
ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΕΣ ΚΑΙ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΘΕΣΜΩΝ

ΣΤΑΘΗΣ ΜΠΑΛΙΑΣ

Οι θεωρητικές προσεγγίσεις των κρατικών θεσμών μπορούν σχηματικά και κατά γενικό τρόπο να ταξινομηθούν σε δύο βασικές και ριζικά διιστάμενες ως προς τη μεθοδολογία και τον επιστημολογικό προσανατολισμό τους κατηγορίες. Από τη μια πλευρά είναι αυτές που αντιλαμβάνονται την κοινωνικοθεσμική πραγματικότητα με οικουμενικούς όρους, αναδεικνύοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τον καθολικό (universal) χαρακτήρα των θεσμών που συνθέτουν το σύγχρονο κράτος και, από την άλλη, εκείνες που τονίζουν την ιδιαιτερότητά τους (singularity) ταυτίζοντάς τους κατά τρόπο αναγωγιστικό με τα ιδιαίτερα ιστορικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά της Δύσης. Για τις ανάγκες αυτής της εργασίας θα τις ονομάσουμε καθολικεύουσες και εξατομικεύουσες θεωρήσεις.¹

Κλασικό παράδειγμα της πρώτης κατηγορίας είναι ασφαλώς ο μαρξισμός, στο βαθμό που συνδέει τους κρατικούς θεσμούς με την καθολική κατηγορία της ιδιοκτησίας, αλλά και οι θεωρίες της ανάπτυξης (developmentalism), βασικό αξίωμα των οποίων είναι η θέση περί ομοιόμορφης και διαρκούς εξέλιξης του δυτικού κρατικού μοντέλου προς την παγκοσμιοποίηση.² Οι θεωρίες που ανήκουν στη

1. Αν και οι όροι αυτοί παραπέμπουν στη διάκριση ανάμεσα σε γενικεύουσα και σε εξατομικεύουσα επιστήμη, όπου εννοούνται αντίστοιχα η κοινωνιολογία και η ιστορία (βλ. σχετικά Ι. Λαμπίρη-Δημάκη, *Κοινωνιολογία και ιστορία*, Παπαζήσης, Αθήνα 1989, σ. 57-58), χρησιμοποιούνται εδώ με ένα εντελώς διάφορο περιεχόμενο, όπως θα φανεί ευκρινέστερα στη συνέχεια.

2. Βλ. ενδεικτικά D. Kavanagh, *Political Culture*, Macmillan, Λονδίνο 1972 (ελλην. μτφρ. *Πολιτική κουλτούρα*, Παπαζήσης, Αθήνα 1991, σ. 92).

δεύτερη κατηγορία τονίζουν αντίθετα τα ιδιαίτερα και μοναδικά χαρακτηριστικά της κάθε πολιτισμικής ατομικότητας και της αντίστοιχης θεσμικής πραγματικότητας, φτάνοντας ακόμα και σε συμπεράσματα που υπαινίσσονται την αγεφύρωτη απόσταση, την αδυναμία ουσιαστικής επικοινωνίας ή και την απουσία πραγματικών επιδράσεων μεταξύ πολιτισμικών οντοτήτων. Κλασική περίπτωση τέτοιας θεώρησης είναι οι θέσεις που διατύπωσε ο Ο. Spengler στο έργο του *Η παρακμή της Δύσης*,³ όπου προβάλλεται μια γενεαλογία των πολιτισμών, καθένας από τους οποίους κινείται σε μια μοναδική κυκλική τροχιά ακμής και παρακμής μέσα στο χρόνο.

Η σημασία της πολιτισμικής προβληματικής στη διερεύνηση της δυναμικής και του χαρακτήρα των θεσμών εν γένει, αλλά ιδιαίτερα των κρατικών θεσμών, τόσο σε ενδοπολιτισμικό όσο και σε διαπολιτισμικό επίπεδο, είναι προφανής. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει στη σύγκριση δυτικών και εξωδυτικών κρατικών θεσμών, στην εξέταση της δυναμικής των μεταφερθέντων θεσμών και, κυρίως, στη διερεύνηση του βαθμού και των συνθηκών υπό τις οποίες η μετεμφύτευση των δυτικών κρατικών θεσμών μπορεί να αποβεί αποτελεσματική. Υπ' αυτή την έννοια, η πολιτισμική προβληματική είναι ιδιαίτερα χρήσιμη για τη μελέτη των κρατικών θεσμών και της δυναμικής τους στα πλαίσια της παγκοσμιοποίησης και των διαπολιτισμικών σχέσεων, ιδιαίτερα όταν συγκριθεί με τη ρασιοναλιστική εκδοχή της δυναμικής του σύγχρονου κράτους, η οποία, όπως θα δούμε, συνεπάγεται μια αδιαμφισβήτητη καθολικεύουσα και γενικευτική αντίληψη του τελευταίου. Τα ερωτήματα που τίθενται λοιπόν εδώ αφορούν αφενός στο κατά πόσον και υπό ποία έννοια η πολιτισμική ανάλυση μπορεί να αποτελέσει γενικά εξηγητικό παράγοντα των θεσμών και της δυναμι-

3. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Μόναχο 1918-1922 (αγγλ. μτφρ. *The Decline of the West*, Λονδίνο 1928). Σε μια διαφορετική λογική, αλλά με ανάλογα συμπεράσματα εγγράφεται και η θέση που διατύπωσε ο S. Huntington στο γνωστό άρθρο του «The West Unique. Not Universal», *Foreign Affairs*, Νοέμβριος-Δεκέμβριος 1996, όπου υποστηρίζεται η πολιτισμική μοναδικότητα του δυτικού κόσμου, θεμελιωμένη κυρίως στη θρησκεία, και η συναφής ανάγκη μιας αντίστοιχης γεωπολιτικής. Το γεγονός ότι ο Huntington αναγνωρίζει την ύπαρξη αλληλεπιδράσεων μεταξύ των πολιτισμών (βλ. *Το Βήμα*, 27/4/1997), δεν σημαίνει ότι αφίσταται ουσιαστικά από τη βασική θέση του ότι οι πολιτισμοί καθορίζονται από το θρησκευτικό παράγοντα και ως εκ τούτου διατηρούν τις αντιθέσεις τους.

κής τους, και αφετέρου κατά πόσον ο παράγοντας αυτός μπορεί να προσφέρει τις θεωρητικές βάσεις για την ερμηνεία φαινομένων που έχουν να κάνουν με το σύγχρονο δυτικού τύπου κράτος και την εξέλιξή του σε ιστορικά εξωδυτικές κοινωνίες. Θα επιχειρήσουμε λοιπόν να παρουσιάσουμε κατ' αρχάς εκείνες τις όψεις του πολιτισμικού επιχειρήματος που αναδεικνύουν τις προϋποθέσεις και τα όριά του στην εξήγηση των κρατικών θεσμών, δίνοντας πάραυτα έμφαση στο δίκαιο, δεδομένου ότι αποτελεί, αν όχι το θεμέλιο, τουλάχιστον τη σημαντικότερη όψη της κανονιστικής συγκρότησης του κράτους (Weber). Στη συνέχεια δε, με βάση τα συμπεράσματά μας, θα εξετάσουμε το ζήτημα της μετεμφύτευσης των δυτικών κρατικών θεσμών στο επίπεδο των διαπολιτισμικών επιδράσεων όπως αυτές λαμβάνουν χώρα στις σημερινές συνθήκες της παγκοσμιοποίησης.

Καθολικεύουσες και εξατομικεύουσες θεωρήσεις: εξηγητικά όρια και προϋποθέσεις ισχύος του πολιτισμικού επιχειρήματος

Είναι χρήσιμο να σημειώσουμε κατ' αρχάς ότι η διάκριση ανάμεσα σε καθολικεύουσες και εξατομικεύουσες προσεγγίσεις της θεσμικής πραγματικότητας παραπέμπουν στην κλασική διάκριση ανάμεσα στη ρασιοναλιστική-καθολικεύουσα ερμηνεία⁴ του δικαίου και των

4. Σε αντίθεση με τις φυσικές επιστήμες, η θεμελίωση της πολιτισμικής προσέγγισης στην κατά Weber «κατανόηση» των αξιών δεν της επιτρέπει να εγείρει αξιώσεις εξήγησης, αλλά ερμηνείας (βλ. L. Ferry, *Philosophie politique*, PUF, Παρίσι 1984, σ. 52), πράγμα που σημαίνει ότι η ίδια η κοινωνική δράση γίνεται αντιληπτή με ανάλογους όρους, με προφανείς επιπτώσεις στην κοινωνιολογική προσέγγιση των θεσμών, και κυρίως στην αποδοχή ή όχι της ρασιοναλιστικής-νομολογικής τους θεμελίωσης. Ωστόσο μια απόλυτη διχοτόμηση μεταξύ ερμηνείας και εξήγησης είναι ανακριβής, δεδομένου ότι ακόμα και στο χώρο της «κατανοούσας κοινωνιολογίας» είναι δυνατή μια «νομολογική» γνώση, χωρίς βέβαια να έχει την αυστηρότητα των φυσικών επιστημών, βλ. ενδεικτικά M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, (γαλλ. μτφρ. *Essais sur la théorie de la science*, Plon-Presses Pocket, Παρίσι 1992, σ. 151-152). Η θέση αυτή θεμελιώνεται στη στενή σύνδεση που εγκαθιστά ο M. Weber ανάμεσα στην εξήγηση και την ερμηνευτική κατανόηση, βλ. σχετικά Κ. Ψυχοπαίδης, «Φορμαλισμός, ιστορισμός και αξιολογία στη θεμελίωση της πολιτικής οικονομίας (C. Menger, M. Weber)», *Αξιολογικά* 5, Οκτ. 1993, σ. 207-209.

θέσεων εκείνων που, ακολουθώντας τη λογική της γερμανικής ιστορικής σχολής⁵, αναδείκνυαν το πολιτισμικό επιχείρημα στη βάση των εθνικών ιδιαιτεροτήτων που προσέφερε η κατασκευή της έννοιας του λαού ως ξεχωριστής και μη αναγώγιμης ιστορικής οντότητας.⁶ Την πιο ακραία ίσως εκδοχή αυτού του τύπου εξατομικεύουσας θεώρησης μπορούμε να διακρίνουμε στις ποικίλες θεωρίες περί «ψυχής των λαών» που έχουν το αρχέτυπό τους στο έργο τόσο του Gustave Le Bon, ο οποίος εξαρτά την υλοποίηση του ιδανικού του πολιτισμού από την ενότητα της ψυχής της φυλής,⁷ όσο και του A. Siegfried,⁸ αλλά κυρίως του Alfred Weber, η διάκριση του οποίου ανάμεσα σε πολιτισμό και κουλτούρα αντιστοιχεί εν πολλοίς στη διάκριση μεταξύ ρασιοναλιστικής-καθολικής και εξατομικεύουσας θεώρησης,⁹ και των οποίων η προφανής λογική συνέπεια είναι ένα είδος φιλοσοφίας της ιστορίας που προβάλλει τη θέση περί μη διαπερατότητας και ασυνέχειας μεταξύ των πολιτισμών.

Τα θεωρητικά προβλήματα που προέκυψαν από αυτές τις κατασκευές ενεργοποίησαν το ενδιαφέρον της κοινωνιολογικής έρευνας, η οποία, αν και προσέδωσε μια επιστημονική χροιά στο πολιτισμικό επιχείρημα, διατήρησε ταυτόχρονα τις βασικές κατευθύνσεις τους, εμμένοντας ουσιαστικά στη διάσταση της μοναδικότητας και της ιδιαιτερότητας των πολιτισμικών ατομικοτήτων. Τα βασικά στοιχεία μιας τέτοιας επιχειρηματολογίας αντλούνται κυρίως από τη σκέψη του M. Weber, το έργο του οποίου ακόμα και σήμερα προσφέρει τις βασικές μεθοδολογικές αρχές για κάθε πολιτισμική προσέγγιση. Στη μεθοδολογία του M. Weber μπορεί κανείς να επισημάνει κατ' αρχάς τη βασική κατευθυντήρια γραμμή η οποία, στο βαθμό που επικεντρώνεται στις σημασίες που συγκροτούν ιστορικά τις πολιτισμικές ατομικότητες και στη συναφή μοναδικότητά τους, μπορεί να εκληφθεί ως εξατομικεύουσα και, συνεπώς, από αυτή τη σκοπιά, δικαιολογεί ως ένα βαθμό ότι την επικαλούνται θεωρήσεις όπως αυτή του Huntington.

5. Βλ. σχετικά Κ. Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994, σ. 271.

6. Βλ. H. Lévy-Bruhl, *Sociologie du droit*, PUF, Que sais-je?, σ. 14-15.

7. G. Le Bon, *Psychologie des foules*, PUF, Παρίσι 1963, σ. 111.

8. A. Siegfried, *Η ψυχή των λαών* (γαλλ. μτφρ. *L'Âme des peuples*, Hachette, Παρίσι 1950).

9. Βλ. R. Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, PUF, Παρίσι 1981, σ. 58.

Πράγματι, μπορεί κανείς να επισημάνει στο έργο του M. Weber ικανά στοιχεία που το εντάσσουν στις εξατομικεύουσες θεωρήσεις της ιστορικοθεσμικής πραγματικότητας, όσο κι αν το επιστημολογικό πλαίσιο στο οποίο εγγράφονται είναι εντελώς διαφορετικό και σε καμιά περίπτωση δεν έχει σχέση με το μεταφυσικό-ουσιολογικό και ψυχολογιστικό χαρακτήρα ορισμένων από τις προαναφερθείσες θεωρίες. Μια τέτοια διαπίστωση προκύπτει, μεταξύ πολλών άλλων παρεμφερών αναφορών στο έργο του, από τη θέση που διατυπώνει ο Weber στον πρόλογο του έργου του *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*: «Μόνο η Δύση διέθετε για την οικονομική δραστηριότητά της ένα δικαίωμα σύστημα και μια διοίκηση που είχαν φτάσει σε τέτοιο βαθμό νομικολογικής και τυπικής τελειοποίησης». ¹⁰ Το παραπάνω απόσπασμα είναι ενδεικτικό του γεγονότος ότι, για τον Weber, η Δύση χαρακτηρίζεται από την ιδιαιτερότητα της αποκλειστικής πρόσβασής της στον εξορθολογισμό του δικαίου και του κράτους, πράγμα που, ιδωμένο κατά τρόπο ανεξάρτητο από άλλες μεταβλητές, μπορεί να καταλήξει στην απόρριψη κάθε δυνατότητας ανάπτυξης του δυτικού κρατικού προτύπου σε μη δυτικές κοινωνίες. Σύμφωνα εξάλλου με τον R. Aron, βασική επιδίωξη του M. Weber σε όλο το έργο του είναι να καταδείξει τη μοναδικότητα της Δύσης, κυρίως ως προς το βαθμό του εξορθολογισμού που πέτυχε σε όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής. ¹¹ Η θέση αυτή περί μοναδικότητας της Δύσης φαίνεται κατ' αρχάς να βρίσκεται σε απόλυτη συνάφεια με μια από τις θεμελιώδεις επιστημολογικές αρχές του M. Weber, δηλαδή με τη θέση ότι οι αξίες αποτελούν το υπόβαθρο κάθε πολιτισμικής οντότητας, κατά τρόπο που οι θεσμοί συνδέονται με ένα δεδομένο πολιτισμικό περιεχόμενο, δηλαδή με *νοήματα και σημασίες* που συνιστούν την ιδιαιτερότητα και τη *μοναδικότητά τους* ¹² στα πλαίσια της κάθε πολιτισμικής οντότητας. Οι αρχές αυτές αποτελούν, συνεπώς, ι-

10. Βλ. τη γαλλ. έκδοση *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Παρίσι 1964, σ. 19 (υπογράμμιση δική μου).

11. R. Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, ό.π., σ. 111.

12. Βλ. *Essais sur la théorie de la science*, ό.π., σ. 259, 260 και 262, όπου κάνει λόγο αντίστοιχα για την «ιστορική μοναδικότητα της ανάπτυξης του ευρωπαϊκού πολιτισμού», για τη «μοναδικότητα των πολιτισμικών περιεχομένων» και για τη «μοναδικότητα της δομής της πολιτισμικής ατομικότητας».

σχυρές ενδείξεις ότι οι δυτικοί θεσμοί δεν μπορούν, σύμφωνα με τη βεμπεριανή κοινωνιολογία, να αποτελέσουν αντικείμενο αποτελεσματικής θεσμικής μεταφοράς σε εξωδυτικές κοινωνίες. Προς επίρρωση της παραπάνω θέσης μπορεί κανείς να επικαλεστεί προπάντων την κοινωνιολογία της θρησκείας του M. Weber, όπου αναδεικνύεται κατεξοχήν το πολιτισμικό επιχείρημα της βεμπεριανής κοινωνιολογίας, δεδομένου ότι το βασικό μέλημά του υπήρξε η διακρίβωση της ιδιαιτερότητας και των χαρακτηριστικών γνωρισμάτων του (δυτικο)ευρωπαϊκού πολιτισμού στη βάση της θρησκευτικής ηθικής.¹³ Ωστόσο, όπως θα υποστηρίξω στη συνέχεια, ο θρησκευτικός παράγοντας διαδραμάτισε μεν κεντρικό ρόλο στη θεσμοποιητική διαδικασία, αλλά αυτό πραγματοποιήθηκε σε συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες και δεν μπορεί συνεπώς να στοιχειοθετήσει ερμηνείες «νομολογικού» τύπου και, πολύ λιγότερο, γενικεύσιμους και πάγιους ιστορικούς νόμους.

Θα ήταν επίσης ενδιαφέρον να συγκρίνει κανείς τη βεμπεριανή προσέγγιση με αυτήν του κοινωνιολόγου που συνέδεσε κατεξοχήν τη θρησκεία με τους θεσμούς, δηλαδή του E. Durkheim. Μάλιστα, πρέπει να επισημανθεί ότι ο «καταλογισμός» των θεσμών στο θρησκευτικό παράγοντα φαίνεται να χαρακτηρίζει ακόμα περισσότερο την ντυρκεμιανή κοινωνιολογία, δεδομένου ότι ο Durkheim δηλώνει ρητά ότι όχι μόνο η ίδια η σκέψη και το πλαίσιο εντός του οποίου αυτή αναπτύχθηκε οφείλονται στη θρησκεία,¹⁴ αλλά και ότι «σχεδόν όλοι οι κοινωνικοί θεσμοί γεννήθηκαν από τη θρησκεία».¹⁵ Από τα παραπάνω, θα μπορούσε εύκολα να υποθέσει κανείς ότι η θέση αυτή του Durkheim συνεπάγεται ότι η ιδιαιτερότητα κάθε θρησκείας καταδεικνύει την ιδιαιτερότητα των θεσμών που απορρέουν από αυτή, και ως εκ τούτου ότι η ντυρκεμιανή κοινωνιολογία κινείται στη λογική

13. Βλ. λόγου χάρη τον πρόλογο στο έργο του *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, καθώς και τη σχετική επισήμανση του W. Schluchter (βλ. *Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of M. Weber*, Stanford University Press, Στάνφορντ, Καλιφόρνια, 1996, σ. 120). Πρέπει να σημειώσουμε επίσης ότι, σε ό,τι αφορά στο δυτικό δίκαιο, ο Weber θεμελιώνει την ιδιαιτερότητά του, μεταξύ άλλων, στο φυσικό δίκαιο και τις καταβολές του στο ρωμαϊκό δίκαιο (βλ. M. Weber, *Κοινωνιολογία του δικαίου*, γαλλ. μτφρ. *Sociologie du droit*, PUF, Παρίσι 1986, σ. 222).

14. E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Quadrige/PUF, Παρίσι 1990, σ. 12.

15. Στο ίδιο, σ. 598.

του πολιτισμικού επιχειρήματος και της εξατομικεύουσας θεώρησης των θεσμών. Αν και μια τέτοια υπόθεση είναι καταρχήν εντελώς λογική και βάσιμη, το γεγονός ότι ο Durkheim δεν συνδέει τις πολιτισμικές ατομικότητες με τη «σχέση με αξίες» και με τα ιδιαίτερα νοήματα που τις χαρακτηρίζουν ως τέτοιες, μέθοδος η οποία ισχύει στην περίπτωση της βεμπεριανής κοινωνιολογίας, αλλά η θρησκεία στο ντυρκεμιανό σύστημα είναι μια γενική κατηγορία εξήγησης της κοινωνικής συνθήκης του ανθρώπου που έχει ισχύ «για όλους τους λαούς όπου οι ίδιες ιδέες συναντώνται με τα ίδια βασικά χαρακτηριστικά»,¹⁶ συνιστά σημαντικό επιχείρημα υπέρ μιας προσανατολισμένης στην καθολικεύουσα θεώρηση ερμηνείας της ντυρκεμιανής κοινωνιολογίας. Επιπλέον, μια τέτοια καθολικεύουσα θεώρηση εντοπίζεται και στις εργασίες του Durkheim για το κράτος, όπου καταγράφει με όρους καθολικότητας τις λειτουργίες του σύγχρονου κράτους ως οργανωτή της αναδυόμενης νέας ηθικής τάξης της κοινωνίας, βασικό στοιχείο της οποίας είναι η κατίσχυση μιας ατομιστικής ηθικής.¹⁷ Αυτή ακριβώς η όψη της ντυρκεμιανής κοινωνιολογίας παραπέμπει σε μια καθολικεύουσα σύλληψη των θεσμών και ταυτόχρονα βρίσκεται σε στενή συνάφεια με τη λειτουργιστική οπτική της ντυρκεμιανής θεωρίας, που εκλαμβάνει το σύγχρονο κράτος ως το αποτέλεσμα μιας καθολικής διαδικασίας εκλογίκευσης, η οποία είναι αποτέλεσμα της υποχώρησης του θρησκευτικού συναισθήματος στην κοινωνική ζωή.¹⁸ Ωστόσο αυτό το στοιχείο της εκλογίκευσης μπορεί να εντοπιστεί με ακόμα πιο σαφή τρόπο και στο έργο του M. Weber ως στοιχείο μιας καθολικεύουσας θεώρησης των κρατικών θεσμών, αν και εγγράφεται βεβαίως σε μια εντελώς διαφορετική αναλυτική και ερμηνευτική προοπτική, όπου το πολιτισμικό επιχείρημα φαίνεται από μια σκοπιά να υποχωρεί υπέρ της ρασιοναλιστικής εκδοχής.

Σύμφωνα με τον R. Nisbet, ο Weber τείνει σχεδόν συστηματικά

16. Στο ίδιο, σ. 594.

17. Βλ. A. Giddens (επιμ.), *Durkheim on Politics and the State*, Polity Press, Κέμπριτζ 1986, σ. 41, 47 κ.ε.

18. Ο εξελικτικισμός εδώ είναι προφανής, κληροδοτήθηκε δε σε όλα τα ρεύματα της λειτουργιστικής κοινωνιολογίας με αποκορύφωμα το έργο του T. Parsons. Μεταξύ άλλων σχετικών κειμένων του Parsons βλ. το «Evolutionary Universals in Society», *American Sociological Review* 29/3.

«να διατυπώσει επιστημονικές έννοιες με τρόπο που να μπορούν να χρησιμοποιηθούν στη μελέτη κάθε κοινωνίας, ανεξαρτήτως γεωγραφίας και ιστορίας».¹⁹ Μια από αυτές τις έννοιες είναι η «ορθολογικότητα» (Rationalität), η οποία αποτελεί για τον Weber «μια διαδικασία που υπερβαίνει τις συνθήκες της νεωτερικής Ευρώπης» και η οποία «είναι εφαρμόσιμη αδιάφορα σε όλα τα πρότυπα σκέψης και κουλτούρας».²⁰ Η έννοια της ορθολογικότητας φαίνεται λοιπόν να είναι αντιληπτή από τον Weber ως μια «κατάσταση βαθμού», και όπως είδαμε προηγουμένως, η ίδια η Δύση, σε ό,τι αφορά στο δίκαιο και γενικότερα στους κρατικούς θεσμούς, έφτασε, σύμφωνα με τον Γερμανό διανοητή, στον υψηλότερο βαθμό ορθολογικότητας.

Εδώ το κριτήριο των θεσμών γίνεται εμφανώς οικουμενικό, οι κατηγορίες σύλληψης των θεσμών και του κράτους προσλαμβάνουν έναν αφηρημένο χαρακτήρα που απομακρύνεται σαφώς από την πολιτισμική προσέγγιση. Η «ορθολογικότητα» αποτελεί μια ιστορική έννοια που συναντάται σε όλα τα επίπεδα της κοινωνικής ζωής, και δεν συνδέεται με νοήματα και σημασίες, αλλά με διαδικασίες που έχουν σχέση με την εξέλιξη των κοινωνικών δομών. Αυτό φαίνεται ιδιαίτερα από το γεγονός ότι η ορθολογικότητα δεν εμφανίζεται με την ίδια μορφή ούτε στον ίδιο βαθμό, όχι μόνο ανάμεσα στις δυτικές και μη χώρες, αλλά ανάμεσα στις ίδιες τις δυτικές χώρες. Για παράδειγμα, για λόγους που έχουν να κάνουν σε σημαντικό βαθμό με τις κοινωνικές δομές, η ορθολογικότητα του δικαίου στις ηπειρωτικές χώρες της Ευρώπης υπήρξε περισσότερο έντονη και σαφής απ' όσο στην Αγ-

19. R. Nisbet, *The Sociological Tradition* (γαλλ. μτφρ. *La Tradition sociologique*, PUF, Παρίσι 1984, σ. 180).

20. Στο ίδιο, σ. 363. Πρέπει ωστόσο να αναφέρουμε ότι την άποψη αυτή του Nisbet περί καθολικότητας της έννοιας της εκλογίκευσης συμμερίζεται και ο R. Agon, ο οποίος δίνει έμφαση στη μοναδικότητα της Δύσης από τη σκοπιά του βαθμού εκλογίκευσης των κοινωνικών και πολιτικών θεσμών της, παρακάμπτοντας ουσιαστικά το πολιτισμικό επιχείρημα (βλ. R. Agon, *La Sociologie allemande contemporaine*, ό.π., σ. 88, 89 και 110). Ο W. Schluchter υποστηρίζει επίσης τη μοναδικότητα του δυτικού ορθολογισμού, αλλά τη θεμελιώνει μάλλον στο πολιτισμικό επιχείρημα (βλ. *The Rise of Western Rationalism*, Berkeley, University of California Press, 1981, σ. 157 κ.ε.). Ο Habermas, αντίθετα, συνδέει τον ορθολογισμό του Weber με τη δράση που στηρίζεται σε καθολικές αρχές, επισημαίνοντας ταυτόχρονα την πολυσημία του όρου στη βεμπεριανή σκέψη (βλ. αγγλ. J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Heinemann, Λονδίνο 1984, σ. 155 και 179 αντίστοιχα.)

γλία, ενώ αντίθετα στη χώρα αυτήν η ορθολογικότητα στο πεδίο της οικονομίας γνώρισε μεγαλύτερη ώθηση.²¹ Η παραπάνω θέση δείχνει κυρίως ότι η ορθολογικότητα δεν είναι για τον Weber μια κατάσταση που συνοδεύει ομοιόμορφα την εξέλιξη του δυτικού κράτους, αλλά μια διαδικασία που συνυφαίνεται με τις ιδιαίτερες κοινωνικές δομές και τα χαρακτηριστικά της κάθε χώρας, μεταξύ των οποίων η θρησκεία, η τεχνολογία, η οικονομία κ.λπ., και συνεπώς παρουσιάζεται ως συνάρτηση της ειδικής πλοκής και δυναμικής τους. Η ορθολογικότητα δεν συναρτάται λοιπόν απλώς με την «απομάγευση» του κόσμου, αλλά αποτελεί μια γενική κατηγορία που δηλώνει τη μετάβαση των δυτικών κοινωνιών σε όλο και περισσότερο ορθολογικές πρακτικές. Το πλέον αξιοσημείωτο λοιπόν εδώ είναι το γεγονός ότι, όταν ο M. Weber αναφέρεται ειδικά στους δυτικούς κρατικούς θεσμούς, αυτό που προτάσσει ως κατεξοχήν προσδιοριστικό στοιχείο τους είναι μια έννοια βαθμού με καθολική ισχύ, και όχι οι αξίες και τα νοήματα που αποτελούν το ιδιαίτερο περιεχόμενό τους και παραπέμπουν σε μια καθαρά πολιτισμική προσέγγιση. Οι θεσμοί αυτοί αντιστοιχούν μάλιστα σε διαδικασίες γενικεύσιμες και σύμφωνες με το πρότυπο «ενός διαρκώς αυξανόμενου μετασχηματισμού των ομαδώσεων σε θεσμούς κατά τρόπο ορθολογικό ως προς το σκοπό».²² Υπ' αυτή την έννοια, είναι προφανές ότι τα βασικά πορίσματα της βεμπεριανής κοινωνιολογίας του δικαίου, όπως είναι ο διαβαθμισμένος εξορθολογισμός του στις σύγχρονες κοινωνίες, ισχύουν προφανώς και για τις άλλες θεσμικές όψεις του σύγχρονου κράτους.

Μολαταύτα, η κατηγορία της ορθολογικότητας δεν μπορεί να αποτελέσει τη μοναδική βάση αξιολόγησης και εξήγησης των κρατικών θεσμών, για το απλό γεγονός ότι μια τέτοια θέση επαναφέρει σε ισχύ μια καθόλα απαράδεκτη, μονομερή και καθολικεύουσα θεώρηση. Αντίθετα, είναι περισσότερο θεμιτό να υποθέσει κανείς ότι η έννοια του δυτικού κράτους συμπεριλαμβάνει τόσο τα πολιτισμικά στοιχεία της σημασίας και του νοήματος που το καθιστούν μοναδικό και μη μετεμφυτεύσιμο σε εξωδυτικές κοινωνίες, όσο και το στοιχείο της

21. Βλ. B. S. Turner, *For Weber. Essays on the Sociology of Fate*, Sage Publications, Λονδίνο 1996, σ. 329 κ.ε.

22. Βλ. M. Weber, *Essais...*, ό.π., σ. 360.

ορθολογικότητας ως προς το οποίο το κράτος αυτό χαρακτηρίζεται από μία οικουμενικότητα, δηλαδή παραπέμπει σε έναν καθολικό τύπο κράτους, βασικό στοιχείο του οποίου είναι ο βαθμός εκλογίκευσής του. Πράγμα που δεν σημαίνει καθόλου ότι η ιστορικο-θεσμική πραγματικότητα εξαντλείται στην ορθολογικότητα, εφόσον ληφθεί υπόψη ότι αφενός οι ασυνείδητες δομές έχουν βαρύνουσα θέση στην κοινωνική δράση και αφετέρου η ίδια η βεμπεριανή κοινωνιολογία δεν περιορίζεται σε ένα επίπεδο ή σε μια περιοχή της κοινωνικής δράσης, δεδομένου ότι περιλαμβάνει τέσσερις τύπους κοινωνικής δράσης (κατά το σκοπό, κατά την αξία, παραδοσιακή και θυμική), που αναφέρονται σε διαφορετικές πρακτικές ή όψεις της θεσμικής πραγματικότητας.²³

Είναι έτσι σαφές ότι αυτή η ορθολογικότητα αντιπροσωπεύει μία μόνο όψη της θεσμικής πραγματικότητας ενέχουσα συγχρόνως αξιώσεις καθολικότητας, η οποία μπορεί να αποτελέσει και τη βάση μιας σχετικά αποτελεσματικής θεσμικής μετεμφύτευσης.²⁴ Υπ' αυτή την έννοια, μπορεί να υποστηριχθεί εύλογα ότι ο βαθμός εκλογίκευσης των θεσμών του σύγχρονου κράτους είναι ένα σημαντικό, αν και βεβαίως όχι το μοναδικό κριτήριο, με βάση το οποίο μπορεί να εκτιμηθεί και ο βαθμός σύγκλισης των κρατικών θεσμών γενικά με το δυτικό κρατικό μοντέλο. Ωστόσο, στην ακραία εκδοχή της, μια τέτοια αντίληψη δεν θα διέφερε από τη θετικιστική αξίωση της καθολικότητας των θεσμών κατά τον τρόπο που αυτό συμβαίνει με την επιστήμη γενικά, οπτική που είναι μεθοδολογικά αδιέξοδη και θεωρητικά αστήρικτη, δηλαδή δεν μπορεί να θεμελιώσει την αναποτελεσματική μετεμφύτευση του δυτικού κρατικού μοντέλου σε εξωδυτικές χώρες. Από την άλλη μεριά, οι αξίες και το σύστημα νοημάτων αποτελούν

23. Ο B. Badie κάνει μια ανάλογη διάκριση ανάμεσα σε *δράση κατά το σκοπό* και *δράση κατά τις αξίες*, όπου η πρώτη αντιστοιχεί στη συνειδητή-έλλογη δράση και η δεύτερη σε ένα σχετικά διαρκές στο χρόνο σύστημα αξιών στο οποίο θεμελιώνεται η πολιτισμική, άρα και η θεσμική ιδιαιτερότητα κάθε κοινωνίας (βλ. *Culture et politique*, Economica, Παρίσι 1993, σ. 19-20, ελλην. μτφρ. *Κουλτούρα και πολιτική*, Πατάκης, Αθήνα 1995).

24. Αν και η εκλογίκευση αυτή συνδυάζεται σε σημαντικό βαθμό με την οικονομική ανάπτυξη, θα ήταν σφάλμα η σχέση αυτή να αναχθεί σε γενικό κανόνα, όπως υποστηρίζει λόγου χάρη, κινούμενος στη λογική των θεωρητικών της ανάπτυξης, ο F. Fukuyama (βλ. *Το Βήμα*, 24/8/1997).

ασφαλώς τα στοιχεία εκείνα που συγκροτούν την ιδιοσυστασία και τη μοναδικότητα κάθε θεσμικής πραγματικότητας και, συνεπώς, δεν συνηγορούν υπέρ μιας θεσμικής μετεμφύτευσης. Τελικά όμως μια τέτοια θέση θα ήταν εξίσου αδιέξοδη για κάθε επιστημονική ανάλυση, δεδομένου ότι προϋποθέτει μια στατική ή ακόμα και μια ουσιολογική αντίληψη της θεσμικής πραγματικότητας. Αντίθετα, στο βαθμό που η ανάλυση λαμβάνει υπόψη της τόσο τη ρασιοναλιστική-καθολικεύουσα όσο και την πολιτισμική-εξατομικεύουσα εκδοχή της ιστορικοθεσμικής πραγματικότητας, στα πλαίσια μιας ισόρροπης θεωρητικής οπτικής που θα διερευνά το ειδικό βάρος της κάθε συνιστώσας, μπορεί να καταλήξει σε χρήσιμα και θεμελιωμένα συμπεράσματα. Ιδωμένη σε μια τέτοια προοπτική, η διχοστασία ανάμεσα σε εξατομικεύουσες και καθολικεύουσες θεωρήσεις θα έχανε ένα μέρος από την αυστηρότητά της, δίνοντας τη θέση της σε περισσότερο «σχετικιστικές» προσεγγίσεις, οι οποίες θα απέφευγαν την παγίδα της υπερβολικής γενίκευσης και των απόλυτων κατηγοριοποιήσεων ανάμεσα σε δυτικές - ανεπτυγμένες και εξωδυτικές - υπανάπτυκτες πολιτικά κοινωνίες.

Ωστόσο, αν και ορισμένες προσεγγίσεις προχώρησαν σε διαφοροποιημένες αναλύσεις, εμπνεόμενες από τη βεμπεριανή κυρίως κοινωνιολογία και όχι πάντα από την κυρίαρχη ανάγνωσή της, που είθισται να προσδίδει το κύριο βάρος στο θρησκευτικό παράγοντα, στην πραγματικότητα συνέδεσαν στενά, αν όχι αποκλειστικά, τον παράγοντα αυτό με τον τρόπο συγκρότησης και το περιεχόμενο των δυτικών κρατικών θεσμών. Τέτοια περίπτωση αποτελεί κατά τη γνώμη μου η προσέγγιση του B. Badie, ο οποίος, αν και επιχειρεί να διατυπώσει μια πιο ισόρροπη εκδοχή της πολιτισμικής ανάλυσης, υποστηρίζει τελικά την ύπαρξη μιας δυτικής σύλληψης του δικαίου και, κατ' επέκταση του κράτους, στη βάση της δυναμικής των σχέσεων της θρησκείας και της κοσμικής εξουσίας,²⁵ ενώ ταυτόχρονα απορρίπτει ουσιαστικά την υπόθεση περί ισχύος της καθολικεύουσας-ρασιοναλιστικής όψης του δυτικού κράτους στο διεθνές επίπεδο, περιλαμβάνοντας μεταξύ των εκπροσώπων της τόσο τους υποστηρικτές της οικουμενικής εκδοχής του δυτικού κράτους, όπως ο D. Bell, όσο και

25. Βλ. B. Badie, *Culture et politique*, ό.π., σ. 99 κ.ε.

τους οπαδούς των θεωριών της ανάπτυξης.²⁶ Είναι προφανές ότι έχουμε εδώ μια σαφή προτίμηση προς την πολιτισμική θεώρηση των κρατικών θεσμών και το αντίστοιχο πολιτισμικό επιχείρημα.

Η περίπτωση αυτή δείχνει τις ανυπέρβλητες ίσως δυσκολίες μιας ισόρροπης και συνεπούς πολιτισμικής προσέγγισης των θεσμών, αν ληφθεί υπόψη ότι, ενώ ολόκληρη η θεωρητική ανάλυση του εν λόγω συγγραφέα επιχειρεί να καταγράψει τις προϋποθέσεις και τα προβλήματα της πολιτισμικής εξήγησης και των διαπολιτισμικών επιρροών, υιοθετώντας μια πλουραλιστική προσέγγιση όπου συνυπολογίζονται μεταξύ άλλων οι κοινωνικοπολιτικές δομές και συγκρούσεις, όταν επιχειρεί να θεμελιώσει την έννοια του δυτικού δικαίου η προβληματική του στρέφεται αποκλειστικά στην πολιτισμική μεταβλητή,²⁷ την οποία συνδέει αναγωγιστικά με το θρησκευτικό παράγοντα, αποσκοπώντας ουσιαστικά στην επιβεβαίωση της ύπαρξης μιας «δυτικής» έννοιας του δικαίου, έννοια η οποία εξάλλου, ως τέτοια, είναι σε σημαντικό βαθμό προβληματική, δεδομένων των διαφορών μεταξύ των ιστορικοπολιτισμικών περιοχών του δυτικού κόσμου, όχι απλώς στο επίπεδο του δικαίου αλλά στις γενικότερες τροπικότητες που συνδέονται με το χωρισμό κράτους και εκκλησίας.²⁸

Από το άλλο μέρος, βέβαια, η ανάλυση αυτή περιέχει ορισμένα από τα στοιχεία εκείνα που θα μπορούσαν να αποτελέσουν τη βάση μιας περισσότερο ισόρροπης, αν και λιγότερο φιλόδοξης θεωρίας της πολιτισμικής εξήγησης των θεσμών, αλλά και των διαπολιτισμικών επιρροών – εφόσον στη βάση αυτών των επιρροών μπορεί να στοιχειοθετηθεί μια θεωρία της μετεμφύτευσης των δυτικών κρατικών θεσμών. Τα στοιχεία αυτά προσφέρονται κατά τεκμήριο από τη βεμπεριανή κοινωνιολογία και μπορούν να αποτελέσουν τον καμβά για μια διαφοροποιημένη, μη μονιστική ερμηνεία, δηλαδή για μια ερμη-

26. Βλ. B. Badie, *L'Etat importé*, Fayard, Παρίσι 1992, σ. 70 κ.ε.

27. Βλ. επίσης και τη σχετική επισήμανση του Ν. Δεμερτζή στη βιβλιοκριτική του στο βιβλίο του Β. Badie *Πολιτική και κουλτούρα*, με την ευκαιρία της έκδοσής του στα ελληνικά (*Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης* 10, Νοέμβριος 1997).

28. Στην πραγματικότητα, ο Β. Badie ανάγει σε δυτικό το γαλλικό μοντέλο, το οποίο όντως θεμελιώθηκε στη ρωμαιοκαθολική παράδοση, πλην όμως κάτι τέτοιο δεν συνέβη με τις λοιπές δυτικές χώρες. Σχετικά με το ζήτημα αυτό, βλ. Η. Taine, *Les Origines de la France contemporaine (1876-1896)*, Laffont, Παρίσι 1986, σ. 682.

νεία που δεν θα θεμελιώνεται σε α priori αξιολογήσεις και δεν θα εξαντλεί την εξηγησιμότητά της σε έναν μοναδικό αιτιακό παράγοντα ενέχοντα μια καταληκτική λογική. Επιπλέον, τα στοιχεία αυτά μπορούν να συνεισφέρουν σημαντικά σε μια προσέγγιση που θα ενσωματώνει την κοινωνική μεταβολή, αναδεικνύοντας ταυτόχρονα τον ιστορικό ρόλο που διαδραματίζουν οι κοινωνικοπολιτικές συγκρούσεις²⁹ σε ό,τι αφορά στους βασικούς προσανατολισμούς προς τους οποίους διοδεύεται η μεταβολή αυτή.

Στοιχεία για μια κριτική του πολιτισμικού επιχειρήματος και των διαπολιτισμικών επιρροών από μια βεμπεριανή σκοπιά

Κατ' αρχάς πρέπει να αποσαφηνιστεί ότι η ορθολογικότητα δεν είναι μια ιδιότητα που αναφέρεται μόνο στους κρατικούς θεσμούς, αλλά διαχέεται μέσα από την εμπειρία και την κοινωνική δράση σε ολόκληρο το κοινωνικό σώμα και αφορά κάθε κοινωνική δραστηριότητα και κάθε κοινωνικό θεσμό³⁰, και συνεπώς αφορά καταστάσεις ανόμοιες και διαφορετικού βαθμού για κάθε χρονική στιγμή και για κάθε περίπτωση. Υπ' αυτή την έννοια, η πράξη της εννοιολόγησης της ορθολογικότητας ως συστατικού στοιχείου του δυτικού κράτους πρέπει να λάβει υπόψη της τα συγκεκριμένα επίπεδα στα οποία αυτή πραγματώνεται, δεδομένων των διαφορών που υπάρχουν για παράδειγμα ανάμεσα στην ηπειρωτική και την αγγλοσαξονική εκδοχή του δικαίου, καθώς και το γεγονός ότι η ορθολογικότητα δεν είναι ανεξάρτητο αλλά συστατικό στοιχείο της καθόλου διαδικασίας μεταβολής των κοινωνικοπολιτικών δομών των δυτικών κοινωνιών. Η ορθολογικότητα δεν μπορεί συνεπώς να αποτελεί συστατικό στοιχείο της έννοιας του δυτικού κράτους παρά ως κατηγορία βαθμού, περι-

29. Αξίζει να σημειώσουμε εδώ τη διαφορά ανάμεσα στον τρόπο που προσλαμβάνει την κοινωνική μεταβολή ο M. Weber, ο οποίος, όπως τονίσαμε, τη συνδέει στενά με την κοινωνική και πολιτική δράση, γεγονός που την καθιστά επιχειρησιακή, σε αντίθεση με τον αφηρημένο και εν πολλοίς ντετερμινιστικό τρόπο με τον οποίο τη συλλαμβάνει ο Durkheim (βλ. Ph. Steiner, *La Sociologie de Durkheim, La Découverte*, Παρίσι 1994, σ. 71).

30. Βλ. M. Weber, *Essais....*, ό.π., σ. 360-361.

πτωση κατά την οποία η έννοια αυτή καθίσταται, τουλάχιστον ως προς αυτή τη σκοπιά, καθολικεύουσα.

Από το άλλο μέρος, η αναγωγή της θεσμικής συγκρότησης του δυτικού κράτους στην πολιτισμική μεταβλητή και ειδικά στο θρησκευτικό παράγοντα και η αργίσι γενίκευση της θέσης αυτής αναφορικά με τη δυνατότητα μετεμφύτευσής του σε εξωδυτικές κοινωνίες προσκρούει σε μια σειρά προβλημάτων που έχουν να κάνουν κατ' αρχάς με το επιστημολογικό καθεστώς της πολιτισμικής ερμηνείας.

Ειδικότερα, τα προβλήματα αυτά έχουν να κάνουν τόσο με το γενικότερο επιστημολογικό καθεστώς των κοινωνικών επιστημών, οι οποίες εξ ορισμού δεν μπορούν σύμφωνα με τη βεμπεριανή οπτική να αξιώσουν την *εξαντλητική γνώση της αιτιακής αλυσίδας των κοινωνικών φαινομένων*,³¹ γεγονός που καθιστά επισφαλής κάθε αιτιακή ιεράρχηση, όσο και, σε συνάρτηση με τη διαπίστωση αυτή, με τις θεωρητικές και μεθοδολογικές προεπιλογές του εκάστοτε ερευνητή. Πιο συγκεκριμένα, ο αργίσι καταλογισμός στο θρησκευτικό παράγοντα της ιδιότητας του μοναδικού ή του βασικού κρίκου στην αιτιακή αλυσίδα παραγωγής ενός κοινωνικού φαινομένου, όσο κι αν ο παράγοντας αυτός είναι θεμελιώδης, περιορίζει δραστικά την ερευνητική προοπτική, εφόσον αποκλείει εκ προοιμίου τη δυνατότητα διερεύνησης του βαθμού και των συνθηκών άλλων συμβολών στην παραγωγή αυτή. Πόσο δε μάλλον όταν μια τέτοια επιλογή γίνεται με την έμμεση έστω επίκληση του Weber, πράγμα που ουδόλως αντιστοιχεί στην ουσία της μεθοδολογίας του, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

Αντίθετα από την επικρατήσασα στις πρώτες δεκαετίες μετά τον πόλεμο άποψη, η βεμπεριανή κοινωνιολογία δεν συμβιβάζεται με μονιστικού τύπου εξηγήσεις που, κατά κανόνα, περιέχουν ολιστικές εξηγήσεις φιλοσοφικού ή μεταφυσικού χαρακτήρα.³² Αντίθετα, ο Weber κάνει λόγο, όπως είδαμε και μόλις παραπάνω, για «αιτιακή αλυσίδα» και για ειδική βαρύτητα του κάθε αιτιακού παράγοντα στην εν λόγω αλυσίδα, ανάλογα τόσο με την εποχή και τις ιστορικές συνθήκες στις οποίες εντάσσεται το εκάστοτε φαινόμενο, όσο και με τη ση-

31. Στο ίδιο, σ. 157.

32. Όπου ο μονισμός και η δυνατότητα κριτικής συνιστούν ασύμβατες κατηγορίες, στο ίδιο, σ. 144, 166.

μασία που έχει για τον ερευνητή. Στο σημείο αυτό πρέπει να κάνουμε δύο καίριες επισημάνσεις.

Κατ' αρχάς, ότι κάθε κοινωνιολογική έρευνα μπορεί δυνάμει να περιπέσει σε μια σύγχυση ανάμεσα σε *ratio cognoscendi* και σε *ratio essendi*: δηλαδή, σε μια ταύτιση του ιστορικού ενδιαφέροντος για τη διερεύνηση μιας ιστορικής εξέλιξης με την ίδια την ιστορική εξέλιξη,³³ σφάλμα του οποίου το ειδικό βάρος δεν είναι μεν πάντοτε εύκολο να διακριβωθεί, αλλά που είναι εμφανές σε περιπτώσεις στις οποίες αξιώνεται μια ολιστική ή θετικιστική γνώση του υπό έρευνα αντικειμένου.³⁴ Πρόκειται για σφάλμα στο οποίο υποπίπτουν οι προσεγγίσεις που ενέχουν μία φιλοσοφία της ιστορίας, αλλά και αυτές που, εκκινώντας από τις αξίες τους, ανάγουν σε γενικότερης ισχύος κανόνα τη διάκριση ή ακόμα και τη διαβάθμιση μεταξύ πολιτισμών με βάση κριτήρια που αντλούν από το δικό τους πολιτισμικό κώδικα, μεταπίπτοντας συνήθως σε κάποιου είδους εξελικτισμό.³⁵ Ο εθνοκεντρισμός ή ο ευρωκεντρισμός είναι τάσεις αυτού του τύπου που χαρακτηρίζουν συχνά τις απόψεις που αναπτύσσουν οι δυτικοί μελετητές,³⁶ αλλά παρατηρούνται επίσης στις ανθρωπολογικές έρευνες, όπου οι διάφορες πολιτισμικές ενότητες, όπως «δύση», «περιφέρεια», «μητρόπολη» κ.λπ., είναι κατασκευές που προκύπτουν στη διαδικασία της ίδιας της έρευνας, αλλά στη συνέχεια υποστασιοποιούνται.³⁷ Κατ' ανάλογο τρόπο, στην περίπτωση που αναλύουμε έχουμε ουσιαστικά τη δυνάμει υποστασιοποίηση του πολιτισμικού παράγοντα, στο βαθμό που αυτός δεν συνυπολογίζεται στα πλαίσια μιας υπό διερεύνηση και όχι δεδομένης ή οριστικής αιτιακής αλυσίδας, αλλά εκλαμβάνεται στην ουσία γενικά ως ανεξάρτητη μεταβλητή

33. Βλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και μέθοδος*, ό.π., σ. 276.

34. Βλ. σχετικά J. Freund, Εισαγωγή στο *Essais...*, σ. 41-42.

35. Για τον οποίο αδίκως, κατά τους B. Badie και P. Birnbaum, κατηγορήθηκε και ο ίδιος ο M. Weber (βλ. B. Badie, P. Birnbaum, *Sociologie de l'Etat*, Grasset & Fasquelle, Παρίσι 1979, σ. 47).

36. Για μια κριτική αυτών των τάσεων βλ. M. Dogan, D. Pelassy, *How to Compare Nations*, Chatham House Publishers, Νιου Τζέρσεϊ, 1990, σ. 9 κ.ε., και F. H. Gardoso, *Dépendance et développement en Amérique latine*, PUF, Παρίσι 1978, σ. 33-35.

37. Βλ. J. Wolff, «The Global and the Specific: Reconciling Conflicting Theories of Culture», στο A.D. King, *Culture, Globalisation and World System*, University of Minnesota Press, Μινεάπολη 1997, σ. 166-167.

κάθε έρευνας. Στο μεθοδολογικό επίπεδο, η θέση αυτή μπορεί να οδηγήσει ακόμα και σε εντελώς αντίθετα αποτελέσματα από τις προσεγγίσεις που υιοθετούν το πολιτισμικό επιχείρημα προκειμένου να νομιμοποιήσουν την έννοια της πολιτισμικής μοναδικότητας στρεφόμενες σε μια εξατομικεύουσα θεώρηση, όταν, για παράδειγμα, η σύλληψη της κουλτούρας ως μιας ανεξάρτητης μεταβλητής συνδυάζεται με τη δύναμη αναγωγή της σε *a priori* κατηγορία αποσυνδεόμενη από τα ιδιαίτερα μη αναγώγιμα χαρακτηριστικά της κάθε πολιτισμικής ατομικότητας, όπως ακριβώς συμβαίνει με τις θεωρίες της ανάπτυξης, παραδείγματος χάρι.

Κατά δεύτερο λόγο, η βεμπεριανή έννοια της *αιτιακής αλυσίδας* στην παραγωγή των κοινωνικών φαινομένων και η διαβάθμιση των αιτίων ουδόλως υπαγορεύουν την ύπαρξη ενός αφηρημένου κανόνα ντετερμινιστικού τύπου με καθολική ισχύ. Είναι αλήθεια ότι το έργο του *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού* δίνει υπερβολικό βάρος στο θρησκευτικό παράγοντα για την εξήγηση του καπιταλισμού και, συνεπώς, θα μπορούσε να ανήκει στην κατηγορία εκείνων που, παρά και ενάντια στη θεωρία του περί «εκλεκτικής συγένειας», ανάγουν ουσιαστικά τη θρησκεία σε θεμελιακό παράγοντα εξήγησης των κοινωνικών θεσμών, ανεξαρτήτως τόπου και χρόνου.³⁸ Το γεγονός όμως αυτό δεν μπορεί να αποδοθεί σε κάποιον άκαμπτο μεθοδολογικό κανόνα ή αρχή, αλλά απλούστατα στο ότι την περίοδο αυτή τα θρησκευτικά και ηθικά ζητήματα είχαν μια ιδιαίτερα σημαντική επίδραση στην κοινωνία.³⁹ Πράγμα που μπορεί να μεθερμηνευτεί εδώ ως άρνηση της θεωρίας να προδικάσει τη βαρύτητα ενός αιτιακού παράγοντα στην εξήγηση των κοινωνικών φαινομένων γενικά, και ότι, αντίθετα, είναι έργο της εκάστοτε συγκεκριμένης έρευνας να την επιβεβαιώσει ή να τη διαψεύσει.⁴⁰ Αυτό συνεπάγεται επίσης την άρνηση μιας πάγιας και άκαμπτης αιτιότητας, δεδομένου ότι, στην αντίθε-

38. Ένα από τα στοιχεία που παραλείπουν να επισημάνουν οι υπέρμαχοι του πολιτισμικού επιχείρηματος, που καταφεύγουν στη βεμπεριανή θεωρία της προτεσταντικής ηθικής, είναι το γεγονός ότι η ανάλυση αυτή τοποθετεί το θρησκευτικό παράγοντα σε συγκεκριμένα χρονικά και τοπικά πλαίσια, βλ. W. Schluchter, *Paradoxes of Modernity...*, ό.π., σ. 192 και 196, όπου παρατίθεται σχετικό απόσπασμα του Weber.

39. Βλ. R. Nisbet, *La Tradition sociologique*, ό.π., σ. 317-319.

40. Ο G. Hegmet εφιστά την προσοχή για την τάση προς γενικεύσεις αυτού του τύπου όταν, για

τη περίπτωση, η ανάλυση θα μετέπιπτε σε απολογία ενός αναγκαία εκπληρωτέου «σχεδίου» τελεολογικού χαρακτήρα, δηλαδή, σε μια φιλοσοφία της ιστορίας, κάτι που ο Weber απορρίπτει καθαρά.

Στην πραγματικότητα, κατά τον Weber, η θρησκεία προσφέρει ορισμένες δυνατότητες και ορισμένους αξιακούς προσανατολισμούς που μπορούν να θεσμοποιηθούν ή όχι, ανάλογα με το αν και σε ποιο βαθμό θα αποτελέσουν αντικείμενο της κοινωνικής δράσης ή θα εμπλακούν στην αντιπαράθεση των κοινωνικοπολιτικών συμφερόντων. Το γεγονός ότι κάποιος ανήκει σε μια Εκκλησία δεν έχει σημασία για τη συνολική συμπεριφορά του,⁴¹ πράγμα που σημαίνει ότι δεν υπάρχει ούτε αναγκαία ούτε απόλυτη αντιστοιχία ανάμεσα στο δόγμα και στο πραγματικό περιεχόμενο της κοινωνικής δράσης. Το ίδιο ισχύει γενικότερα για τις ηθικές κατηγορίες, τα δόγματα ή τις κοσμοθεωρίες που ενυπάρχουν σε μια κουλτούρα, ως προς τις οποίες το άτομο διαθέτει μια ελευθερία ερμηνείας, αποδοχής και δράσης.⁴²

Πρόκειται εδώ για μια κεντρική ιδέα της βεμπεριανής επιστημολογίας, η οποία διαφοροποιείται ριζικά από την ντυρκεμιανή αντίληψη που ταυτίζει την πολιτισμική πραγματικότητα με μια ηθική, την οποία εκλαμβάνει ως υπαλλακτική με τη συλλογική συνείδηση, δηλαδή ουσιαστικά με αυτό που ονομάζει «ιερό» (*sacré*), και η οποία συνιστά μια συλλογική προσωπικότητα ποιοτικά διαφορετική από τις ατομικές συνειδήσεις,⁴³ στις οποίες επιβάλλεται ως κεκτημένο που «πραγματοποιείται» και, ως τέτοιο, μεταβιβάζεται από γενιά σε γενιά συνιστώντας έτσι το αμετάβλητο υπόβαθρο της συλλογικής ταυτότητας. Στην ίδια ακριβώς λογική, η ντυρκεμιανή μεθοδολογία «απορρίπτει τα υποκειμενικά φαινόμενα στην κοινωνιολογική εξήγηση».⁴⁴ Οι έσχατες συνέπειες μιας τέτοιας λογικής τής αναπαράγωγής θα ήταν η αποδοχή μιας διηνεκούς συνείδησης-ταυτότητας που θα ισοδυναμού-

παράδειγμα, αναφέρει τις πολλαπλές αντιφάσεις των υποθέσεων σχετικά με τη διαπλοκή του θρησκευτικού παράγοντα με τους πολιτικούς θεσμούς (βλ. *Sociologie de la construction démocratique*, Economica, Παρίσι 1986, σ. 43-44).

41. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, ό.π., σ. 97, σημ. 1.

42. M. Weber, *Essais...*, ό.π., σ. 128.

43. Βλ. A. Giddens, *Durkheim on Politics and the State*, ό.π., σ. 156-157.

44. Βλ. W. Pope, J. Cohen, L.E. Hazelrigg, «On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis», *American Sociological Review* 4, Αύγ. 1975, σ. 420.

σε με την παραθετική αντίληψη των πολιτισμικών οντοτήτων, οι οποίες θα στερούνταν κάθε ουσιαστικής δυνατότητας αλληλεπίδρασης, επικοινωνίας ή και μεταβολής, πράγμα που θα προσέφερε προφανώς επιστημονική νομιμοποίηση στις θεωρίες περί *Volksgeist*.

Ο Weber, αντίθετα, αναγνωρίζει την ύπαρξη, στα πλαίσια της εκάστοτε πολιτισμικής μοναδικότητας, μιας διαφοροποίησης ως προς τη σημασία, η οποία σε καμιά περίπτωση δεν είναι αντιληπτή ως μια κατάσταση συμπαγής και ανελαστική, στοιχειοθετώντας, για παράδειγμα, μια απόλυτη αντιστοιχία ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαινόμενο, για να μιλήσουμε με γλωσσολογικούς όρους. Αντίθετα, οι σημασίες και τα νοήματα συνιστούν «μια κατάσταση σχετική και κυμαινόμενη» με «μέσο νόημα», δηλαδή ένα μη ταυτόσημο και απόλυτα συμμεριζόμενο από τους δρώντες νόημα, γεγονός που δίνει στους τελευταίους περιθώρια ερμηνείας και στο περιεχόμενο της κοινωνικής δράσης δυνατότητες μεταβολής, σε συνδυασμό βέβαια με τις κοινωνικές συνθήκες εντός των οποίων αναπτύσσεται η δράση τους. Η μεταβολή των σημασιών και γενικά του συστήματος νοημάτων που κυριαρχεί σε μια δεδομένη κοινωνία είναι κατεξοχήν συνάρτηση των ευρύτερων κοινωνικοπολιτικών παραγόντων και δομών.⁴⁵ Αυτό, στη βεμπεριανή οπτική, σημαίνει ότι οι σημασίες και τα νοήματα είναι αναπόσπαστο μέρος της κοινωνικής δράσης και, ως τέτοια, δεν μπορούν να νοηθούν ως αμετακίνητες δομές, αλλά ως σχετικά κυμαινόμενες παραστάσεις που ανταποκρίνονται κατά ένα μέρος στη δομική συνέχεια και, κατά ένα άλλο, στην ανανέωση.

Η ιδέα αυτή έχει ιδιαίτερη σημασία όχι μόνο για την εξήγηση της κοινωνικής μεταβολής στο εσωτερικό κάθε κοινωνικής ολότητας, δηλαδή κάθε πολιτισμικής μοναδικότητας, εν προκειμένω των δυτικών κοινωνιών, αλλά και στο επίπεδο των διαπολιτισμικών επιρροών.

45. Βλ. M. Weber, *Essais...*, ό.π., σ. 331, 363. Η προσέγγιση αυτή του Weber είναι ακόμα περισσότερο εμφανής στην περίπτωση του δικαίου, η μεταβολή του οποίου συναρτάται μεταξύ άλλων, αλλά «σε σημαντικό βαθμό», με τη δομή της πολιτικής εξουσίας (βλ. *Sociologie du droit*, ό.π., σ. 222), αλλά και με τη σύγκρουση συμφερόντων που οδηγούν σε διαφοροποιημένες ερμηνείες ακόμα και στα πλαίσια μιας και της αυτής κοινωνικής τάξης (στο ίδιο, σ. 233). Σε μια παρόμοια λογική, ο V. Ferragó αναλύει τον τρόπο παραγωγής του δικαίου με όρους κοινωνικών συγκρούσεων και κοινωνικής ισχύος (βλ. *Λειτουργίες του δικαίου*, Σάκκουλας, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 82 και 87 αντίστοιχα).

Και αυτό παρά το γεγονός ότι ο Weber (όπως και ο Durkheim) δεν ασχολήθηκε ειδικά με τις τελευταίες, αλλά επικεντρώθηκε κυρίως στη μελέτη και τη σύγκριση των επιμέρους δυτικοευρωπαϊκών ιστοριών στην κατεύθυνση της ενιαιοποίησής τους σε ένα ορισμένο επίπεδο γενίκευσης, όπως είναι αυτό της έννοιας της ορθολογικότητας. Ωστόσο, στο μεθοδολογικό επίπεδο, η βεμπεριανή έννοια της αιτιακής αλυσίδας σε συνδυασμό με τη μεταβολή των σημασιών της κοινωνικής δράσης προσφέρει ένα ικανό θεωρητικό σχήμα για μια διαφοροποιημένη εξήγηση της θεσμικής πραγματικότητας· δηλαδή για μια εξήγηση που θα λαμβάνει υπόψη της σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση τους παράγοντες που υπεισέρχονται στην παραγωγή του μελετώμενου κοινωνικού φαινομένου, προκειμένου να διακριβώσει τη βαρύτητά τους και να αναδείξει την ιδιαίτερη αιτιακή ιεράρχησή τους.

Το σύστημα των νοημάτων ή ο πολιτισμικός κώδικας, που «κατευθύνουν» την κοινωνική δράση στα πλαίσια μιας πολιτισμικής οντότητας, δεν μπορούν να εκληφθούν ως κλειστά συστήματα με αυστηρή εσωτερική συνεκτικότητα, δηλαδή ως άκαμπτες δομές που χρησιμεύουν ως χώρος συντήρησης των αξιών, παρά μόνο με κίνδυνο υποστασιοποίησης της πολιτισμικής μεταβλητής και αποδοχής της αποκλειστικότητας του πολιτισμικού επιχειρήματος, με ό,τι αυτό συνεπάγεται στο μεθοδολογικό επίπεδο καθώς και σε αυτό των διαπολιτισμικών επιρροών. Μια τέτοια υποστασιοποίηση θα σήμαινε αφενός το διαχωρισμό των πολιτισμικών δομών και της κοινωνικής δράσης και αφετέρου την εκχώρηση του συνόλου του πεδίου εκδήλωσης της κοινωνικής δράσης στις υπάρχουσες αξίες. Επιπλέον, στο βαθμό που στο επίπεδο της κοινωνικής δράσης υπεισέρχονται νέα στοιχεία, είτε ξένα είτε επινοημένα, η δυνατότητα ανακαίνισης ή μεταβολής του περιεχομένου της κοινωνικής δράσης δεν υπάγεται σε έναν καθολικό κανόνα της κοινωνικής μεταβολής με τα ίδια χαρακτηριστικά και τις ίδιες συνέπειες στο επίπεδο των κοινωνικών πρακτικών, αλλά είναι συνάρτηση των συγκεκριμένων συνθηκών, δηλαδή της ιδιαίτερης αιτιακής πλοκής που χαρακτηρίζει την κοινωνική δράση σε κάθε κοινωνία. Έτσι, υπερβαίνοντας τους «κουλτουραλιστικούς» τύπου ντετερμινισμούς, οι οποίοι ανάγουν τις αξίες σε έσχατο δικαιодότη των προσανατολισμών της κοινωνικής δράσης, και εντάσσοντας τις κοινωνικές σημασίες και αξίες σε μια προοπτική η οποία λαμβάνει υπόψη της την ιδιαίτερη σχέση που αναπτύσσεται σε κάθε δεδομένη κοινωνία

ανάμεσα στην παράδοση και τη νεωτερικότητα, τις δομές και τη μεταβολή, τις ταξικές δομές και την οικονομία, μια τέτοια θεώρηση αναδεικνύει το ρόλο της κοινωνικής δράσης και των κοινωνικοπολιτικών συγκρούσεων στη διαμόρφωση της θεσμικής πραγματικότητας, αλλά σε πολλές περιπτώσεις και το ρόλο του ίδιου του κράτους.⁴⁶ Αναδεικνύει ταυτόχρονα την ιδιαίτερη άρθρωση της παράδοσης με τα ανακαινιστικά στοιχεία που, με επίκεντρο το πολιτικό πεδίο,⁴⁷ συγκροτούν σε κάθε ξεχωριστή περίπτωση το υπόστρωμα της φυσιολογίας των κρατικών θεσμών. Ταυτόχρονα, προκειμένου να προκαλέσουν βαθύτερες ανακαινιστικές διαδικασίες, οι απορρέουσες πολιτισμικές διεργασίες δεν πρέπει να περιορίζονται στο επίπεδο των κοινωνικοπολιτικών αντιπαραθέσεων, αλλά οφείλουν να μετακυλιούνται σε ολόκληρο το πεδίο των κοινωνικών πρακτικών και συμπεριφορών, και μάλιστα σε σχετικά επιμήκεις χρονικούς ορίζοντες.

Η κοινωνικοπολιτική δράση συνιστά λοιπόν σημαντικό πεδίο της θεσμοποίησης, δηλαδή της διαδικασίας συγκρότησης ή και μεταβολής του νοηματικού περιεχομένου των θεσμών, με την έννοια ότι μια αξία ή ένας κοινωνικά εννοηματομένος σκοπός συνιστούν διακύβευμα των κοινωνικοπολιτικών συγκρούσεων, οι οποίες λειτουργούν ως μια διαδικασία επιλογής ή και επιβολής της κοινωνικά ή πολιτικά ωφέλιμης λύσης στα πλαίσια συγκεκριμένων στρατηγικών.⁴⁸

Σε αυτήν ακριβώς τη λογική μπορούν να ερμηνευτούν οι πολιτισμικές μεταβολές τόσο σε ενδοπολιτισμικό όσο και σε διαπολιτισμικό επίπεδο, όπως επίσης μπορούν κατά ένα μεγάλο μέρος να ερμηνευτούν οι διαφορές που παρατηρούνται ανάμεσα στις εξωδυτικές χώρες ως προς το βαθμό ένταξης των δυτικής προέλευσης κρατικών θεσμών στο κοινωνικοπολιτικό τους σύστημα. Ακριβώς η πολυμορφία που χαρακτηρίζει αυτές τις διαφοροποιημένες ιστορικές διαδρομές δεν μπορεί να αναχθεί σε ένα παράγοντα, όποιος κι αν είναι αυτός. Πολύ περισσότερο όταν εισάγεται ως ανεξάρτητη μεταβλητή αυτών των συγκρούσεων.

Ταυτόχρονα, κάθε περίπτωση θεσμοποίησης οφείλει να εξεταστεί σε συνάρτηση με την ευρύτερη σειρά των παραγόντων εκείνων οι

46. Βλ. D. Kavanagh, *Πολιτική κουλτούρα*, ό.π., σ. 79.

47. Βλ. B. Badie, P. Birnbaum, *Sociologie de l'Etat*, ό.π., σ. 115.

48. Βλ. B. Badie, *Culture et politique*, ό.π., σ. 81.

οποίοι συνιστούν την αιτιακή αλυσίδα παραγωγής της. Αυτό ισχύει ακόμα περισσότερο στη σημερινή εποχή, κατά την οποία η πολιτική δράση και οι κοινωνικοί ανταγωνισμοί, όπως εκτυλίσσονται στα πλαίσια των επιμέρους κοινωνικοπολιτισμικών οντοτήτων, εγγράφονται σε ένα ευρύτερο και πολυπλοκότερο πλέγμα επιρροών και αιτιακών παραγόντων που συνθέτουν το φαινόμενο της παγκοσμιοποίησης. Ακριβώς εντός ενός τέτοιου πλαισίου μπορεί να αναδειχθεί η εγκυρότητα μιας προσέγγισης που θα απορρίπτει τους ντετερμινισμούς και θα υπερβαίνει τη διλημματική επιλογή ανάμεσα σε καθολικεύουσα και εξατομικεύουσα θεώρηση, ανάμεσα στο πολιτισμικό και το ρασιοναλιστικό επιχείρημα, λαμβάνοντας υπόψη της την ιδιαίτερη δυναμική και τις ιδιαίτερες ιστορικές συνθήκες τής κάθε μελετώμενης περίπτωσης.

Η παγκοσμιοποίηση, οι αντιστάσεις και η διαφοροποιημένη μεταφορά των κρατικών θεσμών

Με αφετηρία το αξίωμα της οικουμενικότητας των πολιτικών αξιών, γεγονός που τις καθιστά κατεξοχήν επιστημονικό παράδειγμα του πολιτισμικού επιχειρήματος και της τελεολογικής του θεώρησης, οι διάφορες θεωρίες της ανάπτυξης επιχειρήσαν να στοιχειοθετήσουν την άποψη ότι οι χώρες του Τρίτου Κόσμου μπορούσαν να οικοδομήσουν θεσμικές κρατικές οντότητες υιοθετώντας το θεσμικό σύστημα του δυτικού κράτους.⁴⁹ Από τη σκοπιά αυτή, οι προσδοκίες τους για μετεμφύτευση του δυτικού κρατικού μοντέλου δεν φαίνεται να ευοδώθηκαν, πράγμα που δείχνει τουλάχιστον την αδυναμία της καθολικεύουσας λογικής τους. Είναι ταυτόχρονα προφανές ότι οι θεωρίες αυτές μεταφράζουν τις γενικότερες τάσεις και, κυρίως, την πεποίθηση μιας κατηγορίας μελετητών ότι η παγκοσμιοποίηση, η οποία χαρακτηρίζει ήδη την εποχή μας, θα εντείνεται στο μέλλον όλο και

49. Βλ. Α. Kazancigil, «Paradigmes de la formation de l'Etat moderne dans la périphérie», στο Α. Kazancigil (επιμ.), *L'Etat au pluriel*, Economica - Unesco, Παρίσι 1985, σ. 145-146.

περισσότερο. Ωστόσο σχετικά με το ζήτημα αυτό τίθενται μια σειρά ερωτημάτων σε ό,τι αφορά στους τύπους κοινωνιών, τα επίπεδα και το βαθμό που επιφέρουν μεταβολές αυτές οι διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης και των αντίστοιχων πολιτισμικών ροών. Συναφές με τα παραπάνω ερωτήματα είναι αυτό που αφορά στο χαρακτήρα αυτής της παγκοσμιοποίησης, δηλαδή στο κατά πόσον πρόκειται για μια πολύμορφη⁵⁰ και διαφοροποιημένη διαδικασία ή για μια διαδικασία απλής διάδοσης και γενίκευσης των δυτικών αξιών και των δυτικών κρατικών θεσμών στη βάση των σχέσεων κυριαρχίας ή της πολιτισμικής υπεροχής,⁵¹ όπως υποστηρίζει η θεωρία της διάχυσης.

Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, στο διεθνές πεδίο λαμβάνει χώρα μια ροή πολιτισμικών προϊόντων από το κέντρο προς την περιφέρεια του παγκόσμιου συστήματος, δηλαδή από τις δυτικές προς τις μη δυτικές χώρες, όπου το πολιτισμικό υπόβαθρο συγκροτείται από εντελώς διαφορετικά συστατικά στοιχεία και συνεπώς η εμφύτευση των δυτικών κρατικών θεσμών ως έχουν είναι αδύνατη.⁵² Αυτό σημαίνει ότι η σύνθεση των εξωγενών με τα ενδογενή στοιχεία, στο βαθμό που λαμβάνει χώρα, οδηγεί εκ νέου σε μια πρωτότυπη κατασκευή, δηλαδή σε μια νέα εκδοχή της ιδιαιτερότητας που απάδει με κάθε καθολικεύουσα λογική, αναδεικνύοντας ταυτόχρονα και τα όρια της ίδιας της παγκοσμιοποίησης. Η λογική αυτή, παρά τις αποχρώσεις με τις οποίες συχνά συνδυάζεται, καταλήγει σε μια θεμελιακή διχοστοασία ανάμεσα σε εξατομικεύουσα και σε καθολικεύουσα θεώρηση, ευνοώντας τελικά το πολιτισμικό επιχείρημα. Η θεωρία της διάχυσης μας οδηγεί όμως ταυτόχρονα σε ορισμένες διαπιστώσεις που προκύπτουν από την ίδια τη λογική της.

50. Ανάλογη προσέγγιση κάνει και ο Ν. Δεμερτζής στο βιβλίο του *Ο λόγος του εθνικισμού*, Σάκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή 1996, σ. 296 κ.ε.

51. Για τον Parsons, λόγου χάρη, η υπεροχή αυτή εδράζεται στον δυτικό ρασιοναλισμό (βλ. μεταξύ άλλων *Structure and Process in Modern Societies*, The Free Press, Νέα Υόρκη 1960), ενώ ανάλογη προσέγγιση κάνει και ο Κ. Popper, σύμφωνα με τον οποίο η κοινωνική δράση υπερβαίνει τις κοινωνικές αντιστάσεις ανάλογα με το βαθμό εμπότισής της με τις ρασιοναλιστικές μεθόδους των κοινωνικών επιστημών, (βλ. J.F. Malherbe, *La Philosophie de K. Popper et le positivisme logique*, PUF, Παρίσι 1976, σ. 193).

52. Βλ. Α. Kazancigil, «Paradigmes de la formation de l'Etat moderne dans la périphérie», *ό.π.*, σ. 147.

Κατ' αρχάς δεν μπορεί να παραγνωριστεί το γεγονός ότι ακόμα και στο χώρο της Δύσης οι επιρροές ορισμένων κεντρικών χωρών οδήγησαν σταδιακά σε μια σχετική ομοιομορφία και σε αυτό που για πολλούς συνιστά το δυτικό κρατικό θεσμικό πρότυπο. Αυτής της «ομοιομορφίας» προηγήθηκε όμως μια μακρά διαδικασία λατινοποίησης ή «εκγαλλισμού» ορισμένων δυτικοευρωπαϊκών χωρών, η οποία δεν είχε ούτε τον ίδιο βαθμό έντασης από τη μια περίπτωση στην άλλη ούτε τον ίδιο ρυθμό στο χρόνο, αλλά ούτε εστιάστηκε και στα ίδια επίπεδα.⁵³ Προφανώς μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι αυτό το γενικό θεωρητικό σχήμα ισχύει σε διαφορετικό βαθμό και ένταση και για τις μη δυτικές κοινωνίες.

Εφαρμόζοντας λοιπόν τη λογική αυτή στην περίπτωση των μη δυτικών κοινωνιών, μπορεί να υποστηριχθεί ότι όσο η χωροχρονική απόσταση από το δυτικό μοντέλο αυξάνεται, τόσο περισσότερο οι δυτικές επιρροές εντοπίζονται σε περιορισμένους τομείς ή σε συγκεκριμένα επίπεδα και, συνεπώς, δεν αφορούν αναγκαία στο γενικότερο θεσμικό πλέγμα της κρατικής οργάνωσης των αντίστοιχων κοινωνιών,⁵⁴ όπως κάτι τέτοιο μπορεί να υποτεθεί για τις «αμιγώς» δυτικές κοινωνίες. Αν λοιπόν δεχτούμε τη λογική σύμφωνα με την οποία η διαμόρφωση, σε ένα ορισμένο επίπεδο αφαίρεσης, του δυτικού κρατικού θεσμικού πλαισίου υπήρξε αποτέλεσμα μιας «ενδογενούς» διάχυσης, δηλαδή μιας διάχυσης στον ιστορικό χώρο της Δύσης, είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε εξίσου τη βασιμότητα της θεωρίας της διάχυσης, ως προς αυτό το συγκεκριμένο σημείο, και για τις μη δυτι-

53. Όπως υποστηρίζουν οι B. Badie και P. Birnbaum (*Sociologie de l'Etat*, ό.π., σ. 211), η Πρωσία υπέστη ένα είδος «εκγαλλισμού», ενώ χώρες πιο απομακρυσμένες από τις δυτικές κοινωνικοπολιτικές δομές, όπως η Ρωσία, αφομοίωσαν σε μικρότερο βαθμό τα προϊόντα της πολιτισμικής διάχυσης (στο ίδιο, σ. 177). Η ανάλυση αυτή συνάδει με την άποψη ότι οι ευρωπαϊκές χώρες υπήρξαν αποδέκτες διαφοροποιημένων ρωμαιοκαθολικών επιρροών (βλ. H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, ό.π., σ. 675).

54. Το παράδειγμα των αφρικανικών χωρών είναι από τη σκοπιά αυτή εύγλωπτο. Ο B. Niane υποστηρίζει, για παράδειγμα, την ύπαρξη μιας ομοιογενοποίησης των συστημάτων αξιών μέσα από την κατίσχυση οικουμενικών αξιών, όχι όμως σε όλα τα επίπεδα αλλά σε αυτά της οικονομίας και των διεθνών σχέσεων (βλ. «Le transnational, signe d'excellence. Le processus de disqualification de l'Etat sénégalais dans la formation des cadres», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 95, 1992, σ. 13-25, σ. 22).

λό της η ίδια η δυτική κλασική κοινωνιολογία, κάτι ανάλογο συμβαίνει και με τις μη δυτικές κοινωνίες.⁵⁵ Οι αντιστάσεις αυτές μπορούν να εμφανιστούν σε διάφορα επίπεδα, όπως, για παράδειγμα, σε αυτό της θέσπισης μιας ορθολογικής γραφειοκρατίας, της εθνικής ταυτότητας, των παραδοσιακών ελίτ⁵⁶ κ.λπ. Το γεγονός αυτό επαναφέρει ακριβώς το ζήτημα που αφορά στο ρόλο των κοινωνικών συγκρούσεων και της πολιτικής δράσης ως οχήματος κοινωνικής μεταβολής και νέων αξιακών προσανατολισμών, στους οποίους οφείλει να ερείδεται ώστε να νομιμοποιείται η εκάστοτε κρατική δομή.

Σε μια ανάλογη λογική, μεταφευμένη στο διεθνές πεδίο, μπορεί να υποστηριχθεί ότι για παρόμοιους λόγους τα κράτη επιλέγουν ή όχι το δυτικό κρατικό μοντέλο και αντίστοιχους αξιακούς προσανατολισμούς, στον έναν ή τον άλλο βαθμό, ανάλογα τη θέση που επιδιώκουν να κατακτήσουν στο διεθνή χώρο, δηλαδή ανάλογα τη θέση που επιδιώκουν να κατακτήσουν στο πλέγμα των σχέσεων κυριαρχίας και στον καταμερισμό των πόρων,⁵⁷ γεγονός που συνεπάγεται μια αντίστοιχη μείωση του βαθμού καταλογισμού αυτών των τάσεων στον πολιτισμικό παράγοντα. Πρόκειται εδώ ουσιαστικά για μια αντιστροφή της θέσης που υποστηρίζει ότι οι πολιτισμικές διαφορές είναι αυτές που καθορίζουν τη γεωπολιτική και για την αντίστοιχη θεμελίωση της θέσης σύμφωνα με την οποία η γεωπολιτική, σε συνδυασμό με τις ανάγκες που απορρέουν από το εσωτερικό συσχετισμό των κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων, είναι σε μεγάλο βαθμό παράγοντας των αξιακών προσανατολισμών και των αντίστοιχων θεσμικών επιλογών των κρατών. Ωστόσο η επιλογή είτε της μιας είτε της άλλης

55. Με άλλους όρους, πρόκειται για τις κρίσεις που συνοδεύουν τη διαδικασία συγκρότησης ταυτότητας, οι οποίες ισχύουν ανεξάρτητα από χώρα ή καθεστώς και συνδέονται με τις περιοδικές αναδιπλώσεις της κάθε ανθρώπινης κοινότητας στις σχέσεις της με το εξωτερικό της περιβάλλον (βλ. K. Chebel, *La Formation de l'identité politique*, PUF, Παρίσι 1986, σ. 198-199). Η ταυτότητα δεν έχει πάντως την ίδια δυναμική σε όλους τους τύπους κοινωνιών, δεδομένου ότι στις μοντέρνες συνθήκες έχει το χαρακτήρα είτε «αναταραχής» (trouble) είτε προβλήματος (βλ. σχετικά S. Hall, «Old and New Identities, Old and New Ethnicities», στο A. D. King, *Culture, Globalisation and World System*, ό.π., σ. 44 κ.ε.).

56. Βλ. B. Badie, *L'Etat importé*, ό.π., σ. 167 κ.ε.

57. Αποψη που υποστηρίζει ο Π. Κονδύλης στο βιβλίο του *Πλανητική πολιτική μετά τον ψυχρό πόλεμο*, Θεμέλιο, Αθήνα 1992, σ. 74 κ.ε.

λό της η ίδια η δυτική κλασική κοινωνιολογία, κάτι ανάλογο συμβαίνει και με τις μη δυτικές κοινωνίες.⁵⁵ Οι αντιστάσεις αυτές μπορούν να εμφανιστούν σε διάφορα επίπεδα, όπως, για παράδειγμα, σε αυτό της θέσπισης μιας ορθολογικής γραφειοκρατίας, της εθνικής ταυτότητας, των παραδοσιακών ελίτ⁵⁶ κ.λπ. Το γεγονός αυτό επαναφέρει ακριβώς το ζήτημα που αφορά στο ρόλο των κοινωνικών συγκρούσεων και της πολιτικής δράσης ως οχήματος κοινωνικής μεταβολής και νέων αξιακών προσανατολισμών, στους οποίους οφείλει να ερείδεται ώστε να νομιμοποιείται η εκάστοτε κρατική δομή.

Σε μια ανάλογη λογική, μεταφερμένη στο διεθνές πεδίο, μπορεί να υποστηριχθεί ότι για παρόμοιους λόγους τα κράτη επιλέγουν ή όχι το δυτικό κρατικό μοντέλο και αντίστοιχους αξιακούς προσανατολισμούς, στον έναν ή τον άλλο βαθμό, ανάλογα τη θέση που επιδιώκουν να κατακτήσουν στο διεθνή χώρο, δηλαδή ανάλογα τη θέση που επιδιώκουν να κατακτήσουν στο πλέγμα των σχέσεων κυριαρχίας και στον καταμερισμό των πόρων,⁵⁷ γεγονός που συνεπάγεται μια αντίστοιχη μείωση του βαθμού καταλογισμού αυτών των τάσεων στον πολιτισμικό παράγοντα. Πρόκειται εδώ ουσιαστικά για μια αντιστροφή της θέσης που υποστηρίζει ότι οι πολιτισμικές διαφορές είναι αυτές που καθορίζουν τη γεωπολιτική και για την αντίστοιχη θεμελίωση της θέσης σύμφωνα με την οποία η γεωπολιτική, σε συνδυασμό με τις ανάγκες που απορρέουν από το εσωτερικό συσχετισμό των κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων, είναι σε μεγάλο βαθμό παράγοντας των αξιακών προσανατολισμών και των αντίστοιχων θεσμικών επιλογών των κρατών. Ωστόσο η επιλογή είτε της μιας είτε της άλλης

55. Με άλλους όρους, πρόκειται για τις κρίσεις που συνοδεύουν τη διαδικασία συγκρότησης ταυτότητας, οι οποίες ισχύουν ανεξάρτητα από χώρα ή καθεστώς και συνδέονται με τις περιοδικές αναδιπλώσεις της κάθε ανθρώπινης κοινότητας στις σχέσεις της με το εξωτερικό της περιβάλλον (βλ. K. Chebel, *La Formation de l'identité politique*, PUF, Παρίσι 1986, σ. 198-199). Η ταυτότητα δεν έχει πάντως την ίδια δυναμική σε όλους τους τύπους κοινωνιών, δεδομένου ότι στις μοντέρνες συνθήκες έχει το χαρακτήρα είτε «αναταραχής» (trouble) είτε προβλήματος (βλ. σχετικά S. Hall, «Old and New Identities, Old and New Ethnicities», στο A. D. King, *Culture, Globalisation and World System*, ό.π., σ. 44 κ.ε.).

56. Βλ. B. Badie, *L'Etat importé*, ό.π., σ. 167 κ.ε.

57. Αποψη που υποστηρίζει ο Π. Κονδύλης στο βιβλίο του *Πλανητική πολιτική μετά τον ψυχρό πόλεμο*, Θεμέλιο, Αθήνα 1992, σ. 74 κ.ε.

θεώρησης, που στην πραγματικότητα αντιστοιχεί στο να ευνοείται η επίδραση αποκλειστικά είτε των ενδογενών είτε των εξωγενών διαδικασιών συγκρότησης των κρατικών θεσμών, οδηγεί στον παραμερισμό και την υποτίμηση του φαινομένου της παγκοσμιοποίησης στην πρώτη περίπτωση, και των εσωτερικών διεργασιών ή της εσωτερικής δυναμικής της κάθε κοινωνίας, στη δεύτερη.

Οι προσεγγίσεις που αποδίδουν a priori την προτεραιότητα στον πολιτισμικό παράγοντα, δηλαδή αυτές που ερμηνεύουν τη διαδικασία συγκρότησης των δυτικών κρατικών θεσμών με βασική αναφορά την ιστορία της Δύσης, δεν κάνουν τίποτε άλλο από το να μεταφέρουν το ερμηνευτικό τους μοντέλο στις σημερινές συνθήκες της παγκοσμιοποίησης. Την ίδια στιγμή παραιτούνται από τη συνεξέταση μεταβλητών όπως η κοινωνικοπολιτική δράση σε συνδυασμό με τις διαδικασίες εξορθολογισμού και τις συνέπειές της π.χ. στις ιδεολογικές διεργασίες που συνυφαίνονται με την οικονομία, οι οποίες υπεισέρχονται στη δυναμική των επιδράσεων που ασκούν οι πολιτισμικές ροές στο διεθνές πεδίο. Αντίθετα, οι μεταβλητές αυτές θα μπορούσαν να συνυπολογιστούν στα πλαίσια προσεγγίσεων που τείνουν σε ένα συγκερασμό του πολιτισμικού, πίσω από το οποίο μπορούμε να υποθέσουμε κυρίως τις επιρροές του Weber, με το συγκρουσιακό στοιχείο, που αποτελεί θεμελιωδώς μαρξικό κληροδότημα, υπερβαίνοντας τόσο το λειτουργισμό που υποκρύπτει το πρώτο όσο και τον εξελικτικισμό που συνεπάγεται το δεύτερο. Αν, για παράδειγμα, ο Weber τονίζει περισσότερο τη σχέση του πολιτικού με το πολιτισμικό επίπεδο, στη μαρξική προοπτική τα επίπεδα αυτά μπορούν να συνδεθούν με τις διαδικασίες της οικονομίας και των απορρεουσών κοινωνικών συγκρούσεων. Αυτό σημαίνει, λαμβανομένου υπόψη ότι κάθε κοινωνία έχει τους δικούς της ρυθμούς και χρόνους, πως η προτεραιότητα στον πολιτικό, τον οικονομικό, τον πολιτισμικό ή άλλον παράγοντα θα είναι κάθε φορά αποτέλεσμα της έρευνας και όχι μια *petitio principii*, στην οποία πρέπει να καταλήξει αναπόδραστα.

Μεταξύ των εγχειρημάτων που τείνουν να υπερβούν αυτή τη διχοστασία ανάμεσα στο πολιτισμικό και το οικονομικό, το ενδογενές και το εξωγενές, το εθνικό και το παγκόσμιο, ή, σύμφωνα με την ίδια την ορολογία του, ανάμεσα στον εννοιολογικό νομιναλισμό και τον εξωιστορικό οικουμενισμό, μπορεί να θεωρηθεί η προσέγγιση του

Wallerstein, η οποία τείνει σε μια διακρίβωση του κριτηρίου που κάθε φορά «επιδρά στο κοινωνικό σύστημα κατά τρόπο που επιφέρει τις σημαντικότερες μεταβολές στις άλλες παραμέτρους που συνθέτουν το σύνολο».⁵⁸ Παρά το γεγονός ότι ο Wallerstein δεν απομακρύνεται ριζικά από τη μαρξιστική οπτική της «λογικής του κεφαλαίου», οι θέσεις του υποδηλώνουν μια λογική η οποία παραπέμπει στην ιδέα ενός ευρύτερου «κυκλώματος» αιτιακών σχέσεων όπου μπορούν να συνυπολογίζονται οι πιθανότεροι συνδυασμοί παραγόντων στα πλαίσια της γενετικής αλυσίδας, γεγονός που συνεπάγεται αφενός την απόρριψη των *a priori* γενικεύσεων και αφετέρου την ιεράρχηση των πεδίων της έρευνας σύμφωνα με την ίδια την πορεία και τα πορίσματα στα οποία καταλήγει στα διάφορα στάδιά της. Απορρίπτοντας τόσο την ιδέα μιας παγκόσμιας κουλτούρας όσο και αυτή της πολιτισμικής μοναδικότητας, η οποία υποδηλώνει μια ουσιολογική εκδοχή της ταυτότητας, και ευνοώντας το ρόλο του σύγχρονου κράτους και της δράσης του στη συγκρότηση εθνικών πολιτισμικών οντοτήτων, καθώς και τη συνεξέταση των πολιτισμικών ροών στα διάφορα επίπεδα όπου διαπλέκεται το ιδιαίτερο με το καθολικό σε μια λογική του «δούναι και λαβείν»,⁵⁹ ο Wallerstein επιχειρεί κατά βάση μια σύνθεση στη λογική του μεθοδολογικού πλουραλισμού, προκειμένου να υπερβεί τον ιδεαλισμό που ενέχει η *a priori* αποδοχή είτε του πολιτισμικού είτε του ρασιοναλιστικού επιχειρήματος.

Το εγχείρημα του Wallerstein δεν είναι μοναδικό, αλλά είναι ενδεικτικό των τάσεων που διαμορφώνονται σήμερα στο χώρο των κοινωνικών επιστημών. Η εποχή των συνθέσεων, που λαμβάνουν χώρα στο πραγματικό-ιστορικό πεδίο, επιβάλλει αργά ή γρήγορα την παραγωγή αντίστοιχων συνθέσεων στο πεδίο αυτών των επιστημών.

58. Βλ. E. Wallerstein, «Les Etats dans le vortex institutionnel de l'économie-monde capitaliste», στο A. Kazancigil (επιμ.), *L'Etat au pluriel*, ό.π., σ. 168.

59. Βλ. Wallerstein «The National and the Universal: Can There Be Such a Thing as World Culture?», στο A. D. King, *Culture, Globalisation and World System*, ό.π., σ. 100-101, 103.