεωρίες τις διακρίνει από την τελευταία. Αυτό ήδη υπονοούσε ο Weber όταν παρατηρούσε ότι η επιστήμη δεν διαχωρίζεται από την πίστη «*παρά από μία γραμμή λεπτή σαν κλωστή*».⁴⁵

Το ερώτημα το οποίο τέθηκε παραπάνω δεν έχει, πράγματι, και πολύ νόημα. Δεν θα μπορούσαμε όντως να ορίσουμε αυστηρά τη λέξη «επιστήμη» ενώ θα ήταν ακόμα δυνατόν να σκεφθούμε όπως λέει ο Alain Caillé ότι «*τελικά επιστήμη είναι αυτό που ιστορικά ονομάστηκε επιστήμη*».⁴⁶ Είναι ωστόσο βέβαιο ότι οι κοινωνικές επιστήμες (τόσο η πολιτική οικονομία από την οποία γεννήθηκαν όσο και η κοινωνιολογία — αυτή η τελευταία γεννήθηκε κάπως μειονεκτική) έχουν τη φιλοδοξία της επιστημονικότητας. Και δεν είναι δύσκολο να καταλάβουμε ότι ο Durkheim, για παράδειγμα, μέσα στη *συγκυρία που γεννιόταν η νέα επιστήμη*, όταν δηλαδή οι φυσικοί νόμοι ήταν η μονάδα με την οποία φαινόταν ότι μετριόταν η επιστημονικότητα κάθε διανοητικού εγχειρήματος, δεν είχε καμία άλλη επιλογή παρά να προσπαθήσει να μιμηθεί τις φυσικές επιστήμες για να μπορέσει να εξασφαλίσει για την κοινωνιολογία ένα statut ταυτόχρονα αυτόνομο ως προς τις άλλες κοινωνικές επιστήμες και συγχρόνως επιστημονικό. Τελικά όμως δεν έκανε κατά βάθος τίποτε άλλο παρά να χρησιμοποιήσει τα υπάρχοντα επιστημονικά πρότυπα (οικονομικός ωφελιμισμός, βιολογικός λειτουργισμός, ψυχολογία της Gestalt, μαρξιστική φιλοσοφία της ιστορίας και, κυρίως, το κυρίαρχο πρότυπο της φυσικής) χωρίς να μπορέσει «*να επεξεργαστεί μία θεωρία πραγματικά αυτόνομη*» σε σχέση με τα πρότυπα αυτά.⁴⁷ Και μπορούμε να θεωρήσουμε ότι η απόπειρα του Durkheim να νομιμοποιήσει μία κοινωνιολογική γνώση εντελώς διαφορετική από τις ιστορικές, οικονομικές, πολιτικές και ψυχολογικές επιστήμες απέτυχε. Ο ίδιος ο Marx αφήνεται να εξαπατηθεί από το μύθο του επιστημονισμού και, ενώ επικρίνει την ιδέα φυσικών νόμων στις κοινωνικές σχέσεις, δηλώνει ότι μία μέρα «*οι φυσικές επιστήμες θα περιλάβουν τις επιστήμες του ανθρώπου όπως η επιστήμη του ανθρώπου θα περιλάβει τις φυσικές επιστήμες: δεν θα υπάρχει παρά μία επιστήμη*».⁴⁸ Ο Proudhon, πιο διορατικός όμως, απαντά: «*Ας μην κάνουμε τους εαυτούς μας αρχηγούς μιας νέας μισαλ-*

45. Που αναφέρει ο Wolf Leperies, ό.π., σ. 242.

46. Alain Caillé, «Le mythe de l'unité de la science», *Revue du Mauss*, Δεκέμβριος 1985.

47. Giovanni Busino, «La sociologie, une science informée», στο *Diogenè* (150), Απρίλιος-Ιούλιος 1990.

48. Χειρόγραφο του 1844, στο οποίο παραπέμπει ο Alain Caillé, *Le mythe de l'unité de la science*, ό.π.

λοδοξίας, *ας μη συμπεριφερόμαστε σαν απόστολοι μιας νέας θρησκείας, ακόμα κι αν αυτή ήταν η θρησκεία της λογικής, η θρησκεία του Λόγου*». ⁴⁹ Δεν υπάρχουν πιο προφητικά λόγια!

Μπορούμε βέβαια να θεωρήσουμε ότι η αναζήτηση της επιστημονικότητας μπόρεσε να αποτελέσει μια πρόοδο για τις νέες κοινωνικές επιστήμες. Αλλ' όπως το έχουν ήδη συνειδητοποιήσει μερικοί, «ο κίνδυνος είναι σήμερα να εμποδισθεί η πρόοδος των κοινωνικών επιστημών από την επίρεια του επιστημονισμού». ⁵⁰

Ο ΑΝΤΙΚΑΤΟΠΤΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΣΗΜΑΣΙΑΣ

Είναι ο Comte προφανώς που, θεωρώντας ως αξίωμα την επιστημονική γνώση της κοινωνίας, περιχαράκωσε τις «κοινωνικές επιστήμες» μέσα σ' έναν εργαλειικό ορθολογισμό, βαθιά περιοριστικό, που θα χρησιμεύσει ως βάση στη νέα αυτή επιστήμη, την κοινωνιολογία. Σύμφωνα με τον Comte οι μέθοδοι της Φυσικής είναι το κριτήριο της επιστημονικότητας. Αυτές θα πρέπει επομένως να εφαρμόσουν και οι κοινωνικές επιστήμες αν θέλουν να φτάσουν το statut της «επιστήμης». Όμως, ήδη από τις αρχές του αιώνα ορισμένοι, όπως ο Wilhelm Dilthey, καταγγέλλουν δίκαια αυτόν το μύθο της ενότητας της επιστήμης και της παγκοσμιότητας των μεθόδων της: «Οι μέθοδοι διά των οποίων μελετάμε την πνευματική ζωή, την ιστορία της κοινωνίας διαφέρουν πολύ από αυτές που οδήγησαν στη γνώση της φύσης» και θα ήταν επομένως εσφαλμένο να μεταθέσουμε «στον τομέα μας τις μεθόδους που ανακάλυψαν οι μεγάλοι επιστήμονες». ⁵¹ Ο ίδιος ο Weber αμφέβαλε ότι θα μπορούσαμε να υπερβούμε την απόσταση που χωρίζει τις επιστήμες του ανθρώπου από τις επιστήμες της φύσης. ⁵²

Το να εξοβελιστεί κάθε προσέγγιση διαισθητικής ή φιλοσοφικής τάξης στις κοινωνικές επιστήμες παρουσιάζεται πράγματι σήμερα γι' αυτές ως ο κύριος κίνδυνος. Και οι επιστήμονες που έχουν συναίσθηση της αναγκαιότητας να *αναγνωρισθεί ότι ένα μέρος του πραγματικού δεν μπορεί να ορθολογικο-*

49. Επιστολή στον Marx, 5 Μαΐου 1846, που αναφέρει ο Edouard Dolléans, *Histoire du mouvement ouvrier*, Παρίσι 1956.

50. Friedrich Von Hayek, *Scientism et Sciences Sociales. Essai sur le mauvais usage de la raison*, Παρίσι 1953, σ. 25.

51. Wilhem Dilthey, *Le monde de l'esprit*, που αναφέρει ο Alain Caillé, *Le mythe de l'unité de la science*, ό.π.

52. Max Weber, *Essai sur la théorie de la science*, Παρίσι 1965.

ποιηθεί»⁵³ και ότι είναι «παράλογο το να θέλουμε να επεξεργαστούμε μια κοινωνιολογική επιστήμη πάνω στο απλουστευτικό και περιοριστικό πρότυπο της παλιάς φυσικής»⁵⁴ φαίνεται να αποτελούν μια πολύ μικρή μειονότητα.

Επιπλέον, αυτή η τάση να μιμηθούμε τις «θετικές» επιστήμες, και ιδιαίτερα τη φυσική, έχει αγκιστρώσει βαθιά μέσα στον καθένα μας την ιδέα ότι η επιστημονικότητα είναι συνδεδεμένη με τη δυνατότητα μέτρησης, ότι δεν υπάρχει άλλη επιστήμη εκτός από αυτή του «μετρήσιμου». Αυτό έχει οδηγήσει σε μια πραγματική εισβολή των μαθηματικών (ή μάλλον της μαθηματικοποίησης) σε όλες τις επιστήμες που θα ήθελαν να είναι έστω και λίγο σεβαστές, διότι βέβαια η δύναμη της γοητείας των αριθμών είναι σημαντική. Ο Einstein σημειώνει κάπου ότι «είναι πράγματι εκπληκτικό να βλέπουμε πως οι άνθρωποι γενικά κωφεύουν στα πιο ισχυρά επιχειρήματα ενώ πάντοτε τείνουν να υπερεκτιμούν την ισχύ των αριθμών».⁵⁵ Ο πολλαπλασιασμός όμως αυτός των αριθμών, των πινάκων και των στατιστικών καμπυλών παρουσιάζει, όσον αφορά τις κοινωνικές επιστήμες, την ακόλουθη διαστροφή: κινδυνεύει να φέρει την *ψευδή εικόνα του νοήματος*, να καταλήξει σε μια καταχρηστική απλούστευση των κοινωνικών σχέσεων και γεγονότων, κινδυνεύοντας μάλιστα «να κάνει σχεδόν ακατάληπτο αυτό που οι λέξεις εξέφραζαν πολύ καθαρά».⁵⁶ Και δεν θα ήταν ίσως ανάγκη να επιμείνει κανείς και πολύ ώστε ορισμένοι υποστηρικτές του μαθηματικού λόγου να φτάσουν στο σημείο να εγγράψουν, για παράδειγμα, την ευτυχία σε συνάρτηση· τόσο έντονος είναι με τη μαθηματικοποίηση των δεδομένων ο πειρασμός που μας διακατέχει να θεωρηθούμε, επιτέλους, επιστήμονες.

Αυτό σημαίνει όμως να εγκαταλείπει κανείς τη λεία για τη σκιά της. Αρνούμενος το πραγματικό αντικείμενο — τη μελέτη δηλαδή των κοινωνικών σχέσεων ως στοχασμό πάνω στους τελικούς σκοπούς της ανθρώπινης δραστηριότητας και το —τελικά ηθικό— πρόβλημα της ζήτησης αυτού που είναι ταυτόχρονα αληθές, δίκαιο και επιθυμητό, και δανειζόμενος τη γλώσσα του, ακόμα και τη σκέψη του από τις επιστήμες της φύσης, ο ερευνητής των κοινωνικών επιστημών δεν θα φτάσει παρ' όλ' αυτά ποτέ το τόσο ζηλευτό *statut* του πραγματικού επιστήμονα.

53. Edgar Morin, *Pour sortir du XXe siècle*, ό.π., σ. 146.

54. Στο ίδιο, σ. 77.

55. Γράμμα στον Max Born, A. Einstein, M. Born και H. Born, *Correspondances 1916-1955*, σ. 206.

56. Guy-Olivier Faure, «Méthodes qualitatives» στην Εγκυκλοπαίδεια *La Sociologie et les sciences de la société*, Παρίσι 1975, σ. 300-315.

ΕΠΙΣΤΗΜΗ Ή ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ· ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ

Βέβαια δεν ξεχνάμε ότι οι κοινωνικές επιστήμες απειλούνται επίσης από την ιδεολογία και ότι χωρίς την πολλαπλή προστασία που συνιστούν τα διάφορα εννοιολογικά εργαλεία που έχουν οι ίδιες σφυρηλατήσει για χρήση τους, θα είχαν πιθανόν εξαφανιστεί ως επιστήμες. Αυτό ακριβώς συμβαίνει, για παράδειγμα, στη Σοβιετική Ένωση (αν και τα πράγματα θα έχουν αλλάξει με την περεστρόικα) όπου η υποχρεωτική αναφορά στο θεωρητικό corpus της μαρξιστικής-λενινιστικής φιλοσοφίας και ο πλήρης έλεγχος της σοβιετικής κοινωνιολογίας από την εξουσία αμαύρωσαν απόλυτα την εικόνα της επιστήμης αυτής.⁵⁷ Και μπορούμε να κατανοήσουμε ότι στη χώρα μας, όπου η κοινωνιολογία εισάγεται στις αρχές του αιώνα «ως επιστημονική ονομασία της κοινωνικής μεταρρύθμισης»,⁵⁸ και είχε κυρίως θέσει ως αντικειμενικό της σκοπό «την οργάνωση των εργαζομένων σε οικονομικό σύνδεσμο και στους κόλπους ενός αυτόνομου πολιτικού κόμματος»,⁵⁹ οι κοινωνιολόγοι φροντίζουν σήμερα, πρώτ' απ' όλα, να είναι η επιστήμη τους σεβαστή. Παρ' όλ' αυτά είναι εντελώς αδύνατο για τις κοινωνικές επιστήμες να εγκαταλείψουν τη σχέση τους με την ιδεολογία χωρίς και αυτές οι ίδιες να παύσουν να υπάρχουν. Πράγματι, το έχουμε ήδη πει, η ύπαρξή τους εξαρτάται από αυτήν ακριβώς τη σχέση. Εξάλλου θα ήταν πολύ δύσκολο να αρνηθούμε ότι «μία θεωρία δεν είναι ποτέ εντελώς άσχετη με όσα διακυβεύονται στην πολιτική».⁶⁰ Δεν είναι άλλωστε αρκετά εκπληκτικό το να ισχυρίζεται κανείς με σοβαρότητα ότι απουσιάζει κάθε ηθικό κριτήριο στις κοινωνικές επιστήμες, ενώ όλοι αναγνωρίζουν περισσότερο ή λιγότερο σήμερα ότι «οι άνθρωποι δημιουργούν την ιστορία»; Απ' αυτή τη διαπίστωση άλλωστε προέρχονται οι ίδιες αυτές κοινωνικές επιστήμες. Και, όπως υπογραμμίζει ο Michel Freitag, «καμιά επιστημονική γνώση της κοινωνίας δεν μπορεί (...) να υποστηρίξει ότι είναι κανονιστικά ή ιδεολογικά ουδέτερα».⁶¹

57. Βλ. Laure Mandeville, «La sociologie en URSS. Réalisme sociologique ou terrain privilégié d'ouverture?» στη *Revue Française de Sociologie*, XXX, 1989, σ. 137-154.

58. Ι.Γ. Περιστιάνης, *Sociology in Greece, Contemporary Sociology in Western Europe and America, Actes du premier Congrès International de sciences sociales de l'Institut Luigi Sturzo, Ρώμη, 5-10 Σεπτεμβρίου 1967*, που αναφέρει ο Paul Lazarsfeld, *Qu'est-ce que la sociologie*, Unesco 1970, σ. 246.

59. Α. Παπαναστασίου, βλ. Lazarsfeld, ό.π.

60. Pierre Ansart, *Les sociologies contemporaines*, ό.π., σ. 21.

61. Michel Freitag, «Les sciences sociales contemporaines et le problème de la normativité», *Revue du Mauss*, δεύτερο τρίμηνο του 1984.

ΑΝΑΠΟΦΕΥΚΤΗ ΗΘΙΚΗ

Ας πάμε μακρύτερα. Εδώ δεν πρόκειται μόνο να αρνηθώ ότι είναι δυνατή η ύπαρξη μιας κοινωνιολογίας ανεξάρτητης από αξιολογικές κρίσεις αλλά και να αμφισβητήσω ακόμη και την ίδια τη χρησιμότητα και σημασία μιας τέτοιας κοινωνιολογίας. Εξάλλου η προσπάθεια να τη συγκροτήσουμε είναι καταδικασμένη σε αποτυχία και δεν βασίζεται παρά πάνω σε ένα τέχνασμα: πώς, στην πραγματικότητα, να ξεχωρίσει κανείς γεγονότα, αξίες και ορθολογικότητα από τη στιγμή που η επεξεργασία των γεγονότων γίνεται μέσω μεθόδων που ενσαρκώνουν αξίες και από τη στιγμή που οι τελευταίες αλλάζουν υπό την επίδραση των γεγονότων; Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν διακρίνω και εγώ τους κινδύνους της στράτευσης (κίνδυνος απόρριψης πληροφοριών που δεν είναι σύμφωνες με τις δικές μου αξίες, για παράδειγμα) αλλά θεωρώ ότι μόνον η στράτευση του κοινωνιολόγου μέσα στην κοινωνία και μία κάποια «εμπάθεια» δίνουν σ' αυτόν τα μέσα για να την κατανοήσει. Ο ίδιος ο Weber που σκόπευε να αποκλείσει κάθε ηθικό κριτήριο από την «επιστημονική» έρευνα⁶² δεν μπορούσε φυσικά —και είναι ευτύχημα για μας— να μην το εισαγάγει στα έργα του. Όσο για τον Marcel Mauss, αυτός είναι ταυτόχρονα πιο διορατικός και πιο ξεκάθαρος όταν γράφει ότι μια συγκεκριμένη μελέτη «μπορεί να οδηγήσει όχι μόνο σε μια επιστήμη των ηθών, σε μια μερική ηθική επιστήμη, αλλ' ακόμη και σε ηθικά συμπεράσματα».⁶³

Βέβαια, ο πολιτικός προορισμός της κοινωνιολογίας δεν παραγνωρίζεται πάντα. Αλλ' αυτός θα παρουσιαστεί, τότε, ως αρκετά δευτερεύων σε σχέση με το αντικείμενο της κοινωνιολογίας το οποίο καθορίζεται ως πρώτο και διακριτό, η γνώση του κοινωνικού. Όμως οι κοινωνικές επιστήμες δεν μπορούν να μην είναι κανονιστικές (θεωρώντας βέβαια ότι τα ηθικά προβλήματα απέχουν πολύ από το να μπορούν πάντοτε να έχουν μια λύση απλή, οριστική και μη αμφισβητήσιμη). Ο Alain Caillé φαίνεται να θέτει καθαρά το πρόβλημα όταν γράφει ότι οι κοινωνικές επιστήμες αντί να επιχειρούν να αυτοκαθαρθούν από την κανονιστική τους ευθύνη, θα όφειλαν μάλλον να «κάνουν σαφή τα υπονοούμενα ηθικά κριτήρια και να τα εξετάζουν παρά να τα αποκρύπτουν».⁶⁴ Θα υπήρχε ακόμη, για ορισμένους, «επείγουσα ανάγκη» να εισαχθεί

62. «Κάθε φορά που ένας επιστήμων αφήνει να υπεισέλθει το ίδιο του το ηθικό κριτήριο, δεν υπάρχει πια πλήρης κατανόηση των γεγονότων», Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Παρίσι 1959, σ. 91.

63. Marcel Mauss, *Essai sur le don*, ό.π., σ. 279.

64. Alain Caillé, *Revue du Mauss*, δεύτερο τρίμηνο του 1989.

η ηθική σε κάθε προσέγγιση γνωστικού τύπου.⁶⁵ Ποιος κοινωνιολόγος δεν θα αναγνώριζε —αν τον πίεζε κάποιος συνομιλητής κάπως επίμονος— ότι κατά βάθος το κίνητρο της έρευνάς του είναι πρώτ' απ' όλα (για να μην πούμε ουσιαστικά) ηθικής τάξης; Το να το αποκρύπτει κανείς κάτω από την ξηρότητα ή τον «επιστημονικό» δογματισμό, και σε τελική ανάλυση την απατηλή μάσκα μιας αυστηρής επιστημονικότητας, θα σήμαινε ότι εξαπατά τον εαυτό του και τους άλλους. Όχι μόνο λοιπόν έχουμε το δικαίωμα να αναρωτηθούμε σε τι μπορεί να χρησιμεύσει μια κοινωνιολογία χωρίς άλλο αντικειμενικό σκοπό εκτός από τον ίδιο της τον εαυτό, αλλά πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι η κοινωνική χρησιμότητα, η διαμαρτυρία, ο προβληματισμός βρίσκονται στη βάση κάθε κοινωνιολογικής έρευνας. Απλώς τα εργαλεία τα οποία χρησιμοποιεί συνήθως η κοινωνιολογία ανήκουν σε μια (περισσότερο ή λιγότερο) συγκροτημένη γνώση και σε (περισσότερο ή λιγότερο) δοκιμασμένες τεχνικές, πράγμα που καθιστά την κοινωνιολογική έρευνα πιο αποτελεσματική από την πολιτική πρακτική. Αλλά, ας το επαναλάβουμε, η πρώτη έγνοια των κοινωνικών επιστημών είναι θεμελιωδώς η ίδια με την τελευταία, πράγμα που αναγνωρίζεται εξάλλου ανοικτά από έναν συνεχώς αυξανόμενο αριθμό κοινωνιολόγων.

Θα έπρεπε να παραβιάσουμε άραγε τα ταμπού και να αγωνιστούμε, όπως προτείνει για παράδειγμα ο A.W. Gouldner,⁶⁶ «για μια κοινωνιολογία του στοχασμού», υπό την έννοια μιας «ηθικής κοινωνιολογίας», και να αντικαταστήσουμε την έννοια του ωφελμιστικού ορθολογισμού με την ηθική έννοια της νομιμότητας; Το ερώτημα αξίζει ίσως να τεθεί.

65. Claude Javeau, *Leçons de sociologie*, Παρίσι 1986, σ. 19.

66. *La Revue du Mauss*, δεύτερο τρίμηνο του 1989.