

ΤΡΙΜΗΝΙΑΙΑ ΕΚΔΟΣΗ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΥ
ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΥ
ΚΑΙ ΠΑΙΔΕΙΑΣ

ΣΥΓΧΡΟΝΑ ΘΕΜΑΤΑ

Άυλο Τεύχος
Τι αιώνα κάνει έξω;



στα άλλα λυρικότατα και βαθυστόχαστα που γράφει, αναφέρει ότι στον προαύλιο χώρο που περπατούσε κατέφταναν συχνά κάρτα του στρατού φορτωμένα με σακιά και ρουχισμό, ενίοτε λεκιασμένο με αίμα, για να τα πλύνουν οι κρατούμενες. Μια μέρα έφτασε ένα κάρτα που το έσερναν βουβάλια με μαύρο τρίχωμα και μεγάλα ήρεμα μάτια, λάφυρα του πολέμου από τη Ρουμανία. Το κάρτα ήταν τόσο υπερφορτωμένο, ώστε τα ζώα δεν μπορούσαν να το σύρουν πάνω από το κατώφλι στον προαύλιο χώρο. Ο επόπτης χτυπούσε με τη σκληρή λαβή του μαστιγίου του τα φτωχά αυτά πλάσματα με τέτοια σφοδρότητα, που το ένα ήδη αιμορραγούσε. Σαν μικρό παιδί που έχει τιμωρηθεί χωρίς να ξέρει τον λόγο, κοίταζε απορημένο τη Ρόζα που στεκόταν μπροστά του. Δάκρυα κυλούσαν από τα μάτια της – ήταν τα δικά του δάκρυα κτλ. Πρόκειται για ένα τρυφερό κείμενο που θυμίζει ελεγειακά δίστιχα, γι' αυτό πράγματι *πολλὴ τῆς περὶ τὸ συμπαθὲς λεπτότητας μετέχειν θέλει*. Κατά ευτυχή συγκυρία, ολόκληρη την επιστολή μετέφρασε προσφάτως με επαινετή αισθαντικότητα η Νόρα Ράλλη (δημοσιεύτηκε στο ένθετο «Νησίδες» της *Εφημερίδας των Συντακτών*, 12-13 Ιαν. 2019, Ν. 7-8, στο πλαίσιο του αφιερώματος για τα 100 χρόνια από τη δολοφονία της Κόκκινης Ρόζας). Στο Υπόμνημα επίσης σημειώνεται ότι στο οικόσημο του πριγκιπάτου της Μολδαβίας, το οποίο βρισκόταν παντού στα παλαιότερα κτήρια της περιοχής, εικονιζόταν και βούκρανο με αστέρι ανάμεσα στα κέρατα. Σε κάποιες από τις κτηριακές αυτές εγκαταστάσεις ήταν κλεισμένοι και ο Celan όσο διάστημα εκτελούσε καταναγκαστικά έργα. Φυσικά και ο ποιητής, εκείνα τα δισεκατο χρόνια, έγκλειστος ή προσωρινά ελεύθερος, έφερε πάντα στο πέτο του το κίτρινο άστρο του Δαυίδ.

Μια ακόμη πληροφορία του Υπομνήματος ανοίγει έναν άλλον κύκλο προβληματισμού για τις λογοτεχνικές «συναντήσεις» του Celan. Στο διήγημα του Καφκα, «Ο αγροτικός γιατρός», η χारीεσσα υπηρέτρια του γιατρού, την οποία κακοποιεί ο ασυγκράτητος σταυλίτης ονομάζεται Ρόζα. Και η πληγή στη δεξιά πλευρά του ασθενούς ήταν «ροζ με πολλές αποχρώσεις...». Τέλος η Β. Wiedemann παραπέμπει στο ποίημα «Du liegst» (*Die Gedichte*, σ. 315-6) που αναφέρεται στη δολοφονία της Ρόζας και του Karl Liebknecht. Τα στενά όρια μιας βιβλιοπαρουσίασης δεν επιτρέπουν περαιτέρω εμβάθυνση.

Για να μην υπεκφύγω, προτείνω μια υπόθεση εργασίας που ίσως βοηθήσει στην κατανόηση, αν όχι της «διάνοιας», τουλάχιστον της τεχνικής του ποιήματος. Εξ ορισμού λόγος υπό το κράτος ζωηρής συγκινήσεως εκφερόμενος είναι συγκεχυμένος. Η Πυθία, ο Προφήτης, ο βασανισμένος, ο θρηνώδης, η «ποίηση του πένθους» συμφύρουν πρόσωπα, τόπους, χρονικές ακολουθίες. Μιλούν κατά κανόνα «αμύριστα και ακαλλώπιστα», σαν την ηρακλείτεια Σίβυλλα και τότε παραλείπουν τα επουσιώδη τότε επιμένουν σε αυτά. Ήδη από την περιπάλητη «Φούγκα του θανάτου», στημονικό θέμα στην ποίηση του Celan είναι η εκβαθέων κραυγή (θρήνος και αίγιος συνάμα) για τους ανυπεράσπιστους που υπέστησαν τις συνέπειες της ρατσιστικής θηριωδίας. Έτσι στο «Coagula» μια αφηγηματική φωνή, «Το τραυλό στόμα», συμπυκνώνει, όπως προστάζει ο τίτλος, σε δέκα μόνο λέξεις (αν εξαιρέσουμε άρθρα, προθέσεις, συνδέσμους και αντωνυμίες) τα ακόλουθα:

1. Το κοσμοϊστορικό γεγονός του Ολοκαυτώματος.
2. Τα αποτρόπαια φονικά που διέπραξαν οι παραστρατιωτικοί.
3. Την κακοποίηση των βουβαλιών, που αντιπροσωπεύουν κατά το σχήμα «το μέρος αντί του όλου» τα αθώα πλάσματα του Θεού, τα ζώα – «θα πολεμήσουμε μέχρι τελευταίας πνοής στρατιωτών και αλόγων!» βροντοφωνούσε σε διάγγελμά του ο Κάι-

ζερ, μανιώδης κυνηγός όπως άλλωστε και ο Τσάρος Νικόλαος και ο Αρχιδούκας Φερδινάνδος.

4. Μια ανάμνηση από τα στρατόπεδα καταναγκαστικής εργασίας, το αστέρι στο βούκρανο.

5. Υπάρχει ακόμη και ένας υπαινιγμός στο διήγημα του εβραϊκής καταγωγής F. Καφκα, «Ο αγροτικός γιατρός», που γράφτηκε το 1918, αλλά δημοσιεύτηκε το 1919, το έτος του θανάτου της R. Luxemburg. Θα γνώριζε ασφαλώς ο Celan ότι ο Καφκα είχε διαμείνει για ένα διάστημα στον «δρομάκο των αλχημιστών» στην Πράγα.

Σε μια εξειδικευμένη μελέτη της τεχνικής του ποιήματος, ασφαλώς θα έχουν θέση προβληματισμοί για αντιστικτικές δομές, για συμπεριλήψεις (inclusions), για εγκιβωτισμούς και για άλλα ερμηνευτικά σχήματα. Εμείς όμως ως αρκεστούμε στην ακόλουθη εικόνα πυρετώδους ποιητικής δραστηριότητας, την οποία λεπτούργησε για τη δική του τέχνη ο Πίνδαρος, αγαπημένος ποιητής του Celan, Πυθ. 10, 53-4: «ἐγκωμίων γάρ, ἄωτος ὕμνων ἐπ' ἄλλοι' ἄλλων ὦτε μέλισσα θύνει ἴλογον» («Γιατί και τα έξοχα των εγκωμίων τραγούδια σαν μέλισσα από άλλο σε άλλο θέμα πάνε», μτφρ. Γ. Οικονομίδης).

Εύχομαι και ελπίζω πως σε κάποια από τις επόμενες επανεκδόσεις του πολύμοχθου έργου ο μεταφραστής, που καταφανώς γνωρίζει σε βάθος και σε πλάτος τα ερμηνευτικά προβλήματα του κειμένου, θα προσθέσει με όποιον τρόπο κρίνει προσφορότερο κάποια διαφωτιστικά σχόλια για να μην παραμείνει η «καμπή πνοής», *γρίφος βάθιστος* για τον μέσο έλληνα αναγνώστη.



ΓΙΩΡΓΟΣ ΦΑΡΑΚΛΑΣ Η ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΩΝ ΕΝΝΟΙΩΝ¹

Για το βιβλίο: Μύρων Άχειμαστος, *Εισαγωγή στις «Στοιχειώδεις μορφές του θρησκευτικού βίου»* του Ντουρκέμ, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2019, 288 σ.

Άπο τὴν θρησκεία στὴν γνώση

Τὸ βιβλίο τοῦ Ντουρκέμ τοῦ 1912, Οἱ στοιχειώδεις μορφές τοῦ

Ὁ Γιώργος Φαράκλας εἶναι καθηγητὴς στὸ Τμῆμα Πολιτικῆς Επιστήμης καὶ Ἱστορίας τοῦ Παντείου Πανεπιστημίου Κοινωνικῶν καὶ Πολιτικῶν Επιστημῶν.

θρησκευτικού βίου, την πρώτη κριτική έκδοση του οποίου έχει επιμεληθεί ο Μύρων Άχειμαστος,² και το οποίο πρόκειται να κυκλοφορήσει και στα ελληνικά σε δική του μετάφραση μετά από την Εισαγωγή στις «Στοιχειώδεις μορφές του θρησκευτικού βίου» του Ντυρκέμ, είναι ένα βιβλίο που εξετάζει την θρησκεία ως σκέψη, ή μάλλον ως την σκέψη. Αυτό είναι ένα θέμα που δεν έχει παλιώσει. Με άφορμή την αὐτοτελή έκδοση της Εισαγωγής του Άχειμαστου στην μετάφρασή του των Στοιχειωδών μορφών του Ντυρκέμ, θέλω να εξετάσω την συμβολή του τελευταίου έργου στο γενικό ενδιαφέροντος αυτό ζήτημα, προσφεύγοντας στην βοήθεια που μās παρέχει η Εισαγωγή του Άχειμαστου σχετικά.

Ο Ντυρκέμ δεν μελετά εδώ το θρησκευτικό φαινόμενο, τις θρησκευτικές δοξασίες και πρακτικές, ως έναν τομέα της ζωής μεταξύ άλλων, όπως άπαντά στους ιστορικούς πολιτισμούς, αλλά μελετά πολιτισμούς χωρίς γραφή –συγκεκριμένα τον πολιτισμό των ιθαγενών της Αυστραλίας, τον οποίο έκλαμβάνει ως τον πλέον πρωτόγονο που επιβιώνει στις μέρες του και γνωρίζει μέσω κειμένων ιεραποστόλων ή μελετητών–, πολιτισμούς όπου η θρησκεία, ή μάλλον αυτό που έμείς αναδρομικά ταυτοποιούμε ως «θρησκεία», καθίπτει το σύνολο του βίου, ενώ για τους ίδιους τους ιθαγενείς δεν χωρίζεται από τις άλλες πτυχές της ζωής τους.

Η θρησκεία με αυτή την έννοια, λέει ο Ντυρκέμ, μās προσφέρει ούτε λίγο ούτε πολύ «τα πρώτα συστήματα παραστάσεων» και ένέχει τις «κατηγορίες της διανοίας», μορφές άλληλα και ύλη των γνώσεων.³ Η κατά Ντυρκέμ κοινωνιολογία φιλοδοξεί έτσι να λύσει ένα πρόβλημα που άπασχολεϊ την φιλοσοφία: Τί είναι σκέψη; Η έστω: Πώς συγκροτείται ή σκέψη; Η: Πώς συγκροτείται ή έννοιολογική σκέψη; Οί έμπειριστές φιλόσοφοι, μās λέει, άφήνουν άνεξηγήτη την καθολικότητα και την αναγκαιότητα των κατηγοριών της διανοίας.⁴ Ως προς τοῦτο έπαναλαμβάνει μιá γνωστή θέση του Κάντ. Όμως ο Ντυρκέμ αντίτιθεται και στους «προεμπειριστές»: Άδυνατοῦν να συλλάβουν, λέει, όχι βέβαια την καθολικότητα και αναγκαιότητα των κατηγοριών, άλλα το γεγονός ότι αυτές άλληλίζουσι.⁵ Πλήν ή άλληλαγ ή των κατηγοριών δεν είναι κάτι που εξετάζει ο Κάντ άλλα ο Έγκελς, και θα δοῦμε ότι ο Ντυρκέμ όντως συγγενεύει με τον Έγκελς, όσο κι άν αυτό θλίβει τους σύγχρονους του, όπως μαθαίνουμε από την Εισαγωγή του Άχειμαστου.

Ο Κάντ ξέρουμε ότι άποπέμπει τόσο τον σκεπτικισμό των έμπειριστών όσο και τον δογματισμό των όρθολογιστών, άλλα γνωρίζουμε επίσης ότι δεν άποπέμπει τον δεύτερο επειδή δεν άπαντά στο έρώτημα περί της άλληλαγ ή των κατηγοριών. Όταν το τελευταίο ζήτημα έρχεται στο έπίκεντρο του φιλοσοφικού στοχασμοῦ, αυτός πρέπει να έστίασει στο πώς συγκροτούνται οί κατηγορίες, όχι μόνο στο άν χρησιμοποιούνται νόμιμα για τον σχηματισμό καθολικών και αναγκαίων κρίσεων. Αυτή την άντινομία έμπειρισμοῦ και όρθολογισμοῦ, την λύνει όμως κατά τον Ντυρκέμ ή κοινωνιολογία.⁶ Η κοινωνιολογία όρίζεται ως μελέτη των «συλλογικών παραστάσεων» και συνεπώς μπορεί να δεί πώς οί κατηγορίες, άν ιδωθοῦν ως συλλογικές παραστάσεις οί ίδιες, μπορούν να προκύψουν από τις θρησκευτικές συλλογικές παραστάσεις, δηλαδή από τις μόνες συλλογικές παραστάσεις που διαθέτουν άρχικά οί άνθρωποι.

Οί κατηγορίες, μās λέει, «γεννιούνται μες στην θρησκεία και από την θρησκεία», έχουν θρησκευτική καταγωγή, και άρα είναι προϊόντα της «συλλογικής σκέψεως», έμπίπτοντας έτσι στην δικαιοδοσία της νέας επιστήμης της κοινωνιολογίας.⁷ Όσον άφορā δέ τον καθολικό και αναγκαίο τους χαρακτήρα, αυτός θα πρέπει να έντοπιστεί στον αναγκαστικό χαρακτήρα που προσιδιάζει σ' όλλες τις συλλογικές παραστάσεις: Όλλες επιβάλλονται ως άυτονόητες στα μέλη μιās κοινωνίας,⁸ διότι έχουν το «κύρος» της ίδιας της κοινωνίας,⁹ και το ζήτημα είναι πώς, άφοῦ εκφράζουν κατα-

στάσεις της κοινωνίας,¹⁰ διαθέτουν εν τούτοις άντικειμενικότητα. Πρόκειται πράγματι για τεχνητά σύμβολα, κι όμως προσεγγίζουν το πραγματικό, το φυσικό, αυτό που δεν είναι μέρος του τεχνητού κοινωνικού όλου. Τοῦτο συμβαίνει διότι, για τον ίδιο, ή κοινωνία είναι κι αυτή άντικειμενικό φαινόμενο, άνήκει στην φύση.¹¹ Ύγνοοεί έτσι ότι ή κοινωνία άποκλείεται να λειτουργεί με τρόπο έντελώς άσχετο με τον υπόλοιπο φυσικό κόσμο; Η ότι συγκροτούνται κοινωνικά και τα άντικείμενα των κοινωνικών κατηγοριών, άκόμη και άν είναι έξωκοινωνικά και άνήκουν στην έξωτερική φύση; Ύγνοοεί και τα δύο, και πρέπει να δοῦμε πώς αυτά συνδυάζονται στο μυαλό του.

Το «Συμπέρασμα» του βιβλίου είναι άφιερωμένο στο πώς «ο κοινωνικός βίος γεννά τον λογικό βίο»,¹² και ύποστηρίζει πώς αυτό το έργο έπιτελεί ή θρησκεία στο μέτρο που, όπως μαρτυρεί «το όμόφωνο αίσθημα των πιστών όλων των εποχών», ή λατρεία του Θεοῦ γαληνεύει την όμήγυρη που τον λατρεύει,¹³ ένισχύει την κοινωνία παρέχοντάς της «την οιονεί πειραματική άπόδειξη της πίστεως»,¹⁴ ενώ συγχρόνως την έξοπλίζει με «νοντικές διεργασίες» ένδιάθετες στις τελειές,¹⁵ με την ικανότητα να προβαίνει σε έξιδανικεύσεις,¹⁶ να δημιουργεί ιδεατά όντα.¹⁷ «Οί βασικές κατηγορίες της σκέψης, και άρα των έπιστημών» έχουν έτσι, κατά τον Ντυρκέμ, «θρησκευτικές καταβολές», διότι «ψυχή της θρησκείας» είναι ή «κοινωνία»,¹⁸ και κύριο συστατικό της «κοινωνίας» είναι οί συλλογικές παραστάσεις της, δηλαδή δεν είναι παρά «ή ιδέα που συγκροτεί ή ίδια για τον έαυτό της».¹⁹

Έννοοεί ότι κάθε κοινωνία θεσιζει τον δικό της κόσμο, τον δικό της ιδεατό κόσμο, με δικούς του νόμους, στους οποίους ύπάγονται τα πάντα άπαξ και θεσιπιστεί, μ' όλο που αυτός ο κόσμος γεννιέται κάτω από συνθήκες ξένες προς τους νόμους αυτούς,²⁰ οί όποιες είναι προσβάσιμες στον έπιστήμονα. Αυτό πάλι σημαίνει ότι συγκροτούνται κοινωνικά όλλα τα άντικείμενα των κοινωνικών κατηγοριών, και συνάμα ότι έμείς θα έχουμε κάποια στιγμή στην διάθεσή μας έννοιες που θα μās έπιτρέπουν να κρίνουμε κατά πόσον ή κοινωνία λειτουργεί με τρόπο σχετικό ή άσχετο με τον φυσικό κόσμο. Τίθεται λοιπόν το ζήτημα όχι μόνο της άλληλαγ ή των κατηγοριών, άλλα και του πώς αυτή ή άλληλαγ καταλήγει σε διορθωμένες κατηγορίες που θα έχουν πρόσβαση στην φύση όπως ύφίσταται πέρα από την έκástοτε κοινωνική της συγκρότηση.

Όντως, ή θρησκεία δεν έχει τότε μόνο ως λειτουργία την ένίσχυση της συλλογικής ύπαρξης²¹ άλλα προσφέρει γνώση, μιá όλλη και καλύτερη –έξυπακούεται– γνώση: Μās προσφέρει γνώση των ίδιων με την έπιστήμη πραγμάτων,²² καθώς ή έπιστήμη από την μεριά της γνωρίζει χρησιμοποιώντας έννοιες «θρησκευτικής καταγωγής» όχι μόνο σε ό,τι άφορā την πρόσληψη των κοινωνικών άντικειμένων άλλα και σε ό,τι άφορā την ίδια την «έπιστημονική λογική»,²³ την «λογική μας».²⁴ Για μās, ή θρησκεία δεν γνωρίζει έναν άλλον κόσμο –όπως πιστεύει συχνά ή ίδια–, άλλα τοῦτον εδώ,²⁵ και μεταμορφώνεται έτσι στην «έπιστημονική γνώση», που «δεν είναι παρά μιá πιό τελειοποιημένη μορφή της θρησκευτικής γνώσης».²⁶

Θετικισμός και θρησκεία

Μιá τέτοια έννοιοίνση της επιστήμης με την θρησκεία δεν είναι άντίθετη, όπως ίσως φαίνεται, με την θετικιστική παράδοση στην όποία άνήκει ο Ντυρκέμ. Ο Κόντ είναι μөн έχθρός της θεολογίας, θεωρεί όμως ότι ή θρησκεία μπορεί να είναι φορέας ιδεών που δεν είναι θεολογικές άλλα έπιστημονικές. Έτσι μās προτείνει την «θρησκεία της Άνθρωπότητας», θρησκεία άπαλληλαγμένη από κάθε μυστικισμό και «δείσμό», δηλαδή από κάθε έννοια προσωπικού Θεοῦ. Η θρησκεία για τον Κόντ δεν είναι άπληώς μέσον στην

ύπηρεσία του κοινωνικού δεσμοῦ, religio, ἀλλὰ ἔκφραση τῆς οὐσίας τῆς ἴδιας τῆς κοινωνίας, μὲ ἀποτέλεσμα «κάθε θρησκευτικό δόγμα» νὰ θέλῃ νὰ «συλλήβει τὴν παγκόσμια τάξη», καὶ ἔτσι «ἀναγκαστικά ἐδράζεται σὲ μιὰ ἐξήγηση τοῦ κόσμου» καὶ «τοῦ ἀνθρώπου», ὅπως ἀκριβῶς ἡ δική μας σκέψη, στὸ θεωρητικό καὶ τὸ πρακτικό σκέλος τῆς ἀντίστοιχα.²⁷

Ὁ Ντυρκέμ ἐμφανίζεται θετικιστικότερος τοῦ θετικιστῆ Κόντ σὲ ἓνα μόνο σημεῖο: Ἐπειδὴ ἡ ἐπιστήμη ἀπορρεῖ ἀπὸ τὴν θρησκεία καὶ ἔχει συνεπῶς τὸ ἴδιο ἀντικείμενο, τὴν πραγματικότητα, ἀντικαθιστᾷ καὶ σκοτῶναι τὴν «θρησκευτικὴ εἰκτολογία».²⁸ Στὸν Ντυρκέμ δὲν ὑπάρχει συνεπῶς πιά κῶπος γιὰ μιὰ θρησκεία τοῦ θετικισμοῦ. Ἡ ἀνθρωπιστικὴ πίστη τοῦ ἐπιστήμονα δὲν μπορεῖ πιά νὰ συγκροτηθεῖ ὡς «θρησκεία». Ἐπειδὴ ὑπάρχει συνέχεια μεταξὺ θρησκείας καὶ ἐπιστήμης, ὑπάρχει τομὴ στὴν πορεία ἐξέλιξής τους, κάτι ποῦ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ συγκρίνουμε τὸ πῶς συγκροτεῖ ἡ θρησκεία τὸν ἰδεατὸ τῆς κόσμου μὲ τὸ πῶς εἶναι ὄντως ὁ κόσμος, καὶ ὅρα νὰ ἀξιολογοῦμε κατὰ πόσον ὁ πρῶτος εἶναι σχετικὸς καὶ κατὰ πόσον εἶναι ἄσχετος μὲ τὸν κόσμο.

Αὐτὴ ἡ ἐνίσχυση τοῦ ἐπιστημονικοῦ χαρακτήρα τοῦ ντυρκεμianoῦ θετικισμοῦ θὰ προκύψει σαφέστερα ἀλλήλωσε ἂν διευρύνουμε τὸ ὀπτικό μας πεδίο, γιὰ νὰ ἐντάξουμε σὲ αὐτὸ τὴν συζήτηση σχετικὰ μὲ τὴν συγκρότηση τῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς λογικῆς στὶς «πρωτόγονες» κοινωνίες, ὅπως διεξάγεται πρὶν καὶ μετὰ τὶς Στοιχειώδεις μορφές. Σὲ αὐτὴ τὴν συζήτηση ἀνήκει τὸ ἔργο τοῦ Λεβὺ-Μπρὺλ γιὰ τὶς Νοητικὲς λειτουργίες στὶς κατώτερες κοινωνίες, τοῦ 1910,²⁹ βιβλίον μαθητῆ τοῦ Ντυρκέμ στὸ ὁποῖο ὁ ἴδιος ἀσκεῖ κριτικὴ κατὰ μῆκος τῶν Στοιχειωδῶν μορφῶν, ἀλλὰ καὶ τὸ ὄψιμον ἔργο τοῦ Ἑρρίκου Μπερξὸν Οἱ δύο πηγὲς τῆς ἠθικῆς καὶ τῆς θρησκείας, τοῦ 1932.³⁰

Ὁ Ντυρκέμ ἀρνεῖται τὴν ἀποψη τοῦ Λεβὺ-Μπρὺλ ὅτι «ἡ σκέψη ποῦ κατασκεύασε τὴν θρησκεία [αὐτὴ τῶν «πρωτόγονων»] ἀγνοοῦσε πλήρως τὴν λογικὴ».³¹ Αὐτὴ ἡ κριτικὴ εἶναι ἀναμενόμενη, ἀπὸ κάποιον ποῦ θεωρεῖ ὅτι ἡ θρησκεία περιλαμβάνει τὰ σπέρματα τῆς λογικῆς. Ἀντίθετα ὁ Μπερξὸν θὰ θεωρήσει πῶς τὸ κοινωνικὸ ἔργο τῆς θρησκείας συνίσταται στὸ νὰ περιορίζει τὴν λογικὴ –τὴν «νοημοσύνη», ὅπως λέει ὁ ἴδιος–, τῆς ὁποίας ἡ ἀχαλίνωτη δράση ἀπειλεῖ τὴν ἴδια μας τὴν αὐτοσυντήρηση ὡς ἀτόμων καὶ ὡς κοινωνιῶν.³² Ἐτσι κατηγορεῖ τὸν Λεβὺ-Μπρὺλ ὅτι ἐπειδὴ μειώνει τὸ λογικὸ στοιχεῖο τῆς θρησκείας, ἀλλὰ ἐπειδὴ τὸ διευρύνει ὑπερβολικά. Ὁ Μπερξὸν ἐκθειάζει τὸν «μυστικισμό» στὴν θρησκεία,³³ ἐνῶ ὁ Λεβὺ-Μπρὺλ θλιβεταί ποῦ οἱ «πρωτόγονοι», ἐπειδὴ σκέφτονται κάθε τι πραγματικὸ –κυνήγι, ψάρεμα, πόλεμος...– μόνο μὲ «μυστικιστικὸς» ὅρους,³⁴ ἀδυνατοῦν νὰ σκεφτοῦν μὲ λογικὴ συνοχὴ καὶ μὲ ἐμπειρικὰ ἐλέγξιμο τρόπο,³⁵ κατηγορώντας ἔτσι τὴν θρησκεία γιὰ τὰ ἐμπόδια ποῦ ἐγείρει στὴν γνῶση μας τοῦ κόσμου.

Ἀπέναντι στὸν φιλόσοφο τῆς ζωῆς, οἱ δύο θετικιστὲς μοιράζονται πράγματι μιὰ κοινὴ θεωρητικὴ ἀπόφαση ὑπὲρ τοῦ λόγου. Καὶ ἐστιάζουν μάλιστα στὸ ἴδιο θέμα, τὴν ἀλλαγὴ τῶν κατηγοριῶν, ποῦ ἐν τέλει ὀδονγεῖ στὴν ἐπιστήμη. Ἡ κινεζικὴ ἐπιστήμη, γιὰ τὸν Λεβὺ-Μπρὺλ, «δὲν ἔχει ἐπαφὴ μὲ τὴν πραγματικότητα ποῦ οἱ ἔννοιές της ἀξιώνουν ὅτι ἀποτυπώνουν», διότι οἱ ἔννοιές της δὲν ἀλλοιάζονται.³⁶ Ἡ διαφωνία τῶν δύο θετικιστῶν ἀφορᾷ ὅρα μόνο τὸ κατὰ πόσον ὁ διαφορετικὸς τρόπος «παραγωγῆς ἐνοιῶν», ὅπως τὸν λέγει ὁ Λεβὺ-Μπρὺλ,³⁷ ποῦ ἀντικρύζουμε στοὺς «πρωτόγονους» ἀνήκει σὲ μιὰ προγενέστερη φάση τῆς λογικῆς, ὅπως ἐμελλεῖ νὰ ὑποστηρίξει ὁ Ντυρκέμ, ἢ δὲν ἀνήκει καθόλου στὴν λογικὴ, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ ἴδιος.

Ἀντιθετικὴ συγκρότηση ἐνοιῶν

Τὸ θέμα αὐτὸ θὰ ἀπασχολήσῃ τοὺς ἀπογόνους τους ποῦ θὰ ὀνο-

μασθοῦν «δομιστές». Αὐτοὶ θὰ ἀκολουθήσουν τὸν Ντυρκέμ, καὶ ὄχι τὸν Λεβὺ-Μπρὺλ. Οἱ δύο συμφωνοῦν στὸ ὅτι οἱ ἔννοιες προκύπτουν ὡς «συλλογικὲς παραστάσεις». Συμφωνοῦν στὸ ὅτι οἱ ἔννοιες αὐτὲς ὀμαδοποιοῦν τὰ πράγματα στὸν κόσμο προβάλλοντας ἐπάνω τους τὴν διαίρεση τῆς κοινωνίας: «Ὅλα τὰ ἀντικείμενα τῆς φύσης [...] ταξινομοῦνται [...] στὶς ἴδιες τάξεις μὲ τὰ μέλη τῆς κοινωνικῆς ὀμάδας», ὅπως γράφει ὁ Λεβὺ-Μπρὺλ³⁸ ἀναφερόμενος σὲ ἄρθρο τοῦ Ντυρκέμ καὶ τοῦ Μῶς τοῦ 1903.³⁹ Στὸ ἄρθρο αὐτὸ οἱ συγγραφεῖς ὑποστηρίζουν ὅτι «ἡ λογικὴ ἱεραρχία εἶναι μόνο μιὰ ὄψη τῆς κοινωνικῆς ἱεραρχίας καὶ ἡ ἐνότητα τῆς γνῶσης δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἐνότητα τῆς συλλογικότητος διευρυμένη ὡς τὸ σύμπαν».⁴⁰

Ὅσοπο ὁ Λεβὺ-Μπρὺλ θέτει ἓνα –ἀπαράκαμπο στ’ ἀλήθεια– πρόβλημα: Αὐτὴ ἡ ἱεράρχηση δὲν εἶναι ἡ ἱεράρχηση γένος-εἶδος-ἄτομο, ποῦ προσιδιάζει στὴν ἔννοια. Καὶ τοῦτο θεωρεῖ ὅτι ὀφείλεται στὸ ὅτι ἔχουμε ἐδῶ νὰ κάνουμε μὲ «εἰκόνες-ἔννοιες» ἢ «ἔννοιες-εἰκόνες», καὶ ὄχι γιὰ «ἀληθινὲς» ἔννοιες, ἀκριβῶς ἐπειδὴ δὲν εἶναι παρὰ οἱ προβολῆς τῶν κοινωνικῶν ὑποδιαίρεσεων τῆς φυλῆς.⁴¹ Καὶ οἱ Στοιχειώδεις μορφές θὰ περιέχουν ἔτσι τὴν ἀπάντηση τοῦ Ντυρκέμ, ποῦ προϋποθέτει, οὔτε λίγο οὔτε πολλὴ, μιὰ νέα περὶ ἐνοιῶν θεωρία. Κατὰ τὸν Ντυρκέμ, τὸ γεγονός ὅτι οἱ κοινωνίες πλάθουν ἔννοιες ἀτομικότητων (π.χ. τῶν ἠρώων της) καὶ ὄχι γενικεύσεις ἀποτελεῖ πρῶτον καὶ ὄχι ἐλλείπωμα, καθὼς οἱ γενικεύσεις –οἱ ἔννοιες ποῦ κινοῦνται λοιπὸν στὴν κλίμακα γένος-εἶδος-ἄτομο!– εἶναι ψευδοἔννοιες, ἐνῶ «ἀληθινὲς» εἶναι οἱ ἔννοιες ἐκεῖνες ποῦ ἀποτυπώνουν ἀτομικότητες – ὅπως αὐτὲς ποῦ παράγει αὐθόρμητα ἡ κοινωνία.⁴²

Φαίνεται νὰ ἐννοεῖ ἀπλῶς ὅτι δὲν ἔχει σημασία ἂν οἱ ἄνθρωποι αὐτοὶ δὲν εἶχαν «γενικὲς παραστάσεις», ἀφοῦ τὸ σημαντικὸ εἶναι νὰ διαθέτῃ κανεὶς «συγκεκριμένους παραστάσεις».⁴³ Αὐτὸ εἶναι εὐλόγο. Λιγότερο εὐλόγον εἶναι ὅμως ἡ γενικότερη θέση ποῦ ἀντιτάσσει στὸν Λεβὺ-Μπρὺλ.⁴⁴ Ἰσχυρίζεται ὅτι «ἐννοῶ δὲν σημαίνει γενικεύω» ἀλλὰ «ὑπάγω τὸ μεταβλητὸ στὸ μόνιμο».⁴⁵ Αὐτὴ ἡ θέση δὲν εἶναι αὐτονόητη, διότι οἱ ἔννοιες μικροῦ πλάτους, ποῦ περιλαμβάνουν μόνο ἓνα καθέκαστον, ὅπως ἂς ποῦμε «Ἐλλάδα» ἢ «νικητῆς τοῦ Μαραθῶνα», δὲν συγκροτοῦνται χωρὶς τὴν μεσοδιάθεση γενικῶν ἐνοιῶν, ὅπως ἐν προκειμένῳ ἡ «κῶρα» ἢ ἡ «μάχη». Ὁ Ντυρκέμ λέει πῶς οἱ ἔννοιες εἶναι «κοινωνικὲς στὸν δεύτερο βαθμὸ», διότι κατάγονται ἀπὸ τὴν κοινωνία καὶ ἔχουν αὐτὴν ὡς ἀναφορά.⁴⁶ Ὅμως ἂν αὐτὸ ἰσχύει γιὰ θρησκευτικὲς ἔννοιες – ἀπὸ τὴν σκοπιὰ ἐνὸς ἄθεου–, δὲν φαίνεται νὰ ἰσχύει γιὰ ἔννοιες ποῦ ἀφοροῦν τὸν φυσικὸ κόσμο, ἀκόμη κι ἂν τὰ φυσικὰ ἀντικείμενα συγκροτοῦνται κι αὐτὰ κοινωνικά.

Ἐτσι, ἡ ἀναγωγή στὴν κοινωνία δὲν φαίνεται νὰ λύσει τὴν ἀντινομία ἐμπειρισμοῦ καὶ ὀρθολογισμοῦ. Ἡ λύση ποῦ θὰ προκρίνει ὁ δομισμὸς θὰ ἀποσυνδέσει συνεπῶς τὴν συγκρότηση ἐνοιῶν ἀπὸ τὰ συγκεκριμένα κοινωνικά περιεχόμενα, δίνοντας πῶς πολλὴ ἔμφαση στὰ τυπικὰ χαρακτηριστικὰ τῶν θρησκευτικῶν ταξινομήσεων, καὶ ὄχι τόσο στὴν –λιγότερο γενικὴ ἀπὸ ὅσο φαινόταν τὸ 1912– συνδεσὴ τους μὲ τὴν διαίρεση τῶν μελῶν τῆς κοινωνίας – αὐτὸ ποῦ ὀνομαζόταν «τοτεμισμὸς».

Ἀκολουθώντας τὴν παρότρυνση τοῦ Ντυρκέμ νὰ δοθεῖ ἔμφαση στὴν «ἀντιθετικὴ μορφή» τῶν κατηγοριοποιήσεων,⁴⁷ τὴν ὁποία ἐξῆρε ὁ Μπερξὸν ὅταν ἔλεγε πῶς ἔχει σημασία ἡ δυϊκότητα τῶν ἀναφορῶν, ὄχι τὸ ὅτι χρησιμοποιοῦν ὀνόματα (συνήθως) ζῶων,⁴⁸ ὁ Λεβὺ-Στρῶς, στὸ βιβλίον του τοῦ 1962 Ὁ τοτεμισμὸς σήμερα, θὰ θεωρήσει πῶς ὁ βιταλιστὴς φιλόσοφος βρῆκε παραδόξως τὴν νομισαρχικὴ λύση τοῦ ἐπίμαχου προβλήματος: «Ἡ λύση τοῦ τοτεμικοῦ προβλήματος βρίσκεται, πιστεύει, στὸ πεδίο τῶν ἀντιθέσεων καὶ τῶν ἐνοιῶν».⁴⁹ Ἀπὸ ἐδῶ ἐξάγει ὁ Λεβὺ-Στρῶς τὴν «δομιστικὴ» μέθοδο, δηλαδὴ τὴν ἐστίαση στὴν ὁμοιότητα μεταξὺ ἀντιθέσεων, ἀνεξαρτήτως τῶν νοηματικῶν περιεχομένων τῶν ὄρων.⁵⁰

Θά μπορούσε όμως κανείς να πει ότι η έγελιανή λύση στο θέμα της συγκρότησης των έννοιων κινείται ήδη σε μια τέτοια τροχιά, όπου σημασία έχουν οι αντιθέσεις των όρων, όχι το νόημα που θα είχαν ανεξαρτήτως της σχέσης τους. Σε αυτή την τροχιά κινείται άλλωστε ο Μπερξόν, όταν υποστηρίζει ότι τα αντίθετα αποκτούν χωριστές υποστάσεις στην φύση, ενώ στην κοινωνία συνδέονται πάλη, όπως στο μυαλό μας.⁵¹ Κάθε φορά, δηλαδή, η αντιθετική συγκρότηση των έννοιων εμφανίζεται προνομιακά στο κοινωνικό πεδίο.

Ο έγελιανός Ντυρκέμ

Ο Μύρων Άχειμαστος, στην εξαιρετικά τεκμηριωμένη και περιεκτική εισαγωγή του στις Στοιχειώδεις μορφές, εξηγεί τι είναι η θρησκεία κατά τον Ντυρκέμ: Είναι το όνομα που δίνει σε όλες τις κοινωνικά επιβεβλημένες πεποιθήσεις. Αναλύοντας, μεταξύ άλλων, το άρθρο του Ντυρκέμ και του Μώσ του 1903 που αναφέραμε, τονίζει ότι ο ίδιος ο Ντυρκέμ χαρακτηρίζει ως «κοινωνιοκεντρική» την θέση του.⁵² Ο Λεβι-Στρως, στο βιβλίο που αναφέραμε, θεωρεί όμως ότι ο Ντυρκέμ στο ζήτημα αυτό είναι νοσηριακός (intellectualiste), κι όχι κοινωνιολογιστής (sociologiste).⁵³ Πράγματι νοσηριακά υπερβαίνει την αντινομία του έμπειρισμού και του όρθολογισμού όσον αφορά την συγκρότηση των έννοιων. Ο Ντυρκέμ, όπως ήδη ο Έγκελς, θεματίζει την κοινωνία με όρους πραγμάτωσης της σκέψης. Αυτός μπορούμε όντως να πούμε ότι είναι ο ρόλος που αποδίδει στις «συλλογικές παραστάσεις». Αναζητεί το κλειδί της κοινωνίας στην σκέψη, όπως ο Έγκελς, και έτσι εξηγείται γιατί, παρά τα φαινόμενα, δεν ανάγει τελικά τόσο την σκέψη στην κοινωνία όσο μάλλον την κοινωνία στις μορφές σκέψης που ισχύουν μέσα της.

Ο κριτικός των Στοιχειωδών μορφών, Κλεμάν, όπως μαθαίνουμε από το βιβλίο του Άχειμαστου, απεφάνθη ότι «ο Ντυρκέμ είναι δυστυχώς έγελιανός».⁵⁴ Αυτό είναι μια σύγκληση που γίνεται συνήθως αντιληπτή στο κοινωνικοπολιτικό πεδίο, όπως χρώμα υποστηρίζει ο Άξελ Χόννετ⁵⁵ και έχει δείξει τεκμηριωμένα ο Σπύρος Γάγγας.⁵⁶ Έδώ βλέπουμε ότι η σύγκληση είναι βαθύτερη. Υπάρχει πράγματι ένας παρόμοιος τρόπος αντιμετώπισης της γένεσης των έννοιων σε συνδυασμό με μια παρόμοια εκτίμηση της κοινωνικής σημασίας της θρησκείας. Ξέρουμε ότι ο Έγκελς θεωρεί πως η θρησκεία είναι η συνείδηση που έχει ο κάθε λαός για το τι θεωρεί αλήθεια⁵⁷ και πως αποδίδει καίρια σημασία στο γεγονός ότι οι κατηγορίες δηλώνουν, πράγμα που αποτυπώνεται στην ιστορία,⁵⁸ και πρωτίστως στην ιστορία της θρησκείας. Ξέρουμε μάλιστα ότι ονομάζει «διαλεκτική» την μέθοδο με την οποία φιλοδοξεί να ανακατασκευάσει μια τέτοια αλληλαγή, γιατί αποδίδει κεντρικό ρόλο στην αντίφαση.

Ο Λεβι-Μπρούλ κατηγορούσε την πρωτόγονη «νοοτροπία» ότι άδιαφορεί για την άρχη της αποφυγής της αντίφασης.⁵⁹ Αυτό όμως δεν πείθει τον Ντυρκέμ ότι υστερεί σε λογική ικανότητα. Φαίνεται λοιπόν ότι στοχαστές που δίνουν έμφαση στην αλληλαγή κατηγοριών και στην σημασία των νοημάτων που αποτυπώνονται στο θρησκευτικό έποικοδόμημα για την κατανόηση των κοινωνικών όδηγούνται σε παρόμοιες θέσεις, μία εκ των οποίων είναι η σχετικοποίηση της άρχης της αντίφασης.

Ο Λεβι-Στρως, στο βιβλίο του, επίσης του 1962, για την Άγρια σκέψη, που απαντά στις Στοιχειώδεις μορφές, υποστηρίζει ότι «η διαλεκτική των υπερδομών συνίσταται [...] στο ότι τίθενται συγκροτητικές ενότητες», ως πούμε: έννοιες, «που λειτουργούν μόνο αν ορίζονται» έτσι ώστε να «αντιπαρατίθενται κατά ζεύγη».⁶⁰ Αυτό θα είναι η κατάληξη της ιστορίας ιδεών που κεντρικό της σημείο είχαν υπάρξει οι Στοιχειώδεις δομές, κι είχε ως θέμα την ανθρωπολογική μελέτη της συγκρότησης των κατηγοριών. Η σκέψη

είναι κάτι που προκύπτει ως θρησκεία. Όμως γίνεται ο έαυτός της μόνον όταν έρχεται σε ρήξη με την θρησκεία. Δεν παύει όμως να χρησιμοποιεί την μέθοδο συγκρότησης των έννοιων που έδειξε ο Ντυρκέμ ότι χρησιμοποιεί η θρησκεία: την αντίθεση, την αντιδιαστολή, την αλληλονοσηματοδότηση των αντιθέτων, μια μέθοδο την οποία είναι τόσο φυσικό κι αναμενόμενο ο Λεβι-Στρως, δηλωμένος έχθρος της διαλεκτικής σκέψης και της διαλεκτικής αντιμετώπισης της αντίφασης, να την ονομάζει «διαλεκτική».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Παρουσίαση του βιβλίου: Μύρων Άχειμαστος, *Εισαγωγή στις Στοιχειώδεις μορφές του θρησκευτικού βίου του Ντυρκέμ*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2019 (Βιβλιοπωλείο Μορφωτικού Ίδρύματος Έθνικής Τραπεζής, Αμερικής 13, 17 Δεκεμβρίου 2019).
2. Émile Durkheim, *Œuvres*, tome I. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, édition de Myron Achimastos, Classiques Garnier, Παρίσι 2015. Έκτοτε έχει συνεπιμεληθεί και το *Œuvres*, tome II. *De la division du travail social*, édition de Myron Achimastos et Dimitris Foulas, Classiques Garnier, Παρίσι 2018.
3. *Αύτ.*, σ. 46.
4. *Αύτ.*, σ. 51-52.
5. *Αύτ.*, σ. 53.
6. *Αύτ.*, σ. 53-58, βλ. σ. 495-501.
7. *Αύτ.*, σ. 47.
8. *Αύτ.*, σ. 55, βλ. σ. 498-499.
9. *Αύτ.*, σ. 56.
10. *Αύτ.*, σ. 54, βλ. σ. 584.
11. *Αύτ.*, σ. 56-57.
12. *Αύτ.*, σ. 575.
13. *Αύτ.*, σ. 559.
14. *Αύτ.*, σ. 558.
15. *Αύτ.*, σ. 562.
16. *Αύτ.*, σ. 564.
17. *Αύτ.*, σ. 565.
18. *Αύτ.*, σ. 561.
19. *Αύτ.*, σ. 565.
20. *Αύτ.*, σ. 567.
21. *Αύτ.*, σ. 569-570.
22. *Αύτ.*, σ. 572.
23. *Αύτ.*
24. *Αύτ.*, σ. 337.
25. *Αύτ.*, σ. 572.
26. *Αύτ.*, σ. 573.
27. Auguste Comte, *Catéchisme positiviste*, Flammarion, «GF», Παρίσι 1966, σ. 65.
28. Durkheim, *Formes*, δ.π., σ. 574.
29. Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Παρίσι 1910 (διαθέσιμο ηλεκτρονικά στην Gallica).
30. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Παρίσι ⁸⁸1958.
31. Durkheim, *Formes*, δ.π., σ. 572, βλ. σ. 338.
32. Bergson, *Sources*, δ.π., σ. 137, 196, 217.
33. *Αύτ.*, σ. 225 κ.έ.
34. Lévy-Bruhl, *Fonctions*, δ.π., σ. 30, 32, 262-263, 305-308, 447.
35. *Αύτ.*, σ. 62.
36. *Αύτ.*, σ. 448 (se figent).
37. *Αύτ.*, σ. 124.
38. *Αύτ.*, σ. 139.
39. Émile Durkheim-Marcel Mauss, «De quelques formes primitives de classification», eis M. Mauss, *Essais de sociologie*, Seuil, «Points», Παρίσι 1971, σ. 162-230.

40. Αύτ., σ. 225. Βλ. Durkheim, *Formes*, δ.π., σ. 213, 218, 222.
41. Lévy-Bruhl, *Fonctions*, δ.π., σ. 188-189, 198.
42. Durkheim, *Formes*, δ.π., σ. 576.
43. Αύτ., σ. 579.
44. Αύτ., σ. 583.
45. Αύτ., σ. 584.
46. Αύτ.
47. Αύτ., σ. 219.
48. Bergson, *Sources*, δ.π., σ. 194.
49. Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Παρίσι 1962, σ. 136 (βλ. σ. 133, 134-135).
50. Αύτ., σ. 123-131.
51. Bergson, *Sources*, δ.π., σ. 314.
52. Μύρων Αχείμαστος, *Εισαγωγή στις «Στοιχειώδεις μορφές του θρησκευτικού βίου» του Ντυρκέμ*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2019, σ. 83.
53. Lévi-Strauss, *Totémisme*, δ.π., σ. 138-139.
54. Αχείμαστος, *Εισαγωγή*, δ.π., σ. 168.
55. Και συνεχίζει: βλ. Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 2011, σ. 327 κ.έ.
56. Σπύρος Γάγγας, *Κοινωνία και ήθική. Άξίες και νεωτερικότητα στην κοινωνιολογία και την φιλοσοφία του Émile Durkheim*, ΙΣΚ, Αθήνα 2009, σ. 370-393.
57. Βλ. G.W.F. Hegel, *Philosophie der Religion. Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, τ. 16, σ. 12.
58. Βλ. G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner, Άμβουργο 1955, σ. 153, 174.
59. Lévy-Bruhl, *Fonctions*, δ.π., σ. 79-79, 448.
60. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, «Agora», Παρίσι 1985, σ. 160.



ΔΗΜΗΤΡΗΣ Ι. ΚΥΡΤΑΤΑΣ Η ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ ΤΩΝ ΤΟΤΕΜ'

Για το βιβλίο: Μύρων Αχείμαστος, *Εισαγωγή στις «Στοιχειώδεις μορφές του θρησκευτικού βίου» του Εμίλ Ντυρκέμ*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2019, 288 σ.

Ο Δημήτρης Ι. Κυρτάτας διδάσκει Αρχαία Ιστορία στο Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας.

Τα τοτέμ εμφανίστηκαν αιφνιδώς στον δυτικό πολιτισμό, ή μάλλον στη σκέψη των στοχαστών της Δύσης, τον 19ο αιώνα. Για την ύπαρξή τους γινόταν βεβαίως λόγος από πολύ παλαιότερα. Τα είχε ήδη σχολιάσει στην ιστορία των Ίνκας το 1609 ο χρονικογράφος Γκαρθιλάσσο ντε λα Βέγκα (1539-1616), που είχε πατέρα Ισπανό και μητέρα Περουβιανή.² Τα τοτέμ, όπως τα παρουσίασε, αποσκοπούσαν στον διαχωρισμό των διαφόρων κλαν μεταξύ τους με τη χρήση ιδιαίτερων ονομάτων. Το 1791 πάλι τα ξαναπρόσεξε (ως τοτάμ) ο Βρετανός έμπορος Τζον Λονγκ (1768-1791) ως ιδιόρρυθμο έθιμο των ινδιάνων Οτζίμπε (Ojibwe)³ Το ζήτημα προσέλαβε πάντως νέα διάσταση όταν πενήντα χρόνια αργότερα, το 1841, ο επίσης Βρετανός εξερευνητής Τζορτζ Γκρέυ (1812-1898) παρατήρησε ότι στοιχεία του ίδιου εθίμου απαντούσαν και στην Αυστραλία.⁴ Επρόκειτο δηλαδή για ζήτημα με οικουμενικές, ας πούμε, διαστάσεις, που γρήγορα άρχισε να απασχολεί έντονα πολλούς μελετητές.

Σημαντική επίσης είναι η συμβολή του προτεστάντη ιερέα Γκακιβεγκβανεμπί (Gakiwewgwanebi, 1802-1856) ή, ευρωπαϊκότερα, Πήτερ Τζόουνς, που ανήκε ο ίδιος στους Οτζίμπε. Με την ιστορία της φυλής του, που εκδόθηκε μεταθανάτια το 1861, παρουσίασε ακριβέστερα και λεπτομερέστερα την ιδέα των ινδιάνικων τοτέμ.⁵ Επρόκειτο βεβαίως για μια αυτοσυσταση των ιθαγενών του Καναδά προς τους Ευρωπαίους αποίκους. Μπορούμε να κρατήσουμε επίσης τη συστηματική κοινή έρευνα του Αγγλοαυστραλού Μπόλντουιν Σπένσερ (1860-1929) και του Αυστραλού Φράνσις Τζ. Γκίλλεν (1855-1912) για τα έθιμα των Αβορίγινων της Αυστραλίας, τα πορίσματα της οποίας εκδόθηκαν το 1899.⁶

Τη γενικότερη σημασία των τοτέμ στον ανθρώπινο πολιτισμό πρώτος φαίνεται πάντως ότι ανέδειξε ο Σκώτος εθνολόγος Τζον Φέργκιουσον ΜακΛένναν (1827-1881) το 1869-1870, που εισηγήθηκε την έννοια του τοτεμισμού. Όπως το έβλεπε, η πίστη διαφόρων πρωτόγονων λαών πως κατάγονταν από κάποιο ζώο ή φυτό προς το οποίο είχαν συγκεκριμένες δεσμεύσεις και υποχρεώσεις σχετιζόταν άμεσα και με συγκεκριμένες μορφές συγγένειας καθώς και με κανόνες επιλογής συζύγων. Ο τοτεμισμός, όπως τον ερμήνευσε, στήριζε μάλιστα τον θεσμό της εξωγαμίας.⁷

Στο μεταξύ, ανεξάρτητα απ' όλα αυτά, και παρακινημένος από διαφορετικούς δρόμους, με έρευνα στην κλασική γραμματεία και μάλιστα την *Ορέστεια* του Αισχύλου, ο Ελβετός φιλόλογος Γιόχαν Γιάκομπ Μπαχόφεν (1815-1887) πρότεινε το 1861 μια νέα αντίληψη για την καταγωγή της οικογένειας, υποδεικνύοντας ότι κάποτε κυριαρχούσε στην ανθρωπότητα το μητρικό δίκαιο.⁸ Στο τόλμημα του Ορέστη είδε λοιπόν τη συμβολική μετάβαση στο πατρικό δίκαιο.

Στη διασταύρωση των δύο αυτών προτάσεων γύρω από τα τοτέμ και το πρωταρχικό μητρικό δίκαιο, άρχισαν σύντομα να διατυπώνονται διάφορες θεωρίες που επηρέασαν βαθύτατα πολλούς επιστημονικούς κλάδους. Όπως μπορούμε να συμπεράνουμε, οι προηγμένοι λαοί της Δύσης αισθάνονταν την ανάγκη να μελετήσουν σοβαρά και εμπειριστατωμένα τις καταβολές του πολιτισμού τους. Και τις αναζητούσαν, από τη μια πλευρά, στις πιο απόμακρες γραπτές μαρτυρίες, πρωτίστως ελληνικές και λατινικές, και, από την άλλη, στους ζωντανούς θεσμούς λαών που έμοιαζε να τους έχει λησμονήσει ο χρόνος και η γενική πρόοδος. Στους Ίνκας και τους Ινδιάνους της Αμερικής και τους Αβορίγινες της Αυστραλίας προσέθηκαν σταδιακά φυλές της Αφρικής και της Ασίας. Στο απολιθωμένο παρόν των φυλών αυτών, η πολιτισμένη ανθρωπότητα αναζητούσε τη δική της προϊστορία – και, κάπως πιο τολμηρά, ιδέες γύρω από το μέλλον της.