

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΑΡΙΑΔΝΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Τ Ο Μ Ο Σ
ΔΩΔΕΚΑΤΟΣ

ΡΕΘΥΜΝΟ 2006

Το άτομο και ο θάνατος: Homo clausus ή homo duplex;

ΑΝΤΩΝΗΣ ΓΕΩΡΓΟΥΛΑΣ

I

Το ζήτημα που εδώ θα θέσω αφορά στη ζωή του ατόμου και την ιδεολογία που το περιβάλλει. Θεωρώ ότι η ιδεολογία που περιβάλλει τη ζωή του ατόμου ξεπερνά τη συνείδησή του. Συνεπώς, θα διαφωνήσω με κάποιες απόψεις που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο εξαρτούν τη ζωή και τα περί αυτήν νοήματα από γενικές μορφές νόησης ή από γενικά σύμβολα. Παίρνοντας έναν άλλο δρόμο, θα προσπαθήσω να δω το πρόβλημα σε σχέση με τις κοινωνικές συνθήκες μέσα στις οποίες δημιουργούνται τα συγκεκριμένα ιδεολογικά μορφώματα που εννοματώνουν τόσο τη ζωή όσο και το τέλος της. Έτσι, σε αντίθεση με τον Ζίμμελ, δεν θεωρώ ότι ένα φυσικό γεγονός που βάζει τέλος στη ζωή ενός οργανισμού, δηλαδή ο θάνατος, αποτελεί μια γενική, πολιτιστική μορφή που δίνει στη ζωή τα περιεχόμενά της (Simmel 1988β). Επομένως, διαφωνώ και με την άποψη του Νόρμπερτ Ελίας, σύμφωνα με την οποία η σειρά των προβλημάτων που σχετίζονται με τον θάνατο, θα μπορούσε να ενσωματωθεί χωρίς κοινωνικές (εθνικές και ταξικές) διαμεσολαβήσεις σε μια ενιαία θεωρία συμβόλου, η οποία νοείται ως διαδικασία μετάβασης προς όλο και «υψηλότερα επίπεδα συνθέσεων» και αντιμετωπίζει συλλήβδην τους σημερινούς ανθρώπους ως «περισσότερο παρά ποτέ εγκλιματισμένους στον συμβολικό κόσμο που οι ίδιοι δημιουργούν» (Elias 2004). Θα προσπαθήσω λοιπόν να δείξω ότι ανάμεσα στη βιολογία –δηλαδή το φυσικό τέλος– και τον σύγχρονο πολιτισμό –δηλαδή την εννομάτωση του φυσικού τέλους– παρεμβάλλονται κοινωνικά προσδιορισμένες διαμεσολαβήσεις.

Το ζήτημα λοιπόν που θα θέσω, αφορά στην ιδιαίτερη μορφή που παίρνει η κατηγορία της προσωπικότητας στις σύγχρονες ή μοντέρνες κοινωνίες.¹ Τούτη η κατηγορία δεν θα μπορούσε να λάβει από μόνη της όχι μόνο κοινωνικά περιεχόμενα,

¹ Αναφέρομαι στις κατηγορίες της σκέψης του Ντυρκάιμ· βλ. Durkheim 1909.

αλλά και όποιο άλλο περιεχόμενο. Υπό αυτή την έννοια δεν θα μπορούσε να είναι αποκομμένη από άλλες κατηγορίες της σκέψης, όπως είναι ο χρόνος και ο χώρος, η ταξινόμηση στην ποσοτική και την ποιοτική της διάσταση, η δύναμη και η αιτιολόγηση. Δεν θα μπορούσε όμως να είναι αποκομμένη κυρίως από την ολότητα. Ας μην ξεχνάμε ότι η έννοια της ψυχής, ως συνώνυμο της κατηγορίας της προσωπικότητας, αποτελεί μια από τις σταθερές όλων των θρησκευτικών συστημάτων αναπαραστάσεων (Durkheim 1994, 388-90). Εφόσον το προηγούμενο συνιστά μια ανθρωπολογική σταθερά για τις κοινωνίες που ζουν μέσα στη θρησκεία, δηλαδή υπό τη σκέπη των θρησκευτικών αναπαραστάσεων, δεν θα μπορούσε παρά να εξετάσει κανείς τα περιεχόμενα της ίδιας έννοιας κατά τα διάφορα στάδια της διαδικασίας εκκοσμίκευσης και, προφανώς, εντός των νέων ολοτήτων στις οποίες δημιουργούνται αυτά τα περιεχόμενα.

Η σχέση ατόμου (μονάδας) και κοινωνίας (ολότητας) εμφανίστηκε ως μια από τις κύριες αντινομίες της σύγχρονης σκέψης. Αυτή η αντινομία δεν είναι καθόλου τυχαία, αλλά η εννοιοποίησή της παραμένει εξαιρετικά δυσχερής. Ίσως θα μπορούσαμε να την κατανοήσουμε εξετάζοντας τον τρόπο που συντάσσονται τα στοιχεία στα οποία αναφέρθηκα νωρίτερα, δηλαδή οι υπόλοιπες κατηγορίες της σκέψης, στο επίπεδο της σύγχρονης προσωπικότητας. Από αυτή την οπτική θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι ρυθμοί και οι κινήσεις στη διάρκεια μιας ζωής, οι κλίμακες των αντικειμενικών κατατάξεων και των ηθικών αξιολογήσεων των ατόμων, όπως και οι αιτιολογήσεις ή οι δικαιολογήσεις που αφορούν στην κοινωνική, ηθική, πολιτική, πολιτιστική και βιολογική πλευρά της ατομικότητας, είναι κυρίως αποτέλεσμα δομικών σχέσεων ανάμεσα σε μείζονες κοινωνικές ομάδες. Τούτες όμως τις σχέσεις διαμεσολαβούν όλο και περισσότερο οι κοινωνιο-επιστημονικές εννοιοποιήσεις και, γενικότερα, οι κοινωνικές θεωρίες.² Ο τρόπος που συντάσσουν τα προηγούμενα οι κοινωνικές θεωρίες φτάνει σε ένα όριο. Εδώ θα προσπαθήσω να μιλήσω γι' αυτό το όριο.

Το όριο για το οποίο θα μιλήσω δεν είναι ένα οποιοδήποτε όριο. Είναι αυτό που μάλλον απεγνωσμένα προσπαθεί να βρει ο σύγχρονος άνθρωπος. Πιο συγκεκριμένα, πρόκειται για το όριο που χωρίζει τη ζωή του ανθρωποκεντρικού ατόμου από το φυσικό του τέλος. Το ανθρωποκεντρικό άτομο νοείται ως εκείνη η ύπαρξη που προσπαθεί να απεγκλωβιστεί από τις υπερβατικές εννοηματοώσεις του εαυτού, είναι η ύπαρξη που εν πολλοίς αντικαθιστά την παθητική αντωνυμία από την προσωπική. Με άλλα λόγια, είναι η, εμμενής πλέον, οντότητα που θέλει να συνδέσει το τέλος της με την επιθυμητή εκτύλιξη της ζωής και την επίσης επιθυμητή έλευση του τέλους. Πιθανόν, όλοι οι άνθρωποι θα ήθελαν να είναι θάνατοι μέσα σε ένα ιδεολογικό μόρφωμα το οποίο ανακηρύσσει το άτομο ως τον σχεδιαστή της ζωής σύμφωνα με τις ίδιες του τις επιθυμίες. Είναι προφανές ότι όσο κι αν το θέλουν δεν το μπορούν. Η

² Για την πλήρη ανάπτυξη αυτού του θεωρητικού πλαισίου βλ. Γεωργούλας 2006, Εισαγωγή και 2007, V1.1, V1.6.

διαφορά της θέλησης από τη δυνατότητα δεν θα μπορούσε παρά να ανιχνευθεί στο σχέδιο ζωής του κάθε ατόμου. Τούτο όμως απαιτεί την ανεύρεση μιας βάσης που θα επέτρεπε τον διαχωρισμό της θέλησης από την πραγματικότητα.

Ποια λοιπόν είναι η αντικειμενική βάση πάνω στην οποία θα μπορούσαν να εκφραστούν οι επιθυμίες ως προς ένα σχέδιο ζωής το οποίο θα περιλάμβανε και το τέλος του; Για να μην συνεχίσουμε λοιπόν την πορεία μέσα στην υποκειμενικότητα μιας απροσδιόριστης θέλησης, ας δούμε σε τι θα μπορούσε να αναλυθεί μια θεωρία ζωής, δηλαδή της θέλησης για ζωή. Η αναζήτηση μιας βάσης πάνω στην οποία θα στηριζόταν η όποια ανάλυση περνά από τον ορισμό ενός αρχικού σημείου, είτε αυτό είναι ανθρωπολογικό είτε είναι ιστορικό.

II

Η αρχή που στηρίζει τις σκέψεις που ακολουθούν είναι ότι οι πρακτικές ή οι δράσεις του σύγχρονου ανθρώπου δεν προσδιορίζονται από την πίστη σε μια υπερβατική ανταμοιβή της ζήσης του (Gauchet 1985). Με άλλα λόγια, θεωρώ ως δεδομένο ότι ο θάνατος προσλαμβάνεται ως ένα τέλος, με τη διττή σημασία του όρου, της εμπειρικής ύπαρξης. Τούτο ισχύει προφανώς και για ανθρώπους που, ανεξάρτητα από το αν είναι θρήσκοι ή όχι, θυσιάζουν την εμπειρική τους ύπαρξη για λογαριασμό του ενός ή του άλλου ιδεώδους. Από μια άλλη σκοπιά, ούτε και οι διάφορες μορφές συλλογικής συνύπαρξης –και πολύ περισσότερο οι παγιωμένες ομάδες– είναι καταδικασμένες στην αιωνιότητα. Θα προσπαθήσω να μιλήσω για το ακραίο σημείο στο οποίο η ατομική πορεία του τέλους συναντά τη συλλογική τροχιά της συγκαιρινής κοινωνίας. Με δεδομένο ωστόσο ότι η σύγχρονη ολότητα δεν βρίσκεται υπό τη σκέπη ενός κοινού αναπαραστασιακού συστήματος, η συλλογική τροχιά δημιουργείται από τις τροχιές μικρότερων συλλογικοτήτων, είτε αυτές είναι παγιωμένες είτε όχι, μέσα στις οποίες το άτομο βρίσκει συναισθηματική υποστήριξη και, γενικότερα, «οντολογική» ασφάλεια.

Η αφετηρία του ό,τι ακολουθεί βρίσκεται σε μια παρατήρηση του Ζίμμελ. Αφορά στην ιστορίκευση του θανάτου, και τούτο καθώς ο γερμανός κοινωνιολόγος τον θεωρεί ως την άλλη όψη της επικρατούσας αντίληψης για τη ζωή σε μια δεδομένη περίοδο. Ο ίδιος σημειώνει: «Η αντίληψή μας για τη ζωή, η αντίληψή μας για τον θάνατο, δεν είναι παρά οι δύο όψεις μιας ίδιας και μοναδικής θεμελιώδους συμπεριφοράς» (Simmel 1988β, 169). Από την άλλη πλευρά, θεωρώ, ακολουθώντας κάπως πιο χαλαρά τώρα τον Ζίμμελ, ότι ο θάνατος των, συναισθηματικά δεμένων, ομάδων είναι αυτός που επιτείνει την αγωνία του θανάτου των μονάδων.³ Ο πρώτος

³ Θα μπορούσαμε να εφαρμόσουμε τις σκέψεις του Ζίμμελ για τις ομάδες δύο ανθρώπων και σε ευρύτερες ομάδες που οι δεσμοί ανάμεσα στα μέλη τους έχουν συναισθηματικό χαρακτήρα· βλ. Simmel 1999, 113 κ.ε.

θάνατος είναι αυτός που εισάγει στον βίο των δεύτερων τον κοινωνικό θάνατο, δηλαδή επιφέρει μια μοναχική ζήση χωρίς νόημα και ελπίδα. Με διαφορετικά λόγια, με λόγια δηλαδή ποσοτικά, θεωρώ ότι όσο πληθαίνουν οι άνθρωποι χωρίς αξία –και αξιοπρέπεια–, τόσο αυξάνει η τιμή της συντροφιάς. Εφόσον η αξία της συντροφιάς ανάγεται σε μια κλίμακα αξιολόγησης των πραγμάτων και έτσι μετατρέπεται σε προϊόν ή σε υπηρεσία, η αποφυγή της μοναξιάς εξαρτάται άμεσα από τις αγοραίες τιμές των πραγμάτων. Η μέριμνα ή το συναίσθημα –ή καλύτερα η αποκομμένη από το συναίσθημα μέριμνα– μετατρέπονται έτσι σε προϊόντα τα οποία ζητούν μια ποσοτική κλίμακα για την αξιολόγησή τους. Κατά συνέπεια, η συντροφιά δεν θα μπορούσε παρά να μετρηθεί ως παραγωγική υπηρεσία και να μετατραπεί έτσι σε ένα καταναλωτικό προϊόν, σε ένα πράγμα, για να ενσωματωθεί πάραυτα στο διαφορικό εισόδημα των ατόμων.

III

Ποιος είναι άραγε ο φυσικός σκοπός μιας ύπαρξης που η ίδια αντικατέστησε τη θεότητα με τον εαυτό της; Το πρώτο ζήτημα που τίθεται, αφορά στη θεότητα ή καλύτερα στο ιερό· κι όχι για κανέναν άλλο λόγο πέρα από το ότι το κοσμικό ορίστηκε από τις κοινωνικές θεωρίες κατ' αντιδιαστολή προς το υπερβατικό. Η νεωτερικότητα ανέπτυξε μια άκρως διφορούμενη στάση απέναντι στο κοσμικό και στο υπερβατικό, καθώς δεν γνωρίζει με ακρίβεια τον μηχανισμό που εισήγαγε η εκκοσμίκευση των ιδεωδών. Στην πραγματικότητα, ό,τι ορίστηκε, ενίοτε με τρόπο αρνητικό, ως γνώση δεν ήταν παρά μια νέου τύπου υπερβατολογία. Με αυτό εννοώ ότι περισσότερη σημασία έχει η πίστη στη γνώση παρά τα αποτελέσματα τα οποία παράγει τούτη η πίστη, δηλαδή τη νομιμοποίηση ταξικά ή εθνικά προσδιορισμένων ιδεωδών. Από αυτή την οπτική θα μπορούσε να δει κανείς ότι ενώ το ιερό εμφανίζεται ως ο κοινός αντίπαλος της σύγχρονης σκέψης, εντούτοις οι σχέσεις του ιερού με την ανθρωπότητα προσλαμβάνονται διαφορετικά από τα διαφορετικά ρεύματα αυτής της σκέψης. Σε ό,τι αφορά τώρα στην κοινωνιο-επιστημονική σκέψη, ενώ αυτή αντιμετωπίζει τη μαγικο-θρησκευτική σκέψη και γενικότερα το ιερό ως δημιουργήματα των ίδιων των ανθρώπων, εντούτοις οι διάφορες τάσεις της –που είναι σε μεγάλο βαθμό εθνικά προσδιορισμένες– δεν παύουν να αντιμετωπίζουν με διαφορετικούς ανθρωπολογικούς ή ιστορικούς όρους τις σχέσεις του ιερού με τον άνθρωπο ή την ανθρωπότητα. Η διαφορεική αντιμετώπιση φτάνει σε σημείο που θα μπορούσε να προσαρμόσει κανείς και στην ίδια τη θεότητα το «κονστрукτιβιστικό» ανέκδοτο για τους πιθήκους:⁴ οι γάλλοι τη βλέπουν ως ιδεοποίηση της κοινωνίας, οι γερμανοί τη

⁴ Οι βρετανοί επιστήμονες προβάλλουν στους πιθήκους δικά τους χαρακτηριστικά, βλέποντάς τους φλεγματικούς, οι αμερικανοί φυσιοδίφες τους βλέπουν ως ανηλεείς επιχειρηματίες, οι ιάπωνες τους βλέπουν κοινοτικά οργανωμένους και ιεραρχημένους, ενώ οι γάλλοι διακρίνουν την ελαφρότητα στη συμπεριφορά τους. Αναφέρεται από τον Hacking (1999, 64).

βλέπουν είτε ως το απόλυτο πνεύμα είτε ως τη μέγιστη απάτη, οι βρετανοί τη βλέπουν ως στάδιο από το οποίο διέρχεται η εμπειρική σκέψη προκειμένου να βρει το βασιλείο του ορθού συλλογισμού ή συμπερασμού.

Οι διαφορετικές, εθνικές τάσεις της κοινωνικο-επιστημονικής σκέψης, επειδή ακριβώς πατούν σε διαφορετικές παραδόσεις και προβάλλουν στις θεωρίες περί μαγικο-θρησκευτικής σκέψης συγκεκριμένες αντιλήψεις που απορρέουν από διαφορετικά κοινωνικά συμφέροντα γύρω από τους όρους της κοινωνικής συνύπαρξης, καταλήγουν σε διαφορετικές εννοιοποιήσεις τόσο της σύγχρονης ολότητας όσο και του σύγχρονου ατόμου. Έτσι, η δημιουργία της θεότητας συνδέεται είτε με την εξασφάλιση μέσω μιας υπερβατικής δύναμης των προϋποθέσεων λειτουργίας και αναπαραγωγής της κάθε μη σύγχρονης ολότητας (Ντυρκάιμ), είτε με την εξασφάλιση της νομιμοποίησης των σχέσεων κυριαρχίας στο εσωτερικό της κάθε επιμέρους ολότητας (διάφορες τάσεις της γερμανικής σκέψης), είτε με το άγουρο πνεύμα της μη σύγχρονης ανθρωπότητας, το οποίο υποτίθεται ότι δεν κατάφερε να εφαρμόσει σωστά την ορθή αρχή της αιτιότητας (αγγλοσαξονικός εμπειρισμός).

Είναι προφανές ότι ήδη βρισκόμαστε μπροστά σε τρεις, διαφορετικές μεταξύ τους, ανθρωπολογικές ή γενετικές θεμελιώσεις, οι οποίες ανοίγουν διαφορετικές οπτικές ως προς την απάντηση στο κεντρικό μας ερώτημα. Σε κάθε περίπτωση πάντως, όλες οι μοντέρνες θεμελιώσεις συνέδεσαν, με τρόπο λιγότερο ή περισσότερο χαλαρό, την εμφάνιση τόσο της σύγχρονης ολότητας όσο και του ατόμου με μια θεωρία εξέλιξης, κεντρικό σημαίνουν της οποίας ήταν η επιστημονική γνώση. Κατά συνέπεια, δεν αποτέλεσε έκπληξη το ότι και η ίδια η σύγχρονη προσωπικότητα –όπως εξάλλου και η σύγχρονη ολότητα– έγινε αντιληπτή ως ένα εμβαδόν, ως δηλαδή ολοκλήρωμα της συνάρτησης ανάμεσα στην ηλικία και στις κοινωνικές αξίες ή προσμονές που τίθενται προς λύση στην επιφάνεια των θεσμών. Αυτή η αντίληψη βέβαια ανήκει σε μιαν άλλη εποχή, όταν η έγνοια της συνύπαρξης είχε ως αφετηρία τη σύγχρονη ολότητα και η κυριαρχούσα αξία ήταν η ισότητα. Στην εποχή μας, η ζυγαριά γέρνει προς τη μεριά της αγοραίας πλευράς του ατομικισμού. Με όρους του Ζίμμελ, θα λέγαμε ότι σε τούτο το ιδεολογικό μόρφωμα, η μορφή ‘θάνατος’ δεν θα μπορούσε παρά έχει αγοραία και άκρως εγωιστικά περιεχόμενα.

Ο κοινός παρονομαστής των τριών αντιλήψεων είναι ότι το, απελευθερωμένο από το σκότος της μαγικο-θρησκευτικής σκέψης, άτομο αποτελεί τη βασική οντότητα της σύγχρονης ολότητας.⁵ Ποιος λοιπόν είναι ο σκοπός, για να παραφράσω τον Μπόρχες, αυτής της δυναστείας των απομονωμένων ατόμων που έχουν ήδη αλλάξει την όψη του κόσμου; Είναι προφανές ότι η απάντηση σε αυτό το ερώτημα εξαρτάται

⁵ Μια άλλη διαφοροποίηση που προκύπτει στο εσωτερικό της σύγχρονης σκέψης είναι αυτή που αφορά στο αίτημα της απελευθέρωσης του ανθρώπου από κάθε είδους κυριαρχικούς εξαναγκασμούς. Για λόγους οικονομίας, θα αφήσουμε έξω από την παρούσα εργασία αυτή την κριτική άποψη.

από το θεωρητικό πρίσμα που ανοίγουν οι προαναφερθείσες ανθρωπολογικές ή ιστορικές θεμελιώσεις. Ας θέσουμε το ζήτημα υπό τη μορφή ερωτημάτων προς αυτές τις θεμελιώσεις. Πρόκειται άραγε για τη δημιουργία ενός κοινωνικού ατόμου, στο οποίο η κοινωνική συνείδηση ως σύζευξη γνώσης και ηθικής θα ελέγχει τα, βιολογικής προέλευσης, ορμέμφυτα; Πρόκειται άραγε για μια τραγική νομοτέλεια στην οποία, από τη μια μεριά, η κυριαρχία πολιτιστικών μορφών καθυποτάσσει πρόσκαιρα –ή ακόμη και μόνιμα– τη ζωική ορμή, αλλά, από την άλλη, δημιουργεί μια ανυπέρβλητη δυστυχία –ή έστω μοναξιά– σε επίπεδο προσωπικότητας; Πρόκειται μήπως για το αντίθετο, δηλαδή για μια νομοτέλεια απελευθέρωσης από κάθε αυθαίρετη κυριαρχία; Τέλος, πρόκειται άραγε για μια γνωσιακή σκυταλοδρομία που έχει ως σκοπό την ατομική αθανασία; Με άλλα λόγια, πρόκειται για έναν αγώνα γνώσης στο τέρμα του οποίου προβάλλεται η πεποίθηση ότι οι θεότητες της παρελθούσης ανθρωπότητας θα ενσαρκωθούν στην αθανασία του συγκαιρινού ή του μελλοντικού ατόμου; Πρόκειται δηλαδή για έναν αγώνα ενάντια στο σκοτάδι που περιβάλλει ακόμη τμήματα του μηχανισμού της φύσης και της ζωής; Μήπως άραγε η γνώση αυτού του μηχανισμού θα καθιέρωνε το άτομο ως υποκείμενο, δηλαδή θα καθίδρυε εκείνον τον τύπο ανθρώπου που θα αποφάσιζε ο ίδιος για τα όρια του φυσικού –αλλά και του κοινωνικού του– βίου;

Το τελευταίο ρεύμα, η συνεισφορά του οποίου στη διαμόρφωση του συγκαιρινού ιδεολογικού μορφώματος είναι κυριαρχική, εισάγει, στο όνομα της εμπειρίας, μια μονιστική μεταφυσική. Αυτό όμως δεν θα μας απασχολήσει εδώ, καθώς το ενδιαφέρον μας επικεντρώνεται στις δύο πρώτες απόψεις και κυρίως στα ολισθήματά τους προς την κοίτη του κυρίαρχου ρεύματος. Σε ό,τι ακολουθεί, θα εξετάσουμε εν τάχει τα δύο πρώτα από τα τρία ιστορικά ρεύματα που μόλις σκιαγραφήσαμε.

IV

Το πρώτο είναι αυτό που ανοίγεται από την έρευνα της γαλλικής κοινωνιολογικής σχολής –και κυρίως του Ντυρκάιμ– για τις συλλογικές αναπαραστάσεις και, ειδικότερα, για τις σχέσεις ανάμεσα στις δύο κύριες συνιστώσες των τελευταίων, ήτοι τη γνώση (έννοιες) και την ηθική (αξίες και κανόνες). Ο θεμελιωτής της κοινωνιολογίας, ακολουθώντας τη σύνδεση φυσικής ιστορίας και ισότητας δικαιωμάτων που επιτελέστηκε από τον γαλλικό διαφωτισμό, λύνει το πρόβλημα της σύνδεσής τους, σε ό,τι αφορά στις σύγχρονες κοινωνίες, στο επίπεδο της γνωσιακής στελέχωσης του κράτους. Το κράτος θεωρείται ως η κανονιστική κρυστάλλωση του διαφωτισμένου από τις επιστήμες νου.

Ας αρχίσουμε τη διαδρομή από ένα κείμενο που γράφει ο Ντυρκάιμ λίγο πριν πεθάνει (1917). Πρόκειται για ένα σχεδιάσμα για μια «θετική επιστήμη της ηθικής», στο οποίο ο συγγραφέας προσαρμόζει τη θεωρία κατηγοριών της σκέψης, δηλαδή της αντιστοιχίας νοητικού και κοινωνικού, στην πραγματικότητα της σύγχρονης κοινωνίας. Τούτο καθώς επισημαίνει τη χωρο-χρονική μεταβλητότητα του ανθρώπου

και ταυτόχρονα επαναλαμβάνει τη θέση που επεξεργάστηκε νωρίτερα: το άτομο είναι δημιούργημα της σύγχρονης κοινωνίας (Durkheim 1974). Σκιαγραφεί επίσης αδρά τη μακρά διαδικασία μετασχηματισμού της κατηγορίας προσωπικότητα, ερχόμενος σε εμφανή αντίφαση με τη θέση που ανέπτυξε μερικά χρόνια νωρίτερα, δηλαδή περί του αποκλειστικού εντοπισμού των κατηγοριών της σκέψης στις πρωτόγονες κοινωνίες (Durkheim 1994). Κατά τον Ντυρκάιμ, από τη ρωμαϊκή persona μεταβαίνουμε στο χριστιανικό πρόσωπο κι από το τελευταίο στο σύγχρονο άτομο. Η καθίδρυση ή θέσπιση του τελευταίου εγκαινιάζεται με τη διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου, με την Επανάσταση του 1789. Αυτό σημαίνει ότι η σύγχρονη κοινωνία, ως μια ολότητα νέας μορφής, έχει συγκεκριμένους λόγους που δημιουργεί αυτή τη νέα οντότητα, δηλαδή το άτομο. Κατά τον Ντυρκάιμ τούτο υπακούει σε μια αναγκαιότητα, διότι μόνο μέσα από την καθίδρυση αυτής της οντότητας θα μπορούσε να διασφαλιστεί η πρακτική εφαρμογή των καταστατικών αρχών (ή αξιών) αυτού του τύπου κοινωνίας: της ελευθερίας, της ισότητας και, κυρίως, της αδελφότητας. Πρόκειται κυρίως για μια ανθρωπολογική θεμελίωση, διότι, όπως σημειώναμε στην προηγούμενη παράγραφο, η λειτουργία μένει ουσιαστικά η ίδια, καθώς το κράτος έρχεται να καλύψει το κενό που άφησε η υποχώρηση της θρησκείας ως έκφρασης της «συλλογικής ψυχής». Θα επιστρέψουμε στον Ντυρκάιμ λίγο αργότερα.

Με αφετηρία το γενικό αυτό σχεδιάσμα του Ντυρκάιμ, ο Μωσ επιχειρεί, σε μια περίοδο άνθισης του ολοκληρωτισμού, ένα πιο λεπτομερές σχεδιάσμα επίσης ανθρωπολογικής θεμελίωσης και κοινωνιο-γενετικού προσανατολισμού, το οποίο και παρουσιάζει στα μέλη της Βρετανικής Ανθρωπολογικής Εταιρείας το 1938 (Mauss 1989). Συνοπτικά, η υπόθεση που σκιαγραφεί σε αυτή την εργασία είναι ότι στις «πρωτόγονες κοινωνίες» δεν υπάρχει η έννοια της ατομικότητας, καθώς οι ρόλοι που καλείται να καλύψει μια ανθρώπινη ύπαρξη στη διάρκεια του βίου της είναι συλλογικά και αυστηρά προδιαγεγραμμένοι: απορρέουν από και επιστρέφουν σε μια συλλογική ψυχή. Πρόκειται δηλαδή για ένα προδιαγεγραμμένο «προσωπείο», το οποίο είναι ψηφίδα της ολότητας και ταυτόχρονα πλήρως υποταγμένο στην τελευταία. Η έννοια του προσώπου, ως φορέα κάποιων δικαιωμάτων, δημιουργείται από τους ρωμαίους, εν συνεχεία βρίσκει μια παραπέρα επεξεργασία από τους στωικούς και τελειοποιείται από τους χριστιανούς. Με την έννοια του προσώπου καθιδρύεται η ισότητα των ανθρωπίνων υπάρξεων ως προς μια υπερβατική θεότητα. Κατά συνέπεια, ο θάνατος βγαίνει από τους συμβολισμούς των παγιωμένων, κοινωνικών ιεραρχήσεων και τίθεται σε μια βάση ισότητας απέναντι στην υπερβατική θεότητα. Τέλος, κατά τον Μωσ, το άτομο ως ψυχολογικό πλέον γεγονός, δηλαδή ως μια αυτόνομη ύπαρξη που ορίζεται σε σχέση με την ατομική συνείδηση, κάνει την εμφάνισή του στη φιλοσοφία του 17^{ου} αιώνα και οροθετείται με ακρίβεια στο έργο του Καντ και του Φίχτε.

Εάν ωστόσο η ισότητα και η ελευθερία αποτελούν τη βάση πάνω στην οποία χτίζεται το άτομο ως ψυχολογικό γεγονός, η ολότητα μέσα στην οποία καλείται να συνυπάρξει με άλλα άτομα δεν διαθέτει μια «συλλογική ψυχή» της ίδιας τάξης με

εκείνην που διέθεταν οι «παραδοσιακές» ή οι «πρωτόγονες» ολότητες. Δεν χρειάζεται να γνωρίζει κανείς την έκβαση του δευτέρου παγκοσμίου πολέμου, του ψυχρού πολέμου και της μετά αυτόν εποχής για να κατανοήσει ότι η φυσικαλιστική θεμελίωση της «συλλογικής ψυχής» οδηγεί στην πλήρη απαξίωση της ατομικής ζωής, τουλάχιστον όσων εκ των ανθρώπων θεωρούνται κατώτερα όντα. Βλέποντας ωστόσο κανείς τα πράγματα και μέσα από μια άλλη πλευρά, εύκολα θα διαπιστώσει ότι η εκκοσμίκευση δεν μπορεί να ξαναβρεί τη λιτότητα των ταφικών εθίμων της πρωτοχριστιανικής περιόδου και συνεχίζει να λειτουργεί με τις λογικές της συμβολικής ιεραρχίας της περιόδου με την οποία ιστορικά γειτονεύει. Μετά από την υποτιθέμενη «έξοδο από τη θρησκεία» αλλάζουν μόνο οι φιγούρες των ανθρώπων ή των γεγονότων που κρίνεται ότι αξίζει η μνημόνευσή τους. Εξάλλου, η βασική ιδέα του γερμανικού ιδεαλισμού περί πρωταγωνιστικού ρόλου των μεγάλων προσωπικοτήτων δεν αλλάζει δραματικά ούτε όταν ο Βέμπερ την ενσωματώνει στην κάθε θεσπισμένη σφαίρα της ανθρώπινης δραστηριότητας (Weber 1971). Η ίδια η αστική πόλη μετατρέπεται σε ένα είδος μουσειακού μνημείου που, μέσω της οδωνυμίας ή άλλων συμβόλων, ορίζεται και από τις, θεωρούμενες ως εξέχουσες, προσωπικότητες του παρελθόντος ή από τη μοναδικότητα των ιστορικών γεγονότων. Το συμβολικό μέγεθος του νεκρού «προφήτη» ή «μεγάλου ιερέα», με την ευρεία έννοια του όρου, κρυσταλλώνεται στη σημασία του ειδικού χώρου που λαμβάνει το όνομα αυτού. Θα επιστρέψουμε σε ορισμένες εκφάνσεις της γερμανικής σκέψης παρακάτω.

Σε κάθε περίπτωση, το σχέδιασμα του Μως άνοιξε την ανθρωπολογική έρευνα προς δύο κατευθύνσεις. Η πρώτη κατεύθυνση ήταν προς τη δομή, η οποία δεν θα μπορούσε παρά να θεμελιώσει την ανθρωπολογία πάνω στην ψυχολογία. Η ιστορία δεν προσφέρει εύκολα σταθερές που θα αποτελούσαν τη βάση για μια ενιαία θεωρία του ανθρώπου. Το έργο του Λεβί Στρως αποτελεί τον κύριο οδοδείκτη αυτής της πορείας. Η δεύτερη κατεύθυνση ήταν προς την ιστορία. Εδώ ωστόσο θα έπρεπε να βρεθεί επίσης μια ανθρωπολογική σταθερά που θα απέτρεπε την εύκολη ολίσθηση προς τον σχετικισμό. Η ιστορική διάσταση που ανοίγει ο Μως καλύπτεται κυρίως από το έργο του Λουί Ντυμόν. Τα έργα των δύο ανθρωπολόγων θα παγιώσουν μια εννοιακή διάκριση ως προς τη διαδικασία συγκρότησης του ατόμου: ο πρώτος προτείνει την έννοια της ατομίκευσης και ο δεύτερος αυτή της εξατομίκευσης.

V

Ας πάμε ένα σύντομο περίπατο στο δεύτερο μονοπάτι. Έναν χρόνο μετά τη διάλεξη του Μως για την «κατηγορία πρόσωπο» εκδίδεται στην Ελβετία –και περνά απαρατήρητο για περισσότερα από 30 χρόνια– το *opus magnum* του Ελίας (Ελίας 1997). Σε αυτό το δίτομο βιβλίο, ο Ελίας, μέσα από τη σύνθεση της βεμπεριανής ιστορίας και της φροϋδικής ανθρωπολογίας και μέσα από ένα νεοκαντιανό πρίσμα, προωθεί –με αρτιότερη εμπειρική τεκμηρίωση– μια παρόμοια άποψη με αυτήν του

Ντυρκάιμ. Προωθεί κι αυτός την άποψη περί σύγχρονης κοινωνιογένεσης του ατόμου.

Ας υπενθυμίσουμε ότι στη γερμανόγλωσση κοινωνική θεωρία, στο γύρισμα του 19^{ου} προς τον 20^ο αιώνα, το πρόβλημα της σχέσης ατόμου και ολότητας είχε πολωθεί ανάμεσα στην ατομική θέληση και την κατηγορικά διαρθρωμένη ολότητα. Το πρόβλημα που ετέθη αφορά στο ότι η σχέση του ανθρώπου με την κοινωνία είναι διαφορετική από αυτήν του ανθρώπου με τη φύση. Το άτομο δεν είναι απλό αντικείμενο της κοινωνικής ολότητας, και τούτο διότι με την πράξη του δημιουργεί τη δεύτερη. Αυτή η ένταση απεικονίζεται, με τον καθαρότερο ίσως τρόπο, στο έργο του Ζίμμελ. Ακριβέστερα, ο Ζίμμελ προσπαθεί να συμβιβάσει στο πλαίσιο μιας ενιαίας θεωρίας, την οποία ο ίδιος διατυπώνει ως «τραγωδία της κουλτούρας», τη βιταλιστική ορμή με τις μεζόνες πολιτιστικές μορφές (Simmel 1988γ). Η δυνατότητα ύπαρξης του κοινωνικού κόσμου –ή, για να είμαστε ακριβείς, του σύγχρονου κόσμου– προσλαμβάνεται ως μια «τραγωδία της κουλτούρας», η οποία προκύπτει από το ρήγμα ανάμεσα στην ανθρώπινη ζωή καθατή και σε ό,τι τη μορφοποιεί κοινωνικά. Εάν, όπως θα δούμε σε λίγο, ο Ντυρκάιμ επεξεργαζόταν την έννοια του «διττού ανθρώπου» (homo duplex) προκειμένου να φέρει τα βασικά πορίσματα που προέκυψαν από τη μελέτη της αρχαϊκής θρησκείας (διαχωρισμός ανάμεσα στο ιερό ως κοινωνία στην ιδεατή της μορφή και στο καθημερινό) στις σύγχρονες κοινωνίες (κάτι που εδώ αντιστοιχεί στο κοινωνικό και στο βιολογικό άτομο), ο Ζίμμελ, μέσα από το πρίσμα μιας άλλης πολιτιστικής παράδοσης, προσπαθεί να κατανοήσει τον τρόπο που τελείται η επικαιροποίηση των μεζόνων μορφών της κουλτούρας στην καθημερινή ζωή. Ακριβώς στο σημείο αυτό αντιλαμβάνεται την κουλτούρα ως άρνηση της ζωής. Τούτο διότι η ζωή δεν μπορεί να υπάρχει παρά μόνο στο άτομο, δεν μπορεί παρά να είναι ατομική. Σε αυτήν την άρνηση ωστόσο βρίσκεται και η βασική προϋπόθεση για τη συνέχεια της ζωής. Η ορμή της ζωής δεν μπορεί να κλειστεί στις προϋπάρχουσες πολιτιστικές μορφές και τις μετασηματίζει. Εάν η κουλτούρα αποτελεί τη λογικά διαρθρωμένη και την αξιακά ή αισθητικά ιεραρχημένη ολότητα, δεν καταφέρνει ποτέ να καθυποτάξει το επιμέρους, δηλαδή τα εμπειρικά άτομα. Με άλλα λόγια, εάν οι πολιτιστικές μορφές αποτελούν τα απριόρι που τίθενται από τον θεωρητικό, τον πρακτικό και τον αισθητικό ορθό λόγο, η κοινωνική και ιστορική εμπειρία δείχνουν ότι αυτές οι μορφές δεν μπορούν να έχουν την παραμικρή σταθερότητα μπροστά στη βιταλιστική ορμή –και η ζωή, όπως είδαμε, είναι κάτι που υπάρχει μόνο σε επίπεδο ατόμου. Απλώς μορφοποιούν αυτή την ορμή σε περιόδους ανάπαυσης, όπως τις ονομάζει ο Ζίμμελ, για να ξαναμπει αμέσως μετά μπροστά η διαδικασία κίνησης, δηλαδή η διαδικασία μετασηματισμού του οτιδήποτε (έννοια, κανόνας, καλαισθητική κρίση) μορφοποιεί τη ζωή κατά την περίοδο ανάπαυσης. Η ίδια η ζωή ανατρέπει όλες τις μορφοποιήσεις που της επιβάλλει η κουλτούρα ή, ειδικότερα, ο ορθός λόγος. Είναι προφανές ότι στην άποψη του Ζίμμελ υπάρχει ένας διάχυτος –αλλά και βαθύτατος– μοντερνισμός, ο οποίος εκφράζεται ως ένα συνεχές παιγνίδι –όχι της παράδοσης αλλά– της ζωικής ορμής με τις εναλλασσόμενες μορφοποιήσεις της. Στον Ζίμμελ συναντά κανείς μια λατρεία της

μόδας, όπου ακόμη και ο θάνατος μετατρέπεται, όπως ακριβώς και στους *poètes maudits*, σε ζήτημα στυλ. Από αυτή την άποψη, το τέλος της ζωής δεν θα μπορούσε παρά να είναι μια ατομική υπόθεση ενάντια σε ό,τι δίνει σε αυτό το τέλος συμβατικές μορφές. Σε κάθε όμως περίπτωση, η μορφοποίηση των περιεχομένων της ζωής, είτε αυτή γίνεται με την ιδέα του θανάτου είτε μέσα από άλλα ηθικά ή αισθητικά σχήματα, μένει εκτός του άμεσου πεδίου της κοινωνικής γνώσης. Η γνώση, ειδικά η κοινωνιολογική, αποτελεί κι αυτή μια πολιτιστική μορφή που θα μπορούσε να πάρει διαφορετικά κοινωνικά περιεχόμενα, αλλά χωρίς κανένα άλλο ιδιαίτερο νόημα. Εδώ λοιπόν, η δυνατότητα της γνώσης περιορίζεται σε μια μορφή, η οποία, όπως και ο θάνατος, προσπαθεί να μορφοποιήσει τη δύναμη της ζωής, αλλά που τελικώς δεν τα καταφέρνει.

Η προηγούμενη αντίληψη, ως προς τον ρόλο της κοινωνικο-επιστημονικής γνώσης, αλλάζει ριζικά στο έργο του Ελίας. Ο τελευταίος κατανοεί και προσλαμβάνει τη διαδικασία πολιτισμού με τρόπο διαφορετικό σε θεωρητικό, αλλά και σε μεθοδολογικό επίπεδο. Θεωρητικά, κατανοεί τη διαδικασία του πολιτισμού ως μια εξελικτική διαδικασία μετάβασης προς υψηλότερα επίπεδα «συνθέσεων» (Elias 2004, 211) και που, μέσα από την κρυστάλλωση κανόνων σε θεσμικό και σε ατομικό επίπεδο, οδηγεί προς τον περιορισμό της βίας. Μεθοδολογικά, προσλαμβάνει την ίδια διαδικασία με όρους δομικής ομολογίας. Την προσλαμβάνει δηλαδή με όρους μιας ομολογίας ανάμεσα στις δομές προσωπικότητας και τις συνολικές δομές της κοινωνίας προς την κατεύθυνση του περιορισμού της φυσικής βίας. Στο επίπεδο της προσωπικότητας αυτό εκφράζεται με μια αλλαγή της θυμικής οικονομίας που οδηγεί στη συνεχή αύξηση του αυτοελέγχου. Στο επίπεδο των κοινωνικών σχηματισμών εκφράζεται με τη διεύρυνση των μονάδων κυριαρχίας και οδηγεί στη μονοπώληση της νόμιμης άσκησης της φυσικής βίας στην αρχή από το κράτος και μετά από υπερεθνικούς, πολιτικούς σχηματισμούς (Elias 1991a). Αυτή η διαδικασία κατανοείται θεωρητικά με όρους αύξησης των αλληλεξαρτήσεων ανάμεσα στα άτομα. Κατά τον Ελίας, οι αυξανόμενες αλληλεξαρτήσεις που τις στηρίζουν οι κοινωνικοί θεσμοί, αποτελούν τη δομή των διαδικασιών πολιτισμού που, όπως είπα πριν, έχουν κατεύθυνση προς τον περιορισμό της βίας. Θεωρείται ότι θα έπρεπε να έχουν επίσης κατεύθυνση και προς τον περιορισμό της οδύνης που προκαλείται από τη μοναχική αντιμετώπιση ή τη συναισθηματική απομόνωση του αρρώστου και του θνήσκοντος ατόμου (Elias 1987). Γράφω θα έπρεπε, επειδή η άποψη του Ελίας είναι ότι τα προηγούμενα δεν έχουν συνειδητοποιηθεί από τον μοντέρνο άνθρωπο, ενώ ενίοτε η αποστροφή προς ανεξέλεγκτες σωματικές εκροές υγρών ή προς σωματικές οσμές υπερισχύει των συντροφικών συναισθημάτων. Το μεγαλύτερο πάντως πρόβλημα που αφορά στη θυμική οικονομία φαίνεται να απορρέει εκ του γεγονότος ότι ο σύγχρονος άνθρωπος έχει μεταμορφωθεί σε *homo clausus*, δηλαδή σε ένα εγωκεντρικό άτομο που αντιλαμβάνεται τις μικρές, τις μεσαίες και τις μεγάλες συλλογικότητες (οικογένεια, παρέα, σχολείο, πόλη, κράτος, κτλ.) ως υποχρεωμένες να του παράσχουν τη μονομερή αρωγή τους (Elias 1991). Ο εγωκεντρισμός του *homo clausus* θεωρείται ως μια παρέκκλιση της διαδικασίας εξατομίκευσης. Για τον Ελίας, η λύση του προβλήματος περί των ορίων της εξατομίκευσης

βρίσκεται προς τη μεριά της συνειδητοποίησης των αλληλεξαρτήσεων. Αυτή η συνειδητοποίηση θεωρείται αρμοδιότητα της κοινωνικής επιστήμης και έργο της εκπαίδευσης, δηλαδή τελικώς της γνώσης. Θα ξαναγυρίσουμε.

VI

Όπως σημειώναμε νωρίτερα, στη γραμμή της γαλλικής κοινωνιολογικής σχολής όπως αυτή χαράσσεται εκ νέου από τον Μωσ, δημιουργήθηκαν δύο μείζονες απόψεις: μια δομική με ψυχολογική θεμελίωση και μια ιστορική. Η πρώτη άποψη, αυτή του Λεβί Στρως, βγαίνει από τη διαχρονία για να ορίσει τον άνθρωπο με όρους συγχρονίας. Ξεκινώντας από τη θεμελιακή αντίθεση φύση-πολιτισμός προβαίνει σε δύο νέους, αντινομικούς διαχωρισμούς. Από τη μια στηρίζει την ανθρωπολογία στην ψυχολογία (συναίσθημα), καθώς θεωρεί ως στιγμή ανάδυσης της ανθρωπότητας την αντίθεση ταυτότητα-ετερότητα (Lévi-Strauss 1974). Από την άλλη, διακρίνει δύο διαφορετικά και ομόλογα συστήματα ταξινόμησης που εμφανίζονται τόσο στην «άγρια» όσο και στην επιστημονική σκέψη. Το πρώτο αφορά στην κατάταξη της φύσης και έχει το όριο του στην ποικιλία ή στην προσήγωρία, ενώ για τα ανθρώπινα ταξινομητικά συστήματα το άτομο αποτελεί είδος από μόνο του (Lévi-Strauss 1977). Έτσι, αφού διαπιστωθεί ότι τα ταξινομητικά συστήματα που οι άνθρωποι δημιούργησαν για τη φύση έχουν το όριο τους στην προσήγωρία (στο είδος ή στην ποικιλία) και αυτά που δημιούργησαν για τους ίδιους στο άτομο, ανακηρύσει το άτομο σε είδος των δεύτερων. Το άτομο δεν αποτελεί ένα ιστορικό προϊόν του δυτικού πολιτισμού, αλλά μια πανανθρώπινη δημιουργία. Από αυτή την άποψη, η ατομίκηση συνιστά το σημείο σύγκλισης της άγριας και της εξημερωμένης σκέψης και συνίσταται στην υπόδειξη μιας ξεχωριστής θέσης στον κόσμο –μέσω του ονόματος– για την κάθε ανθρώπινη ύπαρξη. Εφόσον το άτομο αποτελεί πανανθρώπινη κατηγορία, δεν υπάρχει λόγος να μελετούνται οι επιμέρους εκφράσεις των ιδεολογιών που το περιβάλλουν και εν πολλοίς εννοημάτων την ατομική ζωή και τα όριά της. Η συνεύρεση μύθου και γνώσης είναι αρκετή για την αποκατάσταση του συνολικού νοήματος του ανθρώπινου βίου. Αρμοδιότητα που επαφίεται στην ανθρωπολογία. Με άλλα λόγια, η γνώση υποδεικνύεται ως η επιφάνεια εννοημάτων της ανθρώπινης ύπαρξης τόσο ατομικά όσο και συνολικά.

Ο Λουί Ντυμόν, που εκφράζει τη δεύτερη άποψη, κινείται στη διαχρονία με μεθοδολογικό πλοηγό την έννοια της ιεραρχικής αντίθεσης, και όχι της τυπικής όπως ο Λεβί Στρως. Αφού θεωρήσει αφενός την κουλτούρα ως είδος της ανθρωπότητας και αφετέρου ότι η «οικονομική» και η «πολιτική» είναι οι κύριες κατηγορίες της μοντέρνας κοινωνίας, ιχνογραφεί τόσο την ιστορική κοινωνιογένεση του ατόμου και του ατομικισμού όσο και τις εσωτερικές εντάσεις του τελευταίου με τον ολισμό. Οι ρίζες του σύγχρονου ατομικισμού εντοπίζονται στην περιοχή της θρησκείας και εκφράζονται κυρίως μέσα από την απόρριψη των δεύτερων ουσιών του Ακινάτη από τον Γουλιέλμο του Όκαμ και μέσα από το ενδοκόσμιο άτομο του προτεσταντισμού. Οι εντάσεις προ-

καλούνται ανάμεσα στην οικονομική κατηγορία που στηρίζεται στην αξία της ελευθερίας (αγορά) και στην πολιτική κατηγορία που στηρίζεται στην αξία της ισότητας (κράτος). Οι δύο συνιστώσες της μοντέρνας ιδεολογίας δημιουργούν διαφορετικά μείγματα, αλλά και πρωτότυπα μορφώματα μέσα από τον επιπολιτισμό τους με τις διάφορες, εθνικές κουλτούρες της Ευρώπης. Έτσι, οι ολοκληρωτικές ιδεολογίες που ευδοκίμησαν στην ευρύτερη περιοχή του ευρωπαϊκού πολιτισμού –και οδήγησαν στις μαζικές εξολοθρεύσεις που όλοι γνωρίζουμε– ερμηνεύονται ως παρεκκλίσεις από τις σωστές προσμίξεις ατομικισμού και ολισμού. Κι εδώ το όριο της εξατομίκευσης τοποθετείται σε ένα ιδεατό σημείο που ξεπερνά το ίδιο το άτομο. Το άτομο υπάρχει μεν ως –κεντρική ιδεολογική– μονάδα στα ευρωπαϊκά είδη κουλτούρας, αλλά τα τελευταία, ως ολόκληρες, αδυνατούν να του υποδείξουν κάποιο ικανοποιητικό όριο του βίου που να εμπεριέχει ταυτόχρονα και ισόποσα τις αξίες της ισότητας και της ελευθερίας. Η αρμοδιότητα της συνειδητοποίησης αυτού του ορίου, δηλαδή του πετυχημένου κοκτέιλ ατομικισμού και ολισμού, επαφίεται πάλι στην ανθρωπολογία (Ντυμόν 1988). Με άλλα λόγια, η γνώση έρχεται για ακόμη μια φορά προκειμένου να βοηθήσει στην ορθή εφαρμογή της ηθικής, δηλαδή των αξιών και της κρυστάλλωσής τους.

Σε κάθε περίπτωση, αμφότερες οι απόψεις που θεμελιώνονται στη δομική ή στην ιστορική εκδοχή της ανθρωπολογίας, αδυνατούν να ιχνογραφήσουν το όριο είτε της ατομίκευσης είτε της εξατομίκευσης. Πρώτη περίπτωση: Εάν το άτομο είναι πανανθρώπινο είδος, τότε το όριό του είναι το φυσικό του τέλος. Το φυσικό τέλος του ατόμου ως είδους αποτελεί ούτως ή άλλως τον απαραίτητο όρο της ζωής της ανθρωπότητας εν γένει. Δεύτερη περίπτωση: Εάν το εγκόσμιο άτομο είναι τμήμα ενός είδους κουλτούρας, ακόμη και τότε το όριό του βρίσκεται στο φυσικό του τέλος. Σε τι άραγε θα μπορούσε να βοηθήσει η ανθρωπολογική γνώση, είτε στη μια είτε στην άλλη της εκδοχή είτε ακόμη ως σύνθεση των δύο, σε μια εμμενή εννοημάτωση της ζωής –εφόσον σε αμφότερες τις περιπτώσεις τα περιεχόμενα της ζωής συνεχίζουν, όπως θα έλεγε ο Ζίμμελ, να προσδιορίζονται από τη μορφή ‘θάνατος’; Θα μπορούσε ίσως να τροποποιήσει ορισμένες μορφές εννοημάτωσης της ύπαρξης που απορρέουν από εθνοκεντρικές ή από φυσικαλιστικές θεμελιώσεις της σχετικής αξίας της ζωής. Εντούτοις, οι μαζικές εξολοθρεύσεις ή η μαζική οδύνη, που υπάρχουν ενδημικά στη διαδικασία είτε της ατομίκευσης είτε της εξατομίκευσης, δεν θα μπορούσαν να εξαρτηθούν μόνο από την άγνοια, την πίστη ή τη μεταφυσική. Κατά συνέπεια, η ανθρωπολογική γνώση δεν θα μπορούσε παρά να λειτουργήσει παρά μόνο ως μια νέα υπερβατολογία, δηλαδή δεν θα μπορούσε παρά να νομιμοποιεί πρακτικές και προτάγματα ανθρώπων που έρχονται σε επαφή μαζί της. Είναι δυνατόν η γνώση μιας διαδικασίας ζωής να εμπνεύσει καθολικές αξίες που θα ρύθμιζαν τις μελλοντικές σχέσεις μέσα από την κανονιστική τους κρυστάλλωση; Ακόμη κι αν αυτό συμβαίνει, ποιος μπορεί να εγγυηθεί ότι οι φορείς της γνώσης ή της πίστης στη γνώση δεν θα μετατρέπονταν σε ένα νέο και παντοδύναμο ιερατείο που θα όριζε πάλι με αυθαίρετους όρους τη σύνδεση της ζωής με το όποιο επέκεινά της;

VII

Αφού αυτή η πορεία μας οδήγησε σε αδιέξοδο, θα μπορούσαμε να ξαναγυρίσουμε στις αφετηρίες. Στο έργο δηλαδή του Ελίας και σε αυτό του Ντυρκάιμ. Τα δύο έργα παρουσιάζουν κοινά στοιχεία αλλά και διαφορές. Τα κοινά στοιχεία βρίσκονται στην κριτική που ασκούν τόσο στον εκρομαντισμό όσο και στον ωφελιμισμό. Η διαφορά βρίσκεται στις ανθρωπολογικές τους θέσεις; ενώ και οι δύο δέχονται τη χωρο-χρονική μεταβλητότητα του ανθρώπου, ο Ελίας γέρνει προς μια ιδιόμορφα μονιστική και ο Ντυρκάιμ προς μια καθαρά δυϊστική αντίληψη της ανθρώπινης φύσης.

Ας αρχίσουμε από τα κοινά τους σημεία. Αμφότεροι ασκούν μια αυστηρή κριτική σε αυτό που θεωρούν ως εκρομαντισμό της μοντέρνας σκέψης. Εκρομαντισμός σημαίνει κυρίως την παραχώρηση του πρωτείου στον «πνευματικό» πολιτισμό που θεωρείται ως αυτόνομο μέγεθος, με τη συνακόλουθη αρνητική αντιμετώπιση της τεχνολογίας. Από την άποψη του εκρομαντισμού, τα δεινά της ανθρωπότητας συνδέθηκαν με τη διαφοροποίηση και η τελευταία θεωρήθηκε ως υπαίτιος για την απώλεια του νοήματος του βίου. Η κριτική που αναπτύσσει ο Ντυρκάιμ ενάντια στους παρελθοντιστές –που τους θεωρεί επιστημονικούς πραξικοματίες– είναι παρόμοια με αυτήν που αναπτύσσει ο Ελίας ενάντια στον Φιλίπ Αριές (Durkheim 1986, Elias 1987). Αμφότεροι θεωρούν όλους όσους εξωραΐζουν το παρελθόν ότι παραβλέπουν την πρόοδο που έχει συντελεστεί προς την κατεύθυνση της άμβλυνσης της βίας και του πόνου, αλλά και προς την κατεύθυνση της επιμήκυνσης της ζωής. Ωστόσο, συμφωνούν αμφότεροι, το πρόβλημα της αύξησης της ευδαιμονίας παραμένει ανοικτό και ο κυριότερος παράγοντας της στασιμότητας είναι ο εγωισμός.

Ενώ ο εγωισμός ταυτίζεται και από τους δύο με τον ωφελιμισμό, εν τούτοις οι κριτικές που ασκούνται προς τον τελευταίο πατούν σε διαφορετικές βάσεις. Ο Ντυρκάιμ τον συνδέει με τον *homo simplex*, δηλαδή με τον μονισμό, ενώ ο Ελίας με τον *homo clausus*, δηλαδή με μια από τις παραλλαγές του μονισμού που κατ' αυτόν εκφράζεται στο εγωκεντρικό άτομο (Durkheim 1970 και Elias 1991, αντίστοιχα). Το σημείο λοιπόν που διαφοροποιεί τους δύο κοινωνιολόγους προκύπτει από τον τρόπο που συνδέουν τη γνώση με την ηθική. Αμφότεροι βέβαια δημιουργούν μια σχέση εξάρτησης της δεύτερης από την πρώτη, αλλά ο Ελίας εξαρτά μονομερώς και αποκλειστικά την ηθική από τη γνώση, κάτι που δεν ισχύει για τον Ντυρκάιμ.

Ο *homo clausus* είναι αυτός που ανακηρύσσει το κλειστό του εγώ σε κέντρο του κόσμου, αυτός δηλαδή που βλέπει τον κάθε ευρύτερο σχηματισμό ή θεσμό ως εμπόδιο στην ελευθερία του (Elias 1991). Είναι τελικώς ο άνθρωπος που δημιουργήθηκε μέσα από έναν συγκεκριμένο τρόπο εκπαίδευσης και που αγνοεί ότι η διαδικασία πολιτισμού είναι μια κοινωνική διαδικασία. Μια διαδικασία, δηλαδή, που χαρακτηρίζεται από τον πολλαπλασιασμό των αλληλεξαρτήσεων και που από αυτήν προκύπτουν όλες οι δυνατότητες αύξησης της οντολογικής –ψυχολογικής και κοινωνικής– ασφάλειας. Η συνειδητοποίηση –μέσω της εκπαίδευσης– αυτής της διαδικασίας, την οποία υποτίθεται αποκαλύπτει η κοινωνική επιστήμη ως «κυνηγός μύθων», θα καταδίωκε

τα φαντάσματα του παρελθόντος που συνοδεύουν ένα φυσικό γεγονός όπως ο θάνατος και θα απάλειφε τα δεινά που προκαλεί μπροστά στον θάνατο και στον πόνο η μοναξιά. Το όριο της εξατομίκευσης δεν είναι ο θάνατος, αλλά ούτε και η απατηλή ελπίδα ξεπεράσματός του μέσα από την ανάπτυξη των επιστημών της ζωής. Το όριο της εξατομίκευσης θεωρείται ότι είναι η συνειδητοποίηση των αλληλεξαρτήσεων. Η παρηγοριά μόνο στη θυμική ή συναισθηματική δομή ενός homo interdependentis μπορεί να βρει το κατάλληλο έδαφος για να ευδοκιμήσει. Κι αυτό μπορεί να γίνει μόνο σε ένα υψηλότερο επίπεδο «σύνθεσης». Θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί μόνο μετά από την ουσιαστική συνένωση των επιστημών, δηλαδή την ενοποίηση της γνώσης, κάτι που θα αποκαθιστούσε και το ενιαίο νόημα της ύπαρξης. Εδώ ωστόσο ξαναγυρνάμε σε μια γνώση που δεν είναι παρά η αρωγός της ηθικής. Ποιας όμως ηθικής ή, καλύτερα, της ηθικής ποιας κοινωνικής ομάδας;

Πώς λοιπόν θα μπορούσε να επιτευχθεί η ενοποίηση της γνώσης που υποτίθεται ότι θα αποκαθιστούσε και το ενιαίο νόημα της ανθρώπινης ζωής; Πώς δηλαδή θα μετέβαινε κανείς από τη γνώση των διαδικασιών στις αξίες και στους κανόνες της ανθρώπινης συνύπαρξης; Θα μετέβαινε άραγε μέσα από την απλή διευθέτηση του συμβολικού και τη συνειδητοποίηση της εξελικτικής διαδικασίας ως μετάβασης σε υψηλότερα επίπεδα εννοιακών συνθέσεων (Eliás 1991β); Θα μετέβαινε μήπως μέσα από την κατάδειξη των αυθαίρετων αναλογιών που δημιουργούνται στη βάση των κανόνων καθαρότητας, στους οποίους θα ενέτασσε και την απουσία των προσώπων στις καθαρές, οικονομικές θεωρίες;⁶ Θα μετέβαινε άραγε μέσα από την πολιτική ιστορία της εκκοσμίκευσης ή της «εξόδου από τη θρησκεία», για να βρει τελικώς ως τη μόνη εμμενή επιφάνεια, ικανή να εννοηματοώσει την ατομική ύπαρξη, τη γνωστική ψυχολογία και γενικότερα τις γνωσιοεπιστήμες;⁷ Η, τέλος, θα ξαναγυρνούσε μήπως, μέσω μιας διευρυμένης θεωρίας των παθών και των συμφερόντων, στο υποτιθέμενο ως υπέρτατο «πάθος και συμφέρον» της γνώσης (Kaufmann 2004); Πώς όμως θα μπορούσε σε όλες τις περιπτώσεις να διαχωρίσει την κοινωνιο-επιστημονική γνώση από τα πεζά συμφέροντα και τελικώς την ιδεολογία, και μάλιστα τη μονιστική ιδεολογία του αγοραίου ατομικισμού; Μήπως λοιπόν η πίστη στη γνώση είναι μια πίστη που αποκλείει τα αποτελέσματα που η ίδια παράγει;

⁶ Για την αναλογική οικοδόμηση της σημασίας, όπως και συμβολικών κανόνων, στη βάση φυσικών καταστάσεων (μόλυνση-καθαρότητα) βλ. Douglas 1967 και 1970. Για τη μετατροπή από τις κοινωνικές επιστήμες των προσώπων σε αφηρημένες, αριθμοποιημένες και, άρα, «καθαρές» μονάδες βλ. Douglas και Ney 1998.

⁷ Για την άποψη περί «εξόδου», αλλά και τα συγκαρινά προβλήματα που συνδέονται με την «εξοδο», βλ. Gauchet 1998α. Για την πρόταση αντικατάστασης του «ασυνείδητου», είτε αυτό έχει θρησκευτική είτε ψυχαναλυτική προέλευση, από μια νέα οθόνη εννοηματοάτωσης της ύπαρξης που, υποτίθεται ότι, θα βρεθεί στις γνωσιο-επιστήμες, βλ. Gauchet 1998β, 1998γ, 2002.

VIII

Η έννοια του *homo duplex* ανοίγει μια διαφορετική προοπτική. Κατ' αρχάς η έννοια προτείνεται από τον Ντυρκάιμ σε μια απάντησή του στις κριτικές που ασκήθηκαν στις *Στοιχειώδεις μορφές της θρησκευτικής ζωής* (Durkheim 1994, 1970). Στην απάντηση προς τους επικριτές του, ο Ντυρκάιμ γενικεύει μια δευτερεύουσα θέση που επεξεργάστηκε στο δεύτερο βιβλίο των *Στοιχειωδών μορφών της θρησκευτικής ζωής*. Ας υπενθυμίσω, παρεμπιπτόντως, ότι η βασική θέση είναι ότι το ιερό δεν είναι παρά η κοινωνία στην ιδεατή της μορφή. Η δευτερεύουσα θέση, στην οποία αναφέρθηκα και παραπάνω, αφορά στην έννοια της ψυχής. Στις *Στοιχειώδεις μορφές της θρησκευτικής ζωής*, η έννοια ήταν ενταγμένη στην αντιδιαστολή ιερού και καθημερινού και αποτελούσε, σε αντίθεση με το σώμα, το τμήμα του ιερού που κατατίθεται στην κάθε ανθρώπινη ύπαρξη και που μετά τον θάνατο της τελευταίας ξαναγυρνά στον χώρο από τον οποίο προέρχεται. Από τη γενίκευση αυτής της θεωρίας σκιαγραφείται μια –εξαιρετικά επίκαιρη– έννοια: αυτή του κοινωνικού ατόμου. Όπως προείπα, το άτομο είναι για τον Ντυρκάιμ μια μοντέρνα οντότητα, χωρίς την οποία δεν μπορεί να υπάρξει η μοντέρνα κοινωνία. Το άτομο ωστόσο χωρίζεται σε δύο μέρη, όπως ακριβώς και ο θρήσκος πρόγονός του. Χωρίζεται σε ένα ανώτερο μέρος στο οποίο ενδημούν τα ιδεώδη της μοντέρνας κοινωνίας, ήτοι ο αλτρουισμός, το ήθος και η ηθικότητα, δηλαδή τελικώς η μοντέρνα κοινωνία στην ιδεατή της μορφή· και σε ένα κατώτερο μέρος, το οποίο ταυτίζεται με τον ωφελιμισμό και στο οποίο κατοικούν τα πάθη, τα ένστικτα, ο εγωισμός, τελικώς η βιολογία.

Ας υποθέσουμε ότι αυτή η άποψη έχει μια βάση. Πώς όμως η μοντέρνα κοινωνία που εν μέρει βρήκε τρόπους για να καταπραΰνει τον πόνο, θα εύρισκε και τρόπους για να απαλύνει τον φόβο του θανάτου, αλλά και τα αρνητικά συναισθήματα που γεννά το πάσχον σώμα; Δίνοντας άραγε τον εαυτό της προς λατρεία και ανακαλύπτοντας σύμβολα τα οποία θα μνημόνευαν την ξεχωριστή προσφορά προς αυτήν; Ή μήπως, από την άλλη μεριά, δημιουργώντας επαγγελματικές ομάδες διαχείρισης της θυμικής αποστροφής, δηλαδή ό,τι από το πάσχον σώμα προκαλεί θυμική αποστροφή; Δημιουργώντας δηλαδή αφενός ένα πάνθεον εξεχουσών προσωπικοτήτων προς λατρεία, σύμφωνα με κάποια ειδικά κριτήρια, και αφετέρου ειδικούς θεσμούς εγκλεισμού του πάσχοντος σώματος; Θα μνημόνευε αυτούς τους νέους θεούς και θα άφηνε τους κοινούς θνητούς στην οικογενειακή μνήμη –που δεν ξεπερνά τις τρεις γενιές– και στα επίσης κοινά μνήματα που κι αυτά δεν πρόκειται να ξεπεράσουν αυτή τη διάρκεια; Από την άλλη πλευρά, θα εκχωρούσε σιδήποτε από το πάσχον σώμα δημιουργεί αποστροφή σε μια ειδικά εκπαιδευμένη ομάδα επαγγελματιών της σωματικής και ψυχικής μηχανικής; Μα λίγο πολύ αυτά συμβαίνουν κι εξάλλου, ως άποψη, ελάχιστα διαφοροποιείται από τις απόψεις των τάσεων του γερμανικού ιδεαλισμού που είδαμε λίγο παραπάνω.

IX

Θα ήταν χρήσιμο να θυμηθούμε ότι η κοινωνική ευταξία στις πρωτόγονες κοινωνίες που ο Ντυρκάιμ χρησιμοποίησε στις μελέτες του, θεμελιώνεται στην αλληλεπίδραση, κατεξοχήν τμήμα των οποίων αποτελούν οι τελετουργίες. Ο Γκόφμαν, ακολουθώντας αυτή τη γραμμή, προσπάθησε να δείξει ότι το ιερό κομμάτι του μοντέρνου ανθρώπου είναι η όψη του, δηλαδή η εικόνα που ο ίδιος παρουσιάζει στις συναναστροφές του (Goffman 1974). Ίσως σε αυτό το σημείο, δηλαδή στον απόλυτο σεβασμό της όψης του άλλου, να βρίσκεται το κλειδί που θα απάλυνε τον πόνο αλλά και θα έδινε μια ικανοποιητική συντροφιά στους θνήσκοντες. Αλλά, ας μην παραβλέπει κανείς το ότι οι, τουλάχιστον, φυσιολογικώς θνήσκοντες δεν έχουν τη δυνατότητα της παρασκευαστικής προετοιμασίας για την καλύτερη δυνατή δημόσια παρουσίαση της όψης τους. Κάτι που εκ των πραγμάτων τους καταδικάζει στο να υπόκεινται στις συνέπειες μιας δεδομένης –και εξειδικευμένης– θυμικής οικονομίας, η οποία τείνει πλέον να εκφράζεται δημοσίως με την υποκριτική ηθική που κοινώς ονομάζεται πολιτική ορθότητα.

Είναι όμως ικανή η λεκτική ορθότητα στις δημόσιες και τις ιδιωτικές αλληλεπιδράσεις ή συναναστροφές να αλλάξει και τον τρόπο αξιολόγησης των προσώπων ή τις θυμικές δομές του σύγχρονου ανθρώπου; Με άλλα λόγια, ο τρόπος αξιολογικής ιεράρχησης των ανθρώπων που ζουν στις καπιταλιστικές κοινωνίες της εποχής μας, μπορεί να τεθεί δίχως τις οικονομικές προϋποθέσεις του ορισμού της κοινωνικής αξίας; Εφόσον λοιπόν η κυρίαρχη μορφή παραγωγής επιβάλλει τόσο τα περιεχόμενα των κοινωνικών σχέσεων όσο και τα κριτήρια αξιολόγησης των ανθρώπων, η μοναξιά και η οδύνη του θανάτου παραμένουν σε στενή συνάρτηση με τις διαφορετικές δυνατότητες ιδιοποίησης αγαθών και υπηρεσιών. Και η γνώση με τις μορφές που τη συναντήσαμε εδώ, δηλαδή είτε ως πάθος είτε ως συμφέρον, θα περιορίζεται στη νομιμοποίηση της υφιστάμενης αξιολόγησης ως της υποτιθέμενης ως μόνης δυνατής. Με άλλα λόγια, θα περιορίζεται στη λεκτική και εξειδικευμένη διαχείριση της θυμικής οικονομίας, χωρίς να μπορεί να βγει από την υποκρισία που αποτελεί εξάλλου τη δομική σταθερά της. Για παράδειγμα, εάν η ηθική που απέρρευε από τη «θεοδικία του προορισμού» έχει αντικατασταθεί από μια ηθική που απορρέει από τη «θεοδικία» της επαγγελματικής επίτευξης (Weber 1996: 458-460), είναι δύσκολο να φανταστεί κανείς ένα σώμα επαϊόντων επί του πόνου που να παρέχει αρωγή στη φυσική φθορά των ατομικών σωμάτων χρησιμοποιώντας αποκλειστικά κατηγορίες του «κόσμου της φυσικής αιτιολόγησης» (Weber 1996: 454).

Ολοκληρώνοντας τη μικρή μας διαδρομή, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η σύνδεση του βιολογικού και του πολιτιστικού δεν μπορεί να επιτευχθεί χωρίς κοινωνικά δεσμευμένες διαμεσολαβήσεις. Οι όροι που απαιτούνται για τη δημιουργία των κοινωνικά δεσμευμένων κατηγοριών δεν μπορούν να προέρχονται ούτε από τις ποσοτικές ούτε από τις ποιοτικές εκδοχές της ταξινόμησης των ανθρώπων, και κατά συνέπεια των πασχόντων ανθρώπων. Τούτο διότι η πρώτη αποκλείει εξ ορισμού την ηθική από τη γνώση και η άλλη ηθικοποιεί τη γνώση. Αμφότερες ωστόσο προβαίνουν στην

αφαίρεση της πολιτικής, δηλαδή των ευρύτερων πλαισίων μέσα στα οποία λαμβάνουν τα νοήματά τους τόσο οι ποσοτικές κατατάξεις όσο και οι ποιοτικές αξιολογήσεις. Κατά συνέπεια, η θρησκευτική υπερβατολογία θα παραμένει ισχυρή και απολύτως κατανοητή –αλλά και δικαιολογημένη– όσο οι προϋποθέσεις για την ισότητα, αλλά και την αδελφότητα, των ανθρώπων θα αργούν να τεθούν επί της γης. Ο homo duplex, ακόμη και στη θρησκευτική του εκδοχή, φαίνεται να παρέχει περισσότερη ασφάλεια στους αρνητικά ευνοημένους ως προς την αξία της ισότητας ανθρώπους, από αυτήν που τους προσφέρει ο homo simplex ή ο homo clausus της μονιστικής υποκρισίας.

Αντώνης Γεωργούλας

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών
Πανεπιστήμιο Κρήτης
74100 Ρέθυμνο
e-mail: georgoul@phl.uoc.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Γεωργούλας, Α. 2006. *Οι πολιτικές της κοινωνικής θεωρίας, 1. Κοινωνικές δομές και κατηγορίες της σκέψης*. Αθήνα: Gutenberg.
- . 2007. *Οι πολιτικές της κοινωνικής θεωρίας, 2. Κοινωνική αναπαραγωγή και ιδεολογικός μετασχηματισμός στο τέλος του 20^{ου} αιώνα*. Αθήνα: Gutenberg.
- Ελιάς, Ν. 1997. *Η εξέλιξη του πολιτισμού*. 2 τόμοι. Αθήνα: Νεφέλη.
- Λέβι-Στραύς, C. 1977. *Ο τοτεμισμός σήμερα*, μτφ. Ν. Βουλέλης. Αθήνα: Ράππας.
- Ντυμόν, Λ. 1988. *Δοκίμια για τον ατομικισμό*, μτφ. Μ. Λυκούδης. Αθήνα: Ευρύαλος.
- Douglas, M. 1967. *Purity and danger: An analysis of concept of pollution and taboo*. Λονδίνο: Routledge & Kegan Paul.
- . 1970. *Natural symbols*. Λονδίνο: Barry & Jenkins.
- Douglas, M. και S. Ney. 1998. *Missing persons: A critique of social sciences*. Berkeley: University of California Press.
- Durkheim, E. 1909. Sociologie religieuse et théorie de la connaissance. *Revue de Métaphysique et de Morale* 17: 733-758.
- . 1911. Jugement de valeur et jugement de réalité. *Revue de Métaphysique et de Morale* 19: 437-453.
- . 1917. Introduction à la morale. Στο: του ιδίου, *Textes 2. Religion, Morale, Anomie*, Παρίσι: Minuite.
- . 1986. *De la division social du travail*. 11^η έκδοση. Παρίσι: PUF.
- . 1970. Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales. *La science sociale et l'action*. Παρίσι: PUF, 314-332.
- . 1994. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Quadrige). Παρίσι: PUF.
- Elias, N. 1987. Vieillir et mourir: Quelques problèmes sociologiques. Στο: του ιδίου, *La solitude des mourants*. Παρίσι: Christian Bourgeois.
- . 1991. *Qu'est-ce que la sociologie*. La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube.
- . 1991α. Les transformations de l'équilibre 'Nous-Je'. Στο: του ιδίου, *La société des individus*. Παρίσι: Fayard.
- . 1991β. *The symbol theory*. Λονδίνο: Sage.
- . 2004. *Περί χρόνου*, μτφ. Θ. Λουπασάκης. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Hacking, I. 1999. *The social construction of what?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gauchet, M. 1985. *Le désenchantement du monde*. Παρίσι: Gallimard.
- . 1998α. *La religion dans la Démocratie*. Παρίσι: Gallimard.
- . 1998β. Essai de psychologie contemporaine: Un nouvel âge de personnalité. *Le Débat* 99: 164-181.
- . 1998γ. Essai de psychologie contemporaine: L'inconscient en redéfinition. *Le Débat* 100: 187-206.

- . 2002. Redefining the unconscious. *Thesis Eleven* 71: 4-23.
- Goffman, E. 1974. La tenue et la déférence. Στο: του ιδίου, *Les rites de l'interaction*. Παρίσι: Editions du Minuit.
- Kaufmann, J.-C. 2004. *L'invention de soi: Une théorie de l'identité*. Παρίσι: Armand Colin.
- Λεβί Στρως, Κ. 1974. *Η άγρια σκέψη*, μτφ. Ε. Καλπουρτζή. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Mauss, M. 1989. Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de 'moi'. Στο: του ιδίου, *Sociologie et anthropologie* (Quadrige). Παρίσι: PUF.
- Simmel, G. 1988α. *La tragédie de la culture*. Παρίσι: Rivage Poche.
- . 1988β. Métaphysique de la mort. Στο: του ιδίου 1988α, 169-178.
- . 1988γ. Le concept de la tragédie de la culture. Στο: του ιδίου 1988α, 179-217.
- . 1999. *Sociologie: Etudes sur les formes de socialisation*. Παρίσι: PUF.
- Weber, M. 1971. Κριτικά μελέται εις το πεδίο της πολιτιστικής επιστημονικής πρακτικής. Στο: του ιδίου, *Δοκίμια επί της θεωρίας των κοινωνικών επιστημών*, 1, μτφ. Α. Γρηγορογιάννης. Αθήνα: ΕΚΚΕ, 83-157.
- . 1996. Considération intermédiaire: Théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde. Στο: του ιδίου, *Sociologie des religions*. Παρίσι: Gallimard, 410-460.

**L'individu et la mort:
Homo simplex ou homo duplex**

ANTONIS GEORGOULAS

Resumé

Partant du postulat que l'individu est une variante de la catégorie de personnalité correspondant à la société moderne, j'esquisse l'hypothèse que le sens qui peut être donné à sa mort trouve d'obstacles à s'intégrer tant dans les théories monistes que dans les théories culturalistes (formisme, formalisme, théorie de symbole). Par contre, une synthèse de certaines théories objectivistes, comme celle de l'homo duplex et celle de la matérialité de l'histoire, pourrait nous donner plus de possibilités de compréhension des significations –même internes- par rapport à la mort.