

# Πρόλογος για την ελληνική έκδοση

## Το Ισλάμ ως Αξονικός Πολιτισμός

**Η** θεωρία των «Αξονικών Πολιτισμών», πάνω στην οποία οικοδομείται η προβληματική του παρόντος βιβλίου, βασίζεται σε μια γενικότερη υπόθεση σχετικά με τη φύση των ριζικών μετασχηματισμών, που συνέβησαν γύρω από τον 5ο αιώνα π.Χ., σε διάφορα κέντρα αρχαίων πολιτισμών και κατέστησαν δυνατή μια σημαντική «ανακάλυψη» κατά τη διαδικασία ανάπτυξης και διαφοροποίησης των αρχαϊκών κοινοτήτων, που μέχρι τότε καθορίζονταν από κυκλικές και μυθικές απόψεις περί κοσμολογικής τάξης. Η Αξονική θεωρητική προσέγγιση διευκολύνει την εξέταση της, επί της ουσίας ταυτόχρονης, ανακάλυψης της «υπερβατικότητας» σε διάφορα πολιτισμικά κέντρα, όπως η Ελλάδα, η Περσία, η Κίνα, η Ινδία και το Ισραήλ και αργότερα η Ευρώπη και ο αραβικός κόσμος.

Η «αξονικότητα» του εν λόγω μετασχηματισμού έχει να κάνει με το είδος της «ανακάλυψης» που επέτρεψε, με τη διαμόρφωση της έννοιας της υπερβατικότητας, την εμφάνιση ενός τύπου αναστοχασμού των ανθρώπων, που προσδιορίζεται συμβατικά ως το πέρασμα από την αφήγηση των μύθων στην ορθολογικότητα του λόγου (Jaspers 1953 [1949] *The Origin and Goal of History*, New Haven, NJ and London: Yale University Press). Η υπερβατικότητα δεν πρέπει να ερμηνεύεται με αυστηρά θεολογικούς όρους, αλλά ως η εμφάνιση μιας μορφής αναστοχαστικότητας, που υπερβαίνει εκείνες τις δραστηριότητες που συνδέονται με τις καθημερινές ανάγκες των ανθρώπων, όπως επίσης αποτυπώνεται σε περίτεχνες μυθολογίες κοσμολογικού σχήματος ή σε αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε τελετουργική ενσωμάτωση της κοινότητας.

Περισσότερο από κάθε άλλο τύπο έρευνας, νέες ιστορικές και κοινωνιολογικές προσεγγίσεις της Αξονικής Εποχής αναβίωσαν την ιδέα της πολιτισμικής ανάλυσης και την διοχέτευσαν σε περισσότερα συγκεκριμένα έργα. Μια προσεκτικότερη ματιά στην προβληματική θέση του Ισλάμ, εντός αυτού του πλαισίου, θα μας βοηθήσει να διευκρινίσουμε τα ερωτήματα που αφορούν την αξονική εκδοχή της πολιτισμικής θεωρίας, καθώς και τα σχετικά ζητήματα των ισλαμικών σπουδών. Για μη κοινωνιολογικές ερμηνείες περί της Αξονικής Εποχής, όπως για παράδειγμα το γνωστό δοκίμιο του Karl Jaspers, σχετικά με την προέλευση και τον στόχο της ιστορίας (Jaspers ό.π.), το Ισλάμ απηχούσε –στην καλύτερη περίπτωση– ένα οριακό ενδιαφέρον. Η φάση των πνευματικών ή/και θρησκευτικών ρήξεων, που συνέβη σε μεγάλα πολιτισμικά κέντρα, χρονολογείται, σε γενικές γραμμές, την περίοδο μεταξύ του 8ου έως και του 3ου αιώνα π.Χ., ως εκ τούτου η αυστηρά χρονολογική αυτή οριοθέτηση δεν συμπεριλαμβάνει την πολύ μεταγενέστερη άνοδο του Ισλάμ. Ωστόσο, ο προβληματισμός μας θα έπρεπε να είχε επισημάνει ακριβώς την περίπτωση του Ισλάμ ως ζήτημα στο χρονολογικό μοντέλο που αναφέρθηκε. Το ισλαμικό

όραμα μιας νέας τάξης βασισμένης σε υπερβατικές επιταγές ήταν, τουλάχιστον, τόσο κοντά στον ιδανικό τύπο μιας αξονικής ανακάλυψης όσο οποιοδήποτε άλλο παράδειγμα. Το Ισλάμ αυτοπροσδιορίστηκε ως μια τελειοποιημένη και οριστική εκδοχή μιας αξονικής καινοτομίας, δηλαδή του μονοθεϊσμού, και μετέφρασε τον ισχυρισμό του σε πολιτισμικά πρότυπα ευρύτερης κλίμακας και σε περισσότερες κοινωνικές μακρο- και μικρο-δομές από ό,τι είχε κάνει οποιαδήποτε προηγούμενη κουλτούρα ή θρησκεία αξονικού τύπου.

Ένα άλλο δυνητικά κρίσιμο σημείο είναι ο ιστορικός ρόλος του Ισλάμ ως προς τη σύνθεση και μετάδοση της ελληνικής και της ιουδαϊκής κληρονομιάς. Η σύγκριση με το Ισλάμ, αυτόν τον άλλον διάδοχο πολιτισμό από τον οποίο εξαρτιόταν αρχικά η δυτικο-χριστιανική επανακάλυψη των κλασικών πηγών, θα μπορούσε να θέσει αμφιβολίες για τις σιωπηρές ευρωκεντρικές προϋποθέσεις της πρώιμης Αξονικής Θεωρίας του Jaspers. Η αποτυχία να εξεταστούν αυτά τα προβλήματα συνδέεται προφανώς με μια μακροβιότερη ιστορία των ευρωπαϊκών σχέσεων και των αντιλήψεων για τον ισλαμικό κόσμο, αλλά και με παράλληλες τάσεις στις ευρωπαϊκές πολιτισμικές μελέτες. Από τη λατινική, δυτικο-ευρωπαϊκή προοπτική, το Ισλάμ αντιπροσώπευε για πολύ καιρό έναν πιο προηγμένο πολιτισμό, του οποίου τα επιτεύγματα μπορούσαν σε κάποιον βαθμό να υιοθετηθούν και πέρα από τους θρησκευτικούς φραγμούς. Στην πρώιμη σύγχρονη εποχή, το Ισλάμ εξακολουθούσε να θεωρείται επικίνδυνος αντίπαλος: μέχρι τα τέλη του 17ου αιώνα, η ισχυρότερη ισλαμική δύναμη – η Οθωμανική Αυτοκρατορία – μπορούσε να απειλήσει την καρδιά του δυτικού χριστιανικού κόσμου, ενώ οι χριστιανικές πρόοδοι κατά του ισλαμικού κόσμου περιορίζονταν σε περισσότερο περιφερειακές περιοχές.

Κατά τον 18ο αιώνα, καθώς η Δύση άρχισε να υπερισχύει έναντι του Ισλάμ, ήρθε επίσης σε στενότερη επαφή με τον ινδικό και τον κινεζικό κόσμο. Αυτές οι νέες συναντήσεις έθεσαν πιο περίπλοκα ερμηνευτικά προβλήματα από ό,τι είχε κάνει ποτέ η αλληλεπίδραση με το Ισλάμ – λόγω της μεγαλύτερης πολιτισμικής και γεωγραφικής απόστασης και ως αποτέλεσμα των τότε αλλαγών στις δυτικές αυτοερμηνείες. Οι στοχασμοί για τον πολιτισμικό πλουραλισμό και το κοσμοϊστορικό του νόημα έτειναν τότε να επικεντρωθούν στις κατεξοχήν ανατολικές ινδικές και κινεζικές περιπτώσεις, ενώ το Ισλάμ κατέστη ένα περισσότερο περιθωριακό θέμα.

Δύο θεμελιώδη οράματα της παγκόσμιας ιστορίας, που αναπτύχθηκαν σε μια πρώιμη και μια όψιμη φάση της παγκόσμιας ευρωπαϊκής υπεροχής, μπορούν να καταδείξουν αυτή την τάση. Κατά το πρώτο, στη φιλοσοφία της ιστορίας του Hegel, η Κίνα και η Ινδία εμφανίσθηκαν ως διακριτικά και απαραίτητα στάδια στον δρόμο προς την πλήρη συνειδητοποίηση του ορθού λόγου στην ιστορία, ενώ το Ισλάμ έμοιαζε περισσότερο με μία μη ομαλή παράπλευρη παρουσία: αφού υπάρχει, πρέπει να ενταχθεί στο μοντέλο, αλλά αυτό δεν μπορεί να συμβεί στο ίδιο εννοιολογικό επίπεδο με την Κίνα ή την Ινδία. Κατά το δεύτερο, στις συγκριτικές μελέτες του Max Weber για τους ευρασιατικούς πολιτισμούς, η ανάλυση ασχολείται με τις πολλαπλές αντιθέσεις μεταξύ Κίνας, Ινδίας και Δυτικής Ευρώπης – όχι με το Ισλάμ.

Όταν ο S.N. Eisenstadt μετατόπισε το μεθοδολογικό πεδίο της ανάλυσης από τη φιλοσοφική ερμηνεία σε μια ιστορική κοινωνιολογία των αξονικών πολιτισμών, δεν άλλαξε,

στην αρχή, το χρονολογικό πλαίσιο. Από αυτή την άποψη, η άνοδος του Ισλάμ ήταν το αποτέλεσμα πολύ μεταγενέστερων εξελίξεων και έλαβε χώρα σε ένα πολύ διαφορετικό ιστορικό περιβάλλον. Αλλά δεδομένου ότι το νέο, ιστορικό-κοινωνιολογικό μοντέλο σχεδιάστηκε ρητά για να εξηγήσει τις μακροπρόθεσμες ιστορικές τάσεις, έπρεπε να υπερβεί την περιγραφή του Jaspers και να εντάξει το Ισλάμ σε μια ευρύτερη κοινωνιολογική προοπτική. Η αρχική λύση του Eisenstadt σε αυτό το πρόβλημα ήταν η έννοια μιας «δευτερεύουσας ανακάλυψης», που θα μπορούσε να εφαρμοστεί στο Ισλάμ καθώς και στον Χριστιανισμό και μερικές λιγότερο ριζοσπαστικές καινοτομίες σε άλλα πολιτισμικά περιβάλλοντα (όπως ο Νεοκομφουκιανισμός στην Ανατολική Ασία). Σύμφωνα με τον Eisenstadt, οι ανακαλύψεις αυτού του είδους χαρακτηρίστηκαν από περιεκτικές επανερμηνείες των αξονικών παραδόσεων και έντονες φιλοδοξίες για την εγκαθίδρυση μιας νέας θεσμικής τάξης.

Η ιδέα εγκαταλείφθηκε αργότερα, καθώς υπονοούσε μια κατ' αρχήν άρνηση της πρωτοτυπίας των μετα-αξονικών μετασχηματισμών, και ο Eisenstadt προχώρησε σε μια σημαντική αναθεώρηση του αξονικού μοντέλου. Υποστήριξε ότι ένα τυπολογικό πλαίσιο αναφοράς θα ήταν πιο χρήσιμο από το χρονολογικό: η αξονικότητα θα μπορούσε έτσι να επαναπροσδιοριστεί ως ένα σύνολο χαρακτηριστικών που ενισχύουν τις μεταμορφωτικές δυνατότητες του πολιτισμού και το κάνουν με συγκεκριμένους τρόπους που συνδέονται με οράματα υπερβατικής πραγματικότητας. Οι αλλαγές, πάνω σε τέτοιες γραμμές, μπορεί να ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένες και έντονες κατά την Αξονική Εποχή, αλλά αυτό δεν αποτελεί έγκυρο λόγο ώστε να τις προσδιορίσουμε με χρονολογικούς όρους. Μπορούν να συμβούν αξονικοί μετασχηματισμοί, και αξονικά μοτίβα μπορούν να αποκρυσταλλωθούν σε άλλες ιστορικές καταστάσεις. Είναι η δομική πτυχή που έχει σημασία, παρά η χρονολογική.

Από αυτή την άποψη, το Ισλάμ εμφανίζεται ως βασική περίπτωση που πρέπει να ενταχθεί στον τυπολογικό πυρήνα. Ωστόσο, η τυπολογική στροφή είναι μόνο μία από τις νέες τάσεις που αναδύονται στις συζητήσεις γύρω από το αξονικό πλαίσιο της έρευνας και θέτει μια ολόκληρη σειρά νέων προβληματισμών. Εάν η αξονικότητα πρέπει να γίνει κατανοητή ως τρόπος μεταμόρφωσης, μπορεί εύκολα να συρρικνωθεί σε ένα στάδιο σε μια μάλλον ομοιόμορφη πρόοδο προς υψηλότερα επίπεδα αναστοχαστικότητας και διευρυμένους ορίζοντες ανθρώπινης δράσης. Από την άλλη πλευρά, η γενική κατηγορία των «αξονικών πολιτισμών» (που αντικαθιστά τους «πολιτισμούς της αξονικής εποχής») φαίνεται να περιλαμβάνει αρκετά ισχυρές υποθέσεις σχετικά με πολιτιστικούς προσανατολισμούς που ενσωματώνονται στην κοινωνική διάταξη και μετατρέπονται σε ολοκληρωμένα πολιτισμικά συμπλέγματα. Μια πιο περιορισμένη αντίληψη των αξονικών προτύπων, με επίκεντρο τις σχέσεις μεταξύ πνευματικών και πολιτικών ελίτ και τον ρόλο τους στους ιστορικούς μετασχηματισμούς, θα έπρεπε να επιτρέπει καθοριστικούς παράγοντες που διαφέρουν από περίπτωση σε περίπτωση.

Γενικότερα, το αξονικό μοντέλο μετασχηματίζεται τώρα μέσω συζητήσεων που συνεχίζουν να παράγουν επιχειρήματα υπέρ και κατά των αντιμαχόμενων απόψεων. Θα ήταν πολύ πρόωρο να προσπαθήσουμε να κλείσουμε τη συζήτηση και θα ήταν άστοχο να την παρακάμψουμε. Οι αποκλίνουσες προσεγγίσεις έχουν περισσότερο ή λιγότερο άμεσες

επιπτώσεις για την κοινωνιολογία του Ισλάμ. Όπως θα φανεί, οι συνεισφέροντες σε αυτόν τον τόμο διαφέρουν ως προς τις απόψεις τους για αυτά τα ζητήματα. Για εισαγωγικούς σκοπούς, μπορεί να είναι χρήσιμο να περιγράψουμε ένα προσεκτικά καθορισμένο κοινό έδαφος, που περιορίζεται σε μια ευρετική χρήση του αξονικού μοντέλου, που οριστικοποιήθηκε για να τονίσει σημαντικά χαρακτηριστικά του Ισλάμ ως θρησκείας και ως πολιτισμικού σχηματισμού. Ορισμένες βασικές σκέψεις σε αυτό το πνεύμα θα βοηθήσουν να σκιαγραφήσουμε στο παρασκήνιο πιο αμφισβητούμενα ερωτήματα. Μπορούμε, χωρίς να προβούμε σε ισχυρές υποθέσεις, σχετικά με το εύρος ή το καθεστώς της αξονικής θεωρίας, να εξετάσουμε τις αξονικές διαστάσεις του Ισλάμ από συγκριτική άποψη. Αυτό ισχύει, πρώτα και κύρια, για το ισλαμικό όραμα της υπερβατικότητας και πιο συγκεκριμένα, για την μονοθεϊστική υπερβατική εκδοχή του.

Το ισλαμικό μήνυμα αυτοπροσδιορίστηκε ως μια εξαγνιστική, ριζοσπαστικοποιητική και αποκαταστατική στροφή έναντι των προϋπαρχόντων μονοθεϊσμών. Ταυτόχρονα, ήταν από την αρχή πολύ πιο άμεσα συνυφασμένη με πολιτικές στρατηγικές και διαδικασίες. Ο προφήτης Μωάμεθ και οι πρώτοι ακόλουθοί του εντάχθηκαν πολύ σύντομα σε ένα σχέδιο οικοδόμησης της κοινωνίας –και λιγότερο οικοδόμησης του κράτους– η κωδικοποίηση της νέας θρησκευτικής διδασκαλίας σύντομα επικαλύφθηκε με μια διαδικασία οικοδόμησης αυτοκρατοριών σε τεράστια κλίμακα. Ωστόσο, μια συγκριτική προσέγγιση πρέπει επίσης να λαμβάνει υπόψη τη χωρική και τη χρονική απόσταση από τα καθιερωμένα μοντέλα. Το Ισλάμ εμφανίστηκε έξω από τον κεντρικό τομέα των αξονικών μετασχηματισμών, και πολύ αφότου αυτοί είχαν ωριμάσει σε πολιτιστικά και θεσμικά παραδείγματα. Το ίδιο δεν μπορεί να ειπωθεί για τον Χριστιανισμό: οι περισσότεροι ιστορικοί θα συμφωνούσαν τώρα ότι το αρχικό «κίνημα του Ιησού» ήταν μέρος ενός συνεχιζόμενου μεταρρυθμιστικού ρεύματος εντός του Ιουδαϊσμού και ότι η μετάλλαξη σε μια ξεχωριστή οικουμενική θρησκεία ήταν μια περίπλοκη διαδικασία, που επηρεάστηκε αποφασιστικά από την καταστροφική ήττα της εβραϊκής εξέγερσης εναντίον της Ρώμης τον 1ο αιώνα μ.Χ.

Λόγω του διαφορετικού ιστορικού πλαισίου, το Ισλάμ συσχετίστηκε με τις αξονικές πηγές σε διαφορετική βάση και με διάφορους τρόπους. Όσον αφορά τις κύριες αξονικές παραδόσεις, η έμφαση δόθηκε άλλοτε σε θρησκευτικές και άλλοτε σε ευρύτερες πολιτισμικές πτυχές. Ο Ιουδαϊσμός ήταν κρίσιμης σημασίας ως θρησκευτική πηγή, ενώ η αλληλεπίδραση με τον επίμονο εβραϊκό πολιτισμό της διασποράς ήταν πολύ περιορισμένη: τα περιστασιακά επεισόδια εντατικότερης επαφής ήταν πιο παραγωγικά για την εβραϊκή πλευρά: οι περσικές πηγές χρησιμοποιήθηκαν κυρίως σε επίπεδο πολιτισμού: η ελληνική κληρονομιά ήταν απαραίτητη για την άνθηση του Ισλάμ ως πολιτισμού κατά την κλασική του περίοδο, αλλά έπαιξε επίσης σημαντικό ρόλο στις προσπάθειες εξορθολογισμού των θρησκευτικών θεμελίων της ισλαμικής ταυτότητας και στο να γίνουν πιο συμβατές με τους φιλοσοφικούς τρόπους σκέψης.

Εκτός από αυτές τις κεντρικές συνδέσεις, η πρόσφατη έρευνα έλαβε γνώση των εισροών από πιο οριακές πηγές. Οι παραδόσεις της Νότιας Αραβίας, συμπεριλαμβανομένης μιας μονοθεϊστικής στροφής που δεν φαίνεται να ήταν μια απλή αναπαραγωγή του ιουδαϊκού μοντέλου, θεωρούνται πλέον ευρέως ως ένα χαρακτηριστικό και σημαντικό

μέρος του υποβάθρου. Το ζήτημα των ισλαμικών δεσμών με τις ιουδαιο-χριστιανικές αιρέσεις που είχαν προσπαθήσει να γεφυρώσουν το χάσμα μεταξύ δύο ολοένα και πιο αποξενωμένων κοινοτήτων παραμένει πιο αμφιλεγόμενο.

Εάν μια ανάλυση του ισλαμικού πολιτισμού πρέπει να ασχοληθεί με αξονικές πηγές, είναι εξίσου δελεαστικό να ερμηνευτεί το Ισλάμ ως μια αξονική σύνθεση. Αλλά αυτή η πρόταση απαιτεί κάποια επιφύλαξη. Φαίνεται ότι ο Μανιχαϊσμός φιλοδοξούσε να συνθέσει αρκετές αξονικές παραδόσεις (συμπεριλαμβανομένου του Βουδισμού). Αυτό ήταν, ωστόσο, ένα προηγούμενο που ο προφήτης Μωάμεθ και οι οπαδοί του δεν ήθελαν να το αναγνωρίσουν. Ο Μανιχαϊσμός δεν συμπεριλήφθηκε ποτέ στις βιβλικές θρησκείες, και όταν οι μανιχαϊστικές κοινότητες περιήλθαν σε ισλαμική κυριαρχία, διώχθηκαν μαζικά. Σε θρησκευτικό επίπεδο, το αρχικό ισλαμικό όραμα δεν στόχευε σε μια σύνθεση, αλλά στην τελική και απροσδιόριστη κατανόηση των θεμελιωδών στοιχείων που προηγούμενως είχαν συσκοτιστεί από την προσαρμογή σε συγκεκριμένα πλαίσια και είχαν διαστρεβλωθεί μέσω περαιτέρω αφομοίωσης.

Ωστόσο, καθώς νέα πολιτισμικά πρότυπα αποκρυσταλλώνονταν γύρω από τις αυτοκρατορικές δομές εξουσίας που οικοδομήθηκαν κάτω από τη σκέπη μιας νέας θρησκείας, η ριζικά μονοθεϊστική και οικουμενική κοσμοθεωρία έγινε ένα πλαίσιο για τη συγκώνευση διαφορετικών πολιτισμικών κληρονομιών. Αλλά αν οι πολιτιστικές παραδόσεις των κατακτημένων περιοχών συγκεντρώνονταν σε μια σύνθεση, δεν υπήρχε ενιαίο πρότυπο ολοκλήρωσης. Μια σθεναρή αλλά επιλεκτική ιδιοποίηση ήταν καθοριστική για τη δημιουργικότητα και τη δύναμη που ακτινοβολούσε το Ισλάμ κατά την κλασική του εποχή. Σε αυτό το πλαίσιο έχει προταθεί ότι ο ισλαμικός πολιτισμός διατήρησε στενότερους δεσμούς με το ελληνικό ιδεώδες της παιδείας από ό,τι άλλοι κληρονόμοι της κλασικής κληρονομιάς της αρχαιότητας. Η αφομοίωση των περσικών παραδόσεων ήταν μια πιο μακροχρόνια διαδικασία και έγιναν ένα πιο διαρκές συστατικό της πολιτικής κουλτούρας.

Ένα νέο μοτίβο αλληλεπίδρασης προέκυψε ως αποτέλεσμα της ισλαμικής επέκτασης σε μια τρίτη μεγάλη περιοχική πολιτισμού. Το εάν η ιδέα μιας πολιτισμικής σύνθεσης μπορεί να εφαρμοστεί στον ινδο-ισλαμικό κόσμο θα εξαρτηθεί από πιο ουσιαστικές ερμηνείες αυτής της πολύ συγκεκριμένης περίπτωσης: ήταν άραγε ένας πολιτισμικός σχηματισμός που περιελάμβανε δύο πολύ διαφορετικές θρησκείες ή ένα περιφερειακό σύμπλεγμα που αποτελείται από δύο πολιτισμούς; Το ερώτημα συζητείται εμμέσως, πλην όμως σαφώς, στο παρόν βιβλίο αλλά θα πρέπει τουλάχιστον να σημειωθεί ότι το ινδική πλευρά της ισλαμικής εμπειρίας –τόσο για τους συγκριτικούς ιστορικούς όσο και για τους σπουδαστές του Ισλάμ– επισκιάστηκε καιρό πριν από την πιο οικεία ιστορία της Μέσης Ανατολής και της Μεσογείου.

Η μακροπρόθεσμη αξονική δυναμική του Ισλάμ είναι ένα περαιτέρω θέμα προς συγκριτική ανάλυση, υπερβαίνοντας και αξιοποιώντας αυτά που αναφέρθηκαν παραπάνω. Οι πολιτισμοί που συνδέονται αμεσότερα με το αξονικό μοντέλο χαρακτηρίζονται, όπως συχνά τονίζεται, από μια διαλεκτική παραδοσιακότητας και ανανέωσης. Οι επανερμηνείες των βασικών παραδόσεων παρέχουν πλαίσια για κοινωνικο-πολιτιστικούς μετασχηματισμούς, ενώ ταυτόχρονα διατηρούν ένα αναγνωρίσιμο πολιτισμικό πρότυπο

μεταξύ των ιστορικών διαφορών. Αυτός ο συνδυασμός αλλαγής και αναβίωσης είναι ένα επαναλαμβανόμενο και γνωστό χαρακτηριστικό του Ισλαμικού πολιτισμού. Το ίδιο είναι και ένα άλλο στενά συνδεδεμένο φαινόμενο, ιδιαίτερα εμφανές στην ανάλυση των αξονικών παραδόσεων: η αλληλεπίδραση μεταξύ ορθοδοξίας και ετεροδοξίας.

Αυτού του είδους οι σχηματισμοί ήταν κεντρικοί σε όλες τις φάσεις και τους κλάδους της ισλαμικής ιστορίας, ακόμα κι αν φαίνεται ξεκάθαρο ότι η ένταση μεταξύ των δύο πόλων δεν έφτασε ποτέ στο επίπεδο ενός πολιτισμικού σχίσματος, συγκρίσιμου με τη ρήξη του 16ου αιώνα εντός του δυτικού χριστιανικού κόσμου. Τέλος, οι αξονικοί θεωρητικοί έχουν επισημάνει την ανάγκη για πιο λεπτομερή μελέτη των συνδέσεων μεταξύ πολιτιστικών παραδόσεων –ειδικά θρησκευτικών– και αυτοκρατορικών σχηματισμών, αυτό όμως εξακολουθεί να είναι ένας σχετικά ανεπαρκής τομέας ανάλυσης. Η ιστορία της αυτοκρατορικής εξουσίας στον ισλαμικό κόσμο πήρε μια χαρακτηριστική πορεία που υποδηλώνει αρκετά πεδία σύγκρισης με άλλες παραδόσεις. Η διαμορφωτική και η κλασική φάση (μέχρι τον ύστερο 9ο αιώνα) χαρακτηριζόταν από μοναδικά στενούς δεσμούς μεταξύ της ανάπτυξης της αυτοκρατορικής εξουσίας και της αποκρυστάλλωσης ενός νέου πολιτισμικού προτύπου. Κατά τους επόμενους πέντε έως έξι αιώνες, ο πολιτικός κατακερματισμός πήγε χέρι-χέρι με την εδραίωση της πολιτιστικής ενότητας σε περισσότερο παγκόσμια κλίμακα από οποιονδήποτε άλλο πολιτισμό που επιτεύχθηκε στην προνεωτερική εποχή.

Αυτή δεν είναι η μόνη περίπτωση έντονων αποκλίσεων μεταξύ της δυναμικής της πολιτιστικής και της πολιτικής ολοκλήρωσης, αλλά η αντίθεση έγινε εξαιρετικά έντονη στην ισλαμική περίπτωση, πολύ περισσότερο μέσω της πολιτιστικής αφομοίωσης των διασπασμένων κληρονόμων των ξένων κατακτήσεων: τους διαδόχους της Μογγολικής αυτοκρατορίας. Αλλά ο εξισλαμισμός των κατακτητών της Εσωτερικής Ασίας έγινε επίσης η αφετηρία για τα τρία αυτοκρατορικά σχέδια της πρώιμης σύγχρονης εποχής: το Οθωμανικό, το Σαφαβιδικό και το Μουγγαλικό (μίξη τουρκικών και μογγολικών φύλων). Και στις τρεις περιπτώσεις, η αυτοκρατορική επέκταση εντός του ισλαμικού πολιτισμού συνδυάστηκε με την κατάκτηση πέρα από τα σύνορά του. Η πληθώρα των αυτοκρατορικών κέντρων μέσα σε έναν πολιτισμικό σχηματισμό έχει κάποια ομοιότητα με τον σύγχρονο σχηματισμό στην Δυτική Ευρώπη, αλλά λόγω των πολύ διαφορετικών χωρικών διαστάσεων, οι επαφές μεταξύ των αυτοκρατοριών ήταν περιορισμένες και αυτές οι αυτοκρατορίες δεν ξεκίνησαν ποτέ το ευδιάκριτο ευρωπαϊκό εγχείρημα υπερπόντιας κατάκτησης.

Το τελευταίο ερώτημα που πρέπει να εξεταστεί σε αυτό το πλαίσιο έχει να κάνει με το αξονικό κλείσιμο κατά τη νεωτερικότητα που αποτελεί ένα κρίσιμο θέμα για αυτόν τον τόμο. Αν και το αξονικό μοντέλο τονίζει νέα ανοίγματα πολλαπλών ειδών, που ευνοούν υψηλότερα επίπεδα ποικιλομορφίας και σύγκρουσης, οι προσπάθειες για επανένταση τέτοιων τάσεων σε οριστικά και ολοκληρωμένα πλαίσια είναι επίσης χαρακτηριστικές των εν λόγω παραδόσεων. Οι αξονικοί μετασχηματισμοί δημιουργούν νέες μορφές αλλαγής καθώς και νέους τρόπους περιορισμού της. Τόσο οι ιδεολογικοί όσο και οι θεσμικοί τρόποι κλεισίματος αντικατοπτρίζουν τα συγκεκριμένα πολιτισμικά τους πλαίσια. Οι δυτικές αντιλήψεις για το Ισλάμ, που διαμορφώνονται από πολύ ασύμμετρες συναντήσεις,



έχουν την τάση να μεγαλοποιούν την αντίστασή του στην αλλαγή, είτε προέρχεται από μέσα είτε έχει προκληθεί από έξω. Η επιστημονική ανάλυση έχει τροποποιήσει αυτή την άποψη, αλλά δεν λύνει το πρόβλημα – η ήττα των ρεφορμιστών/μοντερνιστών πρέπει να αποτελέσει πηγή ανησυχίας.

Η ευδιάκριτη ισλαμική δυναμική και οι στρατηγικές του κλεισίματος εξακολουθούν να είναι σημαντικά θέματα προς ανάλυση. Για να ολοκληρώσουμε αυτό το μέρος της συζήτησης, θα πρέπει να σημειωθούν τρεις βασικοί ιστορικοί οδοδείκτες. Οι πρώτοι αιώνες της δεύτερης χιλιετίας δεν θεωρούνται πλέον ως μια φάση μετάβασης σε μακροπρόθεσμη στασιμότητα ή ακόμη και οπισθοδρόμησης. Μια πολύ πιο σύνθετη εικόνα αυτής της περιόδου αναδύεται από την τρέχουσα κοινωνιολογική ανάλυση, έτσι ώστε τα συγκεκριμένα επιτεύγματα των μεταγενέστερων αιώνων του Ισλάμ να είναι πλέον πιο κατανοητά. Ωστόσο, από μια συγκριτική προοπτική, τα διαθέσιμα στοιχεία και οι πιο εύλογες αναφορές υποδηλώνουν ότι ο ισλαμικός κόσμος δεν γνώρισε τίποτα συγκρίσιμο με τις καινοτόμες εξελίξεις που έλαβαν χώρα στη Δυτική Ευρώπη και την Ανατολική Ασία μεταξύ του 11ου και του 13ου αιώνα.

Όταν πρόκειται για πιο πρόσφατους μετασχηματισμούς, ειδικά αυτούς που συνδέονται με την παγκόσμια άνοδο της δύναμης της Δύσης, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο ισλαμικός κόσμος δεν ανταποκρίθηκε στις πιο σημαντικές μη δυτικές αντιδράσεις ή επανεφευρέσεις δυτικών μοντέλων. Δεν υπάρχει ισλαμικό παράλληλο με την ανατολική ασιατική επανεφεύρεση τόσο του σύγχρονου καπιταλισμού όσο και του πολιτικού σχεδίου που ξεκίνησε ως εναλλακτική αλλά έγινε μια παράκαμψη προς τον ίδιο στόχο, και τίποτα συγκρίσιμο με την ινδική εμπειρία της δημοκρατίας. Ο εθνικισμός στον ισλαμικό κόσμο έχει –παρά τις κρίσιμες διαφορές μεταξύ αραβικών και μη αραβικών τμημάτων αυτού του κόσμου– μια μακρά ιστορία προβληματικών και άστατων σχέσεων με το Ισλάμ.

Μανούσος Μαραγκουδάκης  
*Μυτιλήνη, Φεβρουάριος 2024*

# Εισαγωγή

**Η** ιδέα του παρόντος βιβλίου προέκυψε το 2002, όταν οι επιμελητές άρχισαν να οργανώνουν ένα μεταπτυχιακό μάθημα για το Ισλάμ και τη νεωτερικότητα στο Διεθνές Ινστιτούτο για τη Μελέτη του Ισλάμ στον Σύγχρονο Κόσμο (International Institute for the Study of Islam in the Modern World [ISIM]) στο Leiden της Ολλανδίας. Στόχος μας ήταν να ασχοληθούμε με τη δυτική κοινωνική σκέψη καθώς και με τις ιδέες και τα οράματα των στοχαστών του 19ου και 20ού αιώνα στον μουσουλμανικό κόσμο σχετικά με τον πολιτικό, κοινωνικο-οικονομικό και πολιτιστικό μετασχηματισμό των κοινωνιών τους. Διαπιστώσαμε πως δεν υπήρχε κάποιο βιβλίο που θα μπορούσαμε να αξιοποιήσουμε, προκειμένου να παρουσιαστεί το εύρος των θεμάτων τα οποία θεωρούμε απαραίτητα για ένα τέτοιο μάθημα. Η ακαδημαϊκή βιβλιογραφία σχετικά με τις διάφορες πτυχές του Ισλάμ και της νεωτερικότητας είναι πλούσια, πολύπλοκη και διευρύνεται ταχύτατα, ωστόσο παρατηρείται γενική έλλειψη σε έργα που να προσφέρουν μια διεπιστημονική προοπτική και επισκόπηση των σημαντικότερων ερωτημάτων και συζητήσεων της εν λόγω βιβλιογραφίας. Συγκαλέσαμε ένα εργαστήριο στο ISIM με θέμα «Ισλάμ και νεωτερικότητα, βασικά ζητήματα και αντιπαραθέσεις» τον Οκτώβριο του 2004. Το παρόν βιβλίο είναι αποτέλεσμα των συνεχών συζητήσεων και αναθεωρήσεων των εργασιών που παρουσιάστηκαν στο εργαστήριο.

Στόχος του βιβλίου είναι να εγείρει προβληματισμούς επάνω στις σημαντικότερες συζητήσεις που έλαβαν χώρα εντός και μεταξύ των διάφορων επιστημονικών κλάδων που έχουν ασχοληθεί με ζητήματα νεωτερικότητας, αναφορικά με το Ισλάμ και τις μουσουλμανικές κοινωνίες. Το βιβλίο είναι οργανωμένο σε τρία μέρη. Το πρώτο μέρος, **«Εννοιολόγηση της νεωτερικότητας»**, αποτελείται από δύο κεφάλαια που εισάγουν θεωρητικά και γενικά ζητήματα των σπουδών της νεωτερικότητας. Τα τέσσερα κεφάλαια του δεύτερου μέρους, **«Διαπραγμάτευση της νεωτερικότητας»**, προσφέρουν μια ανάλυση των διαδικασιών συνολικού εκσυγχρονισμού των μουσουλμανικών κοινωνιών, εστιάζοντας σε ορισμένες ειδικές πτυχές της κοινωνικής και πολιτικής δυναμικής τους. Τα τέσσερα κεφάλαια του τρίτου μέρους, **«Αντιπαραθέση για τη νεωτερικότητα»**, ερευνά το πώς οι Μουσουλμάνοι ακαδημαϊκοί και διανοούμενοι έχουν αντιληφθεί και ανταποκριθεί σε ζητήματα νεωτερικότητας. Οι συντελεστές του βιβλίου αποτελούν μερικούς από τους πιο αναγνωρισμένους μελετητές του εν λόγω πεδίου, των οποίων τα προγενέστερα έργα έχουν αποδειχθεί ιδιαίτερως επιδραστικά και ενδιαφέροντα για τη διδασκαλία μας.

Το άμεσο υπόβαθρο για τη σημασία της συγγραφής ενός τέτοιου εγχειριδίου είναι καταφανές. Δραματικά γεγονότα έχουν στρέψει την προσοχή της κοινής γνώμης στις πιθανές εντάσεις μεταξύ του μουσουλμανικού κόσμου και της σύγχρονης Δύσης. Άραγε,



οι εντάσεις αυτές έχουν τις ρίζες τους σε πραγματικές διαφορές ή σε στρεβλές αντιλήψεις; Σε σύγκριση με τις άλλες παγκόσμιες θρησκείες, το Ισλάμ εμφανίζεται να είναι είτε πιο ανθεκτικό, παρά τις εσωτερικές διεργασίες μετεξέλιξης, με λιγότερες προοπτικές μεταλλαγής, είτε εγγενώς προ-νεωτερικό, παρά τις όποιες προσπάθειες μεταρρύθμισης. Συχνά υποστηρίζεται πως το Ισλάμ δεν έχει βιώσει ούτε μία μεγάλη μεταρρύθμιση, όπως έχει υποστεί ο Χριστιανισμός, ούτε και αγγίχτηκε από τον Διαφωτισμό. Ή, παραδόξως, όπως κάποιοι παρατηρητές πιστεύουν, το Ισλάμ δεν θα ήταν πλέον Ισλάμ αν μεταρρυθμιζόταν επί της ουσίας.

Τα νέα ισλαμιστικά κινήματα που προέκυψαν τη δεκαετία του 1970, από προηγούμενες μεταρρυθμιστικές τάσεις και μορφές κοινωνικο-πολιτικής κινητοποίησης (ιδίως η οργάνωση των Αδελφών Μουσουλμάνων που δημιουργήθηκε στα τέλη της δεκαετίας του 1920), φαίνεται να στρέφονται κυρίως κατά των εκσυγχρονιστικών κοσμικών ελίτ, που κυριάρχησαν στις περισσότερες Μουσουλμανικές κοινωνίες, τις πρώτες δεκαετίες της μετα-αποικιακής ανεξαρτησίας. Ορισμένοι παρατηρητές (όπως για παράδειγμα ο Bruce Lawrence) έχουν περιγράψει αυτά τα κινήματα ως μια «εξέγερση κατά της νεωτερικότητας». Κάποιοι μελετητές, από την άλλη πλευρά (κυρίως ο Βρετανός φιλόσοφος John Gray, όπως και πολλοί άλλοι), έχουν σχολιάσει την ουσιαστική νεωτερικότητα που εμφανίζουν τα εν λόγω κινήματα.

Οι μουσουλμανικές κοινωνίες έχουν υποστεί τις περισσότερες από τις δομικές αλλαγές που έχουν επηρεάσει και άλλες κοινωνίες στον κόσμο – όπως η μαζική αστικοποίηση, η μαζική εκπαίδευση, η γιγάντωση της επικοινωνίας, η εμφάνιση νέων τύπων θεσμών και οργανώσεων, ακανόνιστα, αλλά κατά καιρούς ισχυρά κύματα πολιτικής κινητοποίησης και μεγάλους μετασχηματισμούς της οικονομίας. Οι εξελίξεις αυτές έχουν συνοδευτεί από την εμφάνιση ενός ευρέος φάσματος νέων κοινωνικών κινημάτων, που συχνά συνοδεύονταν από έντονες θρησκευτικές και ιδεολογικές αντιπαραθέσεις που ήταν πιο πολύπλοκες και ποικιλόμορφες από ό,τι συνήθως εικάζεται στον Δυτικό δημόσιο διάλογο. Η ακαδημαϊκή βιβλιογραφία για τα θέματα αυτά είναι εκτεταμένη και ταχέως αναπτυσσόμενη. Ένα από τα πιο αμφιλεγόμενα ζητήματα που συζητούνται αφορά την ιδέα περί μοναδικότητας και ιδιαιτερότητας της δυτικής νεωτερικότητας, που αντιπαρατίθεται στην αντίληψη για τις εγγενώς πολλαπλές νεωτερικότητες που εκτυλίσσονται μέσα από μια ποικιλία διαδρομών. Ωστόσο, τόσο η βιβλιογραφία όσο και η συζήτηση εξακολουθούν να είναι κατακερματισμένες και απρόσιτες απέναντι σε ένα ευρύτερο κοινό. Δεν έχει προκύψει συναίνεση ακόμη και για τους όρους με τους οποίους θα πρέπει να διεξαχθεί η συζήτηση· η έννοια της νεωτερικότητας παραμένει διφορούμενη και κινδυνεύει να γίνει όμηρος αντιτιθέμενων παραδειγμάτων.

Καθένα από τα κεφάλαια του παρόντος βιβλίου ασχολείται με ορισμένες ειδικές πτυχές της συνάντησης των μουσουλμανικών κοινωνιών με τη νεωτερικότητα. Αν και κάθε ένας από τους συντελεστές είναι αναπόφευκτα πιο εξοικειωμένος με συγκεκριμένες κοινωνίες και περιοχές από ό,τι με άλλες, και τα επιμέρους κεφάλαια μπορεί να δίνουν έμφαση σε συγκεκριμένες περιφέρειες, το βιβλίο, στο σύνολό του, δεν προκρίνει τη Μέση Ανατολή ή οποιαδήποτε άλλη περιοχή, αλλά καλύπτει ολόκληρο τον μουσουλμανικό

κόσμο. Τα κεφάλαια είναι οργανωμένα σε θεματικές ενότητες και έχει γίνει προσπάθεια ώστε να διασφαλίσουμε ότι οι εξελίξεις σε όλες τις μεγάλες περιφέρειες εκπροσωπούνται.

Θα θέλαμε να ευχαριστήσουμε την οικονομική υποστήριξη του ISIM για το αρχικό εργαστήριο και μέρος της διαδικασίας επιμέλειας, καθώς και να ευχαριστήσω ιδιαίτερα την Sanaa Makhlouf για τη βοήθειά της στην επιμέλεια. Με την ευκαιρία αυτή εκφράζουμε την ευγνωμοσύνη μας σε όλους τους συναδέλφους μας που υποστήριξαν το έργο αυτό, ιδίως τον David Waines για την πολύτιμη συνεργασία του στα αρχικά στάδια αυτού του έργου. Τέλος, θέλουμε να ευχαριστήσουμε τους φοιτητές του ISIM, των οποίων η συμμετοχή στο μάθημα και οι συζητήσεις βοήθησαν στην ανάπτυξη αυτού του εγχειρήματος.

Muhammad Khalid Masud

Armando Salvatore

Martin van Bruinessen



---

## **ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ**

---

Εννοιολόγηση  
της νεωτερικότητας

---







## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΠΡΩΤΟΥ ΜΕΡΟΥΣ

- 1 | Παράδοση και νεωτερικότητα εντός του ισλαμικού πολιτισμού και της Δύσης, *Armando Salvatore*
- 2 | Δυτικοί μελετητές του Ισλάμ ως προς το ζήτημα της νεωτερικότητας, *Muhammad Khalid Masud και Armando Salvatore* .....

# 1

## Παράδοση και νεωτερικότητα εντός του ισλαμικού πολιτισμού και της Δύσης

*Armando Salvatore*

### Ο ισλαμικός πολιτισμός στον σύγχρονο κόσμο

«**Κ**ατά τον 16ο αιώνα, ένας επισκέπτης από τον πλανήτη Άρη θα μπορούσε κάλλιστα να υποθέσει ότι ο ανθρώπινος κόσμος βρισκόταν στα πρόθυρα να γίνει μουσουλμανικός» (Hodgson 1993: 97). Με αυτή τη δήλωση, ο συγκριτικός ιστορικός Marshall Hodgson πρότεινε ότι, στην αυγή της σύγχρονης εποχής, το Ισλάμ ήταν ο πιο ζωτικός πολιτισμός στον κόσμο, καθώς και ότι διέθετε ηγεμονικές δυνατότητες έναντι της Ανατολής και της Δύσης. Ο Hodgson ονόμασε τον ισλαμικό πολιτισμό «Ισλαμοσύνη» (Islamdom), κατ' αναλογία με τον όρο «Χριστιανοσύνη» (Christendom) η οποία διαφέρει από τον Χριστιανισμό (Christianity), που αναφέρεται στη θρησκεία. Το Ισλάμ ήταν ο πολιτισμός που είχε κληρονομήσει και επανασυνθέσει δημιουργικά τους πολιτιστικούς χαρακτήρες και τις πολιτικές ιδιαιτερότητες μιας τεράστιας και περισσότερο αρχαίας γεωπολιτιστικής μονάδας, της ιρανο-σημιτικής περιοχής. Σύμφωνα με τον Hodgson, ακριβώς κατά τη στιγμή της δημιουργίας του, τη σύγχρονη εποχή, το Ισλάμ έφτασε στο ζενίθ, όχι μόνο της πολιτικής του δύναμης, καθώς επίσης και της πολιτιστικής δημιουργικότητάς του (ό.π.: 100).

Αυτή η ιδιαίτερη δύναμη του ισλαμικού πολιτισμού στην αυγή της νεωτερικότητας δεν αφανίστηκε ξαφνικά τη στιγμή που οι δυτικοευρωπαϊκές δυνάμεις αποκτούσαν την πρωτοκαθεδρία στο θαλάσσιο εμπόριο και τις ανακαλύψεις μεγάλων αποστάσεων, ιδίως με το άνοιγμα των υπερατλαντικών δρόμων και τη δημιουργία αποικιών στα ανατολικά και δυτικά του διευρυμένου κόσμου. Οι συγκεκριμένοι τρόποι ανάμειξης εξουσίας και κουλτούρας, που συνιστούν έναν πολιτισμό, συνέχισαν να αποφέρουν καρπούς μέχρι και τη σύγχρονη εποχή στην περίπτωση των τριών διαφορετικών, αλλά εξίσου ανθηρών, αυτοκρατοριών της Ισλαμοσύνης: η Οθωμανική, σε μια μεγάλη περιοχή που καλύπτει την Ανατολία, την Εγγύς και Μέση Ανατολή, τη Βόρεια Αφρική, τα Βαλκάνια και άλλες ευρωπαϊκές περιοχές, τους Σαφαβίδες (Safavids) στο Ιράν και τους Μουγγάλους (Mughals) στη Νότια Ασία. Τα πρότυπα του κρατικού συγκεντρωτισμού που εφάρμοσαν, ο έλεγχος εδαφών και πληθυσμών, καθώς και ο τρόπος διακυβέρνησης και διοίκησης επιβίωσαν, εν μέρει, από τα τραύματα του 18<sup>ου</sup> και 19<sup>ου</sup> αιώνα, κατά τη διάρκεια των

οποίων η Δυτική Ευρώπη ανέτρεψε την ισορροπία δυνάμεων με τον μουσουλμανικό κόσμο και απέκτησε μια ηγεμονική θέση στην ευρωμεσογειακή περιοχή και διείσδυσε προς τα ευρασιατικά βόρεια. Ωστόσο, τουλάχιστον στις περιπτώσεις της Τουρκίας και του Ιράν, η μακροπρόθεσμη, σχετική ισχύς των κοινωνικοπολιτικών σχηματισμών τους μπορεί να μετρηθεί από τον βαθμό αντίστασης των κέντρων τους στη συνεχιζόμενη διαδικασία της δυτικής αποικιοκρατικής καταπάτησης, η οποία άρχισε να εξαντλεί την ορμή της μόνο μεταξύ των δύο παγκόσμιων πολέμων στον 20ό αιώνα. Παρά το ιστορικό αυτό πλαίσιο και την πρώιμη νεωτερική διαμόρφωση της μουσουλμανικής εξουσίας, μια σειρά από ιστορικούς και κοινωνικούς θεωρητικούς –από τον Ernest Renan (1862), μέσω του Max Weber ([1922] 1968), μέχρι τον Bertrand Badie (1987), τον Marcel Gauchet ([1985] 1997), και τον Rémi Brague ([1992] 2002)– έχουν θεωρητικοποιήσει συγκεκριμένους πολιτιστικούς παράγοντες που πρέπει να θεωρηθούν υπεύθυνοι για την παρεμπόδιση ή την καθυστέρηση του εξορθολογισμού των κοινωνικών σχέσεων και της πολιτικής και οικονομικής ανάπτυξης στους μουσουλμανικούς τόπους. Μέσα σε αυτό το ποικιλόμορφο σώμα της δυτικής επιστήμης έγινε ευρέως γνωστό το επιχείρημα (και είναι δημοφιλές ακόμη και σήμερα), σύμφωνα με το οποίο ένα παντοδύναμο δόγμα της θείας εξουσίας που διακηρύσσει το Ισλάμ συνέβαλε αποφασιστικά στην παρεμπόδιση της πλήρους νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας, αποτρέποντας έτσι τη δημιουργία ενός πραγματικά σύγχρονου κρατικού σχηματισμού. Ομοίως, οι προϋποθέσεις που είναι απαραίτητες για την καπιταλιστική ανάπτυξη, που ζωντάνεψε τους πρώιμους νεωτερικούς κοινωνικοπολιτικούς σχηματισμούς της Δυτικής Ευρώπης, απουσίαζαν ή ήταν αδύναμες μέσα στις προαναφερθείσες μουσουλμανικές αυτοκρατορίες, λόγω των ενσωματωμένων μηχανισμών πολιτιστικού αυτοπεριορισμού που υποτίθεται ότι είναι έμφυτος στον θρησκευτικό προσανατολισμό του ισλαμικού πολιτισμού.

Στο πλαίσιο αυτής της επιχειρηματολογίας, η αναντιστοιχία μεταξύ του Ισλάμ και της νεωτερικότητας δείχνει να έγκειται σε έναν φαινομενικά δογματικό περιορισμό των παραγόντων της πολιτιστικής δημιουργικότητας και της πολιτικής αυτονομίας, οι οποίοι θεωρούνται τα απαραίτητα συστατικά για τη συγκρότηση μιας σύγχρονης κοινωνίας, οικονομίας και πολιτείας. Αποδεχόμενοι αυτή την προσέγγιση, η δυτική αποικιακή καταπάτηση των μουσουλμανικών εδαφών θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως αναγκαία συνέπεια και φυσικό αποτέλεσμα της ανισορροπίας ισχύος μεταξύ του δυτικού και του ισλαμικού πολιτισμού, μετρημένη υπό τους όρους της ικανότητάς τους να παράγουν σύγχρονα πρότυπα κοινωνικής και πολιτικής εξουσίας και πολιτιστικής ηγεμονίας μέσω μιας διαδικασίας χειραφέτησης από τα αυτοπεριοριστικά πρότυπα της υπερβατικής εξουσίας.

Απέναντι στο υπόβαθρο αυτό της δυτικής θεωρητικοποίησης σχετικά με την υποτιθέμενη ανεπαρκή ικανότητα του Ισλάμ να προσαρμοστεί σε έναν σύγχρονο κόσμο – για να μην μιλήσουμε για την ικανότητά του να δρομολογεί αυτόνομους σύγχρονους μετασχηματισμούς– στέκεται η παρατήρηση των ιστορικών του ισλαμικού πολιτισμού και ειδικότερα των σύγχρονων μουσουλμανικών αυτοκρατοριών, ότι η διαφοροποίηση της κρατικής εξουσίας και της θρησκευτικής εξουσίας ήταν αναπόσπαστο μέρος της ανάπτυξής τους. Ούτε οι ισλαμικές παραδόσεις και οι υποστηρικτές τους, οι ουλε-



μάδες, ούτε τα κέντρα εξουσίας και οι κάτοχοι αυτής (είτε διέθεταν μία συγκεκριμένη θρησκευτική νομιμότητα, όπως οι χαλίφηδες ή οι σιίτες ηγεμόνες του Ιράν των Σαφαβιδών, είτε όχι, όπως οι εμίρηδες, οι σουλτάνοι κ.λπ.) εμπόδισαν μια τέτοια διαδικασία διαφοροποίησης. Από τις δεκαετίες του 1970 και 1980 οι πολιτισμικοί αναλυτές άρχισαν να αναθεωρούν την παλαιότερη προκατάληψη των δυτικών κοινωνικών θεωρητικών. Όπως δήλωσε απερίφραστα ένας κορυφαίος μελετητής του εν λόγω πεδίου, ο Johann P. Arnason (2001: 399):

Η πεποίθηση ότι οι ισλαμικές παραδόσεις απέκλειαν κάθε διαφοροποίηση μεταξύ θρησκείας και πολιτικής δεν έχει εξαφανιστεί εντελώς από τον δημόσιο διάλογο, οι επιστημονικές συζητήσεις, ωστόσο, την έχουν ουσιαστικά καταρρίψει. Είναι πλέον ευρέως αποδεκτό ότι η ισλαμική ιστορία χαρακτηρίζεται από συγκεκριμένες μορφές και διαδρομές διαφοροποίησης, οι οποίες δεν ταυτίζονται με εκείνες άλλων πολιτισμών, ούτε μπορούν να αναχθούν σε έναν χαμηλότερο βαθμό της ίδιας δυναμικής.

Ο Bernard Lewis (2002) δεν ήταν ο πρώτος συγγραφέας που έθεσε το ερώτημα *Τι Πήγε Λάθος*; όσον αφορά το Ισλάμ. Τα όρια των επιχειρημάτων εντοπίζονται στο ίδιο το ερώτημα το οποίο διατυπώνεται και τίθεται από την ειδική οπτική γωνία μιας μακροπρόθεσμης δυτικής ηγεμονίας που επεκτάθηκε σε ολόκληρο τον σύγχρονο κόσμο. Είναι ένα ερώτημα που προϋποθέτει ήδη τη μοναδικότητα της δυτικής πορείας προς τη νεωτερικότητα.

Υπάρχουν δύο στρατηγικές που μπορούν να αμφισβητήσουν αυτή την εδραιωμένη προκατάληψη. Μία προσέγγιση δίνει έμφαση στη σημασία που έχει η διατύπωση θεωρίας σχετικά με την παράδοση πριν από την ανάλυση των προτύπων της νεωτερικότητας. Η άλλη επιλογή επαναδιατυπώνει το ζήτημα της νεωτερικότητας με όρους εν μέρει ανταγωνιστικών και εν μέρει αλληλεπικαλυπτόμενων μοντέλων νεωτερικότητας, ή «πολλαπλών νεωτερικοτήτων» (Eisenstadt 2000a). Υπό ειδικές συνθήκες, τις οποίες θα προσπαθήσουμε να διευκρινίσουμε, οι δύο στρατηγικές ενδεχομένως συγκλίνουν στο να προσφέρουν μια διαφορετική άποψη για τις δυνατότητες και τα όρια μιας «ισλαμικής νεωτερικότητας». Αυτή είναι μια συνδυασμένη προσέγγιση που ακολουθείται σε αυτό το κεφάλαιο και γενικότερα στο βιβλίο, μια προσέγγιση που οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στη συγκριτική πολιτισμική ανάλυση, ένας αναδυόμενος κλάδος μελέτης που προσπαθεί να δημιουργήσει μια ουσιαστική σύνδεση μεταξύ του έργου των ιστορικών και του στοχασμού των κοινωνικών θεωρητικών (Arnason 2003).

As ξεκινήσουμε με την έννοια της «παράδοσης». Η ανάκτηση μιας βιώσιμης έννοιας της παράδοσης, είναι απαραίτητη προϋπόθεση για να ξεπεραστεί η αναγωγική, εξελικτική και ευρωκεντρική οπτική που έχει αμαυρώσει τις περισσότερες αναλύσεις της σχέσης μεταξύ Ισλάμ και νεωτερικότητας. Η παράδοση είναι μια πιο συγκεκριμένη έννοια από ό,τι η γενικότερη ιδέα του «πολιτισμού». Η παράδοση δεν θα πρέπει να νοείται ως μη επαναστατική, αρχέγονη κουλτούρα, αλλά, πιο δυναμικά, ως το σύνολο των πρακτικών και των επιχειρημάτων που διασφαλίζουν τον κοινωνικό δεσμό και παρέχουν συνοχή σε πλήθος διαφορετικών ανθρώπινων κοινοτήτων. Πρέπει να διαχωρίσουμε την έννοια της παράδοσης από τη μονόπλευρη ταύτισή της με όλες τις εκδηλώσεις κοινωνικοοικο-

νομικής στασιμότητας και την τυφλή εξάρτηση από μια αδιαμφισβήτητη εξουσία. Υπό αυτή την έννοια, η παράδοση δεν είναι το αντίθετο της νεωτερικότητας που την προορίζουμε να σημαίνει την εκδήλωση της ανθρώπινης αυτονομίας και δημιουργικότητας.

Ωστόσο, η ιδέα της παράδοσης ως στατικής, αρχέγονης, κουλτούρας είναι ευρέως διαδεδομένη στις κοινωνικές επιστήμες. Η παράδοση, εννοούμενη ως τέτοια, αντιπροσωπεύει το εσωτερικό όριο της νεωτερικότητας, εκεί όπου η νεωτερικότητα καταφεύγει όταν αποτυγχάνει να εκπληρώσει τις υποσχέσεις της για πολιτική αυτονομία και πολιτιστική δημιουργικότητα. Κατά συνέπεια, η παράδοση περιγράφεται ως το σχεδόν αδρανές έδαφος της ανθρώπινης δράσης. Ανάλογα με το αν η παράδοση φωλιάζει σε μη δυτικές κοινότητες ή σε πολιτισμούς του παρελθόντος, η διερεύνησή της παραπέμπει στην εθνογραφική έρευνα ή στη φιλολογική ανάλυση. Μια τέτοια αρνητική έννοια της παράδοσης συχνά ταυτίζεται με τη «θρησκεία», η οποία τυγχάνει να εξετάζεται στις πιο αρχαϊκές της μορφές. Από αυτή την άποψη, η παράδοση δεν είναι τίποτα περισσότερο από την επανάληψη της τελετουργικής συγκρότησης των κοινοτήτων, ένας μηχανισμός που αποκλείει την ικανότητα καινοτομίας και εμποδίζει τον μετασχηματισμό της κοινοτικής συνοχής σε πιο αφηρημένες και διαφοροποιημένες μορφές του κοινωνικού δεσμού, μορφές που πιστεύεται ότι ταιριάζουν στις σύγχρονες κοινωνίες. Σε αντίθεση με αυτή την προσέγγιση, προτείνουμε μια κατανόηση της παράδοσης και της νεωτερικότητας ούτε ως αντιθετικών τρόπων κοινωνικής ύπαρξης, ούτε ως τυπολογικά διακριτών κοινωνικών σχηματισμών, αλλά ως μορφές των κοινωνικών δεσμών που είναι διαφορετικές αλλά μπορούν να συνδεθούν οργανικά με διάφορους τρόπους. Είναι ο συνδυασμός ορισμένων τύπων παραδόσεων με δεδομένες διαδικασίες μετασχηματισμού που παράγουν διακριτές κοινωνίες τις οποίες αποκαλούμε «σύγχρονες». Οι σύγχρονες κοινωνίες μπορούν να συσχετιστούν μεταξύ τους και να σχηματίσουν πολιτισμικά συγκροτήματα στον βαθμό που βασίζονται σε παρόμοιους συνδυασμούς παραδόσεων και νεωτερικών προτύπων.

Προτείνουμε να ιδωθούν οι παραδόσεις ως ομαδοποιημένα πρότυπα κοινωνικής πρακτικής που μεταδίδονται, μετασχηματίζονται και ανατροφοδοτούνται από επιχειρήματα και συζητήσεις που διαπερνούν κουλτούρες και γενιές. Οι πολιτιστικοί κώδικες των παραδόσεων διαμορφώνονται από τις πολιτιστικές ελίτ, αλλά εξαρτώνται επίσης από τον ενεργό ρόλο που διαδραματίζουν εκείνοι που τους εφαρμόζουν, οι οποίοι είναι πρωτίστως οι απλοί άνθρωποι ή «κοινοί θνητοί». Υπό αυτή την έννοια, οι παραδόσεις είναι σχετικές τόσο με τις προ-νεωτερικές κοινότητες όσο και –σε μια έντονα μεταλλαγμένη μορφή– μέσα στις νεωτερικές κοινωνίες ή τις κοινωνίες που βρίσκονται σε διαδικασία νεωτερικοποίησης. Ορισμένοι συγγραφείς έχουν εκτιμήσει τη σημασία των πολιτιστικών παραδόσεων για τη διαμόρφωση της συλλογικής ταυτότητας των κοινωνικών ομάδων τη στιγμή που επιχειρούν να εισέλθουν στη νεωτερική κοινωνία και να ενταχθούν στις παραμέτρους εξορθολογισμού της. Το επιχείρημα αυτό προέρχεται από ορισμένα ρεύματα της κοινωνικής θεωρίας, κυρίως, αλλά όχι αποκλειστικά, στη Βόρεια Αμερική (Bellah 1970· Shils 1981· Taylor 2004). Μια απλουστευμένη παραλλαγή αυτής της προσέγγισης υιοθετείται επίσης στο πλαίσιο προσανατολισμένων μελετών για την ανάπτυξη, επίσης όσον αφορά κοινωνίες όπου πλειοψηφούν οι μουσουλμάνοι, από τη δεκαετία του 1980

και μετά, βασικά ως μέρος μιας ευρύτερης τάσης που δηλώνει απογοήτευση από προηγούμενες προσεγγίσεις σχετικά με την οικονομική και πολιτική ανάπτυξη που διατυπώθηκαν στο πλαίσιο του παραδείγματος της θεωρίας του εκσυγχρονισμού. Κατά συνέπεια, οι παραδόσεις θα πρέπει να θεωρηθούν ως πόροι στο πλαίσιο διαδικασιών κοινωνικής και πολιτικής αλλαγής που συμβάλλουν στην αποτροπή της εξάπλωσης της ατομικής ανομίας, της συλλογικής απώλειας της κουλτούρας, και τις συναφείς, πολλαπλές αντιδράσεις που επηρεάζουν διάφορα επίπεδα της κοινωνικής και πολιτικής ζωής. Οι πολιτιστικές παραδόσεις θεωρούνται έτσι δυνητικά ως κεφάλαιο που ενεργοποιεί το πρίσμα των κινήτρων των τοπικών δρώντων και βοηθώντας το έργο αυτών των νεωτερικοποιητικών φορέων (συμπεριλαμβανομένων των ΜΚΟ) που παρεμβαίνουν είτε από το εσωτερικό είτε από το εξωτερικό μιας συγκεκριμένης κοινωνίας για τη βελτίωση της ευημερίας των πληθυσμών.

Τίσως αυτή η προοπτική να μην ικανοποιεί πλήρως τους στόχους μας, αφού εξακολουθεί να διατηρεί μια έντονη αίσθηση λειτουργισμού, που κληρονομήθηκε από τη θεωρία του εκσυγχρονισμού. Ενώ η παράδοση θεωρούνταν κάποτε ως η καθυστερημένη κουλτούρα που έπρεπε να ξεπεραστεί μέσω των διαδικασιών εκσυγχρονισμού, σήμερα διακλαδώνεται σε μια «καλή» και μια «κακή» παράδοση: το είδος της παράδοσης που εμποδίζει την ανάπτυξη και την πρόσβαση στη νεωτερικότητα αντιπαράβάλλεται με μια παράδοση που διευκολύνει τους δρόμους της κοινωνικής προόδου. Η διαχωριστική γραμμή μεταξύ μιας παράδοσης καταδικασμένης να επαναλαμβάνει τους κύκλους της στασιμότητας και των τελετουργιών εμπιστοσύνης της εξουσίας και μια παράδοση που παρέχει πολιτιστικό προσανατολισμό και ηθική καθοδήγηση, τόσο των ελίτ όσο και των κοινών εφαρμοστών της, μέσα από τις αβεβαιότητες της νεωτερικής ζωής και τις αφηρημένες νεωτερικές νόρμες, θυμίζει μια ιδέα που ήταν ήδη παρούσα στους κλασικούς συγγραφείς της κοινωνικής θεωρίας: σκεφτείτε την έμφαση του Weber στις πολιτιστικές και ειδικότερα στις θρησκευτικές παραδόσεις ως κινητήριες δυνάμεις για τον εξορθολογισμό της συμπεριφοράς της ζωής (Weber [1920] 1988), ή την εκτίμηση που ένοιωθε ο Durkheim για την προνεωτερική θρησκεία, για την παροχή θεμελιωδών, αν και ελαττωματικών, αντιλήψεων περί αλληλεγγύης (Durkheim [1912] 1967). Εκλαμβάνοντας την παράδοση είτε ως εμπόδιο στον εκσυγχρονισμό είτε ως πόρο για την επίτευξή αυτού, οι παραδόσεις εννοούνται από την άποψη μιας προκαθορισμένης πορείας προς τη νεωτερικότητα. Η βιωσιμότητά τους υπόκειται στις παραμέτρους της κρίσης (σήμερα συχνά αποκαλούνται «προϋποθέσεις») των εκσυγχρονιστικών δρώντων που συνδέονται με τα κράτη, τις διεθνείς οργανώσεις και τις καπιταλιστικές αγορές.

Η απαραίτητη προϋπόθεση για την υπέρβαση αυτών των περιορισμών και το άνοιγμα ενός δρόμου για την εκτίμηση της πολιτισμικώς πλουραλιστικής διάστασης της νεωτερικότητας και πιο συγκεκριμένα, ο ειδικός τρόπος με τον οποίο ο Ισλαμικός πολιτισμός έχει εμπλακεί με τη νεωτερικότητα είναι να εμβαθύνουμε την προσπάθεια αναδιατύπωσης της έννοιας της παράδοσης. Μπορούμε να επωφεληθούμε από την κατανόηση της παράδοσης ως δέσμης επιχειρημάτων, εννοιών και πρακτικών κινήτρων για τους κοινωνικούς δρώντες (MacIntyre 1988). Η παράδοση, εννοούμενη με αυτόν τον τρόπο, είναι απαραίτητη για την κοινωνική δράση, την επικοινωνία, ακόμη και την πολιτιστική και

θεσμική καινοτομία. Θα ήταν δύσκολο να αντιληφθούμε τον κοινωνικό δεσμό χωρίς να αναφερθούμε στη λειτουργία της παράδοσης που οριοθετεί ένα πεδίο πρακτικής, του οποίου η διατήρηση εξαρτάται από κατάλληλους μηχανισμούς μετάδοσης και ανανέωσης της γνώσης από γενιά σε γενιά (Calhoun 1992· Salvatore 2007a).

Αυτή η άποψη της παράδοσης μπορεί να εμπλουτιστεί με την κατανόηση του Jürgen Habermas για τον συνδετικό ιστό που συνδέει τους κοινωνικούς δρώντες, ο οποίος είναι αναπόσπαστο μέρος της ζωής τους και προάγει την αμοιβαία αναγνώρισή τους (Habermas [1981] 1987). Ο Habermas εστιάζει στον διαμοιρασμό των κινήτρων για δράση μέσω προτύπων επικοινωνίας και κατανόησης. Ο ελάχιστος κοινός παρονομαστής μεταξύ των προσεγγίσεων του MacIntyre και του Habermas –δύο εκ των κορυφαίων κοινωνικών στοχαστών κατά το τέλος του 20ού αιώνα– μας παρέχει μια άποψη της παράδοσης που εμφατικά τονίζει τις επικοινωνιακές ικανότητες που αποκτούν οι δρώντες με την εμπλοκή τους σε ένα σύνολο πρακτικών και τις αντίστοιχες μαθησιακές διαδικασίες που ενεργοποιούνται μέσω της επικοινωνίας και της ανταπόκρισης (Doody 1991). Εδώ βρίσκεται η ουσία του ορισμού της παράδοσης που έχει τις ρίζες του στη μικρο-διάσταση της κοινωνικής δράσης και των κοινωνικών σχέσεων. Αποφεύγουμε έτσι να υποπέσουμε σε μια μινιμαλιστική έννοια της παράδοσης που απεικονίζεται παραπάνω, μια άποψη που είναι αρνητικά φορτισμένη από τη μονομερή έμφαση που δίνει σε μια μακρο-κοινωνιολογική διάσταση της κοινωνικοπολιτικής αλλαγής που βασικά αγνοεί την ανθρώπινη διαφορά.

Ωστόσο, ο στόχος μας να δημιουργήσουμε ένα έδαφος περισσότερο ακριβοδίκαιο για την αξιολόγηση των σχέσεων του Ισλάμ με τη νεωτερικότητα δεν μπορεί να παραιτηθεί από τη σύλληψη μιας μακρο-κοινωνιολογικής διάστασης της παράδοσης που αποφεύγει τις προαναφερθείσες παγίδες. Προφανώς, αυτό είναι πιθανόν μέσω ενός θεωρητικού ανοίγματος στην, επί μακρόν, ανεπαρκώς θεωρημένη έννοια του πολιτισμού. Η πολιτισμική θεωρία του Johann P. Arnason είναι το κλειδί αυτής της σύλληψης. Η προσέγγιση του Arnason επιτυγχάνει μια ισορροπία μεταξύ πολιτισμού στον ενικό αριθμό, δηλαδή, της νεωτερικότητας ως παγκόσμια διαδικασία πολιτισμού με την έννοια που ανέδειξε ο Norbert Elias ([1939, 1976] 1982) –μια διαδικασία που επίσης επιβεβαιώνει το πρόγραμμα για να αρθούν οι πολιτισμικές διαφορές– και πολιτισμός στον πληθυντικό αριθμό, δηλαδή ένας κόσμος διαφορετικών πολιτισμών που διευκολύνουν την ανάδυση πολλαπλών νεωτερικοτήτων (Arnason 2003). Η μακρο-κοινωνιολογική διάσταση της παράδοσης γίνεται πολιτιστική συνιστώσα ενός συγκεκριμένου πολιτισμού. Ένας πολιτισμός συνδυάζει πάντα την εξουσία και την κουλτούρα, επομένως, η συγκρότηση και οι αμοιβαίες σχέσεις μεταξύ των πολιτικών και πολιτιστικών ελίτ είναι ζωτικής σημασίας για τη λειτουργία των πολιτισμών. Ένας πολιτισμός υπερβαίνει τα κλειστά όρια μιας συγκεκριμένης, εθνικής κοινωνίας και εκφράζει μέσα στον χρόνο (εποχές) και στον χώρο (γεωπολιτισμικές μονάδες) ένα φάσμα δυνατοτήτων της κοινωνικής οργάνωσης, που επιτρέπεται μέσα από πολιτισμικά συγκεκριμένες έννοιες της εξουσίας, αλλά και καθοριζόμενες από την εξουσία παραμέτρους των πολιτιστικών παραδόσεων. Ο τρόπος, με τον οποίο η εξουσία ασκείται και νομιμοποιείται, εξαρτάται επομένως από τις πολιτιστικές παραδόσεις: από τους κώδικες νομιμότητας που επεξεργάζονται οι πολιτιστικές

ελίτ, αλλά και στην απτή, καθημερινή πρακτική και κρίση των απλών ανθρώπων. Η διαλεκτική της εξουσίας και η κουλτούρα είναι συγκεκριμένες για κάθε πολιτισμό. Η ίδια διαλεκτική καθορίζει επίσης τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του ισλαμικού πολιτισμού, όπως θα δούμε λεπτομερέστερα.

Η πολιτιστική διάσταση του πολιτισμού, που αντιπροσωπεύεται από τις παραδόσεις, αναδεικνύεται από την ερμηνεία του Arnason, σχετικά με την αντίληψη του Marshall Hodgson για την παράδοση, που αναπτύχθηκε στη μελέτη του τελευταίου για τον Ισλαμικό πολιτισμό (Hodgson 1974) και στις συγκρίσεις μεταξύ του δυτικού και του ισλαμικού πολιτισμού (Hodgson 1993). Η προσέγγιση αυτή βοηθά στον προσδιορισμό της σχέσης μεταξύ των μικρο- και των μακρο-διαστάσεων ενός πολιτισμού, μεταξύ μιας παράδοσης πρακτικών και επικοινωνίας και των δομικών της βάσεων. Δεν ήταν τυχαίο ότι οι ιδέες του Hodgson αναπτύχθηκαν στο πλαίσιο της μελέτης του Ισλάμ και, ως εκ τούτου, στέκονται κριτικά απέναντι στις επικρατούσες, τετριμμένες έννοιες της παράδοσης που αναπτύχθηκαν και χρησιμοποιήθηκαν στους κύκλους της θεωρίας του εκσυγχρονισμού. Αντίθετα, έδωσε έμφαση στη δημιουργική δράση και τη σωρευτική αλληλεπίδραση ως βασικά χαρακτηριστικά των παραδόσεων. Υπό αυτή την έννοια, οι πολιτισμοί αναγκαστικά βασίζονται στις παραδόσεις και καθορίζονται από αυτές (Arnason 2006a), μέσω της ικανότητάς τους για την υποστήριξη του κοινωνικού δεσμού σε μικρο-επίπεδο (Salvator 2007a).

Προκειμένου να κατανοήσουμε τη διάσταση της εξουσίας που ενυπάρχει στο Ισλάμ ως παράδοση ή ως σύνολο συνδυαζόμενων παραδόσεων, μπορούμε να ανατρέξουμε σε ορισμένες παρεμβάσεις του Talal Asad (1986), ο οποίος απάντησε στον λειτουργισμό που εξακολουθεί να χρησιμοποιείται στο πλαίσιο της προσέγγισης αρκετών ανθρωπολόγων και κοινωνιολόγων του Ισλάμ. Η επαναξιολόγηση της παράδοσης δεν σημαίνει ότι πρέπει να εξαλειφθούν οι δομές των δράσεων, ή οι περιορισμοί που τίθενται επί των δράσεων, οι οποίες καθορίζονται τελικά από τον τρόπο με τον οποίο η εξουσία λειτουργεί και εγκαθιδρύεται σε ένα δεδομένο κοινωνικό πλαίσιο. Δεν θα πρέπει να οδηγεί στην παραμέληση της εξουσίας και στη συσσώρευση του πλούτου, ως ειδικού μέσου και αποτελέσματος της εξουσίας, ως σημαντικών παραγόντων που επηρεάζουν τον τρόπο με τον οποίο αρθρώνονται οι παραδόσεις σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό περιβάλλον. Ωστόσο, η επιδίωξη της εξουσίας και του πλούτου εξαρτάται σε κάποιο βαθμό από το πώς οι πολιτιστικές παραδόσεις πλαισιώνουν την επιθυμητότητά τους και από το πώς οι κοινωνικοί δρώντες επιδιώκουν τα οφέλη τους: τον τρόπο που καθορίζονται, με όρους πολιτισμού, τα υλικά και άυλα «αγαθά». Η ίδια η διεργασία της εξουσίας εξαρτάται από το πώς αυτή εννοιολογείται και εφαρμόζεται στην πράξη εντός συγκεκριμένων πολιτισμικών πλαισίων, τα οποία με τη σειρά τους επηρεάζονται από τις πολιτιστικές παραδόσεις (Arnason 2003).

Επιπλέον, μέσω του υποκείμενου ιστού πρακτικής και επικοινωνίας, οι παραδόσεις έχουν τη δυνατότητα να τιθασεύουν την αδιάκριτη, αυθαίρετη εξουσία. Οι εφαρμοστές της αγωνίζονται να αποτρέψουν την εμφάνιση τυφλά λειτουργικών ορθολογισμών μέσα σε μια κοινωνία, που αποσκοπεί κυρίως στη μεγιστοποίηση της αποδοτικότητας, τη συσσώρευση πλούτου, τη συγκέντρωση της εξουσίας και τη βελτιστοποίηση του ελέγχου. Οι παραδόσεις επίσης διευκολύνουν τη μετάδοση και, όταν είναι απαραίτητο, την



αμφισβήτηση των προτύπων εξουσίας σε κάθε κοινωνικό σχηματισμό. Σε ένα σύγχρονο περιβάλλον, μπορεί να επιβιώσουν και μερικές φορές ευδοκιμούν. Κατά συνέπεια, η εξουσία μπορεί να είναι νόμιμη μόνο εάν είναι σε θέση να ρυθμίζει, πρακτικά και διανοητικά, τον ιστό των ενεργειών και της επικοινωνίας, δεδομένης μιας συγκεκριμένης ποσότητας πόρων και της κατανομής της μεταξύ των εφαρμοστών. Σίγουρα, η δημιουργία και η αμφισβήτηση των τύπων εξουσίας που συγκρατούν τις παραδόσεις μπορούν επίσης, ταυτόχρονα, να επηρεάσουν τη ροή και την κατανομή των πόρων και να δημιουργούν άδικες κοινωνικές σχέσεις. Οι παραδόσεις δεν είναι ουδέτερες ή τυφλές προς την εξουσία, αφού παρέχουν επίσης τον προσανατολισμό στη διαμόρφωση προτύπων εξουσίας και στη νομιμοποίηση των κατόχων αυτών.

Αυτή η κατ' αρχήν ανοιχτότητα της παράδοσης έναντι της εξουσίας δημιουργεί ευκαιρίες και προσφέρει δικαιολογήσεις για την αμφισβήτηση της εξουσίας από τους εφαρμοστές που διαμαρτύρονται για τον βαθμό στον οποίο η εξουσία δεν δικαιολογείται από την αυθεντική αρχή ή η εξουσία εξαρτάται υπερβολικά από την απλή άσκηση αχαλίνωτης δύναμης. Καθώς εξετάζουμε τις παραδόσεις, θα πρέπει να αναρωτηθούμε για τους μηχανισμούς μέσω των οποίων η λειτουργία τους ανοσοποιεί τους εφαρμοστές τους –και σε έναν ορισμένο βαθμό εκείνους που κατέχουν θέσεις αυθεντίας– από το να βλέπουν την εξουσία ως αυτοσκοπό της κοινωνικής δράσης. Ένα τέτοιο σύνδρομο μιας πλήρως αυτόνομης εξουσίας έχει συνήθως συνδεθεί με τους μηχανισμούς εξουσίας των σύγχρονων κρατών. Ο Michel Foucault (1991) περιέγραψε τους μηχανισμούς στα έργα του για τη δυτική νεωτερικότητα, δίνοντας έμφαση στην παραγωγικότητα της εξουσίας στο να συγκροτεί υποκειμενικότητες που ενσωματώνονται σε αυτόν τον μηχανισμό εξουσίας. Ο μηχανισμός ανοσοποίησης κατά της πλήρους αυτονομίας της εξουσίας στο πλαίσιο των παραδόσεων πρέπει να έχει αξιοπρεπώς καλές επιδόσεις για να ευδοκιμήσει ή τουλάχιστον να επιβιώσει η παράδοση κάτω από νεωτερικές συνθήκες. Το τμήμα που πρέπει να πληρώσει μια παράδοση για μια διαρκή αποτυχία σε αυτή την προσπάθεια ανοσοποίησης είναι μια κατάσταση διαταραχής, μια βαθιά κρίση, μια απόλυτη κατάρρευση και διάλυση. Η εναλλακτική λύση είναι, όπως συμβαίνει στην πορεία των δυτικών κοινωνιών, μια μεταλλασσόμενη ενδόρρηση της παράδοσης και η δημιουργία μιας νέας, αυτόνομης μορφής εξουσίας, με αποκορύφωμα τον μηχανισμό του σύγχρονου κράτους (Salvatore 2007a). Το δεινοπάθημα της συνεχιζόμενης έντασης της οικοδόμησης του πολιτισμού, μεταξύ κουλτούρας και εξουσίας, επιλύεται μέσω της επιβεβαίωσης μιας κουλτούρας εξουσίας ή μιας «πολιτισμένης εξουσίας». Εδώ είναι που οι προσεγγίσεις του Elias για τη διαδικασία εκπολιτισμού και του Foucault για την οικοδόμηση των σύγχρονων υποκειμενικοτήτων και των πειθαρχιών φαίνεται να συγκλίνουν. Σχολιάζοντας αυτές τις απόψεις, ο Shmuel N. Eisenstadt (2006) πρόσφατα επαναβεβαίωσε την υψηλή πλαστικότητα της έννοιας του Weber για τις σχέσεις μεταξύ κουλτούρας και εξουσίας, για μια συγκριτική προσέγγιση που αποτιμά συνδυασμούς και τροχιές ιδιαίτερων πολιτισμών.

Η εννοιολόγηση της παράδοσης που μόλις προτείναμε μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να μας προστατέψει από μια ιδιαίτερα μονόπλευρη ταύτιση ενός δυτικού και νεωτερικού προτύπου λύσης στα χωνευτήρια της κουλτούρας και της εξουσίας αποκλειστικά