

Εισαγωγή στην ελληνική έκδοση

Βασικά βιογραφικά στοιχεία

Ο Βρετανός φιλόσοφος, ανθρωπολόγος και κοινωνιολόγος Ernest Gellner (1925-95) γεννήθηκε στο Παρίσι. Ο πατέρας του, Τσέχος εβραϊκής καταγωγής, ήταν αρχικά δημοσιογράφος και εκδότης ενός νομικού ακαδημαϊκού περιοδικού, αλλά στη συνέχεια, όταν η οικογένεια επέστρεψε από τη Γαλλία στην Πράγα, στράφηκε σε επιχειρηματικές δραστηριότητες. Οι Gellner έμειναν στην Τσεχοσλοβακία μέχρι το 1939. Με την έναρξη του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου μετοίκησαν στη Βρετανία. Σύντομα ο Ernest εξελίχθηκε σε άριστο μαθητή και έγινε δεκτός με υποτροφία στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης. Μετά από μια παρατεταμένη διακοπή λόγω της στρατιωτικής του θητείας, ο Gellner έλαβε το πτυχίο της φιλοσοφίας με άριστα το 1949.

Έπειτα από δύο έτη στο Πανεπιστήμιο του Εδιμβούργου και άλλο ένα ως Λέκτορας στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του London School of Economics (LSE), ο Gellner έδειξε ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την κοινωνική ανθρωπολογία. Το ενδιαφέρον αυτό ξεκίνησε τυχαία, όταν έλαβε μέρος σε μια ορειβατική εκδρομή στην οροσειρά Άτλας του Μαρόκου. Χωρίς να εγκαταλείψει τη φιλοσοφία, όπως άλλωστε καταδεικνύει ο μακρύς κατάλογος των ακαδημαϊκών δημοσιεύσεων που ακολούθησε, ο Gellner έλαβε το διδακτορικό του υπό την εποπτεία των καθηγητών Raymond Firth και Paul Stirling. Η διατριβή του, με θέμα το ρόλο και την κοινωνική θέση των μουσουλμάνων αγίων στις βερβερικές φυλές του Μαρόκου, εκδόθηκε το 1969 με τίτλο *Saints of the Atlas*.

Παρά ταύτα, ο Gellner παρέμεινε γνωστός κυρίως για το φιλοσοφικό του έργο. Το βιβλίο του *Words and Things* (1959) είχε προκαλέσει σκάνδαλο στους ακαδημαϊκούς κύκλους εξαιτίας της σκληρής κριτικής που ασκούσε στην τότε κυρίαρχη ακαδημαϊκή φιλοσοφική ορθοδοξία της σχολής της Οξφόρδης. Σ' αυτό βοήθησε σίγουρα και η περισσή δόση ειρωνείας και αγγλικού φλέγματος του κειμένου. Με τη συζήτηση που επακολούθησε στις σελίδες της εφημερίδας *The Times*, αλλά και μέσω άρθρων και αναλύσεων υπογεγραμμένων από σημαντικούς φιλοσόφους της εποχής (Bernard Russell, Gilbert Ryle, J. L. Austin, Peter Strawson), ο Gellner έγινε περισσότερο γνωστός στους ακαδημαϊκούς κύκλους και στο ευρύτερο κοινό, ενώ το όνομά του συνδέθηκε για πάντα με μία εικονοκλαστική διάθεση απέναντι σε κάθε ακαδημαϊκή ορθοδοξία και κυρίαρχη πολιτική ιδεολογία, είτε αυτή προερχόταν από το συντηρητικό είτε από τον προοδευτικό χώρο.

Το 1962 ο Gellner αναγορεύθηκε καθηγητής κοινωνιολογίας στο LSE και το 1979 καθηγητής φιλοσοφίας. Ήδη από το 1974 ήταν μέλος της Βρετανικής Ακαδημίας. Το 1984 και έχοντας στο μεταξύ δημοσιεύσει πολλά κείμενα, ο Gellner θα αφήσει πίσω του το LSE και θα μετακινηθεί στο Cambridge ως καθηγητής κοινωνικής ανθρωπολογίας. Εκεί θα παραμείνει μέχρι τη συνταξιοδότησή του το 1993. Μέχρι το θάνατό του το 1995, ο Gellner διετέλεσε διευθυντής του Κέντρου Μελέτης του Εθνικισμού στο Κεντροευρωπαϊκό Πανεπιστήμιο της Πράγας. Το σύνολο του συγγραφικού του έργου, πάνω από δέκα βιβλία και εκατοντάδες άρθρα, καλύπτει τα γνωστικά αντικείμενα της φιλοσοφίας, της κοινωνικής ανθρωπολογίας, της ιστορικής κοινωνιολογίας, της πολιτικής επιστήμης και της ψυχολογίας.

Ο Gellner και η «ανοιχτή κοινωνία»

Σε πρακτικό επίπεδο, παρά την ακαδημαϊκή του αναγνώριση, το μεγαλύτερο μέρος του έργου του μεγάλου αυτού στοχαστή δεν είναι ιδιαίτερα γνωστό, ούτε αποτελεί μέρος της βιβλιογραφίας που

οι φοιτητές καλούνται κατά κανόνα να μελετήσουν. Εξαίρεση σε αυτό αποτελούν οι δημοσιεύσεις του για τον εθνικισμό και, σε αισθητά μικρότερο βαθμό, κάποιες ανθρωπολογικές αναλύσεις του για το Ισλάμ. Η κατάσταση αυτή ίσως να οφείλεται στη συχνά σατιρική, χιουμοριστική και πολεμική διάθεση του Gellner απέναντι στους θεωρητικούς του αντιπάλους, διάθεση που χαρακτηρίζει τα κατά τα άλλα βαθυστόχαστα έργα του. Όπως όμως υποστηρίζει ο M. Lessnoff (2002), μπορεί επίσης να οφείλεται –με έναν ειρωνικό θα έλεγε κανείς τρόπο– σ' αυτή καθαυτή την ευρυμάθεια του Gellner, αλλά και στην περιφρόνηση με την οποία προσέγγισε τις διαχωριστικές γραμμές μεταξύ γνωστικών αντικειμένων σε μια εποχή όπου η εξειδίκευση θεωρείτο ακόμη αρετή, αν όχι απόδειξη επαγγελματισμού και ακαδημαϊκής σοβαρότητας.

Πάντως, το έργο του Gellner είναι ιδιαίτερα πολυσχιδές και δαιδαλώδες, κάτι που καθιστά δύσκολη τη σε βάθος μελέτη και παρουσίασή του. Επίσης, στηρίζεται κατά το μεγαλύτερό του μέρος στη συστηματική προσέγγιση και υπεράσπιση της νεωτερικότητας, αυτού του υπέροχου κατά τον Gellner, αλλά και παράξενου –ίσως και απειλητικού–ιστορικού– επιτεύγματος του «ανθρώπου», ενός επιτεύγματος που, πάλι κατά τον Gellner, οφείλει να εδράζεται σε φιλοσοφικά απόλυτα προσδιορίσιμες και κοινωνιολογικά/πολιτικά αναγνωρίσιμες και εφαρμοζόμενες αρχές περί αλήθειας και ηθικής. Με άλλα λόγια, η επιχειρηματολογία του Gellner γίνεται αποκλειστικά και μόνο στη βάση απολύτων κανόνων αλήθειας και ηθικής.

Οφείλουμε πάντως να υπογραμμίσουμε εδώ ότι ο Βρετανός ανθρωπολόγος δεν θέλησε να συνομιλήσει με εκείνους τους διανοητές που ανέδειξαν την προβληματική φύση του Διαφωτισμού και της νεωτερικότητας –όπως για παράδειγμα τους Horkheimer και Adorno (1947/1996) και τον Habermas (1985/1993)–, φέρνοντας στο φως τις εσωτερικές τους αντιφάσεις και αδιέξοδα, τον περιοριστικό ορισμό του ανθρώπου –εξού και τα εισαγωγικά στην προηγούμενη παράγραφο–, καθώς και τις πολιτικές πρακτικές που υπέτειναν. Αυτό άλλωστε θα καταστεί εμφανές και στη συνέχεια, όταν αναφερθούμε στις κριτικές που ασκήθηκαν στις απόψεις του Gellner για το Ισλάμ.

Αλλά ας επιστρέψουμε στην παρουσίαση του ευρύτερου θεωρητικού πλαισίου του Gellner. Όπως γράφει ο Alan Macfarlane (2002), το κεντρικό θεωρητικό ζήτημα σε ολόκληρο το έργο του Gellner, ο οποίος ονόμαζε τον εαυτό του «ορθολογιστή ριζοσπάστη του Διαφωτισμού», πηγάζει, θα λέγαμε, από τη βαθιά αποστροφή του απέναντι σε κάθε μορφή ολοκληρωτισμού. Την ίδια όμως στιγμή, όπως ο ίδιος είχε επανειλημμένα παραδεχθεί, παρ' ότι «άπιστος», στερούμενος δηλαδή πίστης σε οποιαδήποτε μορφή υπερβατικής αλήθειας και βεβαιότητας, ζήλευε τους κάθε λογής «πιστούς» και ζητούσε επίμονα να κατανοήσει τι ακριβώς είναι εκείνο που τους ενεργοποιεί και τους επιτρέπει να δρουν με τόσο καθορισμένο και ξεκάθαρο τρόπο στην καθημερινή ζωή τους.

Η προσκόλληση αυτή του Gellner στην έννοια της «ανοιχτής», κατά Popper, κοινωνίας και η αγωνία του για το μέλλον της (αγωνία που μπορεί να γίνει κατανοητή αν κανείς αναλογισθεί την ιστορική εμπειρία του ναζισμού και του σταλινισμού, που φαίνεται να επηρέασαν βαθύτατα τον εβραϊκής καταγωγής φιλόσοφο) αποτυπώνονται ξεκάθαρα στο φιλοσοφικό και κοινωνιολογικό έργο του «προφήτη αυτού της νεωτερικότητας» (Lessnoff, 2002). Εκεί, μεταξύ άλλων, διαπιστώνουμε μια συστηματική επίθεση του Gellner εναντίον της φιλοσοφίας του Wittgenstein (1959, 1998), μια (επι)κριτική στάση απέναντι στις θέσεις των Freud, Marx και E. Said (1993α, 1994, 1996, 2003), μια οργισμένη απόρριψη του μεταμοντερνισμού –τον οποίο αποκαλούσε «ερμηνευτική πανούκλα»– και του σχετικισμού (1993β), καθώς και μια καλά θεμελιωμένη εξύμνηση των αρετών της πλουραλιστικής, φιλελεύθερης ανοιχτής κοινωνίας (1994).

Γιατί όμως τέτοιο πάθος και εχθρότητα απέναντι στους «πολέμιους» της ανοιχτής κοινωνίας; Γιατί αυτή η πολεμική ετοιμότητα εναντίον όλων των θεωρουμένων ως ιδεολογικών, θεωρητικών και πολιτικών αντιπάλων της; Γιατί ακριβώς –όπως μεταξύ άλλων οι παραδειγματικοί θεωρητικοί του ηπειρωτικού και σκωτικού Διαφωτισμού αντίστοιχα, Kant και Ferguson, στους οποίους ο Gellner συχνά αναφερόταν μαζί με τον αγαπημένο του Hume– ο Βρετανός φιλόσοφος και ανθρωπολόγος πίστευε ότι η εμφάνιση και επικρά-

τηση της νεωτερικότητας, όπως αποκρυσταλλώνεται στο «μυστήριο» της ανάδυσης της κοινωνίας των πολιτών (civil society), είναι αποτέλεσμα μιας σχεδόν «τυχαίας» ιστορικής συγκυρίας. Και αυτό καθιστά την κοινωνία των πολιτών εύθραυστη στα μάτια του Gellner, εγείροντας ταυτόχρονα ανησυχία για το μέλλον της.

Σ' αυτήν ακριβώς την αγωνία για το μέλλον της ανοιχτής κοινωνίας μπορούμε ίσως να αποδώσουμε και την έλξη που ένιωσε ο Gellner για τον κόσμο του Ισλάμ, όπου η κατ' αυτόν όσμωση θρησκείας και πολιτικής υπενθυμίζει σε όποιον κατέχει καλά την παγκόσμια ιστορία ότι ο διαχωρισμός τους αποτελεί ένα μάλλον σύγχρονο «επίτευγμα» που, κατά τη γνώμη του Gellner, δεν έχει δυστυχώς ακόμη εδραιωθεί στη διεθνή πολιτική σκηνή ούτε στις συνειδήσεις των ανθρώπων.

Πριν όμως προχωρήσουμε στην εξέταση των θέσεων του Gellner για το Ισλάμ, καλό θα ήταν να αναλύαμε διεξοδικότερα τα περι κοινωνίας των πολιτών και των κινδύνων, πραγματικών ή φανταστικών, αξιολογών ή δευτερεύουσας σημασίας, που αυτή φαίνεται να διατρέχει στην ανέλιξη της ιστορίας, όπως την αντιλαμβάνεται ο Gellner.

Σε ένα από τα τελευταία βιβλία του με τον τίτλο *Conditions of Liberty* (1994), αλλά και σε άλλα δημοσιεύματά του, ο Gellner σκιαγραφεί την ανθρώπινη κοινωνία στη βάση μιας τριμερούς, σχεδόν εξελικτικού τύπου, διάκρισης σε τροφοσυλλεκτικές-κνημητικές κοινωνίες, σε φυλετικές κοινωνίες πολυμερούς φύσης, και στις πρώτες εδραίες αγροτικές κοινωνίες με κεντρική εξουσία και κρατικό χαρακτήρα. Αν και το περιεχόμενο και τα όρια των ανωτέρω κατηγοριών παρέμειναν ασαφή –ο Gellner δεν ξεκαθάρισε το χαρακτήρα τους μέσω της χρήσης παραδειγμάτων και αρχαιολογικών ή άλλων ευρημάτων– το επιχείρημά του εστιάζεται στην προοδευτική απώλεια των πρώτων (πρωτόγονων; αρχέγονων;) ανθρώπινων ελευθεριών με την ανάδυση της εξουσίας των «εξοδέλφων» και των τελετουργιών (πολυμερείς κοινωνίες) και, αργότερα, με την εμφάνιση ακόμα πιο εξουσιαστικών δομών κοινωνικής ιεραρχίας και πολιτικού συγκεντρωτισμού (εδραίες κοινωνίες, μεγάλοι ιστορικοί πολιτισμοί). Είναι βέβαια σαφές ότι, από

τη σκοπιά της σύγχρονης ανθρωπολογίας, το όλο εγχείρημα είναι εξαιρετικά προβληματικό, καθώς έχουν από καιρό απορριφθεί τα ψευδοεπιστημονικά επιχειρήματα του εξελικτισμού.

Σε κάθε περίπτωση, στο εξελικτικό αυτό σενάριο απομάκρυνσης από έναν πρωτόγονο παράδεισο προς όλο και πιο σκληρές μορφές συγκεντρωτικής εξουσίας, είναι αλήθεια, ο Gellner υποστηρίζει ότι η ανθρωπότητα απολαμβάνει ως σύνολο την παραγωγή όλο και μεγαλύτερων πλεονασμάτων χάρη στη συνεχή ανάπτυξη της τεχνολογίας και της κοινωνικής αποτελεσματικότητας. Με τι αντίτιμο, όμως! Την όλο και μεγαλύτερη υποταγή του ανθρώπου στην εξουσία, αυτή των «εξαδέλφων», των ιερέων, των βασιλέων και των κάθε λογής απολυταρχικών ηγεμόνων. Και για να διαλύσει κάθε αμφιβολία επί του θέματος, ο Gellner μας θυμίζει μια ρήση αποδιδόμενη στον προφήτη Μωάμεθ ότι η υποταγή εισέρχεται σε έναν οίκο (με την ευρεία έννοια) μέσω της εμφάνισης του αρότρου. Οι μόνοι, δηλαδή, που φαίνεται να γλιτώνουν από την καταστροφή είναι οι νομάδες, οι εδραίοι αγροτικοί πληθυσμοί που κατοικούν σε απομακρυσμένες και δύσκολα προσβάσιμες περιοχές και, κατ'εξαίρεση, κάποια αστικά κέντρα εμπορίου.

Πλησιάζοντας όμως προς τους «δικούς μας» ιστορικούς χρόνους, υποστηρίζει ο Gellner, εκεί γύρω στο Διαφωτισμό και εντεύθεν, παρατηρούμε με δέος, αλλά και ελπίδα, αν όχι συγκρατημένη αισιοδοξία, ότι η ιστορία γέννησε άλλη μιαν εξαίρεση στο σκληρό κανόνα της προοδευτικά αυξανόμενης καταπίεσης ανθρώπου από άνθρωπο: τη νεωτερικότητα, το φιλελεύθερο δυτικό πολιτισμό, την ελεύθερη αγορά, την κοινωνία των πολιτών!

Το μοντέλο αυτό είναι το μόνο, κατά το φιλόσοφο-ανθρωπολόγο, που από τη μία κατορθώνει να παράγει όλο και μεγαλύτερα πλεονάσματα μέσω της συνεχούς τεχνολογικής προόδου, ενώ από την άλλη δεν οδηγεί σε αυξανόμενη συγκεντρωση των πολιτικών και οικονομικών εξουσιών στα χέρια των ολίγων, αντίθετα υποβοηθά, εγγυάται και εξαρτάται συνάμα από την εμβάθυνση της δημοκρατίας και της ισότητας. Ωστόσο, το μοντέλο αυτό αποτελεί εξαίρεση και όχι τον κανόνα στην ανθρώπινη ιστορία. Σωστά περιέγραψαν οι Διαφωτιστές τη μέχρι τότε ιστορία της ανθρωπότη-

τας με μελανά χρώματα (εξού και η κυριολεξία του ονόματός τους), διέπραξαν όμως σφάλμα όταν τη θεώρησαν ένα λάθος το οποίο θα μπορούσε να είχε αποφευχθεί. Το αντίθετο ήταν σωστό: Η μέχρι τότε «κατάσταση των πραγμάτων» ήταν αποτυπωμένη στην ίδια τη φύση των πραγμάτων. Ίσως γι' αυτό, όπως αναφέρθηκε ανωτέρω, Σκώτοι και άλλοι φιλόσοφοι του Διαφωτισμού, όπως οι A. Ferguson, A. Smith και E. A. Wrigley, ήταν ιδιαίτερα προβληματισμένοι με το φαινόμενο που εξελισσόταν μπροστά στα μάτια τους, την ανάπτυξη και εδραίωση της κοινωνίας των πολιτών. Μήπως το «θαύμα» που ζούσαν, το οποίο κατά τον Ferguson ήταν χωρίς προηγούμενο και σίγουρα δεν θα μπορούσε να έχει προβλεφθεί από την ανθρωπότητα, κινδύνευε να ανατραπεί και πάλι; Ούτως ή άλλως, δεν ανήκε στη φυσική τάξη των πραγμάτων...

Δεν μας ενδιαφέρει επί του παρόντος το πώς το «θαύμα» αυτό, που ξεκίνησε από την Αγγλία του 18ου αιώνα, έγινε πραγματικότητα και κατόρθωσε όχι μόνο να παραμείνει ενεργό μέχρι σήμερα αλλά και να επηρεάσει καταλυτικά μια μεγάλη περιοχή του πλανήτη (αναπτύσσοντας μάλιστα αξιόσιμες παγκοσμιότητες, οι οποίες, σύμφωνα με τον Gellner, θα γίνουν πραγματικότητα, μιας και η δυτική καπιταλιστική βιομηχανική κοινωνία «χωρίς καμιά αμφιβολία θα κατακτήσει και θα απορροφήσει όλους τους άλλους πολιτισμούς αυτής της γης»). Ο ίδιος ο Gellner αναφέρεται μόνον ακροθιγώς στην εξαιρετικά περίπλοκη αυτή διαδικασία, όπου οι σφαίρες της πολιτικής, της οικονομίας, της θρησκείας και της συγγένειας κατέστησαν και παρέμειναν διακριτές σε ένα ορθολογικό περιβάλλον υψηλών τεχνικών προδιαγραφών, χαρακτηριζόμενο από εσωτερική συνέπεια (consistency) και αποτελεσματικότητα (efficiency). Υπονοεί, μάλιστα, ότι σε κάποιο βαθμό το «θαυματοργό» αυτό φαινόμενο θα παραμείνει ανεξήγητο – αυτή, άλλωστε, είναι και η «λογική» του θαύματος.

Ωστόσο, την ίδια στιγμή –και αυτό είναι σημαντικό να το θυμόμαστε–, ο Gellner αναγνωρίζει ότι το νέο αυτό μοντέλο, παρά την επιτυχία του ως προς την εξασφάλιση της υγείας και του πλούτου για τους πολλούς, έχει ένα σημαντικό κόστος. Η κατά τον Gellner μάλλον επιθυμητή βεμπεριανή «απομάγευση του κόσμου», η μετα-

τροπή, σχεδόν ο υποβιβασμός, της καντιανής ηθικής στο επίπεδο μιας απαίτησης ορθολογικότητας, που ουσιαστικά ταυτίζεται με αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε εννοιολογική ευταξία (conceptual orderliness), έχει ως άμεσο αποτέλεσμα τη μετάπλαση της πραγματικότητας σε έναν παγωμένο, ηθικά αποστεωμένο κόσμο.

Παρά ταύτα, μπορούμε –ή μάλλον οφείλουμε– να ζήσουμε με αυτό. Για τον Gellner αυτή η ψυχρότητα είναι μάλλον ένα αποδεκτό τίμημα που ο άνθρωπος δύναται να πληρώσει προκειμένου να απολαύσει τα αγαθά της κοινωνίας των πολιτών. Από αυτή τη σκοπιά λοιπόν, το πρόβλημα βρίσκεται αλλού: στους σύγχρονους συστημικούς αντιπάλους της κοινωνίας των πολιτών, αυτούς που αναφέρονται στον υπότιτλο του *Conditions of Liberty*, θυμίζοντάς μας τον τίτλο του αντίστοιχου βιβλίου του Popper. Οι αντιπάλαι αυτοί είναι ο σοβιετικού τύπου υπαρκτός σοσιαλισμός, την κατάρρευση του οποίου εξήγησε από κοντά ο Gellner, και βεβαίως το Ισλάμ.

Αυτή πιστεύω είναι η οπτική γωνία από την οποία οφείλουμε να προσεγγίσουμε το έργο του Gellner για το Ισλάμ. Τόσο αυτό, όσο και ο σοβιετικού τύπου υπαρκτός σοσιαλισμός, έχουν ιστορικά αποτελέσει τα μόνα, κατά το συγγραφέα, κοινωνικά συστήματα που ορθώθηκαν ως εναλλακτικές δυνατότητες έναντι της δυτικής νεωτερικότητας. Άλλα συστήματα και ιδεολογίες, όπως ο φασισμός και ο ναζισμός, απέτυχαν στην προσπάθειά τους να καταστρέψουν την κοινωνία των πολιτών και να την αντικαταστήσουν με άλλες μορφές κοινωνικότητας. Το κόστος όμως που πλήρωσε η Δύση και ο κόσμος ολόκληρος ήταν τεράστιο σε πολιτικό, οικονομικό, κοινωνικό, αλλά και ηθικό επίπεδο. Η νίκη κατά των «δυνάμεων αυτών του σκότους» αποδείχτηκε εξαιρετικά δύσκολη.

Επίσης δύσκολη, αν και με διαφορετικό τρόπο, αποδείχθηκε η αναμέτρηση με τον υπαρκτό σοσιαλισμό. Μπορεί κανείς να φαναστεί όχι μόνον τη θεωρητική σημασία που απέδιδε ο Gellner στην κατάρρευση της Σοβιετικής Αυτοκρατορίας, αλλά και τη συναισθηματική φόρτιση που θα ένωσε, όντας ο ίδιος Τσέχος. Δεν είναι καθόλου τυχαίο που πολύ γρήγορα μετά την κατάρρευση εγκαταστάθηκε στην Τσεχοσλοβακία και ασχολήθηκε με τα θεω-

ρητικά και πρακτικά ζητήματα που αφορούσαν την αντίληψη, εισαγωγή και ενδυνάμωση της κοινωνίας των πολιτών τόσο στη χώρα αυτή όσο και γενικότερα στο πρώην Ανατολικό Βλγαρικό.

Θα ήταν ενδιαφέρον βέβαια αν ο Gellner είχε παραμείνει στη ζωή μέχρι τις μέρες μας, έτσι ώστε να καταστεί μάρτυρας των σημερινών κοινωνικών και πολιτικών προβλημάτων των κρατών της πρώην Ανατολικής Ευρώπης, αλλά και των εξελίξεων της «κοινωνίας των πολιτών» στις δυτικές δημοκρατίες, ιδίως μετά την ενδεκάτη Σεπτεμβρίου και τον πόλεμο ενάντια στην «ισλαμική τρομοκρατία».

Ο Gellner και το Ισλάμ

Όλα αυτά μάς φέρνουν λοιπόν στο άλλο εναλλακτικό μοντέλο έναντι της φιλελεύθερης νεωτερικότητας, αυτό του ισλαμικού κόσμου. Πράγματι, τόσο στην πρώιμη εθνογραφική δουλειά του με τους «άγιους» μυστικιστές της μαροκινής οροσειράς του Άτλαντα, όσο και στο ανά χείρας περισσότερο ιστορικό και ανθρωπολογικό έργο *Μουσουλμανική κοινωνία*, καθώς και σε διάφορα άρθρα που πραγματεύονται συγκεκριμένα ζητήματα του ισλαμικού κόσμου (συχνά στη σιιτική του εκδοχή – και αυτό έχει τη σημασία του), ο Gellner φαίνεται να προσεγγίζει το Ισλάμ ως κάτι που αντιτίθεται στη δυτική νεωτερικότητα και την οργάνωσή της γύρω από την έννοια της κοινωνίας των πολιτών. Μάλιστα, περισσότερο από κάθε άλλο μοντέλο, αυτό του ισλαμικού κόσμου φαίνεται να μην ενδίδει στις εξωθεν πιέσεις ή, για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του ίδιου του Gellner, ο ισλαμικός κόσμος φαίνεται να αποτελεί το μόνο σύστημα που αρνείται πεισματικά να παραδοθεί στην εκκοσμίκευση και να απαρνηθεί τις δικές του θεολογικές, φιλοσοφικές και κοινωνικοπολιτικές συντεταγμένες.

Μπορούμε να φανταστούμε τον Gellner να κάνει αυτό το σχόλιο/διαπίστωση μάλλον ελαφρά εκνευρισμένος, απογοητευμένος ίσως, ακόμη και δύσπιστος, πάντως με μια σχετική δόση ειρωνείας, που τόσο συχνά χαρακτήριζε το λόγο του, αλλά παράλληλα –και

αυτό είναι, νομίζω, σημαντικό– με μια αίσθηση κρυφού θαυμασμού και σεβασμού. Στο κάτω κάτω της γραφής ήταν κοινωνικός ανθρωπολόγος, και πολύ καλός μάλιστα: σεβόταν δηλαδή και έπαιρνε στα σοβαρά τον «άλλο», και μέσα από την εθνογραφική του προσπάθεια επιχειρούσε συνειδητά να δει τον κόσμο μέσα από τα μάτια του (τη «ματιά του ιθαγενούς» [the native's point of view] κατά Malinowski).

Πέραν όμως αυτού, για να ξαναθυμηθούμε κάτι που αναφέρθηκε προηγουμένως, ο Gellner γοητευόταν από τους κάθε είδους πιστούς. Παρ' ότι άπιστος, ίσως να ονειρευόταν την κρυφή γοητεία της πίστης, ίσως να ένιωθε μόνος του έξω από την όποια κοινότητα των πιστών, ίσως να είχε την ανάγκη ο ίδιος να πιστέψει, ακόμη και μέσα από τα μάτια του «άλλου». Εκτός κι αν ο Gellner, για να μην αποκλείσουμε και αυτή την περίπτωση, έβλεπε τον εαυτό του ως πιστό μέλος της εκκλησίας του εκκοσμικευμένου ανθρωπισμού (secular humanism) και της κοινωνίας των πολιτών, που σημαίνει ότι προσέγγιζε το μουσουλμάνο και κάθε άλλο πιστό ως ομότιμό του, αλλά πλανεμένο συνομιλητή. Δεν ξέρω. Πιθανόν. Στην περίπτωση αυτή, όμως, πώς θα πρέπει να ερμηνεύσουμε τις άλλες του δηλώσεις περί παγωμένου και ηθικά αδιάφορου δυτικού κόσμου; Θα μπορούσε ένας πιστός να χαρακτηρίσει έτσι την εκκλησία του;

Εν πάση περιπτώσει, την ίδια στιγμή ο Gellner φαίνεται να διαβλέπει τρόπους, εγγενείς στην ισλαμική κοσμοθεωρία όπως αυτός την αντιλαμβάνεται, διασύνδεσης του Ισλάμ με τη φιλελεύθερη νεωτερικότητα. Η «θεωρία του εκκρεμούς» ή της «ταλάντωσης», την οποία αναλύει στο ανά χείρας έργο και στην αδρή περιγραφή της οποίας περνάω ευθύς αμέσως, αφήνει ένα παράθυρο για τη διακοπή της ταλάντωσης και τη (διαρκή;) παραμονή του εκκρεμούς σε εκείνον τον πόλο, ο οποίος επιτρέπει στην ισλαμική κοινωνία να πορευθεί χωρίς προβλήματα στο πλαίσιο της δυτικού τύπου κυρίαρχης νεωτερικότητας. Σ' αυτό ακριβώς το κομβικό σημείο είναι που ο Gellner συνδέει θεωρητικά τις έννοιες της *umma* (της ισλαμικής κοινότητας των πιστών) και του κράτους, διατεινόμενος ότι στην πράξη μπορούν να συνυπάρχουν χωρίς προβλήματα. Με τον τρόπο αυτό αντιτίθεται στον Βατικιώτη (1980), ο οποί-

ος υποστήριξε ότι το έθνος-κράτος είναι μία έννοια ξένη στη Μέση Ανατολή, όπου εισήχθη βιαίως μέσω της αποικιοκρατίας. Μέχρι τότε, οι μουσουλμανικές πολιτικές οντότητες βασιζόνταν σε δίκτυα συγγένειας και αμοιβαίας υποστήριξης, σε σχέσεις πατρωνίας, καθώς και στις έννοιες της τιμής και της ντροπής, της καταγωγής και του πλούτου. Ακόμη και όταν αυτός ο δυναστικός κόσμος μετατράπηκε απότομα σε πλειάδα εθνών-κρατών εκ μέρους των αποικιοκρατικών δυνάμεων, διατήρησε πολλά από τα παραπάνω δυναστικού τύπου χαρακτηριστικά του. Ακόμη περισσότερο, τα μετα-αποικιοκρατικά εθνικιστικά καθεστάτα που επικράτησαν στην περιοχή ουδόλως μπόρεσαν να επιτύχουν το αυτονόητο: τη μεγαλειώδη και ιδεολογικά εξαιρετικά σημαντική (ως νομιμοποιητική δύναμη) αναφορά σε μία κοινά αποδεκτή για κάθε κράτος εθνική ιστορία.

Τι θα ήταν αυτό στο οποίο θα επικεντρωνόταν μια τέτοιου είδους ρητορική; Η αραβική καταγωγή, η γλώσσα, η θρησκεία; Μα όλα αυτά, που στους ευρωπαϊκούς και άλλους εθνικισμούς αποτελούν *sine qua non* της εθνικής μοναδικότητας, αυτά για τα οποία οι άνθρωποι σκοτώνουν και σκοτώνονται υπερασπιζόμενοι βωμούς και εστίες, ήταν παντελώς κοινά μεταξύ των Αιγυπτίων, των Λυβίων, των Σουδανών, των Τυνησίων, των Ιρακινών, των Λιβανέζων, των Σύριων και όλων των άλλων λαών που μέχρι σήμερα μιλούν στο όνομα του Αραβικού Συνδέσμου (Arab League). Στο πλαίσιο αυτό, καταλήγει ο Βατικιώτης, είναι μάλλον ευκολότερο να κατανοήσουμε την έλλειψη συμπάθειας στην ευρύτερη περιοχή προς τις εθνοτικές και θρησκευτικές μειονότητες, καθώς και τον υψηλό βαθμό καταπάτησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Διαφωνώντας με τον Βατικιώτη, ο Gellner υποστηρίζει ότι ο ισλαμικός κόσμος διαθέτει εκείνα τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα που του επιτρέπουν να λειτουργεί μέσα στο πλαίσιο του εθνικισμού, χωρίς να υποτάσσεται στη λογική του –άρα, κατ' επέκταση, στη λογική της δυτικής νεωτερικότητας– και χωρίς να θέτει σε κίνδυνο τον τρόπο με τον οποίο κατανοεί την υπερϊστορική και υπερεθνική (transnational) υπόστασή της η ίδια η μουσουλμανική κοινότητα των πιστών.