

Κεφάλαιο 1

Το Αναλυτικό Μοντέλο της πολιτισμικής ανάλυσης

Η ανησυχία που παράγεται κατά περιόδους έντονης πολιτικής και κοινωνικής αναταραχής, όπως αυτή που βίωσε η Ελλάδα πρόσφατα, ωθεί έναν λαό να προβληματιστεί πάνω στους πιο θεμελιώδεις μύθους του, σύμβολα, και αναμνήσεις με τα οποία ταυτίζεται, όπως και να αμφισβητήσει τις αξίες και τα πολιτισμικά πρότυπα από τα οποία έχουν προκύψει οι θεσμοί και οι κοινωνικές δομές του. Αυτά τα θέματα που αναδεικνύονται και τίθενται υπό αμφισβήτηση επεκτείνονται από τις πολιτισμικές και θεσμικές βάσεις του έθνους, σε πτυχές κοινωνικής συνοχής και αλληλεγγύης, σε ατομικές ηθικές στάσεις ζωής, και την στάση του ατόμου απέναντι στους συμπολίτες του και το κράτος. Όταν βρίσκονται υπό πίεση, αυτές οι στοιχειώδεις συνιστώσες των ηθικών προτύπων, των αξιών και των ηθών, αποκολλώνται από κοινωνικές δομές και θεσμούς, αποκαλύπτονται στην πιο απτή μορφή τους, και μετατρέπονται σε αντικείμενα έντονου αναστοχασμού και προβληματισμού. Σε αυτό το πόνημα αναλύονται και διερευνώνται λεπτομερώς αυτά τα στοιχειώδη συστατικά, όπως είναι σήμερα, εν τω μέσω μιας ηθικής κρίσης που γίνεται όλο και βαθύτερη, με λίγες ελπίδες να επιλυθεί στο εγγύς μέλλον.

Εν ολίγοις, το πόνημα ανά χείρας εξετάζει τον ηθικό εαυτό στην Ελλάδα σήμερα, τις ιστορικές του ρίζες και τις θεσμικές του μορφές, τα είδη κοινωνικής δράσης που ο εαυτός αυτός ενθαρρύνει ή αναστέλλει, το είδος της πολιτικής κοινότητας που καλλιεργεί, και τα πολιτικά οράματα που ευνοεί, με τη βοήθεια ενός πρωτότυπου, πολυεπίπεδου μοντέλου ανάλυσης της κουλτούρας. Το μοντέλο αυτό θα χρησιμοποιηθεί για να εξεταστεί αναλυτικά η ιστορική ανάπτυξη της πολιτικής θρησκείας στην Ελλάδα, και για να αναλυθούν εμπειρικά τα ελληνικά πολιτικά λογοπλάισια σήμερα. Βασίζεται στην κοινωνιολογία της ηθικής του Ντυρκέμ, όπως αυτή έχει διαμορφωθεί από την σχολή πολιτισμικής κοινωνιολογίας των Alexander και Smith και αναπτύχθηκε μέσα από την θεωρία των «ηθικών επιταγών» του Charles Taylor, καθώς και τη βεμπεριανή θεωρία της κοινωνικής δράσης όπως αυτή έχει διευκρινιστεί από τον Stephen Kalberg (1980) και έχει εφαρμοσθεί στη θεωρία των πολλαπλών νεωτερικοτήτων από τον Shmuel Eisenstadt (1995, 2000).

Πιο ουσιαστικά, το μοντέλο υιοθετώντας μια φαινομενολογική προοπτική υποστηρίζει ότι ο εαυτός δεν είναι προγενέστερος της ηθικής, αλλά αντίθετα, ότι: (1) συγκροτείται μέσω της υιοθέτησης ηθικών στάσεων οι οποίες συγκροτούν «έσχατα» ή «συντακτικά αγαθά» (Taylor 1989, 63) ενσωματωμένα σε κοσμολογικές και οντολογικές αρχές (Eisenstadt 1995, 146-8), (2) που εκδηλώνονται σε μύθους, αφηγήματα και συμβολικούς κώδικες (Alexander et al. 2006), (3) εμπνέουν μεθοδικούς-ηθικούς τρόπους ζωής (Weber 1978, Kalberg 1980), και, (4) δύναται να ανακτηθούν μέσα από ποιοτικές (Alexander and Smith 1993) και ποσοτικές αναλύσεις, επιτρέποντάς μας να ανακατασκευάσουμε τα συμβολικά πρότυπα που αντικατοπτρίζουν αυτά τα συντακτικά αγαθά ως κοινωνική δράση και ως κοινωνικές δομές.

Τοποθετούμε αυτό το μοντέλο σε ένα νεο-λειτουργιστικό πλαίσιο (Alexander and Colomy 1985), καθώς ισχυριζόμαστε ότι αυτά τα συμβολικά πρότυπα δεν αποτελούν απλώς τα ηθικά θεμέλια *αρμονικών* κοινωνικών σχέσεων, αλλά ηθικούς πόρους που χρησιμοποιούνται στα πεδία μάχης, στις αρένες, των κοινωνικών ανταγωνισμών, εντείνοντας, ακόμη και καλλιεργώντας σε ορισμένες περιπτώσεις, βαθιά κοινωνικά χάσματα και μακρόχρονα

πολιτισμικά τραύματα. Στο πνεύμα αυτό, θεωρούμε ότι οι ηθικές αρχές αποτελούν στοιχεία των κοινωνικών σχέσεων εξουσίας που διεισδύουν σε αυτές μέσω «λογοπλαισίων». Τα τελευταία αποτελούν συνεκτικά σύνολα ρητορικών πρακτικών, τελετών, παραστάσεων και/ή ρεπερτορίων που συνδέουν το συμβολικό σύμπαν με τις κοινωνικές δομές, δημιουργώντας κατά την εκδήλωσή τους *ηθικά νομιμοποιημένες εξουσιαστικές σχέσεις* (Fairclough 1995). Η εξουσία που συνυφαίνεται με καθαγιασμένα και νομιμοποιημένα λογοπλάισια αποτελεί τη ραχοκοκαλιά της πολιτικής σφαίρας εγκιβωτίζοντας ηθικές επιταγές οι οποίες κινητοποιούνται από διάφορες ελίτ και κοινωνικές ομάδες στον αγώνα τους για πολιτική υπεροχή και προνομιακή πρόσβαση σε συλλογικούς πόρους. Αυτά τα λογοπλάισια είναι εύπλαστα καθώς είναι δυνατό να μεταλλαχθούν και/ή να ενημερωθούν από διαφορετικές ηθικές επιταγές ή συντακτικά αγαθά, εξαιτίας (α) της ποικιλίας ηθικών αγαθών που, για να χρησιμοποιήσουμε την ορολογία του Eisenstadt, «επιπλέουν ελεύθερα» σε μια δεδομένη κοινωνία,¹ ή όπως αποκαλύπτει η ανάλυση μας, (β) της εμφάνισης εναλλακτικών και διακριτών ηθικών παραλλαγών που παράγονται από το ίδιο ηθικό σύμπαν μέσω διαδικασιών *εκλεκτικής συνάφειας*, και (γ) λόγω μεθοριακών (liminal) διαδικασιών που ενεργοποιούνται σε περιόδους δομικής αταξίας και ηθικής σύγχυσης (Szakolczai 2009).

Η εκλεκτική συνάφεια μεταξύ διάφορων δυαδικών συμβολικών συνόλων που διασυνδεδεμένα σε αλληλουχίες παράγουν ευρύτερες και πιο ολοκληρωμένες ηθικές δηλώσεις για τον εαυτό, τους πολιτικούς δεσμούς, και τις πολιτικές υποχρεώσεις και δικαιώματα, δημιουργούν *διατακτικά υποδείγματα* (patterned orders) και ως τέτοια αποτελούν τη δομική πτυχή των δημοσίων λογοπλαισίων που διαμορφώνουν τη δημόσια σφαίρα παρέχοντας λογική συνοχή στη συμβολική διάσταση της κοινωνικής δράσης. Ωστόσο, καθ'αυτά δεν δημιουργούν ούτε κοινωνική δράση, ούτε κοινωνική δομή. Αντίθετα, παρέχουν ηθική νομιμοποίηση σε διάφορους κοινωνικούς σχηματισμούς, ενεργώντας ως «έγκυροι κανόνες» (valid canon) κατά την ορολογία του Weber (1978, 429), ενθαρρύνοντας ή αναστέλλοντας ορισμένες κοινωνικές στάσεις, αξιολογώντας κοινωνικά γεγονότα, και διαχωρίζοντας συμβολικά το «αγαθό από το κακό» (Alexander και Smith 1993, 157).

Οι πραγματικές ρυθμίσεις εξουσίας, δηλαδή η επιδίωξη του ελέγχου συλλογικών πόρων στις διάφορες μορφές τους, αποτελούν έναν διαφορετικό κοινωνιολογικό τομέα με τη δική του εσωτερική λογική, τη δική του δυναμική, και τις δικές του κοινωνικές εκφάνσεις. Αυτή η πτυχή κοινωνικής αλληλεπίδρασης, δηλαδή, ο εμπράγματος κοινωνικός καταμερισμός εργασίας, καλύπτεται από θεωρίες εξουσίας, όπως η θεωρία του Michael Mann περί των κοινωνικών δικτύων εξουσίας (βλ. παρακάτω 1.6). Το τελευταίο αν και δεν θα αποτελέσει θεματικό αντικείμενο αυτού του βιβλίου, θα αποδειχθεί χρήσιμο για να ελεγχθούν και να καθοριστούν τα αναλυτικά όρια και η αξία των ηθικών-πολιτισμικών δομών έναντι μη-συμβολικών κοινωνικών δομών.

Ένας τέτοιος θεωρητικός συγκρητισμός, βασισμένος σε εκλεκτικές συνάφειες που συνδέουν αυτές τις θεωρίες μεταξύ τους, μας επιτρέπει να εξετάσουμε μερικά από τα μεγάλα και μακροχρόνια προβλήματα της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας χωρίς να γίνουμε πολιτισμικοί ιδεαλιστές αλλά και χωρίς να χάσουμε την επαφή μας με συγκεκριμένες ιστορικές συγκυρίες και κοινωνικές διαδικασίες που κορυφώθηκαν στην βαθιά κοινωνική κρίση που απλώθηκε στην δεκαετία του 2010. Προτείνουμε ότι για να διερευνήσουμε τα αίτια αυτής της κρίσης πρέπει να εξετάσουμε την αλληλεπίδραση της εσωτερικοποιημένης ηθικής, δηλαδή της «βαθιάς κουλτούρας», με ιστορικές διαδικασίες και συγκυρίες στο πλαίσιο του κοινωνικού

¹ S.Eisenstadt, Το Πολιτικό Σύστημα των Αυτοκρατοριών (Glencoe Ill.: Free Press, 1963): 301.

καταμερισμού εργασίας και των δικτύων κοινωνικής εξουσίας που συνιστούν την «κοινωνία». Πιο ειδικά, θα εξετάσουμε και θα αναλύσουμε τα παραπάνω στο πλαίσιο της ελληνικής ιστορικής εμπειρίας και της ελληνικής πολιτικής θρησκείας, καθώς ήταν τα ηγεμονικά πολιτικά λογοπλάισια που χρησιμοποιώντας ιερά σύμβολα του Έθνους ή/και του Λαού νομιμοποίησαν άκαμπτες και διεφθαρμένες δομές εξουσίας που τελικά γονάτισαν την Ελλάδα. Η ποιοτική και ποσοτική ανάλυση αυτών των λογοπλαισίων που αποκαλύπτει τις ηθικές επιταγές στην καθαρή τους μορφή, αποτελεί το εμπειρικό μέρος αυτής της μελέτης. Κατ' αρχήν οι θεωρητικές αρχές και η αναλυτική σύνδεσή τους:

1.1 Κοσμολογικές και οντολογικές αρχές

Υποστηρίζουμε ότι η κοινωνική δράση είναι δομημένη γύρω από «συντακτικά αγαθά», δηλαδή ισχυρές αξιολογήσεις του ορθού και του λάθους, αξιολογήσεις που δεν αποτελούν τυχαίες ή συμφεροντολογικές επιλογές, ούτε βιο-ψυχολογικές προδιαθέσεις, αλλά μάλλον είναι ανεξάρτητες από αυτά, και προσφέρουν πρότυπα με τα οποία η κοινωνική δράση αξιολογείται και κρίνεται (Calhoun 1991). Τα «συντακτικά αγαθά», δηλαδή καθοριστικές αντιλήψεις για το αγαθό, το όμορφο, και το δίκαιο (Windelband 2018, 305)², παρέχουν τα ηθικά κριτήρια για την καθιέρωση των «βιοτικών αγαθών» (life goods) που εκτιμούμε και φροντίζουμε να αποκτήσουμε. Συνήθως, τα συντακτικά αγαθά είναι άδηλα, ενσωματωμένα στην πρακτική συνείδηση, ενώ οι ηθικές πεποιθήσεις που ενεργοποιούν τη δράση μας παραμένουν άρρητες. Το άρρητο των συντακτικών αγαθών μας υποχρεώνει να ορίσουμε ρητώς αυτό που σε φυσιολογική κατάσταση είναι άρρητο, καθώς και, ως εκ τούτου, να συγκροτήσουμε μία μέθοδο ανίχνευσης των στοιχείων που απαρτίζουν τους πιο σημαντικούς ηθικούς προσανατολισμούς. Ακόμη και τότε, τα συντακτικά αγαθά δεν μπορεί να θεωρηθούν άχρονα και δεδομένα, καθώς υπάρχει μια ποικιλία προσανατολισμών (ο «πολυθεϊστικός ηθικός κατακερματισμός» κατά την ορολογία του Βέμπερ) που μπορεί να είναι αμοιβαίως αποκλειστικοί ή ασύμβατοι μεταξύ τους (Calhoun, 1991, 232-263). Ο διαχωρισμός μεταξύ διαφόρων συντακτικών αγαθών απαιτεί μια προσπάθεια να ορισθεί ευκρινώς αυτό που αρρήτως εννοείται, καθώς και μια μέθοδος για την ανίχνευση σημείων που υποδηλώνουν την ύπαρξη σημαντικών ηθικών αναπροσανατολισμών. Σε κάθε περίπτωση, τα συντακτικά αγαθά καθορίζουν (είτε εμπροθέτως είτε όχι) τα σύνορα, την ουσία, και τον σκοπό της ηθικής κοινότητας και ως εκ τούτου έντονα επηρεάζουν την πολιτότητα και την κοινωνική δράση (Taylor ο.π. 19-22).

Σε αυτό το πλαίσιο, το πρόσωπο και οι ηθικές επιταγές του θεωρούνται ως προϊόντα ιστορικής «εξέλιξης» (Bellah 2012). Βασίζονται σε έγκυρους προκάτοχους τους στο βαθμό που εικάζουν κάποια αυταπόδεικτη εγκυρότητα (ρητά ή αρρήτως) ενώ διεκδικούν την δική τους αλήθεια και το δικό τους όραμα. Ουδεμία ηθική επιταγή, και ουδεμία συγκεκριμένη αντίληψη για το αγαθό, το όμορφο και το δίκαιο αναπτύσσεται από το τίποτα. Αντίθετα, καθεμιά τους αποτελεί μετάλλαξη βασικών θεμάτων που μπορούν να ανιχνευθούν στις ιστορικές τους πηγές, ανεξάρτητα από το πόσο απόμερες ή ξένες φαίνεται να είναι για τους συγχρόνους τους. Έτσι, ο «εαυτός» του Charles Taylor και η σχετική εξελικτική ανάπτυξη των συντακτικών αγαθών στο πόνημά του *Πηγές του Εαυτού*, δεν αναφέρονται σε έναν καθολικό-οικουμενικό εαυτό και σε εξίσου καθολικά-οικουμενικά σύνολα συντακτικών αγαθών (όπως υποδηλώνει ο τίτλος του βιβλίου του), αλλά του δυτικού εαυτού και την

² Βασίζω τον ορισμό αυτόν στην ανάλυση του Windelband περί του Ιερού και την αντινομιακή του φύση έναντι της πραγματιστικής αναγκαιότητας (Windelband 2018, 305).

εξέλιξη του από τον ενδοσκοπικό εαυτό του Πλάτωνα και τον ορθολογικό εαυτό του Αυγουστίνου, στον σημερινό μοντέρνο πολυδιάστατο εαυτό, παρόλο που ο Taylor σε κανένα σημείο δεν εξηγεί τον μηχανισμό ή τους φορείς μιας τέτοιας εξέλιξης.

Χρονικώς και τοπικώς συγκεκριμένα, συντακτικά, αγαθά δεν αποτελούν παρά έγκαιρες εκδηλώσεις ενός μακρόσυρτου ταξιδιού συμβολικών-ηθικών συσσωρεύσεων που είναι αόρατες σε έναν πολιτισμικό εξωμερίτη. Όπως επισημαίνει ο Τέυλορ για παράδειγμα, η «ατομική αξιοπρέπεια», όπως γίνεται αντιληπτή στη Δύση σήμερα, δεν θα μπορούσε να υπάρξει και να γίνει κατανοητή χωρίς τους προκατόχους της, όπως η ρομαντική εκφραστικότητα, ο αποδεσμευμένος ορθός λόγος, και η ηθική επιβεβαίωση του κανονικού, καθημερινού, βίου. Έτσι, η εμπειρική επισήμανση οποιουδήποτε συντακτικού αγαθού σε οποιαδήποτε δεδομένη κοινωνία θα είχε ελάχιστη κοινωνική σημασία αν δεν συνδεόταν και δεν ταυτιζόταν με γηγενείς ή κληρονομηθείσες επιτακτικές ηθικές επιταγές.

Αυτή η γενεαλογική διάσταση της πολιτισμικής εξέλιξης συλλαμβάνεται με τον καλύτερο τρόπο από την έννοια των «οντολογικών και κοσμολογικών αρχών» του Shmuel Eisenstadt. Παρόλο που ο Eisenstadt ποτέ δεν εξηγεί πλήρως τον όρο, ο τρόπος που τον χρησιμοποιεί υποδηλώνει ξεκάθαρα ότι παραπέμπει στις έσχατες αρχές μίας συγκεκριμένης συμβολικής διάταξης όπως η χριστιανική κοσμοθέαση, ένα Ιακωβίνικο πολιτικό πρόγραμμα, ή ένα φιλελεύθερο προσανατολισμό, όλα εκ των οποίων υποστηρίζουν πολύ ιδιαίτερους ορισμούς της κοινωνικής πραγματικότητας και της φύσεως, καθώς και του νοήματος και του σκοπού των πραγμάτων – υλικών και άυλων. Σε κάθε περίπτωση, οι οντολογικές και κοσμολογικές αρχές κάθε δεδομένης κοινωνίας πολύ σπάνια αποτελούν εσωτερικώς συνεκτικές και αγνές ομαδώσεις- ούτε καν σε περιπτώσεις που μία ριζοσπαστική-Ιακωβίνικη επανάσταση προσπαθεί να διαγράψει κάθε μνήμη παρελθοντικών «ακάθαρτων» πεποιθήσεων. Αντίθετα, αποτελούν ένα αποθετήριο ηθικών αρχών και κωδίκων που προσφέρουν μία ευρεία (αλλά όχι απεριορίστη) γκάμα συμβολικών διατάξεων.

Ενώ δεν είναι πανομοιότυπα, συντακτικά αγαθά, και κοσμολογικές και οντολογικές αρχές συνδέονται μεταξύ τους: θέτουν το άτομο μέσα στον χρόνο, τον χώρο, και την κοινωνία, σκιαγραφούν το ιερό και το βέβηλο, και απαντούν σε βασικά υπαρξιακά ζητήματα. Αποτελούν το ευρύ πολιτισμικό υπόβαθρο πάνω στο οποίο παράγονται και διαδίδονται συγκεκριμένα ηθικά αγαθά, και προτείνουν θεσμικούς τρόπους και μέσα για να τα επιτύχουν. Η πολιτική θρησκεία, όπως έχει συλληφθεί από τον Ντυρκέμ ως μια ηθική κοινότητα, και πιο πρόσφατα έχει διερευνηθεί από τον Bellah (1967) στις διάφορες συμβολικές και τελετουργικές της εκφάνσεις, αποτελεί την πιο ορατή και απτή εκδήλωση ηγεμονικών συντακτικών αγαθών. Και ενώ κάποιου είδους αιτιότητα μεταξύ πολιτισμικής κληρονομιάς και συντακτικών αγαθών πρέπει να αναγνωριστεί, η ανοιχτότητα του κοινωνικού συστήματος που επιτρέπει επικοινωνία μεταξύ διαφόρων κοινωνικών δικτύων επιτρέπει μια σχετική αυτονομία του τελευταίου από το πολιτισμικό του λίκνο (Mann, 1986).

Η ελεύθερη επίπλευση (free-floating) ενός κάποιου επιτακτικού ηθικού αγαθού, δηλαδή η κατ' αρχήν δυνατότητα οποιουδήποτε κοινωνικού δικτύου ή ομάδας να οικειοποιηθεί ένα επιτακτικό ηθικό αγαθό που βρίσκεται «εκεί έξω», υποδηλώνει ότι η αποδοχή του από οποιοδήποτε κοινωνικό σύστημα είναι θέμα εκλεκτικής συνάφειας ή συμβατότητας μεταξύ του κοινωνικού συστήματος και της πολιτισμικής διάταξης, καθώς και θέμα ερμηνείας και διάφορων τρόπων ενσωμάτωσής του στο κυρίαρχο πολιτισμικό πλαίσιο. Ως εκ τούτου, για να προσδιορίσουμε τον ιδεοτυπικό ελληνικό ηθικό εαυτό και τις πολιτειακές (civic) και

πολιτικές (civil) εκδηλώσεις σήμερα, πρέπει να εξετάσουμε τη γενεαλογία των ηθικών συντακτικών αγαθών στην Ελλάδα και την κρυστάλλωση τους μέσω διαφόρων ιστορικών διαδικασιών δόμησης, θεσμοθέτησης και χαρισματικής κοινωνικής δράσης.

Μια τέτοια έρευνα χρειάζεται ένα σημείο αναφοράς, τόσο θεωρητικό όσο και μεθοδολογικό. Πώς αξιολογούμε και κατηγοριοποιούμε το νόημα σε κοινωνιακό επίπεδο; Και πώς εντοπίζουμε τα συντακτικά αγαθά; Οι νεο-λειτουργιστές τείνουν να συμφωνούν ότι η κατασκευή νοημάτων σχηματίζεται γύρω από δύο άξονες: τον συμβολικό και τον οργανωτικό (Alexander και Smith 1993, 159-160. Eisenstadt 2001). Ο συμβολικός άξονας ορίζει (α) την φύση της κοσμικής διάταξης και τη σχέση μεταξύ αυτής της διάταξης και του ανθρώπινου κόσμου, την αντίληψη του χρόνου και τη σχέση μεταξύ κοσμικού, επίγειου και κοινωνικού χρόνου· (β) την φύση και τα μέσα σωτηρίας, και τις μεγάλες σωτηριακές αρένες (εφ' όσον η σωτηρία είναι επιτεύξιμη)· και (γ) την σχέση μεταξύ πολιτισμού και φύσης, και μεταξύ του αναστοχαστικού υποκειμένου και του αντικειμενικού κόσμου. Ο οργανωτικός άξονας, από την άλλη μεριά, επικεντρώνεται στα προβλήματα και στις εντάσεις που είναι εγγενείς στη δόμηση των κοινωνικών σχέσεων και της ανθρώπινης αλληλεπίδρασης. Ασχολείται με τάσεις έμφυτες στην δόμηση της κοινωνικής διάταξης, τις σχέσεις μεταξύ (α) του κοινωνικού καταμερισμού εργασίας, (β) της ρύθμισης της εξουσίας, και (γ) της κατασκευής της εμπιστοσύνης. Οι εντάσεις γύρω από (α) την ιεραρχία και την ισότητα, (β) την επιδίωξη εργαλειακών στόχων, (γ) τον ανταγωνισμό και την αλληλεγγύη, (δ) την αυθεντία της εξουσίας και την συμμετοχή, (ε) τα επιμεριστικά και τα συλλογικά αγαθά, και (στ) την ελευθερία και την ισότητα, είναι τα ζητήματα που αποτελούν την προβληματική της δόμησης κάθε κοινωνίας.

Το νόημα λοιπόν δεν είναι αυθαίρετο, αλλά εμφανίζεται εκεί που τέμνονται τα συντακτικά αγαθά με τις κοινωνικές δομές, καθιστώντας την κοινωνική ζωή ουσιαστική και ευτακτική. Η ευταξία προκύπτει από το νόημα, αφού κανένας «γυμνός» κοινωνικός καταμερισμός εργασίας δεν θα μπορούσε ποτέ να διασφαλίσει την συνοχή και την χρονική διάρκεια κάποιου συγκεκριμένου μοτίβου αλληλεπιδράσεων: κάθε κοινωνικός καταμερισμός εργασίας είναι γεμάτος με ασάφειες και απροσδιοριστίες που καμία οργανωτική δομή δεν μπορεί να επιλύσει με μηχανιστικό, αυτόματο, τρόπο. Μάλιστα, η ίδια η οικοδόμηση του κοινωνικού καταμερισμού εργασίας (πολιτικού, οικονομικού, και ιδεολογικού) δημιουργεί αβεβαιότητες όσον αφορά ορισμένες από τις βασικές διαστάσεις της κοινωνικής διάταξης, δηλαδή την εμπιστοσύνη, την ρύθμιση της εξουσίας, την κατασκευή νοήματος και τη νομιμοποίηση της κοινωνικής διάταξης. Η απροσδιοριστία δεν είναι ακανόνιστη και τυχαία αλλά συστηματική: εντοπίζεται στην κοινωνική αλληλεπίδραση μεταξύ των δρώντων (συλλογικών ή/και ατομικών)· εντοπίζεται μεταξύ των δρώντων και των στόχων τους· και μεταξύ στοχοπροσηλωμένων δρώντων και των διαθέσιμων πόρων, καθότι η πρόσβαση διαφόρων δρώντων στους σημαντικότερους πόρους που παράγονται, ανταλλάσσονται και διανέμονται δεν προσδιορίζεται με κανέναν αυτονόητο τρόπο. Με την ίδια λογική, οι πόροι τείνουν να είναι χρήσιμοι με περισσότερους από έναν τρόπους, και να ικανοποιούν διαφορετικούς στόχους, ενώ τα διάφορα κοινωνικά σύνορα δεν έχουν μια αυτονόητη και ανεξάρτητη ύπαρξη (Eisenstadt, 2001: 335). Όσο για τα σύμβολα, αυτά επιδέχονται διάφορες ερμηνείες, ενώ τα αντικείμενα σηματοδοτούνται ως τέτοια από τους σημαίνοντες με αυθαίρετο και αυτοαναφορικό τρόπο, και επιδέχονται συνεχώς νέες σημασίες. Η επίγνωση της απροσδιοριστίας εντείνει την ευθραυστότητα και την μεταβλητότητα του νοήματος των πραγμάτων και ωθεί συνεχώς σε επανα-νοηματοδοτήσεις με στόχο την πιο ουσιαστική και περισσότερο ασφαλή κοινωνική αλληλεπίδραση (Marangudakis 2015).

Από τα παραπάνω καθίσταται σαφές ότι το νόημα αποτελεί ένα κρίσιμο συστατικό της κατασκευής των κοινωνικών θεσμών, καθώς χωρίς αυτό δεν μπορεί να υπάρξει κοινή αντίληψη κοινωνικής διάταξης, και καμία βασική συμφωνία για τους συγκεκριμένους και απτούς τρόπους που ένας ορισμένος κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας θα διαμορφωθεί· το νόημα είναι εσωτερικά συνεκτικό και συστημικά ορθολογικό στο βαθμό που η ρύθμιση και η κατανομή της εξουσίας, η εμπιστοσύνη, και η νομιμοποίηση της κοινωνικής διάταξης και της κοινωνικής δράσης προέρχονται από ορισμένες βασικές ηθικές αρχές που διεισδύουν και νοηματοδοτούν την κοινωνική αλληλεπίδραση και τις κοινωνικές δομές. Ωστόσο, πάντοτε η συστημική τάξη παραμένει πορώδης και η κοινωνική συναίνεση εύθραυστη λόγω της συνεχούς μετατόπισης της κοινωνικής δυναμικής – μετατόπιση που διασφαλίζει τη συνεχή ανησυχία και αναδιάρθρωση της κοινωνικής διάταξης. Αυτές οι αναδιάρθρωσεις δεν είναι θέμα συστημικής εξέλιξης, όπως προτείνει η θεωρία του Parsons· αντιθέτως, αποτελούν εμπρόθετες προσπάθειες διαφόρων κοινωνικών ομάδων και ελίτ να επαναπροσδιορίσουν την σημασία της ηθικής διάταξης, επαναπροσδιορίζοντας, ως συνέπεια, την κατανομή εξουσίας, την νομιμοποίηση της κοινωνικής δράσης, και τα σύνορα της κοινωνικής εμπιστοσύνης.

1.2 Λογοπλαίσια, κώδικες προσανατολισμού, και οργανωτικοί βασικοί κανόνες

Οι κοσμολογικές και οντολογικές αρχές, καθώς και τα συντακτικά αγαθά, ενσωματώνονται στις κοινωνικές δομές μέσω των *λογοπλαισίων*, δηλαδή κανονιστικών «λόγων» που ενσωματώνουν σε διάφορες μορφές αξιολογικές-ηθικές κρίσεις. Τα λογοπλάγια, ενώ μεταφέρουν πληροφορίες, επίσης εκτελούν ένα αξιολογικό έργο, παρόμοιο με το *Wirtschaftsethik* του Max Weber. Ο όρος *Wirtschaftsethik* παραπέμπει στην εμπράγματη διαδικασία με την οποία η ηθική εμποτίζει το πράττειν ενός υποκειμένου και ως εκ τούτου τις κοινωνικές δομές: εμποτίζει το πράττειν όχι αποσπασματικά, εκλεκτικά ή αυθαίρετα, αλλά ως ένα γενικευμένο μέσο, ως ένα γενικό, εσωτερικευμένο (και συνεπώς συχνά άρρητο) κώδικα *ηθικού προσανατολισμού*. Οι κώδικες ηθικού προσανατολισμού προτείνουν παρόμοιες ηθικές «λύσεις» σε διαφορετικές περιστάσεις ή ρυθμίσεις. Ο κοινωνικός δρών δεν χρειάζεται να αναρωτιέται ξανά και ξανά για το νόημα, την ηθική αξία ή τις ηθικές επιπτώσεις μιας συγκεκριμένης ενέργειας ή κατάστασης. Ο κώδικας προσανατολισμού, λοιπόν, λειτουργεί ως ένας αλγόριθμος για να παρέχει μια στιγμιαία ηθική εκτίμηση μιας συγκεκριμένης κατάστασης, χωρίς όμως και να καθορίζει το πράττειν του ατόμου.³ Ωστόσο, παρέχει στο δρώντα ένα συνολικό όραμα αγαθής κοινωνίας, και ως εκ τούτου μία ηθική νομιμοποίηση συγκεκριμένων κριτηρίων για την κατανομή των συλλογικών πόρων, καθώς και περισσότερο βασικών λειτουργικών προϋποθέσεων κοινωνικής αλληλεπίδρασης όπως οι επιδιωκόμενοι στόχοι και η αλληλεγγύη. Πιο σημαντικό για τη μελέτη μας, οι κώδικες προσανατολισμού που σχετίζονται με την κατασκευή των περιγραμμάτων συλλογικών ταυτοτήτων, όπως η αλληλεγγύη, η εμπιστοσύνη, και τα κριτήρια ένταξης σε κοινωνικές ομάδες και δίκτυα,

³ Έστω ένα άτομο είναι αυτόπτης μάρτυρας μίας ληστείας. Έστω ότι ο κώδικας προσανατολισμού του ατόμου αμέσως καθορίζει ότι πρόκειται για μια ανήθικη πράξη. Δεν καθορίζει όμως τι θα πράξει το άτομο. Δεν προκαθορίζει αν θα επέμβει για να την εμποδίσει, αν θα καλέσει την αστυνομία, ή αν θα αποφασίσει να απομακρυνθεί για να μην «μπλέξει». Η ηθική κρίση δεν ταυτίζεται ποτέ με το πράττειν.

διαμορφώνουν αντιλήψεις αρχέγονης ή αστικής-πολιτικής ταυτότητας, και διαφόρων ιερών-υπερβατικών προσανατολισμών και των συνδυασμών τους όπως είναι η πολιτική κοινωνία και η πολιτική θρησκεία, προσδιορίζοντας μεσαίας κλίμακας ηθικά αγαθά καθώς και μέσα και τρόπους απόκτησής τους.

Λογοπλαίσια, υπό την μορφή ηθικής συμπεριφοράς, και κώδικες προσανατολισμού που καθορίζουν τους ορισμούς των κοινωνικών δομών, προϋποθέτουν τη συνύφανση του συμβολικού και του ηθικού νοήματος με τις οργανωτικές πτυχές της κοινωνικής ζωής για να παράγουν σχετικά σταθερούς θεσμικούς σχηματισμούς που κρυσταλλώνονται κατά τη θεσμοθέτηση των *βασικών κανόνων* κοινωνικής αλληλεπίδρασης. Οι βασικοί κανόνες συνδυάζουν τις συγκεκριμένες προδιαγραφές του κοινωνικού καταμερισμού εργασίας (εμπιστοσύνη, εξουσία και νομιμοποίηση) με τη ρύθμιση της δημιουργίας και της κατανομής των πόρων που διαθέτει η κοινωνία. Αναλυτικά, οι βασικοί κανόνες καθορίζουν: (α) τα συμβολικά θεσμικά όρια των συλλογικοτήτων· (β) τα κριτήρια πρόσβασης στους πόρους και την εξουσία· (γ) τους κανόνες της διανεμητικής δικαιοσύνης και ισότητας, καθώς και την κατανομή δικαιωμάτων και υποχρεώσεων· και (δ) τον ορισμό του ευρύτερου σκοπού ή σημασίας και συλλογικών στόχων οποιασδήποτε συλλογικής δραστηριότητας (Eisenstadt 2001, 344).

Οι βασικοί κανόνες παρέχουν το κανονιστικό πλαίσιο της γενικευμένης ανταλλαγής και της ρύθμισης της πρόσβασης διαφόρων δρώντων στις σημαντικότερες οικονομικές, πολιτικές και πολιτισμικές σφαίρες ή αρένες, την μετατροπή αυτών των πόρων σε διαφορετικές σφαίρες ή πεδία της κοινωνικής δράσης, τα πρότυπα διανομής στον χώρο και τον χρόνο, καθώς και την ρύθμιση της χωρικής και χρονικής οργάνωσης αυτών των πόρων. Όλες αυτές οι κανονιστικές διαδικασίες συνεπάγονται τον περιορισμό της ελεύθερης ανταλλαγής πόρων. Οι κανονιστικές πηγές των βασικών κανόνων θέτουν όρια και διαμορφώνουν το πλαίσιο γενικής ανταλλαγής (α) προσδιορίζοντας τα κριτήρια της δημόσιας διανομής ιδιωτικών αγαθών· (β) δημιουργώντας δημόσια αγαθά· και (γ) διευκρινίζοντας εάν οι πόροι χρησιμοποιούνται σε άμεση ή μακροπρόθεσμη ανταλλαγή και, συνεπώς, διευκρινίζοντας την χρονική κλίμακα λειτουργίας των θεσμών. Ωστόσο, δεν υπάρχει απλή, μία προς μία, σχέση μεταξύ των οντολογικών βάσεων και των βασικών κανόνων κοινωνικής αλληλεπίδρασης· μάλλον, υπάρχουν μεταξύ τους *εκλεκτικές συνάψεις* που επιτρέπουν τη συνεχή παρουσία αμφιβολιών, αμφισβητήσεων και αγώνων μεταξύ των κοινωνικών δρώντων για την «ορθή» ερμηνεία των οντολογικών οραμάτων και των βασικών κανόνων – αγώνων που λαμβάνουν χώρα μέσω του ανταγωνισμού, της διαπραγμάτευσης, και της σύγκρουσης διαφορετικών λογοπλαισίων.

Τέτοιες προδιαγραφές, ερμηνείες και διαπραγματεύσεις συμβαίνουν σε διάφορα επίπεδα κοινωνικών δομών, και αποτελούν σε βεβαιωμένους όρους τον πυρήνα της *χαρισματικής διάστασης* της ανθρώπινης δραστηριότητας που προσπαθεί να συνδέσει άμεσα συγκεκριμένες ανθρώπινες δραστηριότητες με αυτό που θεωρείται στην κοινωνία ως «πηγή ύπαρξης». Η χαρισματική διάσταση της ανθρώπινης δραστηριότητας και η υπόσταση των οντολογικών αρχών και των συντακτικών αγαθών καθίστανται πιο ανιχνεύσιμες σε στιγμές κρίσης, όταν παλαιά και συνηθισμένα πρότυπα κοινωνικής αλληλεπίδρασης και θεσμικών δομών αμφισβητούνται και νέα προτείνονται και εφαρμόζονται, και όταν προσπάθειες καταβάλλονται για να ανακατασκευαστεί η συλλογική συνείδηση και να θεσμοθετηθεί μία νέα κοινωνική διάταξη. Τέτοιες προσπάθειες συνδυάζουν τη θεσμοθέτηση μοντέλων κοινωνικής και πολιτισμικής τάξης με προσπάθειες ελέγχου της παραγωγής και της ροής των πόρων, υλοποιώντας με αυτό τον τρόπο συγκεκριμένες ερμηνείες οντολογικών και

κοσμολογικών αρχών που οδηγούν στην υιοθέτηση συγκεκριμένων συντακτικών αγαθών και κοινωνιακών συμβόλων.

1.3. Μεθοδικοί τρόποι ζωής και ουσιώδης ορθολογισμός

Η διαδικασία μετάβασης από αφηρημένες κοσμολογικές και οντολογικές αρχές σε συγκεκριμένα συντακτικά αγαθά (ο ιδανικός βίος), σε εσωτερικευμένους κώδικες προσανατολισμού (η νοοτροπία), και σε οργανωτικούς βασικούς κανόνες (θεσμικά πρότυπα κοινωνικής αλληλεπίδρασης), αποτελεί έναν μηχανισμό πνευματικής δομοποίησης της ηθικής που λαμβάνει χώρα κατά τη διάρκεια ενσωμάτωσής της στον κοινωνικό καταμερισμό εργασίας. Η διαδικασία αυτή μας επιτρέπει αφενός να προσδιορίσουμε την εμπράγματη εμπέδωση της ηθικής στις κοινωνικές δομές εξετάζοντας πώς η χαρισματική κοινωνική δράση διαχέεται σε ευρεία πεδία ή αρένες κοινωνικής αλληλεπίδρασης και στους βασικούς κανόνες· από την άλλη πλευρά, και σε αντίστροφη σειρά, η διερεύνηση των βασικών κανόνων μας επιτρέπει να εξάγουμε σπαράγματα κοσμολογικών και οντολογικών αρχών και συντακτικών αγαθών από συγκεκριμένους κοινωνικούς θεσμούς και κοινωνικές δομές.

Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, οι οντολογικές και κοσμολογικές αρχές του Άιζενσταϊν και τα συντακτικά αγαθά του Τέυλορ δεν αναφέρονται σε ένα ενιαίο ηθικό υπόβαθρο ή σε μια οικουμενική οντολογική πηγή κοινή σε όλες τις κοινωνίες. Αντίθετα, αναφέρονται σε συγκεκριμένα ηθικά πρότυπα συγκεκριμένων πολιτισμών, τα οποία, ακολουθώντας την ιστορική κοινωνιολογία του Βέμπερ, ζωογονούν συγκεκριμένες οντολογικές και κοσμολογικές αρχές και επομένως συγκεκριμένες πολιτισμικές δομές εμπιστοσύνης, κατανομής εξουσίας, και νομιμοποίησης, ορισμούς και δομές κοινωνικών αρένων, θεσμοθετήσεις κοινωνικής δράσης και κοινωνικής δομής, και προδιαγραφές των βασικών κανόνων.

Ωστόσο, η ηθική-πολιτισμική κοινωνιολογία του Μάξ Βέμπερ υποδηλώνει μια πιθανότητα που οι υπόλοιποι παραβλέπουν: ότι η διαδικασία ορθολογισμού που μετατρέπει συντακτικά αγαθά σε κώδικες προσανατολισμού και σε βασικούς κανόνες, δεν χρειάζεται να επηρεαστούν από ηθικές επιταγές, δηλαδή από βαθιά ριζωμένες θρησκευτικές ή θρησκευτικού τύπου εκκοσμικευμένες πεποιθήσεις του ορθού και του λάθους. Αντίθετα, θα μπορούσαν να εμπνευστούν και να ενημερωθούν από άλλες σημαντικές πηγές ορθολογισμού που δεν είναι ούτε ηθικές ούτε μεθοδικές. Με άλλα λόγια, ο Βέμπερ υποστήριξε ότι η διαδικασία εξορθολογισμού δεν χρειάζεται να είναι μονοδιάστατη. Το γεγονός ότι η *με νόημα*, συνειδητή, δράση δεν έχει μόνον ηθικές πηγές, καθιστά δυνατή μια πληθώρα διαδικασιών ορθολογισμού που ποικιλοτρόπως συγκρούονται και αλληλοεπιδρούν σε όλα τα πολιτισμικά, κοινωνικά, και θεσμικά επίπεδα.

Για να εξετάσουμε λεπτομερώς τον ορθολογισμό της ατομικής δράσης σε πλαίσια πολιτισμικά, πρέπει να στραφούμε στην βεμπεριανή θεωρία περί τύπων ορθολογισμού όπως αυτή συναντάται στο έργο του *Οικονομία και Κοινωνία* και τα *Συγκεντρωμένα Δοκίμια Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, και μόλις πρόσφατα έχουν προσδιοριστεί από τον Στήβεν Κάλμπεργκ ως «θεωρητικός», «τυπικός», «ουσιώδης» και «πρακτικός» ορθολογισμός (Kalberg 1980). Σύμφωνα με τον Βέμπερ, οι συνειδητές κανονικότητες δράσης που εισάγουν

όλοι αυτοί οι ορθολογικοί τύποι χρησιμεύουν για να ελέγξουν την κατακερματισμένη πραγματικότητα, ενώ τα πρότυπα των πολιτισμικών και κοινωνικών διεργασιών από τις οποίες συνίστανται περιλαμβάνουν τη συνειδητή κανονικότητα των προσανατολισμών δράσης και, σε ορισμένες περιπτώσεις, τους «τρόπους ζωής» - δηλαδή τις στάσεις που διαμορφώνουν μία συνολική οργάνωση του βίου (Kalberg 1980, 1149)· αλλά μόνο σε *ορισμένες* περιπτώσεις. Ορθολογικοί *τρόποι ζωής*, υποστηρίζει ο Βέμπερ, σχηματίστηκαν μόνο σε μερικές ιστορικές στιγμές - πάνω απ' όλα στη Δύση. Μάλιστα υποστηρίζει ότι οι διαδικασίες ορθολογισμού δεν επεκτείνονται, δεν αγκαλιάζουν, και δεν απορροφούν λιγότερο ορθολογικούς κοινωνικούς τομείς μέσω μηχανισμών διάχυσης· αντίθετα, οι ποιοτικά διαφορετικές διαδικασίες ορθολογικοποίησης προχωρούν με τον δικό τους ρυθμό, και λαμβάνουν χώρα σε διάφορα κοινωνικο-πολιτιστικά επίπεδα και σε διαφορετικά πεδία του βίου (π.χ. θεσμικές διατάξεις), τόσο σε εκείνα που σχετίζονται με την «εξωτερική οργάνωση του κόσμου» (δίκαιο, πολιτική, οικονομία, επιστήμη) ή / και στους «εσωτερικούς» τομείς της θρησκευτικότητας και των ηθικών τρόπων βίου.

Σε βεμπεριανούς όρους, μία διαδικασία εξορθολογισμού μπορεί να αναπτυχθεί σε διάφορες κοινωνικές αρένες, χωρίς κάποια ιδιαίτερη εξορθολογισμένη αρένα να μπορεί να καθορίσει και να ορθολογικοποιήσει ολόκληρο το κοινωνικό σύστημα (π.χ. το ορθολογικό νομικό σύστημα να καθορίσει την οικονομία) ή / και χωρίς ένας ορθολογικός-μεθοδικός τομέας του βίου ενός ατόμου (π.χ., επάγγελμα) να μπορεί να διαμορφώσει έναν συνολικά μεθοδικό τρόπο ζωής. Καθώς ο εξορθολογισμός συμβαίνει σε ιδιαίτερους τομείς του βίου, οι συνθήκες κάτω από τις οποίες μια ενιαία σφαίρα μπορεί να γίνει ο φορέας πίσω από την οποία όλες οι άλλες διαδικασίες εξορθολογισμού ευθυγραμμίζονται, έγιναν για τον Βέμπερ θέμα κρίσιμο για την κατανόηση της ατομικής δράσης.

... μια συγκεκριμένη διαδικασία εξορθολογισμού ιστορικής σημασίας σε κοινωνίες και πολιτισμούς συχνά δρομολογήθηκε όταν κρυσταλλώθηκε μία συστάδα παραγόντων που ανταμείβει μεθοδικούς ορθολογικούς τρόπους βίου... Ο Βέμπερ ισχυρίζεται ότι ακριβώς αυτοί οι τρόποι ζωής βασίστηκαν σε αξίες και όχι σε συμφέροντα (Kalberg 1980, 1149).

Πώς γίνεται ο ορθολογισμός να βασίζεται και μάλιστα να ταυτίζεται με αξίες; Η απάντηση που δίνει ο Βέμπερ είναι ότι ο ορθολογισμός δεν είναι ένας και μοναδικός, αλλά αντίθετα τέσσερις: ο πρακτικός, ο θεωρητικός, ο τυπικός, και ο ουσιώδης. Μόνον ένας εξ αυτών, ο «ουσιώδης ορθολογισμός», ταυτίζεται με βαθιές ηθικές καταφάσεις (τις βεμπεριανές «αξίες»), και σε καμία περίπτωση δεν είναι δεδομένος. Ας εξετάσουμε αυτούς τους ορθολογισμούς πιο αναλυτικά:

Πρακτικός είναι ο ορθολογισμός που χρησιμοποιείται από ένα άτομο που ενδιαφέρεται και απορροφάται εξ ολοκλήρου από το πραγματιστικό και εγωιστικό του ενδιαφέρον. Καθώς το άτομο αυτό δεν διαθέτει κάποιο μεθοδικό σύστημα αξιών, το άτομο αποδέχεται τη δεδομένη πραγματικότητα ως έχει, και υπολογίζει το πιο πρόσφορο μέσον αντιμετώπισης των δυσκολιών και των ζητημάτων του βίου του χωρίς να θέτει ζητήματα ηθικής και αξιακής τάξεως. Οι μεταβολές στην κανονικότητα αυτού του τρόπου ζωής προκύπτουν από τα μέσα που είναι κάθε φορά διαθέσιμα για την μεγιστοποίηση του οφέλους και την αντιμετώπιση των καθημερινών προβλημάτων (ibid., 1152).

Ο *θεωρητικός ορθολογισμός* αποτελεί μια συνειδητή γνώση της πραγματικότητας η οποία αποκτείνεται μέσω της κατασκευής αφηρημένων εννοιών και όχι μέσω δράσης. Αποτελεί μια

γνωσιακή διαδικασία λογικής αφαίρεσης και επαγωγής, αιτίου και αιτιατού, και σχηματισμού αφαιρετικών και γενικών εννοιών. Ο θεωρητικός ορθολογισμός δίνει νόημα στη ζωή και στον κόσμο γενικότερα, αλλά το κάνει με ένα ψυχρό και αποστασιοποιημένο τρόπο. Αν και ο θεωρητικός ορθολογισμός δεν αποτελεί πρότυπο δράσης, καθώς αποτελεί ένα καθαρώς παθητικό σχήμα, περιέχει τη δυνατότητα έμμεσης εισαγωγής προτύπων ηθικής δράσης.

Ο *τυπικός ορθολογισμός* συνδέεται άμεσα με τον σύγχρονο κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας και αφορά σφαίρες του βίου που αποκτούν συγκεκριμένα σύνορα μόνον κατά τη νεωτερικότητα, και πιο συγκεκριμένα ακολουθούν τη σύγχρονη Δυτική οργάνωση του οικονομικού, νομικού και επιστημονικού χώρου καθώς και του χώρου της κρατικής γραφειοκρατίας. Ο τυπικός ορθολογισμός «προέρχεται από τον ορθολογικό υπολογισμό των μέσων με αναφορά σε καθολικώς εφαρμοζόμενους κανόνες, νόμους ή κανονισμούς» (Kalberg *ibid.*, 1158): αποτελεί δηλαδή το ακριβέστερο και αποτελεσματικότερο μέσο για την επίλυση των προβλημάτων, διατάσσοντάς τα σε συμφωνία με γενικούς και αφηρημένους κανονισμούς.⁴

Τέλος, ο *ουσιώδης ορθολογισμός*, σε αντίθεση με τους ανωτέρω, κατευθύνει άμεσα τη δράση έχοντας κατά νου «αξιολογικά προτάγματα» (value postulates). Ένα αξιολογικό πρόταγμα αποτελεί μία υποχρεωτική στάση ζωής που καθορίζεται από ομάδες αξιών που, αν και ποικίλλουν σε όρους πληρότητας, εσωτερικής συνοχής και περιεχόμενο, έχουν την ικανότητα να οργανώνουν άμεσα το πράττειν (Kalberg, *ibid.* 1155). Ο ουσιώδης ορθολογισμός θεωρείται ένας «έγκυρος κανόνας», ένα μοναδικό πρότυπο έναντι του οποίου η χαοτική ροή των εμπειρικών γεγονότων της καθημερινότητας ελέγχεται, μετρίεται, και κρίνεται. Ο ουσιώδης ορθολογισμός παραπέμπει πάντοτε σε ύστατες οπτικές γωνίες ή κατευθύνσεις, και συνεπάγεται μια αναγνωρίσιμη διαμόρφωση αξιών που καθορίζουν την κατεύθυνση του ορθού λόγου του ατόμου. Έτσι, η διαδικασία εξορθολογισμού εξαρτάται από την σιωπηρή ή δεδηλωμένη προτίμηση ενός ατόμου για ορισμένες ύστατες αξίες τις οποίες ασπάζεται πλήρως. Κάθε σφαίρα του βίου κινείται από τουλάχιστον ένα αξιολογικό πρόταγμα, και ο ορθολογισμός του ατόμου μέσα σε μια δεδομένη θεσμική σφαίρα, ή θεσμική αρένα, αναφέρεται στο πρόταγμα αυτό. Κάθε αξιολογικό πρόταγμα υπερασπίζει την δράση που προέρχεται από αυτό, και στιγματίζει τα αντίπαλα αξιολογικά προτάγματα (είτε των υπόλοιπων σφαιρών του βίου του ίδιου ατόμου, είτε της αντίστοιχης σφαίρας άλλων ατόμων) ως ανορθολογικά, απορρίπτοντας έτσι αντίπαλες ύστατες αξίες και κοσμοθεάσεις. Πιο σημαντικό, οι πηγές του ουσιώδους ορθολογισμού είναι αυθαίρετες: δεν μπορούν να συγκριθούν και να αξιολογηθούν χρησιμοποιώντας αντικειμενικούς και ανεξάρτητους κανόνες.⁵ Ως εκ τούτου, ο ουσιώδης ορθολογισμός είναι μόνον μερικώς ορθολογικός. Είναι ορθολογικός καθώς το άτομο καθορίζει ορθολογικά την δράση του έτσι ώστε να ανταποκρίνεται στο αντίστοιχο αξιολογικό πρόταγμα, όμως το αξιολογικό πρόταγμα καθεαυτό αποφασίζεται αυθαίρετα – δηλαδή, ανορθολογικά.

Από τους τέσσερις, μόνον ο ουσιώδης ορθολογισμός μπορεί να δημιουργήσει συγκροτημένους τρόπους βίου και, σε μερικές περιπτώσεις, *μεθοδικούς* τρόπους βίου, δηλαδή

⁴ Ένα ηθικό-δεοντολογικό πρότυπο είναι αυτό στο οποίο οι άνθρωποι προσδίδουν έναν ιδιαίτερο τύπο αξίας και το οποίο, λόγω αυτής της πεποίθησης, το θεωρούν έγκυρο κανόνα ελέγχου της δράσης τους (Weber 1978, 36).

⁵ Για ένα ακραίο παράδειγμα δύο συμπληρωματικές περιπτώσεις θεωρητικού και ουσιώδους ορθολογισμού (και των προτύπων συνδυασμών τους) βλ. Μέρος Β, 2.3.2.

μια συνολική στάση ζωής βασισμένη σε μία ενιαία δέσμη αξιών, αφού: (α) ο πρακτικός ορθολογικός τρόπος ζωής στερείται ηθικού προσανατολισμού και σταθερότητας, (β) ο θεωρητικός ορθολογισμός αντιμετωπίζει δεδομένες πραγματικότητες αφηρημένα και επομένως με αποσπασματικούς τρόπους, χωρίς να παρέχει πρακτικές κατευθύνσεις ή δεοντολογία, και γ) ο τυπικός ορθολογισμός δεν *χρειάζεται* να εισάγει στους αφηρημένους κανόνες του κάποιο βαθύτερο ηθικό νόημα πέρα από την αποτελεσματικότητα της δράσης που ενσωματώνεται στους κανόνες αυτούς.

Η *κοινωνική δράση* ως συνειδητό πράττειν, που στοχεύει στην κυριαρχία του ατόμου επάνω στην πραγματικότητα, σχετίζεται με συγκεκριμένους τύπους ορθολογισμού: Ο πρακτικός και ο τυπικός ορθολογισμός συνδέονται με την «ορθολογική ως προς τα μέσα δράση», ο ουσιώδης ορθολογισμός με την «ορθολογική ως προς τον σκοπό» κοινωνική δράση, ενώ ο θεωρητικός ορθολογισμός δεν συνδέεται άμεσα με κανένα είδος κοινωνικής δράσης – ένα άτομο που εμφορείται από τον θεωρητικό ορθολογισμό (λόγου χάριν, τον κομμουνισμό, τον φιλελευθερισμό, τον αναρχισμό κλπ) πρέπει να εφεύρει τους δικούς του ατομικούς ηθικούς κανόνες κοινωνικής δράσης.

Σε κάθε περίπτωση, για τον Βέμπερ, η νοηματοδοτημένη κοινωνική δράση είναι πάντοτε ορθολογική δράση. Ωστόσο, όπως προαναφέρθηκε, αυτή η διαδικασία είναι ιδιαίτερα ευαίσθητη στις ιστορικές συγκυρίες και τις εκλεκτικές συνάψεις μεταξύ διαφόρων διαδικασιών ορθολογισμού. Οι πραγματικές κοινωνικές διαδικασίες και οι κώδικες προσανατολισμού δεν είναι ξεκάθαρες, ιδεοτυπικές, εκδηλώσεις τέτοιων τύπων ορθολογισμού. Αντ' αυτού, απαντώνται σε διάφορους συνδυασμούς λογοπλαισίων δομημένων γύρω από συγκεκριμένες δυαδικές ηθικές κωδικοποιήσεις.

1.4. Η δυαδική κωδικοποίηση της ηθικής

Η αξία της τυπολογίας του Βέμπερ είναι μεγάλη, καθώς επιτρέπει σε έναν ερευνητή να εξετάσει τα συστατικά στοιχεία αυτών των διαφορετικών πηγών ορθολογισμού και ορθολογικής δράσης, και να διακρίνει μεταξύ δηλώσεων του εαυτού και των ηθικών περιγραμμάτων του που βασίζονται σε αρχές ή επινοήσεις της στιγμής, και είναι αυθεντικές ή βολικές, ηθικές ή ανήθικες, νηφάλιες ή συναισθηματικές. Χρησιμοποιώντας λοιπόν την βεμπεριανή τυπολογία μπορούμε να αναλύσουμε περίπλοκα επιχειρήματα και να εξετάσουμε τα βεμπεριανά συστατικά τους μέρη. Χρησιμοποιώντας αυτή την τεχνική για να αναλύσουμε αποφασιστικές δημόσιες συζητήσεις, δηλώσεις και επιχειρήματα, μπορούμε να εξετάσουμε τη φύση των επιχειρημάτων που χρησιμοποιούν οι αντιτιθέμενες πλευρές και έτσι να εξαγάγουμε συμπεράσματα σχετικά με τον χαρακτήρα των αντιπάλων δυνάμεων, και μάλιστα τον χαρακτήρα των πολιτικών συγκρούσεων και των κοινωνικών αντιπαραθέσεων στη δημόσια σφαίρα.

Αλλά η ανάλυση δεν εξαντλείται εδώ ως προς τον τύπο ορθολογισμού και τις ηθικές του διαστάσεις. Ακολουθώντας την επιχειρηματολογία των Alexander και Smith, τα λογοπλάισια, ειδικά αυτά που έχουν έντονα δεοντολογικά και ηθικά στοιχεία, συγκροτούνται με βάση «πολιτισμικές δομές» που επιδέχονται ανάλυσης πέραν της βεμπεριανής - ανάλυση που κάνει ορατή τη *δομή* των βαθέων ηθικών πεποιθήσεων του δρώντος οι οποίες ζωντανεύουν και δικαιολογούν το *επιχείρημα* του εν λόγω λογοπλαισίου. Αυτή η ανάλυση ανήκει όχι στην παράδοση του Καντ που ακολουθεί ο Βέμπερ, αλλά στην ερμηνευτική και μετα-δομικιστική παράδοση, και έχει ήδη χρησιμοποιηθεί με επιτυχία από τους Alexander και Smith (1993)

εκθέτοντας τις βαθιές ηθικές δομές της αμερικανικής πολιτικής κοινωνίας. Αξιοποιώντας αυτή την αρχή προς όφελος της δικής μας ανάλυσης λογοπλαισίου, δεν χάνουμε τίποτα από την βεμπεριανή ανάλυση της ορθολογικής κρίσης, και αποκτάμε πολύτιμες πληροφορίες σχετικά με τα βαθύτερα, ακόμη και άμορφα, οράματα του αγαθού και του κακού, όπως αυτά διατυπώνονται ρητώς ή απλώς εκφράζονται εν τη ρύμη του λόγου κοινωνικών δρώντων. Σε αυτό το πλαίσιο, οι βεμπεριανοί τύποι ορθολογισμού (ειδικά ο ουσιώδης ορθολογισμός), και η ερμηνευτική ανάλυση των πολιτιστικών δομών είναι συμβατά μεταξύ τους. Μάλιστα, ο ουσιώδης ορθολογισμός πρέπει να είναι φαινομενολογικώς κατανοητός και να αναλύεται δομικά αν θέλουμε να κατανοήσουμε τα λογοπλάισια που ζωογονούν τις θεσμικές αρένες και διαμορφώνουν το πολιτικό φάσμα αντιπαραθέσεων και συγκρούσεων. Το ηθικό σύμπαν ενός ατόμου δεν πρέπει να θεωρείται ως δεδομένο και σύμφωνο με κάποιες γενικά παραδεκτές ή «αυταπόδεικτες» αξίες, αλλά ως μία άγνωστη χώρα, που απαιτεί πρωτογενή έρευνα για να ανιχνευτεί και να ταξινομηθεί. Για να το θέσουμε αφοριστικά, στη νεωτερικότητα δεν υπάρχει καμία εγγύηση ότι οι αξίες των πολιτικών και κοινωνικών δρώντων αποτελούν συγκεκριμενοποιήσεις ενός κοινού συστήματος αξιών. Αντίθετα, οι ιστορικές ενδεχομενικότητες και οι ανομοιογενείς διαδικασίες εκσυγχρονισμού είναι δυνατό να παράγουν ανταγωνιστικά πολιτισμικά πρότυπα, ασυμβίβαστα πολιτιστικά συστήματα, και αντικρουόμενα συντακτικά αγαθά. Όσο ισχυρότερη είναι η πόλωση μεταξύ αυτών των συστατικών μερών του πολιτισμικού συστήματος, τόσο πιο βαθιά είναι η διαίρεση του πολιτικού σώματος.

Εν ολίγοις, η φαινομενολογική προσέγγιση της πολιτισμικής συμβολικής ανάλυσης υποθέτει ότι οι άνθρωποι νοηματοδοτούν τον κόσμο τους, κατασκευάζουν τις κοσμοθεάσεις τους και «...την πρόοδό τους μέσα στο χρόνο, με όρους διηγήσεων, πλοκών που έχουν αρχή, μέσον, και τέλος, ήρωες και αντι-ήρωες, ξαφνικές αποκαλύψεις και καταγγελίες, δραματικές, κωμικές και τραγικές φόρμες» (Alexander 1993, 156). Οι ερμηνευτικές φόρμες της «αναλογίας» και της «μεταφοράς» επιτρέπουν την ανάπτυξη επεκτατικών συμβολικών κωδίκων που βασίζονται σε απλά δίπολα αγαθού-κακού, δίκαιου-άδικου και όμορφου-άσχημου των οποίων η σημασία προέρχεται όχι από το κοινωνικό τους αντικείμενο, αλλά από τις σχέσεις τους με άλλα σύμβολα. Δεδομένου ότι η έννοια ενός συμβολικού σημείου προέρχεται όχι από το κοινωνικό του αναφερόμενο - το σημαίνόμενο - αλλά από τη σχέση του με άλλα σύμβολα - τα σημαίνοντα -, η αφήγηση κρυσταλλώνει το συμβολικό σύμπαν του κοινωνικού δρώντα ανεξάρτητα από το ιδιαίτερο ιστορικό πλαίσιο: «...όταν η νοηματοδοτημένη δράση θεωρείται κείμενο, η πολιτισμική ζωή της κοινωνίας μπορεί να απεικονιστεί ως ένα πλέγμα συνυφασμένων συνόλων δυαδικών σχέσεων » (Alexander, *ibid.*).

Κρίσιμη για τη μελέτη μας είναι η παρατήρηση ότι τα σύνολα σημείων είναι οργανωμένα σε λογοπλάισια που δεν επικοινωνούν μόνον πληροφορίες, αλλά εκτελούν επίσης ισχυρή αξιολόγηση όταν:

... φορτίζονται με θρησκευτική συμβολογία του ιερού και του βέβηλου, του αγαθού και του κακού, του ελκυστικού και του αντιπαθητικού, του αγιοποιημένου και του δαιμονικού. Τα ιερά σύμβολα παρέχουν εικόνες αγνότητας, και εφοδιάζουν όσους έχουν δεσμευτεί σε αυτά με προστασία από πιθανή βλάβη. Βέβηλα σύμβολα ενσαρκώνουν αυτήν την βλάβη· παρέχουν εικόνες ρύπανσης, και εντοπίζουν δράσεις, ομάδες και διαδικασίες έναντι των οποίων κάποιος πρέπει να υπερασπίσει τον εαυτό του (Alexander 1993, 156).

Η εννοιολόγηση της κουλτούρας ως σύστημα συμβολικών, δυαδικών, κωδίκων, που καθορίζουν το αγαθό και το κακό χάριν των εσωτερικών τους σημειολογιών, δίνει τη δυνατότητα γενίκευσης από και μεταξύ συγκεκριμένων τόπων και περιβαλλόντων - μια πιθανότητα που η βεμπεριανή προσέγγιση περιορίζει σε στιγμιαίες εκθέσεις αναστοχασμού και πρόθεσης δράσης. Ταυτόχρονα, η συμβολική προσέγγιση επιτρέπει τον βολονταρισμό (δηλ. την ατομική δράση) και τους δομικούς παράγοντες (π.χ. θεσμικοί ρόλοι) να συμπεριληφθούν στο αναλυτικό πλαίσιο. Επιτρέπει τον βολονταρισμό, καθώς οι δρώντες αναγκάζονται να *επιλέξουν* μεταξύ εναλλακτικών ερμηνειών των συντακτικών αγαθών και των οντολογικών αρχών· επιτρέπει την παρουσία κοινωνιο-δομικών παραγόντων, δεδομένου ότι οι επιλογές που αντιμετωπίζουν οι κοινωνικοί δρώντες επηρεάζονται από τον ιδιαίτερο θεσμικό και οργανωτικό ρόλο που καταλαμβάνουν, και από τις υποχρεώσεις και τις προοπτικές που συνεπάγεται ο ρόλος τους. Από την άλλη πλευρά, οι συμβολικοί κώδικες ενημερώνουν τη δράση με δύο τρόπους: Πρώτον, εσωτερικοποιούνται και, ως εκ τούτου, παρέχουν τις βάσεις για ισχυρές ηθικές επιταγές, δηλαδή συντακτικά αγαθά που εμπεριέχουν ιδιαίτερα ισχυρά ψυχολογικά «ασφάλιστρα», δηλαδή έναν εσωτερικό μηχανισμό συνειδησιακής επιβράβευσης/τιμωρίας, για τον δρώντα. Δεύτερον, αποτελούν δημόσιους πόρους έναντι των οποίων οι ενέργειες συγκεκριμένων δρώντων ταυτοποιούνται και έναντι των οποίων θεωρούνται ηθικά υπεύθυνοι.

Η ανίχνευση, εξαγωγή, και ανάλυση της συστημικής διάταξης των δυαδικών αντιθέσεων αυτών των συμβολικών κωδίκων σημαίνει την δυνατότητα απεικόνισης συγκεκριμένων αντιλήψεων όσον αφορά τους δύο κύριους άξονες της κοινωνικής οργάνωσης, δηλαδή τον κοσμολογικό-οντολογικό και τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας, καθώς και τη σύνθεση αυτών των δύο αξόνων σε συντακτικά αγαθά· και ο εντοπισμός των βασικών υποστηρικτών αυτών των αφηγημάτων σημαίνει τον εντοπισμό των διαφόρων κοινωνικών ελίτ που έχουν ως στόχο τους τον προσδιορισμό της έννοιας αυτών των σημασιολογικών αξόνων, υποστηρίζοντας ανταγωνιστικές εκδοχές ή ερμηνείες του πολιτισμικού συστήματος και των ηγεμονικών συντακτικών αγαθών. Η διάκριση μεταξύ των δύο αξόνων που αντιστοιχούν σε σημαντικό βαθμό στους ορθολογισμούς του Βέμπερ, μας επιτρέπει πρώτον να διακρίνουμε τις πολιτισμικές αρχές και συντακτικά αγαθά από ζητήματα που απορρέουν από τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας, και στη συνέχεια να εξετάσουμε τις επιπτώσεις του κοινωνικού καταμερισμού εργασίας στο σχηματισμό και την διάρθρωση των συντακτικών αγαθών, προσδιορίζοντας έτσι τον ρόλο του κοινωνικού καταμερισμού εργασίας στη διαμόρφωση των ηθικών επιταγών.

1.5. Συλλογικός αναβρασμός

Μέχρι στιγμής έχουμε ταυτίσει το συμβολικό νόημα με την ομιλία. Ωστόσο, τα σύμβολα και τα συμβολικά φαινόμενα δεν περιορίζονται μόνο στην ομιλία και το κείμενο. Αντίθετα, επεκτείνονται σε επιτελέσεις, τελετουργίες και δραματικές παραστάσεις και αναπαραστάσεις που καθιστούν την κουλτούρα μια κυρίως σωματική εμπειρία, η οποία θα μπορούσε, ενδεχομένως, να παρακάμψει ή ακόμα και να εξουδετερώσει πλήρως τις ορθολογικές ικανότητές μας. Ο Βέμπερ περιόρισε και συνόψισε αυτή την πολυποίκιλη και πολύχρωμη κατηγορία σωματικής εμπειρίας στην κατηγορία «συναισθηματική δράση» χωρίς πολύ περαιτέρω επεξεργασία. Ο λόγος για αυτήν την υποτίμηση του συναισθηματικού στοιχείου εκρέει από τον καντιανό λογο-κεντρισμό του Βέμπερ: η «συναισθηματική δράση» βρίσκεται στο περιθώριο αυτού που δικαιολογημένα μπορεί να ονομαστεί νοηματοδοτούμενη δράση, δεδομένου ότι δεν βασίζεται σε ρητές, ορθολογικές αποφάσεις. Αντίθετα, καθώς η

συναισθηματική δράση συγχωνεύει το μέσον με τον σκοπό, η δράση γίνεται παρορμητική και αυτάρεσκη. Αυτή η συγχώνευση δεν επιτρέπει στον δρώντα να κάνει ήρεμες, αποστασιοποιημένες εκτιμήσεις περί του σκοπού της δράσης και των μέσων που εξυπηρετούν αυτό τον σκοπό. Καθώς στην συναισθηματική δράση τα ίδια τα μέσα προσφέρουν αυτόματα ικανοποίηση, αμέσως μετατρέπονται σε αυτοσκοπό, και έτσι ο δρων παύει να ενδιαφέρεται για τις συνέπειες της δράσης του (Weber 1978, 25). Αυτό πράγματι αληθεύει, και σε περίπτωση που η κοινωνία επηρεάζεται από παράλογες δυνάμεις, η συναισθηματική δράση είναι μια πολύ σημαντική συνιστώσα της κοινωνικής οργάνωσης. Όμως η επιμονή του Weber ότι ο εργαλειακός ορθολογισμός τείνει να κυριαρχεί στη σύγχρονη κοινωνική δράση, δεν του επέτρεψε να δει ότι τα σύμβολα εξουσίας που ασκούν συνεχή επιρροή στην κοινωνική οργάνωση, και πάνω απ' όλα στην κοινωνική αλληλεγγύη, βασίζονται ακριβώς στον μηχανισμό που περιγράφει τόσο με ακρίβεια και στη συνέχεια απορρίπτει. Αυτός ο μηχανισμός είναι η συγχώνευση μέσων (όπως μια τελετουργία ή μια επιτέλεση) και σκοπού (η εσωτερικοποίηση του ίδιου του γεγονότος και των υποδηλώσεών του). Ο Βέμπερ δεν είναι ο μόνος που διστάζει να συμπεριλάβει το βιοψυχολογικό συναίσθημα στη θεωρία της δράσης του. Ο Durkheim είναι εξίσου προβληματισμένος για την πραγματική λειτουργία της συναισθηματικότητας. Στο έργο *Πρωτόγονη Ταξινόμηση* (1963) ο Durkheim και ο Mauss υποστηρίζουν ότι αν και

.. τα πράγματα είναι πάνω από όλα ιερά ή βέβηλα, αγνά ή βέβηλα, φιλικά ή εχθρικά, ευνοϊκά ή δυσμενή... οι διαφορές και οι ομοιότητες που καθορίζουν τον τρόπο με τον οποίον είναι ομαδοποιημένα είναι περισσότερο συναισθηματικές παρά διανοητικές... Όπως είναι φυσικό, [δυστυχώς] αντιστέκονται σε προσπάθειες ανάλυσής τους (Durkheim και Mauss 1963, 86).

Ωστόσο, ο Ντυρκέμ έδωσε ιδιαίτερη προσοχή στο συναίσθημα, καθώς παρατήρησε την δυναμική φύση του κατά τη νεωτερικότητα, και τον δυναμικό χαρακτήρα των τελετουργιών ως μια μη ορθολογική διαδικασία που δημιουργεί τις συμβολικές αναπαραστάσεις. Αυτό το δηλώνει σαφώς στα συμπεράσματα του βιβλίου του *Στοιχειώδεις Μορφές της Θρησκευτικής Ζωής* (1995), όπου προβλέπει αναφορικά με τη σύγχρονη κοινωνία «...ώρες δημιουργικού αναβρασμού, κατά τη διάρκεια των οποίων ανακύπτουν νέες ιδέες και νέες φόρμουλες που χρησιμεύουν για λίγο ως οδηγός της ανθρωπότητας» (Durkheim 1995, 475).

Ο Weber δεν έδωσε ποτέ ιδιαίτερη προσοχή στην *εμπειρία* του τελετουργικού. Είχε επικεντρωθεί στον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι χρησιμοποιούν το τελετουργικό μετατρέποντάς το σε μια σημαντική πηγή ορθολογικής κοινωνικής δράσης, παρά πώς η τελετουργία δεσμεύει και ηθικοποιεί τα άτομα εντός μίας κοινότητας.⁶ Εντούτοις, η κοινωνική επικράτεια του συναίσθηματος μπορεί να γεφυρώσει το χάσμα που υπάρχει μεταξύ των βεμπεριανών διαδικασιών της κοινωνικής δράσης και των ντυρκεμικών τελετουργικών συμβολικών διαδικασιών κοινωνικής ευταξίας, επιτρέποντάς μας έτσι να συνδέσουμε μεθοδολογικά την τελετουργία και τη διάνοια ως δύο πτυχές της διαδικασίας νοηματοδότησης, αν και όχι αποκλειστικά.

Το συναίσθημα μπορεί να μην ενδίδει σε κοινωνιολογική ανάλυση, αλλά το ίδιο δεν ισχύει για τη διαδικασία δημιουργίας του. Αν η ανάλυση λογοπλαισίων μας επιτρέπει να

⁶ Ο Βέμπερ το δηλώνει μάλλον σαφώς όταν υποστηρίζει: «Έτσι, η θρησκευτική ή η μαγική συμπεριφορά ή η σκέψη δεν πρέπει να βρίσκονται χωριστά από το εύρος των καθημερινών εμπρόθετων [κοινωνικών] επαφών, ιδιαίτερα αφού ακόμη και ο σκοπός των θρησκευτικών και μαγικών ενεργειών είναι κυρίως οικονομικός» (Weber 1978, 400).

εξετάσουμε τι συνιστά αγνό και τι βέβηλο σε ένα κείμενο ή σε μία ομιλία, οι τελετουργίες και οι συμβολικές αναπαραστάσεις μας πληροφορούν για το είδος της κοινωνικής αλληλεγγύης που δημιουργεί αυτή η διπολικότητα, για την συγκεκριμένη κοινωνική «μιαρότητα» που η αγαθή αλληλεγγύη σκοπεύει να εξαλείψει, και για την ιδιαίτερη σωτηρολογική αρένα που λαμβάνει χώρα αυτός ο αγώνας. Η παρουσία τους μάς πληροφορεί για το βαθμό που η κοινωνική διάταξη είναι ιεροποιημένη, εμπνέει την αφοσίωση στον σκοπό, και εντείνει την αλληλεγγύη της ομάδας. Η ιδιαίτερη μορφή τους, και η σχέση τους με την πολιτική κοινωνία και την πολιτική θρησκεία, ακόμη και με την εκκλησιαστική θρησκεία, καθορίζει σε σημαντικό βαθμό το βάθος, την έκταση και την επιτυχία του σκοπού, ιδιαίτερα σε καιρούς μεθοριακότητας, καιρούς που οι κοινωνικές δομές διαλύονται και νέες δεν έχουν ακόμη διαμορφωθεί.

Οι τελετές και τα σύμβολα διαμορφώνουν και αντανakλούν τα ηθικά αγαθά που ορίζουν την συλλογικότητα, καθώς και τον βέβηλο εχθρό της. Η ανάλυση της τελετουργικής οργάνωσης (δομή συμβάντος, εστιακό σημείο, συμβολισμοί, επιτέλεση), αυτοσχέδια ή διαμορφωμένη όπως μπορεί να είναι, μας παρέχει πολύτιμες πληροφορίες για τη θεσμοθέτηση της ισχύος και του κοινωνικού ελέγχου που επιδιώκει, και τις αλλαγές που επιθυμεί να επιτύχει η συλλογικότητα. Με άλλα λόγια, οι τελετές και τα σύμβολα αντικατοπτρίζουν και δομούν το ηθικό αγαθό και την ιερή τάξη, τα οποία τα γραπτά κείμενα και οι δημόσιες ομιλίες συνήθως κρύβουν πίσω από την ορθή γλώσσα και την αυτολογοκρισία.

Ωστόσο, το ερώτημα παραμένει ακόμα αναπάντητο: είναι οι τελετουργίες, αυτές καθαυτές, ανθεκτικές στην κοινωνιολογική ανάλυση, όπως ισχυρίζονται οι Durkheim και Mauss; Οι πρόσφατες εξελίξεις στη γνωσιακή και την συμβολική ανάλυση των τελετουργιών υποδηλώνουν ότι δεν είναι. Ξεκινάμε με το πρώτο: Το πεδίο της *γνωσιακής ανάλυσης* σήμερα πια επικεντρώνεται στα διανοητικά μέσα μετάδοσης θρησκευτικών ή κοσμικών συμβολικών αναπαραστάσεων, μελετά το νου ως να ήταν απομονωμένος από την κουλτούρα, και στη συνέχεια χρησιμοποιεί αυτά τα διανοητικά μοντέλα για να εξηγήσει πώς λειτουργεί η θρησκεία εντός συγκεκριμένων πολιτισμικών πλαισίων. Αυτή η «πριν την κουλτούρα» προσέγγιση που εξετάζει τα μέσα και όχι το περιεχόμενο της μετάδοσης, υποστηρίζει ότι οι θρησκευτικές, ή θρησκευτικού τύπου εκκοσμικευμένες τελετές, ανήκουν σε δύο βασικούς και αμοιβαία αποκλειόμενους «θρησκευτικούς» τρόπους: τον *δογματικό* τρόπο (dogmatic mode), ο οποίος αναφέρεται σε μία ορθολογική διαδικασία εσωτερίκευσης των δογμάτων, και τον *εικονιστικό* τρόπο (imagistic mode), ο οποίος αναφέρεται σε μια συναισθηματική διαδικασία εσωτερίκευσης παραστάσεων (Whitehouse 2004). Αυτοί οι τρόποι (όχι τύποι) διαφέρουν ως προς το ότι αποθηκεύονται σε δύο διαφορετικά είδη μνήμης και ως εκ τούτου επικοινωνούνται και μεταδίδονται εντελώς διαφορετικά: ο εικονιστικός τρόπος βασίζεται σε «αυτοβιογραφικές», μνημονικές «φλασιές» (flashbulb memories) που ενεργοποιούν τον μηχανισμό της συναισθηματικά φορτισμένης *επεισοδιακής* μνήμης· ο δογματικός τρόπος βασίζεται σε συχνά επαναλαμβανόμενα ρητά δόγματα που ενεργοποιούν το μηχανισμό της μάλλον ανιαρής *σημασιολογικής* μνήμης. Η επεισοδιακή μνήμη αποτελείται από την συναισθηματικά φορτισμένη ανάκληση συγκεκριμένων γεγονότων, ενώ η σημασιολογική μνήμη αποτελείται από «γενικές γνώσεις» για τον κόσμο.

Αυτή η πολύ απλή ψυχολογική διαφορά έχει συνέπειες για την κωδικοποίηση, το φαντασιακό, και την πολιτική δομή μιας θρησκευτικής ή θρησκευτικού τύπου εκκοσμικευμένης παράδοσης. Η «ψυχολογία της μνήμης» είναι κρίσιμη για το επιχείρημά μας, καθώς υπάρχουν πραγματικά μόνο δύο κύριοι τρόποι με τους οποίους σχετικά σύνθετα

σύνολα συμβόλων και κανόνων, όπως εκείνα που απαντώνται στα θρησκευτικού τύπου συστήματα, θα μπορούσαν να αποθηκευτούν με επιτυχία στη μνήμη και να μεταδοθούν από το ένα άτομο στο άλλο. Ο ένας, ο δογματικός τρόπος, είναι μια μορφή διανοητικής κατάρτισης που συσσωρεύει έναν μεγάλο αριθμό σχετικών και ρητά συνδεδεμένων προτάσεων. Ο άλλος, ο εικονιστικός, είναι μια σχετικά σπάνια αλλά εξαιρετικά σημαντική βιωματική εμπειρία, τόσο εντυπωσιακή, ώστε τα στοιχεία της να παραμένουν χαραγμένα στη μνήμη, παρέχοντας «εστιακή απεικόνιση για μεταγενέστερο προβληματισμό» με ανθρώπους που λαμβάνουν «διατηρούμενες αποκαλύψεις» (Whitehouse, *ibid.* 30). Κάθε διανοητική οδός είναι πιο κατάλληλη για ένα συγκεκριμένο είδος πνευματικού περιεχομένου, και έχει συγκεκριμένες επιπτώσεις στη φύση της θρησκευτικού τύπου συνείδησης. Ο δογματικός τρόπος λειτουργίας απαιτεί τη συνεχή επικοινωνία ενός σχετικά κατανοητού και ρητώς αρθρωμένου υλικού, επομένως έκθεση υψηλής συχνότητας. Τα εικονιστικά φαινόμενα απαιτούν πολύ σημαντικές περιστάσεις, επομένως έκθεση χαμηλής συχνότητας.

Οι δύο οδοί ενοποίησης της μνήμης δεν είναι μόνο διαφορετικοί, αλλά αλληλο-αποκλειόμενες: κάθε θρησκευτικού τύπου παράδοση εκμεταλλεύεται τον έναν ή τον άλλο τρόπο, ή και τους δύο αλλά σε διακριτούς τομείς λειτουργίας. Ωστόσο, κάθε τρόπος μπορεί συχνά να ενσωματώνει στοιχεία του άλλου: ο προτεσταντισμός είναι κατά κύριο λόγο δογματικός, αλλά σήμερα συχνά χρησιμοποιεί μουσική. Όμως η προτεσταντική μουσική παραμένει δευτερεύουσας σημασίας καθώς τίποτα θρησκευτικό δεν μεταδίδεται μέσω της μουσικής που να μην μπορεί να μεταδοθεί μέσω του δογματικού τρόπου. Μια ολόκληρη σειρά κοινωνικών, πολιτικών και εννοιολογικών πτυχών των θρησκευτικών συστημάτων, ή συστημάτων θρησκευτικού τύπου, είναι οι συνέπειες της επιλογής ενός τρόπου αντί του άλλου. Οι τρόποι χρήσης της μνήμης, σε αυτό το πλαίσιο, εξηγούν πολλά άλλα χαρακτηριστικά της θρησκευτικής μετάδοσης: τύποι τελετουργικής δράσης, μορφές κοινωνικής οργάνωσης, και πρόσβαση σε συλλογικούς πόρους, συμβολικά όρια της κοινότητας των πιστών, ορισμοί της ένταξης, θα μπορούσαν όλα να επηρεαστούν από τον *τρόπο* της μετάδοσης νοημάτων.

Αυτή η προσέγγιση ταιριάζει στο πολιτισμικό μας μοντέλο, καθώς δεν θέτει τη θρησκευτικότητα (εκκλησιαστική ή πολιτική) μέσα σε ένα ήδη υπάρχον πολιτισμικό πλαίσιο, αλλά θεωρεί τους τρόπους θρησκευτικότητας ως αναλυτικά αυτόνομους ψυχολογικούς παράγοντες. Καθώς η υποφώσκουσα υπόθεση είναι ότι η θρησκευτική σκέψη και συμπεριφορά είναι υποπροϊόντα της ανθρώπινης διάνοιας, μας επιτρέπει να εξετάσουμε αυτές τις πτυχές της θρησκευτικότητας που αποτελούν την ψυχολογική βάση πάνω στην οποία είναι οικοδομημένες δίπολα συμβολικών κωδίκων και επομένως ολόκληρα συμβολικά σχήματα.

Ερχόμενοι τώρα στην *συμβολική ανάλυση* των τελετουργιών και την τελετουργική δομή της συμβολικής επικοινωνίας, η «πολιτισμική πραγματολογία» (cultural pragmatics), ένα ερευνητικό πρόγραμμα καθώς και μια θεωρητική προοπτική, έχουν τοποθετήσει τις τελετουργίες και την μετα-δομική, ερμηνευτική και δραματουργική τους ανάλυση στο επίκεντρο της ανάλυσης της κοινωνικής διάταξης. Αντί η συναισθηματική δράση να είναι «ανθεκτική στην κοινωνιολογική ανάλυση», ο Jeffrey Alexander μας παρέχει τα αναλυτικά και μεθοδολογικά εργαλεία για να κατανοήσουμε τον κρίσιμο ρόλο της· ότι οι τελετουργίες, και γενικότερα οι πολιτιστικές επιτελέσεις (έναν συνδυασμός βεμπεριανών «δράσεων»), παίζουν κρίσιμο ρόλο στη διαμόρφωση της κοινωνικής δυναμικής και της ίδιας της δημόσιας σφαίρας. Οι πολιτισμικές επιτελέσεις το κατορθώνουν αυτό καθορίζοντας τα πρότυπα, τους

κανόνες, το σενάριο, τους ρόλους, τους ηθοποιούς-δρώντες, το κοινό και τους πόρους που απαρτίζουν τη δημόσια «βαθιά κουλτούρα» και μαζί δεν αποτελούν τίποτα λιγότερο από τις «πολιτικές αρένες» του Eisenstadt. Στο πνεύμα αυτό, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι οι πολιτικές αρένες, τις οποίες ποτέ δεν εξήγησε ο Eisenstadt, συνιστούν *δημόσιες δηλώσεις στην μορφή θεατρικών παραστάσεων*. Οι πολιτικές αρένες λοιπόν, δεν αποτελούν ορθολογικές επιχειρηματολογίες όπου κρίνονται τα επιχειρήματα των αντιπάλων. Αντίθετα, αποτελούν δημόσιες θεατρικές παραστάσεις όπου δηλώνονται τα συντακτικά αγαθά και οι κώδικες προσανατολισμού σε όρους αγαθού, όμορφου και δίκαιου (και τα αντίθετά τους), και όπου – όπως συμβαίνει σε κάθε θεατρική παράσταση – στο τέλος η δραματουργία κρίνεται ως επιτυχημένη ή όχι από τους θεατές, και αναλόγως ανακηρύσσονται οι νικητές και οι ηττημένοι της δραματικής παράστασης. Αν η παράσταση είναι επιτυχημένη, τότε νικήτρια είναι η πλευρά που ανέβασε το θεατρικό έργο· αν όχι, τότε οι συντελεστές της παράστασης χλευάζονται από το κοινό ως δόλιοι και ανειλικρινείς, και, εμμέσως, τα εύσημα πηγαίνουν στους αντιπάλους τους.

Η πολιτισμική πραγματολογία διαχωρίζει, χωρίς να ξεχωρίζει, την ανάλυση κειμένων από την τελετουργική ανάλυση, καθώς το «ανέβασμα» μιας παρουσίας ηθικών επιταγών απαιτεί την κινητοποίηση διακριτών παραγόντων και εμπεριέχουν τη δική τους δυναμική.

Η πολιτισμική πραγματολογία αναπτύσσεται μέσα από αυτή τη συρροή παραγόντων, επιμένοντας ότι η πολιτισμική πρακτική πρέπει να θεωρητικοποιείται ανεξάρτητα από την πολιτισμική συμβολογία, ενώ, ταυτόχρονα, πρέπει να παραμένει ουσιαστικά αλληλένδετη με αυτήν. Η πολιτισμική δράση θέτει τα κείμενα σε εφαρμογή, αλλά δεν μπορεί να το κάνει άμεσα χωρίς να δοκιμασθεί στην πράξη. Μια θεωρία της πρακτικής πρέπει να σέβεται τη σχετική αυτονομία των δομών του νοήματος. Η πραγματολογία και η σημασιολογία είναι αναλυτικές, όχι συγκεκριμενοποιημένες διακρίσεις (Alexander και Mast 2006, 5).

Το θεατρικό ανέβασμα ενός κοινωνικού φαινομένου είναι η διαδικασία με την οποία μια δήλωση ή ένα επιχείρημα γίνεται ηθικά σημαντικό για τον θεατή, και η ηθική μια σωματική εμπειρία των δρώντων-συντελεστών και των θεατών. Το πρώτο συμβαίνει όταν η θεατρική και επομένως η τελετουργική και δραματική παρουσίαση συνδέεται επιτυχώς με τις κοσμολογικές και οντολογικές αρχές και τα συντακτικά αγαθά του κοινού, και ως εκ τούτου κατανοείται ως μια ζωντανή και πραγματική απεικόνιση των αρχέτυπων ηθικών δυνάμεων του φωτός και του σκοταδιού.

Στις δημοκρατικές κοινωνίες, προκειμένου να επιτευχθούν σημαντικά αποτελέσματα, οι πολιτικοί δρώντες πρέπει να προσανατολίσουν την τακτική τους έτσι ώστε να απευθυνθούν στα ηθικά πλαίσια που διαμορφώνουν τον ευρύτερο πληθυσμό... Με άλλα λόγια, κοινωνικές παραστάσεις, όπως οι θεατρικές, συμβολίζουν ιδιαίτερες έννοιες μόνο επειδή μπορούν να ενσωματώσουν γενικότερες, δεδομένες δομές νοήματος εντός των οποίων με θεατρικό τρόπο παρουσιάζουν στο κοινό τις επιδόσεις τους. Οι παραστάσεις επιλέγουν ανάμεσα σε, αναδιοργανώνουν, και ρητώς παρουσιάζουν θέματα της επικαιρότητας που είναι άρρητα στο άμεσο περιβάλλον της κοινωνικής ζωής – που κυριολεκτικά απουσιάζουν. Με τον μετασχηματισμό των σημαινομένων των σημαινόντων υποβάθρου, οι επιτελέσεις πυροδοτούν με τη σειρά τους ένα καινούργιο σύνολο πιο δραστικών σημαινομένων (Alexander 2006, 94).

Με άλλα λόγια, ένα οποιοδήποτε θέμα, όπως η ανισότητα, η καταπίεση, η ελευθερία ή ο αυταρχισμός, μετατρέπόμενο σε θεατρική παράσταση συγκεκριμενοποιεί και κάνει από ένα διάχυτο, άρρητο, και «απόν» φαινόμενο, ενώ την ίδια ώρα μετασχηματίζει την κοινωνική

βάση αυτού του φαινομένου, δηλαδή την κοινωνική τάξη ανθρώπων που εμπίπτουν σε αυτό το θέμα, (το σημαινόμενο), σε πιο ενεργητική κοινωνική ομάδα. Το θεατρικό ανέβασμα ενός αιτήματος δεν είναι επιφαινόμενο· αντίθετα, διαμορφώνει την ίδια την κοινωνική διάταξη αναδιαμορφώνοντας πρακτικά το ίδιο το σημαινόμενο (π.χ. απομονωμένα άτομα σε ένα κοινωνικό κίνημα).

Όμως ο Alexander υποστηρίζει σθεναρά ότι το αποτέλεσμα δεν είναι εγγυημένο. Αντίθετα, είναι επιτυχές μόνον υπό ορισμένες συνθήκες, όταν όλα τα συστατικά στοιχεία μιας θεατρικής παράστασης συνδυάζονται με επιτυχία, επιτυγχάνοντας έτσι μια αίσθηση ειλικρίνειας και αλήθειας.

Εδώ, τα δράματα που εμπνέουν τα σενάρια στοχεύουν σε *ακροατήρια* που αποτελούνται από πολίτες σύνθετων πολιτικών κοινωνιών. Οι *ηθοποιοί-δρώντες* σε αυτά τα κοινωνικά δράματα μπορεί να είναι θεσμικές αρχές ή αντάρτες, ακτιβιστές ή άτομα που δεν σηκώνονται από τον καναπέ τους, πολιτικοί ηγέτες ή μέλη κοινωνικών κινήματων, ή τα φαντασιακά δημόσια κοινά των ίδιων των εμπλεκόμενων πολιτών. Τα κίνητρα και τα πρότυπα αυτών των ηθοποιών-δρώντων επηρεάζονται βαθιά, αν και δεν ελέγχονται, από *σκηνοθέτες*. Στα κοινωνικά δράματα, αυτοί είναι οι οργανωτές, οι ιδεολόγοι και οι ηγέτες της συλλογικής δράσης... Η κοινωνικο-δραματική δράση μπορεί να γίνει κατανοητή, με τους όρους αυτούς, με την χρήση της θεατρικής έννοιας *mise-en-sc'ene*, που κυριολεκτικά σημαίνει «να ανεβασθεί στη σκηνή». Μια τέτοια δραματική εφαρμογή απαιτεί τον *έλεγχο των μέσων της συμβολικής παραγωγής*, που υποδηλώνει ένα πάλκο, ένα σκηνικό και ορισμένα στοιχειώδη σκηνικά αντικείμενα. Για τα κοινωνικά δράματα, ο έλεγχος αυτών των μέσων δείχνει την ανάγκη να δημιουργηθούν εξέδρες για την απόδοση της ερμηνείας στη δημόσια φαντασία και, τέλος, πρόσβαση σε μέσα μετάδοσης όπως η τηλεόραση, ο κινηματογράφος, οι εφημερίδες, το ραδιόφωνο και το Internet (Alexander 2006, 95 · πλάγια στο πρωτότυπο).

Τα ακροατήρια, οι ηθοποιοί, οι σκηνοθέτες, και ο έλεγχος των μέσων της συμβολικής παραγωγής, καθώς και οι διάφορες κοινωνικές δυνάμεις που παράγουν, διανέμουν και κριτικάρουν την θεατρική παραγωγή αποτελούν τα βασικά στοιχεία των πολιτικών αρένων που γεννά η δημόσια σφαίρα. Η πολιτική, λοιπόν, δεν είναι μόνο ζήτημα πραγματιστικό/ορθολογικό, αλλά και ζήτημα συμβολικής παρουσίας και πειθούς που στόχο έχει την ηθική επιβολή έναντι του αντιπάλου, εξουδετερώνοντας έτσι την ορθολογική πλευρά του επιχειρήματός του. Σε στιγμές βαθιάς συστημικής κρίσης, όπως συνέβη στην Ελλάδα την δεκαετία 2010-2019, συμβολικές αντιπαραθέσεις, που οργανώνονταν ως δημόσιες τελετουργίες και παραστάσεις του αγαθού και του κακού, του αγνού και του μολυσμένου, αποκτούν πρωταρχική σημασία, αφού όλο το πολιτικό σύστημα και το κοινό δεν επανεξετάζει τις ηθικές πεποιθήσεις του (αυτό είναι το τελευταίο πράγμα που θα αμφισβητήσει κάποιος), αλλά εάν αυτές οι ηθικές πεποιθήσεις προδίδονται από το πολιτικό σύστημα, και αν τα μέχρι τούδε περιθωριακά κόμματα είναι πιο ικανά να εφαρμόσουν ένα πολιτικό πρόγραμμα σύμφωνα με τις βαθιές ηθικές πεποιθήσεις του πολιτικού σώματος.

Οι τελετές δεν αποτελούν μόνο τον τρόπο με τον οποίο οι κοσμολογικές και οντολογικές αρχές και τα συντακτικά αγαθά εσωτερικοποιούνται από το άτομο ή από μια συλλογικότητα. Είναι μάλλον ένας τρόπος για να νομιμοποιηθεί και να εσωτερικοποιηθεί ένα πολιτικό θέμα τόσο από τους ηθοποιούς-δρώντες όσο και από το κοινό. Εάν η γνωσιακή ανάλυση των τελετουργιών/παραστάσεων μας ενημερώσει για το συνολικό τρόπο με το οποίο θα γίνει κατανοητό, και συνεπώς ο τρόπος με τον οποίο θα αντιμετωπιστεί το θέμα (συναισθηματικά ή ορθολογικά) από τους συμμετέχοντες και το κοινό, η συμβολική ανάλυση μας πληροφορεί για το πώς η ίδια τελετουργία συμβάλλει στη διάρθρωση της δημόσιας σφαίρας, για την

πολιτική επιχειρηματολογία, και για τον τρόπο που επηρεάζει την κοινωνική εξουσία. Συνολικά, μια πολιτισμική ανάλυση τελετουργικών απαιτεί (α) τη σημειωτική ανάλυση των συμβόλων, (β) τη γνωσιακή ανάλυση του τρόπου, και (γ) τη δραματουργική ανάλυση της επιτέλεσης. Είναι ο συνδυασμός του τι λέγεται, του πώς λέγεται, και του τρόπου με τον οποίο επιτελείται, ο οποίος καθορίζει το ίδιο το θέμα και διαμορφώνει την κοινωνική αλληλεγγύη γύρω του· και είναι αυτά τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά του συνδυασμού που θα μετατρέψουν την αλληλεγγύη σε μια πολεμική κοινωνική δύναμη, προσδιορίζοντας την εμπιστοσύνη, τη ρύθμιση της εξουσίας, την κατασκευή του νοήματος και τη νομιμοποίηση της δικής του κοινωνικής διάταξης.

Συνολικά, συνδυάζουμε την βεμπεριανή με την νεο-ντυρκεμική προοπτική με έναν μάλλον αιρετικό τρόπο. Υποστηρίζουμε ότι ο «δογματικός» τρόπος μετάδοσης και διανομής θρησκευτικών ή θρησκευτικού τύπου εκκοσμηκευμένων αναπαραστάσεων δεν είναι ο μόνος τρόπος για να οικοδομηθεί ένας ηθικός κανόνας βίου, ακόμη και αν αυτός δεν είναι ούτε «έγκυρος» ούτε «ολοκληρωμένος» (Lebensfuehrungen) κατά την βεμπεριανή ορολογία και επιχειρηματολογία. Εφόσον δεν αναζητούμε την πληρότητα στις στρατηγικές του βίου, αλλά πώς και σε ποιο βαθμό ο ηθικός εαυτός επηρεάζει την προοπτική, τη στάση και το συναισθηματικό τέμπο ενός κοινωνικού δρώντα στον πολιτικό τομέα της κοινωνικής ζωής, μπορούμε να υποθέσουμε ότι όλα τα κοσμολογικά και τα οντολογικά σύμπαντα, ακόμα και τα εικονιστικά, αποτελούν δομικά στοιχεία προβλέψιμων και επαναλαμβανόμενων προτύπων πολιτικής προδιάθεσης, παρά την απουσία ορθολογικών-καντιανών μεθόδων εσωτερικοποίησης. Για να αποκρυπτογραφήσουμε την εσωτερική λογική αυτών των κοσμολογικών και οντολογικών αρχών και των λογοπλαισίων που εκρέουν από αυτά, πρέπει να αναλύσουμε τόσο τη δογματική λογική τους σύμφωνα με τη βεμπεριανή μέθοδο, όσο και την εικονιστική, τελετουργική, δομή και την αφηγηματική τους απόδοση σύμφωνα με τη νεο-ντυρκεμική προοπτική (Alexander et al. 2006). Στο πλαίσιο αυτό, ο «ουσιώδης ορθολογισμός» δεν είναι πλέον αποκλειστικά ένας «μεθοδολογικό ορθολογικός» κανόνας. Αντίθετα, είναι ένας συγκεκριμένος ηθικός προσανατολισμός, μια κανονιστική τάση να αντιλαμβάνεται κανείς τον κόσμο με ορισμένους τρόπους και να ενεργεί προς το σκοπό αυτό αναλόγως, αν και όχι απαραίτητα μεθοδικά ή ολοκληρωμένα. Έτσι, εφοδιάζουμε την βεμπεριανή «ουσιώδη (κατά τον σκοπό) δράση» και δεοντολογική στάση ζωής με ντυρκεμικές τελετουργίες ως το μέσο με το οποίο η ηθική γίνεται μια σωματο-ψυχολογική συντακτική ιδιοκτησία του ατόμου.

1.6. Οριοθετώντας μεταξύ εξουσίας και νοήματος

Η επιμονή μας να συμπεριλάβουμε την βεμπεριανή προοπτική οφείλεται στο ενδιαφέρον μας να περιγράψουμε τους παρακινητικούς παράγοντες που οδηγούν έναν κοινωνικό δρώντα να παρουσιάσει ορισμένες μακροπρόθεσμες προδιαθέσεις προς τη δημόσια σφαίρα εν γένει, και να υποστηρίξει συγκεκριμένους δημόσιους λόγους και πολιτικά προγράμματα ειδικότερα. Πόσο σημαντική είναι η ηθική (εμπεδωμένη στον ουσιώδη ορθολογισμό), η πολιτική ιδεολογία (δηλ. ο θεωρητικός ορθολογισμός) και η απλή επιδίωξη του συμφέροντος (δηλ. ο πρακτικός ορθολογισμός) στους πολιτικούς προσανατολισμούς ενός πολίτη; Θεωρητικά, η ερώτηση αυτή οδηγεί στην ακόλουθη προβληματική: Εάν η κουλτούρα είναι ο χώρος του νοήματος, τότε ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας πρέπει να είναι ο τομέας κάτι άλλου· αν όχι, η κουλτούρα γίνεται ταυτολογία και χάνει την ερμηνευτική της αξία. Ο Άιζενσταϊντ, ακολουθώντας μία βεμπεριανή ανάγνωση της κουλτούρας, αναγνώρισε την αναγκαιότητα αυτής της αναλυτικής διάκρισης όταν έγραψε:

Η ανθρώπινη αλληλεπίδραση είναι αλληλεπίδραση μεταξύ ατόμων που επιδιώκουν τους δικούς τους στόχους. Αλλά αυτή η αλληλεπίδραση ορίζεται και ενσωματώνεται μέσα σε ιδιαίτερα πλαίσια ρυθμίσεων και χαρακτηρίζεται από συγκεκριμένες διαστάσεις. Αυτές οι ρυθμίσεις, τα πλαίσια, και οι διαστάσεις δημιουργούνται και αναδημιουργούνται συνεχώς με την ανθρώπινη δράση. Ταυτόχρονα, διαμορφώνουν μια τέτοια δράση, και μπορούν να αποκτήσουν μια ορισμένη αντικειμενικότητα, μια ορισμένη δική τους ιδιότητα - μερικά από τα χαρακτηριστικά του Κόσμου III του Κάρλ Πόπερ.⁷ Οι δύο βασικές διαστάσεις της ανθρώπινης αλληλεπίδρασης είναι οργανωτικές και συμβολικές. Η οργανωτική διάσταση - ο πυρήνας της οποίας είναι ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας - έχει τις ρίζες της στον επιτολασμό μίας κατάστασης σπάνιων πόρων που επικρατεί σε οποιοδήποτε περιβάλλον κοινωνικής αλληλεπίδρασης, και στην ανάγκη συντονισμού των ανθρώπινων δραστηριοτήτων γύρω από την παραγωγή και τη διανομή τέτοιων πόρων. Η συμβολική διάσταση της ανθρώπινης δράσης βασίζεται στην κατασκευή του νοήματος των διαφόρων μορφών αλληλεπίδρασης και στην συνεχή επανερμηνεία τους (Eisenstadt 1995, 33 η έμφαση προστέθηκε).

Εδώ ο Eisenstadt διακρίνει ξεκάθαρα δύο αναλυτικές διαστάσεις της κοινωνικής αλληλεπίδρασης, την οργανωτική και την συμβολική, και μας παρέχει ενδείξεις σχετικά με την εσωτερική λογική και τους κανόνες των οργανώσεων που αναπτύσσουν οι άνθρωποι για να ικανοποιήσουν τις ανάγκες τους: (α) επιδίωξη του ατομικού συμφέροντος, (β) γύρω από σπάνιους πόρους, (γ) σε διακριτικά πλαίσια, (δ) με ιδιαίτερες διαστάσεις, (ε) πάνω σε αυθύπαρκτα αγαθά και μέσα, (στ) μέσω του συντονισμού των ανθρώπινων δραστηριοτήτων. Δυστυχώς, μετά προχωρεί στην εξήγηση του κρίσιμου ρόλου του νοήματος, της δεύτερης διάστασης της ανθρώπινης αλληλεπίδρασης, ως το συστατικό στοιχείο της ανθρώπινης αλληλεπίδρασης που συμπληρώνει τα «κενά» που δεν καλύπτει η οργάνωση του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας ώστε να νοηματοδοτείται η κοινωνική οργάνωση.

Ο Άιζενσταϊν δεν επέστρεψε ποτέ στην οργανωσιακή διάσταση της ανθρώπινης διάδρασης, αφού η κύρια ανησυχία του δεν ήταν η κοινωνική οργάνωση αυτή καθαυτή, αλλά οι διάφορες λειτουργίες του νοήματος καθώς αυτό διεισδύει στην κοινωνική οργάνωση για να παράγει την ορατή και απτή «κοινωνία». Αλλά αν θέλουμε να κατανοήσουμε τον διαμορφωτικό ρόλο της κουλτούρας στην ιστορία ή σε μια ιστορικά ιδιαίτερη περίπτωση, όπως αυτήν της ελληνικής κρίσης, πρέπει να κατανοήσουμε με ακρίβεια όχι μόνο τη φύση της κουλτούρας καθεαυτής, αλλά και τη φύση της άλλης διάστασης, δηλαδή της κοινωνικής οργάνωσης και της εσωτερικής της δυναμικής. Γι' αυτό τον λόγο, πρέπει να καθορίσουμε τα αναλυτικά όρια της κουλτούρας και της οργανωσιακής δομής, δηλαδή, του νοήματος και της εξουσίας. Πρέπει να το πράξουμε, αφού οποιαδήποτε άλλη διαμόρφωση είναι εγγενώς ντετερμινιστική: είτε η κουλτούρα είναι τα πάντα και, ως εκ τούτου, η ιστορία καθορίζεται μοιρολατρικά από αρχέγονες πολιτισμικές αρχές, όπως για παράδειγμα ο Huntington υπονοεί σιωπηρά στη θεωρία της Σύγκρουσης των Πολιτισμών, ή η κουλτούρα περιορίζεται σε ρόλο επιφαινόμενου, ως το λούστρο δομικών απαιτήσεων της κοινωνικής οργάνωσης και η ιστορία καθορίζεται από συστημικές απαιτήσεις, όπως για παράδειγμα υποστηρίζει ο μαρξισμός στις διάφορες παραλλαγές του, όπως προτείνει ο Wallerstein στην θεωρία του Παγκόσμιου Συστήματος και ο Frank στην θεωρία της Εξάρτησης. Στην πρώτη περίπτωση οι άνθρωποι γίνονται, για να χρησιμοποιήσουν τον όρο του Goffman, «πολιτισμικές ντόπες». Στη δεύτερη περίπτωση, η κουλτούρα περιορίζεται στην δικαιολόγηση προηγούμενων πράξεων,

⁷ Ο Κόσμος III αναφέρεται σε αντικειμενικές και απτές γνώσεις (επιστημονικές θεωρίες, τεχνολογίες, εργαλεία, κοινωνικοί θεσμοί κλπ.) που δημιουργούνται από τον άνθρωπο και οι οποίες, εν αντιθέσει με τον Κόσμο II, είναι (μερικώς) αυτόνομες από την ανθρώπινη ερμηνεία (Popper, 1978).

καθιστώντας τη δράση απλό επιφανόμενο διαφόρων υποχρεωτικών διαρθρωτικών αναγκών και συνώνυμη με την εργαλειακή, κοντόφθαλμη, δράση. Και στις δύο περιπτώσεις, η κουλτούρα εξαλείφεται ως αυτόνομος και αναστοχαστικός παράγοντας ικανός να αλλάξει τη ροή των γεγονότων με την αναδιάρθρωση της εσωτερικής λογικής και του νοήματος της κοινωνικής οργάνωσης.

Από πολιτική άποψη, είτε η «πολιτισμικοποίηση» των κοινωνικών δομών, είτε η «οργανοποίηση» της κουλτούρας, θα δήλωνε ότι η ελληνική κρίση ήταν αναπόφευκτη είτε ως αποτέλεσμα του «ελληνικού χαρακτήρα», είτε ως αποτέλεσμα του διεθνούς, ή ευρωπαϊκού, κοινωνικού καταμερισμού εργασίας και τη σχέση μεταξύ του καπιταλιστικού πυρήνα και της ημι-καπιταλιστικής περιφέρειας. Αυτό θα ήταν επιζήμιο τόσο για τη σχέση της Ελλάδας με την Ευρωπαϊκή Ένωση (ΕΕ) η οποία σχεδόν απαίτησε το Grexit, όσο και για το μέλλον της ΕΕ ως παράγοντα πολιτικής ενοποίησης διαφόρων «εθνικών κουλτούρων» που απαιτούν την διάλυση της ΕΕ σε περιφέρειες με βάση την κοινή πολιτισμική κληρονομιά. Δεν μπορούμε να αποδεχθούμε καμία από αυτές τις «λύσεις». Τόσο αναλυτικά-θεωρητικά όσο και πολιτικά, ακόμη και κανονιστικά, η ανάγκη να οριοθετηθούν τα πολιτισμικά και οργανωτικά όρια, και να αποδοθεί σε κάθε διάσταση αυτό που της αναλογεί, σημαίνει να φέρουμε στο προσκήνιο την διάσταση της βούλησης, και να κάνουμε ακριβείς προτάσεις για το πώς οι συμβολικές δομές μπορούν να αλλάξουν προς το καλύτερο, επηρεάζοντας θετικά την ανάπτυξη ορθολογικών-τεχνοκρατικών κοινωνικών δομών και οργάνωσής τους.

Μια μακρο-κοινωνιολογική θεωρία που οριοθετεί τα αναλυτικά όρια και την εσωτερική δυναμική της κοινωνικής οργάνωσης, και είναι συμβατή με τις θεωρητικές προϋποθέσεις του Eisenstadt καθώς είναι εξίσου νεο-βεμπεριανή, είναι η θεωρία της κοινωνικής εξουσίας του Michael Mann (1986). Είναι ζωτικής σημασίας να παρουσιάσουμε σύντομα και να εξετάσουμε τη θεωρία του Mann, διότι μόνον με την θεωρητική οριοθέτηση των δύο σκελών της κοινωνικής αλληλεπίδρασης θα καταστεί σαφής ο ρόλος της κουλτούρας τόσο αφαιρετικά, όσο και στην περίπτωση της Ελλάδας, και έτσι θα αποδοθεί στην κουλτούρα τα πράγματα που είναι της κουλτούρας, και στην κοινωνική οργάνωση (στην «κοινωνική εξουσία» του Mann), τα πράγματα που είναι κοινωνικά οργανωτικά.

Ο Mann ορίζει την εξουσία σε βεμπεριανούς όρους, όπως η «ικανότητα να κάνεις τους άλλους να κάνουν πράγματα που διαφορετικά δεν θα έκαναν». Προκειμένου να επιτύχουν τους στόχους τους που είναι ο έλεγχος των σπάνιων πόρων, οι άνθρωποι εισέρχονται σε σχέσεις εξουσίας που συνεπάγονται τόσο συνεργασία όσο και συγκρούσεις με άλλους ανθρώπους. Η εξουσία είναι τόσο συλλογική - καθώς ενσωματώνει συνεργασία για την επίτευξη κοινών στόχων - όσο και επιμεριστική, καθώς κάποιο εντός του κοινωνικού οργανισμού έχουν μεγαλύτερη πρόσβαση σε εξουσιαστικούς πόρους απ' ότι άλλοι. Οι σχέσεις εξουσίας είναι οργανωτικές και εμπρόθετες. Σύμφωνα με το είδος των πόρων που επιδιώκουν τα ανθρώπινα όντα, δημιουργούν κατάλληλα, ειδικά εμπρόθετα και στοχοθετημένα οργανωτικά δίκτυα για τον συντονισμό της παραγωγής και της διανομής των πόρων.

Υπάρχουν τέσσερις κύριες πηγές εξουσίας: (1) Η *οικονομική* εξουσία είναι η κοινωνική οργάνωση της εξόρυξης, μετασχηματισμού, διανομής και κατανάλωσης των προϊόντων της φύσης· (2) η *στρατιωτική* εξουσία είναι η κοινωνική οργάνωση συγκεντρωμένης και θανατηφόρου βίας· (3) η *πολιτική* εξουσία είναι η συγκεντρική και εδαφική ρύθμιση της κοινωνικής ζωής μέσω μίας κυβέρνησης σε μια δεδομένη εδαφική περιοχή· και (4) η

ιδεολογική εξουσία είναι ο έλεγχος των πεποιθήσεων, των κανόνων και των αξιών, καθώς και των αισθητικών και τελετουργικών πρακτικών.

Ο Mann περιγράφει την προσέγγισή του ως «οργανωσιακό υλισμό», που σημαίνει ότι (α) η εξουσία πρέπει πάντα να περιέχεται σε μια οργανωτική μορφή και δεν είναι ποτέ ελεύθερη από δρώντες και (β) ότι οι τύποι εξουσίας δεν είναι ιδεότυποι με την έννοια που τους προσδίδει ο Weber, δηλαδή διανοητικές κατασκευές ξεχωριστές από την πραγματικότητα, ούτε είναι μια πραγματικότητα ξεχωριστή από τα ανθρώπινα όντα που μας επιβάλλονται, αλλά είναι μάλλον, για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο του Mann, «αναδυόμενα», δημιουργώντας και περιορίζοντας ταυτόχρονα την κοινωνική δράση καθώς αναπτύσσονται. Κατά συνέπεια, οι «κοινωνίες αποτελούνται από πολλαπλά αλληλεπικαλυπτόμενα και διασταυρωμένα δίκτυα κοινωνικής εξουσίας» (Mann *ibid.*:1). Τα δίκτυα ανθρώπων είναι τα οργανωτικά μέσα για την επίτευξη αυτών των ειδών εξουσίας και «δοχεία» των τεσσάρων πηγών ενέργειας (1986: 2).

Ο Mann απορρίπτει τον όρο «κουλτούρα», και για θέματα νοήματος προτιμά την γενικότερη έννοια της «ιδεολογικής εξουσίας». Ας την εξετάσουμε προσεκτικά: Σύμφωνα με τον Mann, η ιδεολογία πρέπει να εμπεριέχεται σε κάποιο ιδεολογικό «δίκτυο εξουσίας», δηλαδή κάποια ιδεολογική οργάνωση ή οργανισμό για να έχει αντίκτυπο. Ο Mann διακρίνει ανάμεσα σε δύο τύπους ιδεολογικής εξουσίας, τον «κοινωνικο-χωρικά υπερβατικό» τύπο (socio-spatially transcendental), που καλύπτει μια ευρύτερη γεωγραφική περιοχή με διάχυτο τρόπο, και το «ενυπάρχον φρόνημα» (immanent morale), το οποίο εντείνει «τη συνοχή, την εμπιστοσύνη και, ως εκ τούτου, την εξουσία μίας ήδη καθιερωμένης κοινωνικής ομάδας» (Mann *ibid.*: 24). Ας λάβουμε υπόψη μας ότι ο Mann επίσης διακρίνει δύο τύπους πολιτικής εξουσίας: τον «δεσποτικό» και τον «υποδομικό» (infrastructural). Οι υπόλοιπες πηγές κοινωνικής εξουσίας επίσης λαμβάνουν ιδιαίτερες μορφές: έτσι, εκτός από τις «εντατικές» και τις «εκτεταμένες» μορφές εξουσίας, διακρίνει μεταξύ των αυταρχικών και διάχυτων μορφών εξουσίας, και μεταξύ της συλλογικής και της διανεμητικής ισχύος. Οι διάφοροι συνδυασμοί αυταρχικών/διάχυτων και εντατικών/εκτεταμένων εξουσιών παράγουν τέσσερις συνδυασμούς που αποκαλεί ο Mann την «οργανωσιακή προσέγγιση» των δικτύων (Mann *ibid.*9).

Ο πιο πολύπλοκος και για το λόγο αυτό προβληματικός τύπος δικτύου είναι ο ιδεολογικός. Αντιπροσωπεύει διάφορες πτυχές του νοήματος που κατανοεί ο Mann ως εξής:

Προτιμώ τον όρο «ιδεολογία» παρά «κουλτούρα» ή «λογοπλαίσιο» όχι επειδή βλέπω τις ιδεολογίες ως ψευδείς ή ως προκάλυψη συμφερόντων, όπως οι υλιστές τείνουν να υποστηρίζουν. Με τον όρο ιδεολογία εννοώ μόνο ένα ευρύτατο σύστημα νοήματος που «υπερβαίνει την εμπειρία». Η «κουλτούρα» και το «λογοπλαίσιο» είναι εξαιρετικά περιεκτικοί, καλύπτοντας την επικοινωνία όλων των πεποιθήσεων, αξιών και προτύπων, ακόμη και μερικές φορές όλες τις «ιδέες» για οτιδήποτε.

Το μοντέλο μου εγκαταλείπει τη διάκριση μεταξύ ιδεών και υλικότητας υπέρ ενός μοντέλου που συνδυάζει «ιδέες και πρακτικές» (ή «δράση και δομή») που ενυπάρχει σε καθένα από τα τέσσερα δίκτυα εξουσίας. Ωστόσο, η ιδεολογική εξουσία σαφώς βασίζεται πιο έντονα σε ιδέες απ' ό,τι οι υπόλοιπες εξουσίες. Περιλαμβάνει δίκτυα προσώπων που φέρουν ιδεολογίες που δεν μπορούν να αποδειχθούν αληθινές ή ψευδείς, διαμορφωμένες σε επαρκές επίπεδο γενικότητας, για να δώσουν «νόημα» σε μια σειρά ανθρώπινων πράξεων στον κόσμο - όπως το κάνουν οι θρησκείες, ο σοσιαλισμός και ο εθνικισμός, παράδειγμα. Περιέχουν επίσης νόρμες, δηλαδή κανόνες διαπροσωπικής συμπεριφοράς οι οποίοι είναι «ιερές», *ενδυναμώνουν τις αντιλήψεις συλλογικού ενδιαφέροντος και*

συνεργασίας, ενισχυόμενες, όπως είπε ο Durkheim, με τελετουργίες που δεσμεύουν τους ανθρώπους μαζί σε επαναλαμβανόμενες *δηλώσεις της κοινής τους ταυτότητας*. Έτσι εκείνοι που προσφέρουν εύλογες ιδεολογίες μπορούν να κινητοποιήσουν τα κοινωνικά κινήματα και να ασκήσουν μια γενική εξουσία σε ανθρώπινες κοινωνίες ανάλογες με τις εξουσίες που παράγει ο έλεγχος των οικονομικών, στρατιωτικών και πολιτικών δυνάμεων. (Mann 2006, 356 έμφαση προστέθηκε).

Μπορούμε να κάνουμε δύο παρατηρήσεις για την αντίληψη του Mann περί της ιδεολογίας: παρατηρήσεις που απορρέουν από την εργαλειακότητα της θεωρίας του – μία καταφατική, και η άλλη επικριτική. Αναφορικά με την καταφατική, ο Mann προτείνει σωστά ότι η ιδεολογία θα μπορούσε να είναι κοσμική ή θρησκευτική, δεδομένου ότι κάθε είδος ολοκληρωμένου συμβολικού συστήματος θα μπορούσε να ικανοποιήσει εργαλειακούς σκοπούς. Αναφορικά με την επικριτική παρατήρησή μας, ο Mann παραβλέπει τη διαφορά μεταξύ της *κατασκευής* του νοήματος και της *χρήσης* του νοήματος. Αναφέρει τις νόρμες μόνο για να μας πει πώς χρησιμοποιούνται από τα κοινωνικά δίκτυα για να επιτευχθεί κοινωνικός έλεγχος· και τις τελετουργίες για να μας εξηγήσει πώς οι τελετουργίες επιβεβαιώνουν τη συνοχή του κοινωνικού δικτύου. Αλλά αυτά είναι τα εργαλειακά, δεύτερης τάξεως προϊόντα ή λειτουργίες αυτών των συμβολικών κατασκευών, στην υπηρεσία των ένσκαπων κοινωνικών δρώντων. Όσον αφορά τις ολοκληρωμένες ιδεολογίες, ο Mann υποστηρίζει:

Όταν συζητώ τη σουμεριακή ή χριστιανική θρησκεία ή τον εθνικισμό, τον φασισμό, τη «εξουσία των Hutu» ή τον αμερικανικό νεο-συντηρητισμό, πράγματι συζητώ για το περιεχόμενό τους, αφού ισχυρές ιδεολογίες είναι εκείνες των οποίων το περιεχόμενο δίνει εύλογο νόημα στις ζωές των ανθρώπων. Δεν ισχυρίζομαι ότι συζητούμε όλες τις ιδέες, τις αξίες, τις νόρμες και τα τελετουργικά, παρά μόνον εκείνα που *κινητοποιήθηκαν* στους αγώνες μακρο-εξουσίας (Mann 2006, 346).

Εδώ, και πάλι, ο Mann ταυτίζει το νόημα με την κινητοποίηση. Ιδεολογίες μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την κινητοποίηση των κοινωνικών κινήματων για την εκπλήρωση κάποιων συγκεκριμένων στόχων, αλλά υπάρχουν ιδεολογίες που δεν δημιουργήθηκαν για να αποτελέσουν μέσο κινητοποίησης και ορισμένες από αυτές, όπως διαπιστώνει ο Mann, δεν έγιναν ποτέ μέσα κινητοποίησης. Όμως, όλες οι ιδεολογίες έχουν προκύψει ως συμβολικές διατάξεις που δίνουν νόημα στους οπαδούς τους, και αν ισχύει η θεωρία του Bellah, οι συμβολικές διατάξεις προέκυψαν από μια διαδικασία παιχνιδιού και όχι από τον ανταγωνισμό (Bellah, 2011).

Ο Mann γνωρίζει τη σημασία αυτής της «ιδεολογικής» πτυχής των κοινωνικών σχέσεων και εμποτίζει την ερμηνευτική αφήγηση των ιστορικών σχηματισμών και διαδικασιών, αναγνωρίζοντας τον ρόλο και την αξία της «συναισθηματικά καθοδηγούμενης συμπεριφοράς», των «κανόνων και των αξιών» ως «σημαντικές επιρροές της ανθρώπινης δράσης» (ibid., 345-6). Επιλύει αυτό το πρόβλημα ο ίδιος διαχωρίζοντας μεταξύ της «παθητικής» και της «ενεργούς» ή εκ προθέσεως διάστασης της ιδεολογίας:

Ναι - αλλά κάποιες ανθρώπινες κατασκευές *αργότερα* γίνονται αντικείμενα χρηστικά (become reified) ως θεσμοί και ως κοινωνική δομή, κοινωνικοποιώντας και περιορίζοντας τους δρώντες. Κοινωνιολόγοι, από τον Peter Berger και τον Thomas Luckmann μέχρι τον Anthony Giddens έχουν ονομάσει αυτό δυαδικότητα δράσης και δομής. Συγκριτικά, οι ιδεαλιστικές και οι υλιστικές θεωρίες είναι εξίσου απλοϊκές... (Mann 2006, 356 έμφαση προστέθηκε).

Εδώ η «χρηστικότητα» (reification) είναι η λέξη-κλειδί. Η χρηστικότητα μετατρέπει κάτι που ήδη υπάρχει σε ένα αντικείμενο, ένα εργαλείο. Μετατρέπει την κουλτούρα σε εξουσία και την μεταλλάσσει σε πόρο που μπορεί να χρησιμοποιηθεί για τον ενεργό έλεγχο του κοινωνικού (ιδεολογικού) και του φυσικού (τεχνολογικού) περιβάλλοντος. Αλλά η χρηστικότητα είναι μια σκόπιμη συστροφή της ιδεολογίας που ήδη είναι παρούσα.

Στην πραγματικότητα, εάν η «ιδεολογία» πρέπει να παραμείνει σύμφωνη με τη θεωρία του Mann, πρέπει να παραμείνει εργαλειακή. Ως κοινωνικό δίκτυο εξουσίας, η ιδεολογία δεν είναι «ένα ευρύτατο σύστημα νοήματος που ξεπερνά την εμπειρία» όπως υποστηρίζει (βλ. ανωτέρω), αλλά μάλλον η κινητοποίηση ενός νοηματικού συστήματος. Είναι ένας τρόπος να κάνει κάποιος κάτι, και να επιτύχει κάποιος να κάνει κάποιος τρίτος κάτι για αυτόν. Ο ορισμός της ιδεολογίας, σε αυτό το σχήμα, δεν είναι κάτι αναστοχαστικό και νοηματοδοτικό καθεαυτό. Τα τελετουργικά και τα σύμβολα παίζουν το ρόλο τους στην ανάλυση του Mann μόνο όταν χρησιμοποιούνται σκοπίμως για την ενδυνάμωση του φρονήματος της συλλογικότητας ή, όπως προτείνει ο Goffman, ως όπλο εναντίον των ξένων (Goffman 1959, 1967). Αυτή είναι πράγματι η περίπτωση των «εντατικών κοινωνικών δικτύων», των καθιερωμένων ή αναδυόμενων κοινωνικών διατάξεων που συνειδητά οργανώνουν και / ή συμμετέχουν σε τέτοιες τελετουργίες και συμβολισμούς.

Αλλά αυτές είναι ορατές, κοινωνικές, εκδηλώσεις μιας διαδικασίας η οποία στην πραγματικότητα είναι διττή: ως αυτοσκοπός, διαμορφώνει τον εαυτό, ως μέσον επιτρέπει στον εαυτό να επιτύχει ένα στόχο. Χωρίς την εσωτερική διάσταση που ο Mann παραβλέπει, οι τελετουργίες και οι συμβολικές ταξινομήσεις θα ήταν απλώς συλλογές εργαλείων που θα χρησιμοποιούνταν ανάλογα με την περίπτωση (Swiedler 1986): αλλά αν ήταν έτσι, γιατί να ασχοληθεί κάποιος με τη χρήση συμβολικών ταξινομήσεων ορθού και λάθους; Γιατί είναι σημαντικό να αναφερόμαστε σε κάποιες ηθικές επιταγές; Οι τελετουργίες των συμβολικών ταξινομήσεων είναι σημαντικές επειδή, όπως σωστά υποδεικνύει ο Mann, εντείνουν το φρόνημα μιας κοινωνικής ομάδας. Εντατικοποίηση του φρονήματος σημαίνει ενστάλαξη βαθέων ηθικών πεποιθήσεων στον κοινωνικό δρώντα, και σύνδεσή του με τα υπόλοιπα μέλη της ομάδας μέσω μίας σωματικής-ψυχολογικής εμπειρίας του «αναβρασμού» σε αυτές τις ηθικές πεποιθήσεις. Οι τελετουργίες παντός είδους επιτυγχάνουν να κάνουν τον δρώντα αδιαπέραστο σε υπολογισμούς κόστους-οφέλους, έτσι ώστε να μην τραπεί σε φυγή όταν ο εμπειρικός, εργαλειακός, ορθολογισμός τον παροτρύνει να το βάλει στα πόδια: η σωματο-ψυχολογική επίδραση των τελετουργιών, είτε ασυνείδητα, είτε συνειδητά, φέρουν τον δρώντα σε μία κατάσταση όπου δύναται να δηλώσει: «Εδώ στέκομαι, δεν μπορώ να κάνω τίποτα άλλο». Αυτή η διαδικασία είναι αποκλειστική, καθώς μια δεύτερη ηθική πεποίθηση, αντιθετική της πρώτης, δεν μπορεί να φιλοξενηθεί από τον ίδιο εαυτό. Δεν μπορούν να υπάρξουν ταυτόχρονα πολλαπλές και αντιθετικές μεταξύ τους ηθικές νοηματοδοτήσεις.

Επιπλέον, οι τελετουργίες και οι συμβολικές διατάξεις και ταξινομήσεις μπορεί να είναι καθολικά μέσα για την επίτευξη εργαλειακών στόχων, όμως επειδή βασίζονται σε διαφορετικές κοσμολογικές και οντολογικές αρχές, είναι πολιτισμικά συγκεκριμένες και κατά συνέπεια πολύ διαφορετικές: αφού αντιλαμβάνονται διαφορετικά τον κόσμο, προτείνουν εξίσου διαφορετικές δράσεις που μπορεί να έρχονται σε σύγκρουση με την εσωτερική λογική άλλων μορφών κοινωνικής οργάνωσης. Πάρτε για παράδειγμα την περιγραφή ενός κατάπληκτου Άγγλου που έγινε μάρτυρας της ναυτοσύνης ελληνικών εμπορικών πλοίων στη δεκαετία του 1820:

Το εσωτερικό κάθε σκάφους παρουσίαζε μια σκηνή μεγάλης σύγχυσης και ανυποταξίας· υπήρχε ο καπετάνιος - αλλά ανάμεσα σε αυτόν και έναν κοινό ναύτη υπήρχε ένα κενό που δεν συμπληρωνόταν από κανέναν αξιωματικό - ούτε αντιπλοίαρχο, ούτε υπαξιωματικό, ούτε βαθμοφόρους οποιουδήποτε τύπου. Μεταξύ των ανδρών υπήρχε η ίδια σύγχυση· κανένα μερίδιο καθήκοντος δεν κατανεμόταν μεταξύ των μελών του πληρώματος· καμία ομάδα εργασίας δεν είχε οργανωθεί· αν ένας ναύτης έβλεπε κάτι που του φαινόταν απαραίτητο να γίνει, το έκανε χωρίς να περιμένει μια εντολή· ή αν είχε δοθεί εντολή, όλοι έτρεχαν να το εκτελέσουν αμέσως, αν και δεν χρειαζόταν περισσότεροι από πέντε κάθε φορά. Ήταν απόλυτα ελεύθεροι να επικοινωνούν με τον καπετάνιό τους, εκτός από το ότι έτρωγε μόνος του (Howe 1828, 55).

Σε αυτό το περιστατικό, ο γενικευμένος τρόπος της αγροτικής κοινότητας (βλέπε επόμενο κεφάλαιο) έρχεται σε σύγκρουση με τις οργανωτικές προϋποθέσεις των τεχνικο-τυπικών, οργανωτικών, προαπαιτούμενων του καπιταλιστικού οικονομικού δικτύου στο οποίο ανήκε το συγκεκριμένο σκάφος στις αρχές του 19ου αιώνα. Η οργανωτική, μάλιστα ιδεολογική, εσωτερική λογική του οικονομικού δικτύου, που σύμφωνα με τον Mann έπρεπε να είχε επικρατήσει, είχε απωθηθεί από το πολιτισμικό φόντο της αγροτικής-εξισωτικής νοοτροπίας του πληρώματος. Αυτή είναι μόνο μια περίπτωση ενός ευρέως διαδεδομένου φαινομένου κοινωνικών συνηθειών που αντιμετωπίζουν και καταστρέφουν τη λογική της σύγχρονης καπιταλιστικής οικονομικής ανάπτυξης (Harrison and Huntington 2000).

Συνολικά, η εργαλειακή χρήση των ηθικών πεποιθήσεων είναι μια διαδικασία διαφορετική από τις αυθόρμητες, διάχυτες, και αυτο-οργανωμένες συμβολικές εντολές που *δεν επιδιώκουν* τίποτα, αλλά εμφανίζονται αυθόρμητα ως συνέπεια της κοινωνικής αλληλεπίδρασης, ή όπως το θέτει ο Saussure, της «συλλογικής συνείδησης» (Alexander 1988, 4). Η ανάδυση του ηθικού εαυτού δεν είναι σχέση εξουσίας, αλλά μόνο στην πιο γενική, και μάλιστα ταυτολογική, έννοια.

Πώς λοιπόν θα μπορούσαμε να περιγράψουμε την κουλτούρα σε όρους κοινωνικής εξουσίας, δηλαδή κοινωνικής οργάνωσης; Θα μπορούσαμε να την περιγράψουμε ως «ιδεολογία του εαυτού» η οποία εσωτερικεύτηκε, και έτσι έγινε ένας «ηθικός κώδικας προσανατολισμού», ένα γενικευμένο μέσο που χρησιμοποιεί το άτομο για την ηθική κατανόηση του κόσμου. Αλλά αυτή η κατανόηση δεν καθορίζει την πορεία της κοινωνικής δράσης· το μόνο που κάνει είναι να αξιολογεί και να επιβάλλει ψυχολογικά ασφάλιστρα στη δράση. Αυτές οι ιδεολογίες του εαυτού, ιδιαίτερα μετά την έλευση της Αξιακής Εποχής, είναι είτε τυποποιημένα κείμενα (π.χ. Βίβλος, Τορά, Κοράνι), είτε καταγεγραμμένες ομιλίες (π.χ. Βέδες) οι οποίες μεθοδικά και ολοκληρωμένα ορίζουν σύνολα κοσμολογικών και οντολογικών αρχών σύμφωνα με τα οποία κάποιος πρέπει να ζήσει τη ζωή του· αποτελούν αρχές οι οποίες εσωτερικοποιούνται και διαιώνίζονται με τη βοήθεια συμβόλων και τελετουργιών, και πάνω στις οποίες βασίζονται οι πολιτικές ιδεολογίες χωρίς όμως απαραίτητα να τις εκτοπίζουν. Τις εκτοπίζουν μόνον στο βαθμό που γίνονται οι ίδιες οι πολιτικές ιδεολογίες εσωτερικοποιημένες ηθικές αρχές, όπως συνήθως συμβαίνει στην περίπτωση του σταλινισμού, του ναζισμού, του φονταμενταλισμού, κλπ.). Όπως επιμένει ο Charles Taylor, αντιθετικές ηθικές επιταγές δεν μπορούν να συνυπάρξουν.

Η θεωρία της κοινωνικής εξουσίας είναι καθαρά μια θεωρία της κοινωνικής δράσης που συνδυάζεται άψογα και κλειδώνει με τις αναλυτικές προϋποθέσεις των «νοηματοδοτούμενων δομών» του Eisenstadt. Αυτό γίνεται ιδιαίτερα έντονο στο πολύ σημαντικό θέμα αυτού που ο Eisenstadt ονομάζει «συνύφανση των συμβολικών και οργανωτικών αξόνων», με άλλα λόγια,

της διαδικασίας με την οποία οι οργανωσιακές δομές αποκτούν υπαρξιακό νόημα. Ο Mann αναγνωρίζει την ίδια διαδικασία, όμως το κάνει αυτό χρησιμοποιώντας την ορολογία των κοινωνικών δικτύων εξουσίας:

Τέτοιες διαρθρώσεις αποκτούν την ιδιότητα της «ασυδοσίας», *αντλώντας και διαρθρώνοντας στοιχεία από πολλές περιοχές της κοινωνικής ζωής...* [H] υπερβατική οργάνωση της κουλτούρας των πρώιμων πολιτισμών προσέλκυσε πτυχές της οικονομικής αναδιανομής, των κανόνων του πολέμου και της πολιτικής και γεωπολιτικής ρύθμισης. Συνεπώς, δεν ασχολούμαστε με τις εξωτερικές σχέσεις μεταξύ διαφορετικών πηγών, διαστάσεων ή επιπέδων κοινωνικής εξουσίας, αλλά με (1) τις πηγές ως ιδεότυπους που (2) επιτυγχάνουν σποραδική ύπαρξη ως ξεχωριστοί οργανισμοί στο πλαίσιο του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας και ότι (3) μπορεί να ασκήσει μια γενικότερη, ασύδοτη *διαμόρφωση της κοινωνικής ζωής* (Mann 1986, 28 έμφαση προστέθηκε).

Ο Mann στο παραπάνω απόσπασμα περιγράφει τον μηχανισμό με τον οποίο, κατά την ορολογία του Eisenstadt, η απροσδιοριστία των κοινωνικών δομών συγκεκριμενοποιείται με την έγχυση νοήματος. Με τον ίδιο τρόπο που η κουλτούρα θεσμοποιείται «αντλώντας» πτυχές των δικτύων εξουσίας, έτσι και τα ίδια τα δίκτυα αποκτούν νόημα αντλώντας και διαρθρώνοντας πτυχές της κουλτούρας. Η «ασυδοσία» και η «συνύφανση» είναι δύο έννοιες που περιγράφουν την ίδια διαδικασία που παρατηρείται από αντιτιθέμενες οπτικές γωνίες.

Το τελευταίο αντικείμενο διασύνδεσης που θα ήθελα να φέρω στο προσκήνιο είναι η εξω-θεσμική κοινωνική δράση. Για τον Eisenstadt, το νόημα επιφέρει ριζικά αλλαγές στις κοινωνικές δομές μέσω του «χαρίσματος» που ερχόμενο εκ των έξω προτείνει ένα καινούργιο υπαρξιακό νόημα. Λαμβάνοντας αυτό υπόψη, ας δούμε πώς συμβαίνουν οι αλλαγές στα κοινωνικά δίκτυα: από τη στιγμή που τα δίκτυα οργανώνονται, εμπίπτουν σε οργανωτικά πρότυπα που δεν υπόκεινται στον έλεγχο των δημιουργών τους. Οι οργανισμοί αποκτούν κάποια αντικειμενικότητα και διαμορφώνουν την ανθρώπινη δράση περιορίζοντάς την στις απαιτήσεις της κοινωνικής οργάνωσης, μετατρέποντας τους κοινωνικούς φορείς σε μέσα με τα οποία οργανωτικά δίκτυα ξεδιπλώνονται και αναπτύσσονται με την πάροδο του χρόνου. Με άλλα λόγια, τα οργανωτικά πρότυπα μετατρέπουν τη «δράση» σε «λειτουργία», στον βαθμό που οι άνθρωποι ανταποκρίνονται αποτελεσματικά στους διαρθρωτικούς περιορισμούς αυτών των οργανωτικών δικτύων. Ο Mann παραδέχεται ανοικτά αυτή την περιοριστική διαδικασία μετατροπής της δράσης σε δομή όταν δηλώνει:

Τα μεγαλύτερα είναι τα δίκτυα ιδεολογικής, οικονομικής, στρατιωτικής και πολιτικής εξουσίας - οι τέσσερις πηγές κοινωνικής εξουσίας. Καθένα από αυτά συνεπάγεται διακριτές μορφές κοινωνικο-χωρικής οργάνωσης με τις οποίες ο άνθρωπος μπορεί να επιτύχει ένα πολύ ευρύ, αλλά όχι ανεξάντλητο, πακέτο των μυριάδων στόχων του. Η σημασία αυτών των τεσσάρων τύπων δικτύων έγκειται στο συνδυασμό εντατικής και εκτεταμένης εξουσίας. Αλλά αυτό μεταφράζεται σε *ιστορικό προσδιορισμό* μέσω των διαφόρων οργανωτικών μέσων που επιβάλλουν τη γενική τους μορφή σε ένα μεγάλο μέρος της γενικής κοινωνικής ζωής. (Mann 1986, 28 έμφαση προστέθηκε).

Ενώ οι λειτουργίες των πραγματικών κοινωνικών δικτύων είναι νομοτελειακές, η θεωρία του Mann δεν είναι, αφού επιτρέπει ριζικές, «επαναστατικές» αλλαγές. Ωστόσο, αυτές οι αλλαγές δεν προέρχονται από συνήθεις διαδικασίες που λαμβάνουν χώρα εντός των κοινωνικών δικτύων, αλλά από ακούσιες συνέπειες και έκτακτες περιπτώσεις που δεν ελέγχονται ή σχεδιάζονται σκόπιμα για το σκοπό αυτό:

Ονομάζω την περιγραφή της κοινωνικής αλλαγής που επιχειρώ «νεο-επεισοδιακή», που σημαίνει ότι η αλλαγή έρχεται σε διαλείπουσες εκρήξεις μεγάλου διαρθρωτικού μετασχηματισμού. Όπως και ο Sewell, απορρίπτω τον δομικό ντετερμινισμό επειδή βλέπω τις «δομές» ως το αποτέλεσμα συλλογικών φορέων, ομάδων που σχηματίζουν γύρω από τη διανομή πόρων. Κατανοώ τη νεο-επεισοδιακή αλλαγή ως να συμβαίνει συχνά μέσα από την ακούσια συνέπεια της δράσης, από απροσδόκητα εξωτερικά γεγονότα και μερικές φορές από ατυχήματα (Mann 1986, 2012, x).

Αυτή η προοπτική ταιριάζει με τη θεωρία του Eisenstadt περί της αναγκαιότητας της εξω-οργανωτικής χαρισματικής δράσης για τη μεγάλη ανακατασκευή των «κοινωνικών αρένων» του. Βεβαίως, το χάρισμα δεν ισχύει, και δεν συμμετέχει σε όλες τις περιπτώσεις κοινωνικής αλλαγής, αλλά δεν αφορούν το νόημα όλες οι περιπτώσεις κοινωνικής αλλαγής – γεγονός που αποτελεί τη γέφυρα που συνδέει τις δύο θεωρίες.

Η μάλλον μακρά συζήτηση της συμβατότητας και της συνδεσιμότητας των δύο νεο-βεμπεριανών θεωριών οφείλεται στην κρίσιμη σημασία που έχει η θεωρία των πηγών της κοινωνικής εξουσίας στο να γίνει διάκριση μεταξύ των συμβολικών και δομικών διατάξεων της ελληνικής κρίσης καθώς και μεταξύ των πολιτισμικών και δομικών αλλαγών που είναι ζωτικής σημασίας για την έξοδο της Ελλάδας από την πολύπλευρη κρίση της. Η προσπάθεια αυτή θα μπορούσε να είναι επιτυχής μόνο διακρίνοντας μεταξύ αφενός, των πολιτισμικών διαδικασιών και των συμβολικών διατάξεων που διαμορφώνουν την βούληση, και αφετέρου των διαδικασιών των κοινωνικών δικτύων και των δομικών περιορισμών που αυτές επιφέρουν σε αυτή την βούληση· μόνο τότε θα μπορούσαμε να αντιμετωπίσουμε αποτελεσματικά τις αντίστοιχες ελληνικές παθολογίες ανάλογα. Δεδομένου ότι η κουλτούρα δεν υπάρχει στην «καθαρή» της μορφή στον πραγματικό κόσμο, αυτή η προσπάθεια συνεπάγεται την εντόπιση του συμβολικού-νοηματοδοτικού στοιχείου (δηλαδή τις κοσμολογικές και οντολογικές αρχές, τα ηθικά συντακτικά αγαθά, τις τελετουργίες, και τις τελετές, και τις συμβολικές διατάξεις αυτής της κουλτούρας) στα πολιτικά, οικονομικά, ιδεολογικά και στρατιωτικά/διπλωματικά εξουσιαστικά δίκτυα όπως αυτά εμφανίζονται υπό τη μορφή λογοπλαισίων, κώδικων προσανατολισμού, και βασικών κανόνων, και την εξαγωγή τους από αυτά τα δομικά πλαίσια έτσι ώστε να γίνει δυνατή η ανάλυσή τους υπό την μορφή δυαδικών αντιθέσεων και συμβολικών οραμάτων δημοκρατικών διατάξεων.

Σε αυτό το πλαίσιο θα εξετάσουμε τα βεμπεριανά είδη ορθολογισμού και κοινωνικής δράσης που συνεπάγονται αυτά τα λογοπλάισια, οι κώδικες προσανατολισμού και οι βασικοί κανόνες, δίνοντας ιδιαίτερη προσοχή στη σχέση μεταξύ θεωρητικής/ιδεολογικής και ουσιώδους/ηθικής «ορθολογισμού» (σε εισαγωγικά, δεδομένου ότι το ηθικό στοιχείο μπορεί να μην είναι καθόλου ορθολογικό). Ο λόγος αυτής της αντιπαράθεσης είναι ότι σε ένα εκκοσμικευμένο περιβάλλον, τα συντακτικά αγαθά μπορεί να είναι ηθικά (θρησκευτικά ή ανθρωπιστικά), αλλά θα μπορούσαν επίσης να είναι κοσμικές ιδεολογίες (φιλελευθερισμός, σοσιαλισμός, φασισμός κλπ.) που έχουν εκτοπίσει την κουλτούρα, δηλαδή τις βαθιές ηθικές πεποιθήσεις που διακρίνουν διαχρονικά μία κοινωνική διάταξη. Ή μπορεί, πράγματι, να συνυπάρχουν συνυφασμένα με κάποιον τρόπο στον ίδιο λογοπλαισιακό λαβύρινθο.

Αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό, καθώς μας επιτρέπει να κατανοήσουμε πώς η ιδεολογία γίνεται αντιληπτή και χρησιμοποιείται από τους κοινωνικούς δρώντες. Είναι σημαντικό, δεδομένου ότι, σύμφωνα με τον Weber, ο θεωρητικός ορθολογισμός σχετίζεται με την κοινωνική δράση μόνο έμμεσα. Μόνο ο ουσιώδης (αξίες), ο πρακτικός (συμφέροντα,

ωφέλεια) και ο τυπικός (γραφειοκρατικοί κανόνες και κανονισμοί) ορθολογισμός συνδέονται άμεσα με την κοινωνική δράση. Αυτό σημαίνει ότι, με την στενή έννοια, η ιδεολογία δεν μπορεί να προσφέρει καθοδήγηση για κοινωνική δράση χωρίς τη βοήθεια των άλλων ειδών ορθολογισμού. Το ζήτημα αυτό εξετάζεται πλήρως στο εμπειρικό μέρος της μελέτης.

Εν κατακλείδι, δεν πρόκειται να ασχοληθούμε με την εσωτερική λογική των τεσσάρων τύπων κοινωνικών δικτύων στην Ελλάδα, αλλά με το νόημα με το οποίο οι κοινωνικοί δρώντες εμποτίζουν τα ελληνικά κοινωνικά δίκτυα εξουσίας και, όθεν, νομιμοποιούν την δράση τους. Αυτό είναι το αντικείμενο αυτής της μελέτης.

1.8. Συμπεράσματα και συνακόλουθες υποθέσεις

Για την έρευνά μας περιορίσαμε τον ορισμό της κουλτούρας έτσι ώστε να σημαίνει τις βαθιές ηθικές επιταγές και τις συμβολικές δομές του αγαθού, του όμορφου και του δίκαιου και τα αντίθετά τους, αντί να υιοθετήσουν έναν γενικότερο ορισμό της κουλτούρας ως «δομή αποτελούμενη από συμβολικά σύνολα» (Alexander and Smith 1993, 156). Λαμβάνοντας αυτό υπόψη, ας συνοψίσουμε τις βασικές θεωρητικές υποθέσεις και τους συγκεκριμένους τρόπους που σκοπεύουμε να χρησιμοποιήσουμε βασικές έννοιες στη μελέτη αυτή, ως εξής:

- 1) Η κουλτούρα είναι το πεδίο των βαθέων, ύστατων, ηθικών πεποιθήσεων και ηθικής αξιολόγησης του εαυτού, δομημένη γύρω από δυαδικές αντιθέσεις και κωδικοποιημένη σε συμβολικά μοτίβα.
- 2) Η κουλτούρα είναι μια ξεχωριστή και ουσιαστική συνιστώσα ενός κοινωνικού συστήματος, αφού υπό τη μορφή συμβολικών δομών η κουλτούρα δίνει νόημα στην κοινωνική οργάνωση, νομιμοποιώντας έτσι τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας, χωρίς απαραίτητως να τον εναρμονίζει.
- 3) Η κουλτούρα είναι παθητική καθώς αποτελεί το «ακίνητο κινούν» κομμάτι του εαυτού. Αναστοχάζεται, κρίνει, κινητοποιεί, αξιολογεί, δικαιολογεί και εξορθολογίζει την κοινωνική δράση. Ενθαρρύνει ή αποθαρρύνει τη δράση, αλλά η ίδια δεν είναι δράση, αφού η κοινωνική δράση είναι ταυτόσημη με την επιδίωξη στόχων και συνεπώς συμμετέχει στην εργαλειακή, υπολογιστική, κοινωνική αλληλεπίδραση.
- 4) Η πολιτική κουλτούρα είναι η συμβολική οριοθέτηση του εαυτού ως πολίτη, οι ηθικές ιδιότητες που θεωρεί ο εαυτός ως κριτήριο για τον καθορισμό πολιτικών υποχρεώσεων και δικαιωμάτων, και για τη διάκριση του φίλου από τον εχθρό.
- 5) Η διαμόρφωση του εαυτού αποτελεί μια αδιάκοπη, διαδραστική, ψυχο-σωματική και γνωσιακή διαδικασία. Μπορεί να είναι πολύπλευρη, συνδυαστική, ακόμη και κατακερματισμένη, αλλά όχι αντιφατική.
- 6) Η πολιτική θρησκεία είναι ο θεσμός με τον οποίο το ηγεμονικό πολιτικό συντακτικό αγαθό εμφανίζεται στην πιο απτή και ορατή μορφή στη δημόσια σφαίρα και το σημείο αναφοράς της συμβολικής ανάλυσης του πολιτισμικού τοπίου μιας χώρας. Εναλλακτικά συντακτικά αγαθά βρίσκονται σε λιγότερο ορατά κοινωνικά περιβάλλοντα, ενσωματωμένα σε ιδεολογικά και πολιτισμικά περιθωριακά και υπερκερασμένα κοινωνικά δίκτυα εξουσίας..

7) Η κουλτούρα εκδηλώνεται μόνον εμμέσως, στα κοινωνικά δίκτυα εξουσίας (πολιτικά, οικονομικά, ιδεολογικά, στρατιωτικο-διπλωματικά).

8) Η ιδεολογία, ως μία από τις τέσσερις πηγές κοινωνικής εξουσίας, δεν είναι κουλτούρα. Αντίθετα, η κουλτούρα είναι μια εσωτερικοποιημένη ιδεολογία που μετατράπηκε σε μια αυτο-αναφορική και αυθαίρετη ομάδα ηθικών αρχών.

9) Η κουλτούρα μετατρέπει τους ανταγωνισμούς των κοινωνικών δικτύων για προνομιακή πρόσβαση σε συλλογικούς πόρους σε συμβολικούς αγώνες. Ο συμβολικός ανταγωνισμός δεν είναι ένα επιφανόμενο, αλλά μια διαμορφωτική συνιστώσα των ανταγωνιστικών κοινωνικών σχέσεων και των κοινωνικών αρένων.

10) Οι συμβολικοί ανταγωνισμοί ποικίλλουν ανάλογα με το μέγεθος των ανταγωνισμών των κοινωνικών δικτύων εξουσίας και αντιστρόφως. Όσο πιο έντονες είναι οι αντιπαραθέσεις εξουσίας των κοινωνικών δικτύων, και όσο πιο πολωμένες, τόσο περισσότερο εντείνονται οι συμβολικοί ανταγωνισμοί αμφισβητώντας τον πυρήνα του ίδιου του συμβολικού συστήματος και επομένως των ηγεμονικών συστατικών αγαθών.

11) Οι τελετές, τα σύμβολα, και οι συμβολικές ταξινομήσεις είναι ταυτόχρονα αυτοσκοπός και μέσα για την επίτευξη συγκεκριμένων στόχων. Στην πρώτη τους διάσταση, προσφέρουν νόημα και ηθικό φρόνημα στον συμμετέχοντα δρώντα. Στην δεύτερη διάστασή τους, μεταδίδουν σε δημόσια ακροατήρια ηθικά μηνύματα.

12) Η κουλτούρα δεν αλλάζει με την πάροδο του χρόνου. Είναι συνήθειες και έθιμα που αλλάζουν είτε με βραδύ ρυθμό είτε γοργά όταν μεταβούμε σε μία άλλη κουλτούρα, ας πούμε μια άλλη χώρα. Αλλά οι συνήθειες και τα έθιμα δεν είναι κουλτούρα. Είναι μίμηση χωρίς αναστοχασμό. Πρόκειται για συνήθη κοινωνική συμπεριφορά εντός κανονικών κοινωνικών δικτύων εξουσίας.

13) Βαθιές πολιτισμικές αλλαγές θα μπορούσαν να εμφανιστούν μόνο στο επίπεδο των συντακτικών αγαθών: όταν ένα σύνολο διακριτών και συγκεκριμένων κοινωνικά ενημερωμένων ηθικών επιταγών αντικατασταθεί από ένα άλλο σύνολο το οποίο, αν και προέρχεται εξίσου από τις ίδιες κοσμολογικές και οντολογικές αρχές, αναπροσανατολίζει τη κοινωνική δράση με ριζικά νέους τρόπους μέσω της χαρισματικής κοινωνικής δράσης.

