

μια, κατά το δυνατόν, αποϊδεολογικοποιημένη προσέγγιση, που τού επιτρέπει να συνδυάζει κανονιστικού τύπου θέσεις με μια, ως επί το πλείστον, αποστασιοποιημένη από αξιολογικές κρίσεις ματιά. Απορρίπτοντας, αναφανδόν, το μονισμό και τις απόλυτες ή θετικίζουσες εξηγήσεις, δοκιμάζοντας μάλλον να αξιοποιήσει τις ερμηνευτικές δυνατότητες που τού παρέχουν τα αντίστοιχα εννοιολογικά εργαλεία παρά να τις απορρίψει ή να τις συγκεράσει, επιχειρεί μια «συνεργία» του μαρξισμού με τη βεμπεριανή θεωρία, πράγμα που δεν τον αποτρέπει από το να υιοθετεί, ανάλογα με την περίπτωση, τις θέσεις της μιας ή της άλλης πλευράς.

Η ίδια επιστημονική στάση συνδέεται, αυτόχρονα, με εξω-θεωρητικές κανονιστικές συνιστώσες, που αναφέρονται στα ηθικά και αξιακά θεμέλια της δημοκρατίας. Αποκαλύπτεται έτσι μια πτυχή της προβληματικής του συγγραφέα που, αν και εντοπίζεται με περισσότερο σαφή τρόπο στην κατακλείδα της εργασίας, είναι μείζονος σημασίας επειδή ακριβώς συνιστά το στοιχείο που μπορεί να δικαιώσει το ρόλο της ίδιας της κοινωνιολογίας, στον οποίο αναφερθήκαμε στην αρχή και τον οποίο συμμαρξίζει ο Τερλεξής: η δημοκρατία και η πολιτική μπορούν να ξαναβρούν το νόημά τους στο πλαίσιο της αριστοτελικής εντελέχειας, η οποία δεν μπορεί να είναι άλλη από την ηθική του κοινού αγαθού, την αξία της οποίας η κοινωνιολογία οφείλει να αναδείξει.

ΣΤΑΘΗΣ ΜΠΑΛΙΑΣ

BERTRAND BADIE, *Κουλτούρα και Πολιτική*, Αθήνα, εκδ. Πατάκη – σειρά Επικοινωνία και Κουλτούρα (πρόλογος-μετάφραση Στάθης Μπάλιας), 1995, 219 σελ.

Πριν από είκοσι επτά χρόνια, σε ένα βιβλίο σταθμό για τον κλάδο, ο Brian Barry δήλωνε ότι η επιστημονική ανάλυση του πολιτικού φαινομένου υπόκειται σε δύο αμοιβαία αποκλειόμενες παραδειγματικές εξηγήσεις: είτε στην ατομοκεντρική και ωφελμιστική προσέγγιση της θεωρίας της ορθολογικής επιλογής, είτε στην κοινωνιοκεντρική και συμβολική προσέγγιση της πολιτισμικής θεώρησης της πολιτικής.¹ Έκτοτε, η παραδειγματική αυτή διάσταση επιβε-

1. Brian Barry, *Sociologists, Economists and Democracy*, Λονδίνο, 1970.

βαιώθηκε πολλές φορές στη διεθνή βιβλιογραφία και έρευνα, δίχως, παράλληλα, να λείπουν και ορισμένες απόπειρες γεφύρωσης του χάσματος. Η αντίθεση αυτή, φυσικά, παραλλάσσει ως προς την έκταση και την ένταση από χώρα σε χώρα, ανάλογα με τις ιδιαιτερότητες της εκάστοτε ακαδημαϊκής κοινότητας.

Τα τελευταία χρόνια, στον αγγλοσαξονικό τουλάχιστον χώρο, παρατηρείται μια αναθέρμανση του ενδιαφέροντος για την πολιτισμική ανάλυση της πολιτικής, που εκφράζεται, κυρίως, με την ανα-οριοθέτηση της συζήτησης γύρω από την έννοια της πολιτικής κουλτούρας.² Ο επιστημονικός διάλογος γύρω από την αλλαγή αξιών, την εμφάνιση της «νέας πολιτικής», τις διαδικασίες μετάβασης στη δημοκρατία, αλλά και την εκδήλωση θεμελιοκρατικών κινήματων είναι ορισμένες από τις περιοχές όπου εκφράζεται το ενδιαφέρον αυτό. Βεβαίως, μεθοδολογικά και επιστημολογικά ερωτήματα γύρω από την ευρετικότητα και το περιεχόμενο της έννοιας της πολιτικής κουλτούρας εξακολουθούν να εγείρονται, και είναι βέβαιο πως και στο μέλλον δε θα εκλείψουν.

Ήδη στην Ελλάδα η επιστημονική συζήτηση, η έρευνα και η πανεπιστημιακή διδασκαλία γύρω από την «πολιτική κουλτούρα» έχουν αναπτυχθεί αρκετά, χωρίς φυσικά αυτό να σημαίνει ότι δε μένουν πολλά ακόμα να γίνουν. Αξιοσημείωτη συμβολή εδώ είναι η εργασία του Bertrand Badie, *Κουλτούρα και Πολιτική*. Πρόκειται για ένα γνωστό βιβλίο που έχει συμβάλει πολύ στην κριτική επισκόπηση του όλου θέματος στη γαλλόφωνη, κυρίως, ακαδημαϊκή κοινότητα. Από το 1983, που πρωτοεμφανίσθηκε το βιβλίο στο Παρίσι, μέχρι το 1993 εκδόθηκε τρεις φορές και αποτελεί πλέον βασική αναφορά. Η, με ορισμένες συγγνωστές αδυναμίες, ελληνική μετάφραση έγινε από την τρίτη επαυξημένη και αναθεωρημένη έκδοση και συνοδεύεται από έναν κατατοπιστικό πρόλογο του μεταφραστή.

Το βιβλίο αποτελείται από τρία μέρη: Στο πρώτο και στο δεύτερο μέρος, με τίτλο «Πολιτική κοινωνιολογία της κουλτούρας» και «Προς μια ιστορική κοινωνιολογία της κουλτούρας» αντιστοίχως, ο συγγραφέας εκθέτει τις θεωρητικές του αρχές και διαφοροποιεί-

2. Προλογίζοντας μάλιστα ένα πρόσφατο βιβλίο (Larry Diamond [επιμ.], *Political Culture & Democracy in Developing Countries*, Λονδίνο, 1994), ο Almond αναφέρεται στην «επιστροφή της πολιτικής κουλτούρας», με το ίδιο πνεύμα που πριν από μια δεκαετία, στις ΗΠΑ κυρίως, γινόταν λόγος για την «επιστροφή του κράτους».

ται κριτικά από άλλες συναφείς προσεγγίσεις. Στο τρίτο μέρος, με τίτλο «Η πολιτισμική ανάλυση των πολιτικών συστημάτων», ο Badie προσπαθεί να εφαρμόσει μια συγκριτική μακροσκοπική μέθοδο ανάλυσης βάσει της θεωρίας του, εξετάζοντας τη σχέση του πολιτικού και του πολιτισμικού στοιχείου στο πλαίσιο του Ισλάμ, του ρωμαιοκαθολικισμού και του πουριτανισμού. Εάν υπολογίσει κανείς την τρέχουσα συζήτηση για τη «σύγκρουση πολιτισμών», τον «οριενταλισμό» και το φαινόμενο του θεμελιωτισμού, στις μουσουλμανικές κυρίως χώρες, η επικαιρότητα του βιβλίου καθίσταται προφανής. Ακόμα περισσότερο, όταν ο Badie συνηγορεί υπέρ μιας προσεκτικής και συνδυαστικής προσέγγισης η οποία, καταρχάς, αποφεύγει τις εθνοκεντρικές και ευρωκεντρικές προκαταλήψεις.

Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή. Επηρεασμένος από τον Geertz,³ ο Badie υιοθετεί μια «σημειωτική» θεώρηση της κουλτούρας. Την αντιλαμβάνεται ως ένα σύνολο υπόρρητων «δομών κατανόησης», με τις οποίες οι άνθρωποι επικοινωνούν, συντονίζουν τις δραστηριότητές τους, νοηματοδοτούν τις εμπειρίες τους και διαχειρίζονται τις διαφωνίες τους. Ως νοηματικός κώδικας, η κουλτούρα υπάρχει και αναπτύσσεται εντός της ιστορίας, είναι ένα εγγενώς ιστορικό μέγεθος. Έτσι, κατά τον συγγραφέα, δεν μπορεί να εκλαμβάνεται ως ανεξάρτητη μεταβλητή για την αιτιώδη εξήγηση των πολιτικών φαινομένων, όπως συχνά γίνεται από ορισμένες «πολιτισμολογικές» προσεγγίσεις. Ο πολιτισμικός κώδικας συναρθρώνεται, πολλαπλώς, με την οικονομική δραστηριότητα, τις σχέσεις παραγωγής, την τεχνική και την τεχνολογία, και, φυσικά, με ολόκληρο το φάσμα των δημόσιων και ιδιωτικών σχέσεων εξουσίας.

Ακολουθώντας εδώ τη σκέψη του Weber, ο συγγραφέας τονίζει ότι η διαπλοκή και η εκλεκτική συγγένεια «ιδανικών και υλικών συμφερόντων» μπορεί να αναλυθούν μόνο μέσα σε ιστορικά πλαίσια αναφοράς, με τη μέθοδο της ερμηνευτικής κατανόησης. Μάλιστα, ο Badie θεωρεί ότι, τελικά, η βεμπεριανή μεθοδολογική προσέγγιση, στην κοινωνιολογία της θρησκείας τουλάχιστον, δεν είναι ατομοκεντρική. Στηριζόμενος, μάλιστα, και στον Durkheim, διατυπώνει (σ. 54) την άποψη ότι κάθε κουλτούρα οικοδόμησε έναν ιδιαίτερο τρόπο σύλληψης και αναπαραγωγής της έννοιας της εξου-

3. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Νέα Υόρκη, 1973.

σίας. Εκείνο λοιπόν που πρωτίστως ενδιαφέρει τον Badie είναι να αναπτύξει μια ιστορική κοινωνιολογία της κουλτούρας για την ανάλυση του πολιτικού φαινομένου, στο βαθμό που ο συμπεριφορισμός, ο συστημισμός και ο αναπτυξιοκεντρισμός του παραδείγματος του Almond και του Verba καθηλώνει μάλλον παρά διευκολύνει την πολιτικο-πολιτισμική ανάλυση.

Φυσικά, το αίτημα για μια ιστορική κοινωνιολογία των πολιτικο-πολιτισμικών φαινομένων δεν είναι καινούριο. Και άλλοι θεωρητικοί, από διαφορετικές σχολές και ειδικότητες, έχουν ασχοληθεί, και εξακολουθούν να ασχολούνται, με το ζήτημα αυτό (όπως λ.χ. οι: Moore, Anderson, Nisbet, Rokkan, E.P. Thompson, Bendix, Eisenstadt κλπ.). Από τη δική του σκοπιά, ο Badie θέλει να συγκροτήσει το ερμηνευτικό πεδίο της ιστορικής κοινωνιολογίας της κουλτούρας, έτσι ώστε να αποφεύγει τις μονιστικές, τις εξελικτικές και τις ολιστικές εξηγήσεις. Αυτό το καταδεικνύει (σ. 105-117) με την ανάλυση των δυνατοτήτων εφαρμογής της σημειωτικής έννοιας της κουλτούρας, υπό την προϋπόθεση του σεβασμού της ιστορικότητας του εκάστοτε νοηματικού κώδικα. Έτσι, η γλώσσα ως προϊόν και φορέας της ιστορικής εμπειρίας, οι εσωτερικές διαφοροποιήσεις κάθε (πολιτικής) κουλτούρας, η θέση του ιερού στην τελευταία και οι διαδικασίες κοινωνικής μεταβολής είναι θεμελιώδεις παράμετροι για την πολιτισμική ανάλυση των πολιτικών συστημάτων.

Για μια τέτοια ανάλυση ο Badie φροντίζει να επιστήσει την προσοχή τού αναγνώστη σε δύο σημεία που αφορούν στη μέθοδό του: Πρώτον, η πολιτισμική ανάλυση δεν πρέπει να συγχέεται με τη μέθοδο της ιστορίας των ιδεών και των δογμάτων (σ. 109), εφόσον η κουλτούρα είναι συστατικό μέρος της κοινωνικής δράσης και δεν μπορεί να συλληφθεί έξω από αυτή. Δεύτερον, και αυτό αφορά στην εγγενώς συγκριτική του μέθοδο, το επίπεδο σύλληψης μιας κουλτούρας εξαρτάται από το υπό διερεύνηση αντικείμενο: εάν, σε επίπεδο μακράς διάρκειας, θέλουμε να συγκρίνουμε τη Δύση με το Ισλάμ, μπορούμε καθ' υπόθεση να κάνουμε λόγο για *μία* ισλαμική κουλτούρα. Εάν προτιμάσαστε όμως να αναλύσουμε ένα δεδομένο τύπο πολιτικού συστήματος του μουσουλμανικού κόσμου, τότε αυτό θα μπορούσε να εκτιμηθεί μόνο σε σύγκριση με κάποιο άλλο του ίδιου πολιτικο-πολιτισμικού κύκλου. Λόγου χάριν, η ισλαμική (πολιτική) κουλτούρα του Μαρόκου αποκτά νόημα, όταν συγκριθεί με την αντίστοιχη της Λιβύης, της Μαλαισίας κλπ. Θα λέγαμε

λοιπόν ότι πρόκειται για δύο διαφορετικές διαστάσεις-στιγμές της συγκριτικής ανάλυσης: τη διαπολιτισμική και την ενδοπολιτισμική σύγκριση.

Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, στο τρίτο μέρος του βιβλίου του ο Badie επιχειρεί να θέσει σε εφαρμογή τη θεωρία του. Έτσι, συγκρίνοντας, στην αρχή, το Ισλάμ με τον ρωμαιοκαθολικισμό και τις σχέσεις τους με το πολιτικό, αναφέρει (σ. 132) ότι οι δύο πολιτισμοί συνιστούν δύο διακριτούς πόλους: ο ένας στηρίζεται στην αρχή της ενότητας του κοινωνικο-θρησκευτικο-πολιτικού και στρατιωτικού στοιχείου (*umma*), και ο άλλος στην αρχή της διαφοροποίησης. Από τη μια μεριά, αυτό συνεπάγεται ότι στον μονιστικό ισλαμικό πολιτισμικό κώδικα δεν υπάρχουν περιθώρια για διαμεσολάβηση. Ο κόσμος είναι προϊόν της πράξης και της αποκάλυψης του Θεού, ο οποίος ούτε παραχωρεί αλλά ούτε και μοιράζεται την εξουσία του. Έτσι στο Ισλάμ, όχι μόνο δεν υπάρχει εκκλησία, όπως υπάρχει στη Δύση, για τη διαχείριση του θρησκευτικού χαρίσματος, αλλά η ίδια η κοινωνία υφίσταται ως κοινωνία πιστών.

Στο πλαίσιο αυτό το οποίο δεν ευνοεί διαδικασίες εκκοσμίκευσης, δεν υπάρχει νομιμοποιημένη εξουσία άλλη εκτός από την αδιαμεσολάβητη εξουσία του θεού πάνω στους πιστούς του. Αυτό απάδει προς κάθε ιδέα ιεραρχίας και γραφειοκρατίας. Επιπλέον, η *umma* ακυρώνει την ύπαρξη συνταγματικού, δημοσίου ή ακόμα και ποινικού δικαίου, διακριτού από το αστικό, εφόσον η ενοχή κατανοείται ως αδίκημα κατά της θρησκείας και η επανόρθωση της βλάβης συγγέεται με την ίδια την ποινή (σ. 146). Η νομιμοποιημένη εξουσία (αυθεντία) απορρέει απευθείας από τον Προφήτη αλλά διακρίνεται από την πολιτική δύναμη. Η τελευταία κρίνεται απαραίτητη για την τρέχουσα διαχείριση, με αποτέλεσμα η θεϊκή εντολή να συνυπάρχει με τον πιο αδιάστακτο και εργαλειώδη τρόπο κατοχής και άσκησης πολιτικής δύναμης.

Βεβαίως, όπως σημειώνει ο συγγραφέας, η συνθήκη αυτή και μεν διαφέρει ουσιαστικά από τη δυτική αντίληψη του δικαίου, της εξουσίας και τους κράτους, πλην όμως έχει μεταλλαχθεί σημαντικά με την πάροδο των αιώνων. Από τον 19ο αιώνα διαμορφώνεται ένα ανανεωμένο μονιστικό μοντέλο, με την επίδραση των εξωγενών πολιτισμικών εισροών και τα μεταρρυθμιστικά κινήματα στο εσωτερικό των μουσουλμανικών χωρών. Αυτό που συμβαίνει σήμερα είναι μια κατάσταση, θα λέγαμε, συγκρητισμού, η οποία συντίθεται από νεότερα στοιχεία και πολιτισμικές σταθερές, που συγκρο-

τούν την περίπλοκη πολιτισμική ταυτότητα του σύγχρονου Ισλάμ υπό συνθήκες παγκοσμιοποίησης.

Από την άλλη μεριά, και παρ' όλες τις περιπέτειες και μεταλλαγές των σχέσεών τους, στον χριστιανικό κόσμο η κοσμική και η θρησκευτική εξουσία διαθέτουν δύο διακριτές νομιμοποιήσεις. Και τούτο διότι η νέα θρησκεία αναπτύχθηκε στους κόλπους μιας ήδη οργανωμένης αυτοκρατορίας, με μακρά πολιτική παράδοση. Με την κατάρρευση της δυτικής αυτοκρατορίας, η ρωμαιοκαθολική κουλτούρα συνέβαλε στην εμπέδωση ενός κώδικα διαφοροποίησης, στη βάση του οποίου η εκκλησία αποκτούσε ολοένα και μεγαλύτερη αυτονομία από την κοσμική εξουσία. Ως προς αυτό διέφερε και από το αναδυόμενο τότε Ισλάμ και από τον ανατολικό χριστιανισμό, ο οποίος καλλιέργησε μια παράδοση συγχώνευσης του θρησκευτικού και του πολιτικού.⁴ Ταυτόχρονα όμως τίθενται τα θεμέλια για την ανάδυση του νεοτερικού κράτους και του φυσικού δικαίου: από τη θεωρία του Γελάσιου, τον 5ο αιώνα, περί των δύο δυνάμεων, έως τη θεωρία των δύο ξιφών του 12ου αιώνα, η διαμάχη νομιναλισμού-ρεαλισμού, ο θωμισμός και ολόκληρη η ιστορία των συγκρούσεων ανάμεσα στον πάπα και στον αυτοκράτορα συνέβαλαν βαθμηδόν στην αυτονόμηση του πολιτικού και της ατομικής συνείδησης, αλλά και στην αυτονομία της οικονομικής σφαίρας (που ολοκληρώθηκε με τον προτεσταντισμό).

Οπωσδήποτε οι εξελίξεις αυτές υπήρξαν εξαιρετικά σύνθετες και αντιφατικές, ιδιαίτερα μάλιστα εξαιτίας της μεταρρύθμισης, με αποτέλεσμα το κράτος να γνωρίσει τη μεγαλύτερη ανάπτυξη στη λατινική και καθολική Ευρώπη –όπου εξορθολογίσθηκε, ως επί το πλείστον, το δίκαιο– παρά στον αγγλοσαξονικό χώρο, όπου εξορθολογίσθηκε, κυρίως, η οικονομία. Εκεί, υπό την επίδραση των παραλλαγών του προτεσταντισμού (λουθηρανισμός, καλβινισμός, πουριτανική επανάσταση) ο πολιτισμικός κώδικας εξέθρεψε δυο διαφορετικές κρατικές παραδόσεις, που ενσωματώθηκαν κατόπιν στην εθνοδόμηση: ενίσχυση του κοινοβουλευτισμού και της κοινωνίας πολιτών, από τη μια (Αγγλία, ΗΠΑ), και συγκρότηση ισχυρού αυταρχικού και νομικά φορμαλιστικού κράτους (Γερμανία), από την άλλη.

4. Το θέμα αυτό είναι εξαιρετικά περίπλοκο και ο ίδιος ο Badie προτιμά να το αφήσει ασχολίαστο. Επ' αυτού, βλ. απλώς ενδεικτικά το κείμενό μας: «Η επιλεκτική παράδοση της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας», στο Νίκος Δεμερτζής (επιμ.), *Η ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*, Αθήνα, 1994, σ. 41-74.

Το βασικό πλεονέκτημα του βιβλίου του Badie είναι ότι παρουσιάζει με συνοπτικό και εύσημο τρόπο τη θεσμοθέτηση του πολιτικού μέσα από τρεις μείζονες πολιτισμικές παραδόσεις, τηρώντας μια αμεροληψία και αυστηρότητα στη διατύπωση των απόψεών του. Ωστόσο, θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει μια, τουλάχιστον, έλλειψη στο όλο εγχείρημά του: Στην ανάλυσή του δε δείχνει επαρκώς το πώς η κουλτούρα μετασχηματίζεται σε συνάρτηση με τις κοινωνικοοικονομικές δομές. Κάτι τέτοιο απλώς δηλώνεται αλλά δεν πραγματώνεται. Πλην όμως συνιστά βασική θεωρητική αρχή του ίδιου του Badie.

Σωστά αναφέρει (σ. 190) πως οι κουλτούρες δεν είναι δεδομένες και άκαμπτες αλλά εξελίσσονται, τόσο λόγω της αντιπαράθεσής τους όσο και εξαιτίας της εσωτερικής τους δυναμικής και της επίδρασης των κοινωνικο-οικονομικών δομών. Ως εκ τούτου, ορθά επισημαίνει ότι δεν πρέπει κανείς να αρχестθεί σε μια αμιγή «πολιτισμολογική» μέθοδο, η οποία θα ήταν το ίδιο μονιστική με τον οικονομικό αναγωγισμό. Αναπτύσσοντας, ωστόσο, τα επιχειρήματά του σχετικά με τον τρόπο συγκρότησης του πολιτικού και του κράτους στο Ισλάμ, στο ρωμαιοκαθολικισμό και στον πουριτανισμό, τείνει μάλλον να δέχεται τις παραδόσεις αυτές ως ανεξάρτητες μεταβλητές παρά ως πολιτισμικές συνιστώσες μιας μακράς και περίπλοκης δυναμικής. Με άλλα λόγια, το εγχείρημα του Badie χαρακτηρίζεται, ως ένα βαθμό, από τη μερική αναντιστοιχία των μεθολογικών και θεωρητικών του παραδοχών προς την αναλυτική παρουσίαση του υλικού του. Αυτό, ενδεχομένως, θα αποφεύγονταν μερικώς με την ενσωμάτωση της έννοιας της «επιλεκτικής» ή/και «επινοημένης παράδοσης», έννοια η οποία έλκει την καταγωγή της από τις βρετανικές πολιτισμικές σπουδές, τον θεμελιωτή των οποίων, E.P. Thompson, ο συγγραφέας μνημονεύει θετικά.

Επιπλέον, η ανάλυση του Badie θα μπορούσε να χρωσθεί με ό,τι ο ίδιος καταλογίζει στον Rokkan (σ. 96), ότι, δηλαδή, στην πολιτισμική προσέγγιση της πολιτικής υιοθετεί μια ρηχή έννοια της κουλτούρας, εφόσον την ταυτίζει (με) ή την αναγάγει στο θρησκευτικό στοιχείο, και δεν τη χρησιμοποιεί ως ένα μόνο από τα στοιχεία του πολιτισμικού κώδικα. Κι αυτό παρά, τελικά, το γεγονός ότι ο ίδιος ο Badie δανείζεται τη διευρυμένη έννοια της θρησκείας τού Durkheim (σ. 54), ως δηλαδή ενός νοηματικού συστήματος που συνέχει τις κοινωνίες, στη βάση της διάκρισης ιερού και εγκόσμιου.

Κρίνοντας την πάντως συνολικά, η έκδοση του βιβλίου αυτού

στα ελληνικά αποτελεί προσφορά στον αναγνώστη και συμβολή σε μια επίκαιρη επιστημονική συζήτηση, στο βαθμό που αποτελεί ένα δοκιμασμένο κείμενο συγκριτικής πολιτικής ανάλυσης.

ΝΙΚΟΣ ΔΕΜΕΡΤΖΗΣ