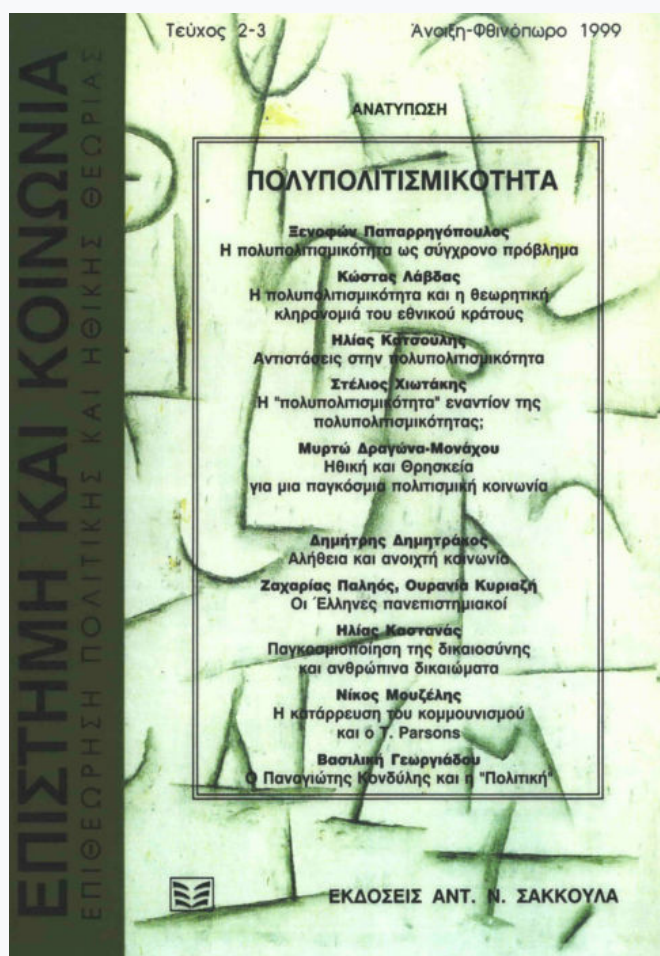


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 2 (1999)

Τόμ. 2-3 (1999): Πολυπολιτισμικότητα



Η πολυπολιτισμικότητα ως σύγχρονο πρόβλημα

Ξενοφών Ιω. Παπαρρηγόπουλος

doi: [10.12681/sas.607](https://doi.org/10.12681/sas.607)

Copyright © 2015, Ξενοφών Ιω. Παπαρρηγόπουλος



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Παπαρρηγόπουλος Ξ. Ι. (2015). Η πολυπολιτισμικότητα ως σύγχρονο πρόβλημα. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 2, 1–25. <https://doi.org/10.12681/sas.607>

Η πολυπολιτισμικότητα ως σύγχρονο πρόβλημα

Ξενοφών Ιω. Παπαροηγόπουλος*

Το άρθρο εξετάζει την πολυπολιτισμικότητα ως θεωρητικό και πρακτικό πρόβλημα με ιδιαίτερη αναφορά στις παραδοχές αλλά και τις δυσκολίες της φιλελεύθερης πολιτικής θεωρίας. Ο όρος πολυπολιτισμικότητα αναφέρεται συνήθως στο πλέγμα των πρακτικών προβλημάτων και των δικαιοπολιτικών διλημμάτων τα οποία θέτει ενώπιόν μας το πραγματικό δεδομένο της συνύπαρξης πολιτισμικά διαφοροποιημένων κοινωνικών ομάδων, όταν εκδηλώνεται στο πλαίσιο ενός οργανωτικά ενιαίου πολιτικού μορφώματος, εντός του οποίου το πρόνομο του καταναγκασμού ασκείται από μια ομάδα που εκφράζει μία και μόνη πολιτισμική εκδοχή.

Υποστηρίζεται ότι ο φιλελευθερισμός –με ή χωρίς πρόσθετες θεωρητικές παραδοχές– ανταπεξέρχεται με επιτυχία στις αξιώσεις αναγνώρισης και σεβασμού που προβάλλουν οι πολιτισμικές μειονότητες. Το άρθρο προσπαθεί να δείξει ότι η άποψη αυτή δεν μπορεί πάντα να ευσταθήσει. Για τον φιλελευθερισμό η αναγνώριση και ο σεβασμός της πολυπολιτισμικής πραγματικότητας εκδηλώνεται μάλλον ως σεβασμός του δικαιώματος των ατόμων σε μian ιδιωτικά προσβάσιμη πολιτισμική ταυτότητα. Όμως μια τέτοιας μορφής αναγνώριση δεν είναι το ζητούμενο, ενώ οδηγεί σταδιακά στην αποδυνάμωση της σημασίας των πολιτισμικών ταυτοτήτων ως παραγόντων που είναι κατ' αρχήν και για το λόγο αυτό αξίες ιδιαίτερης προστασίας.

Η λήξη του ψυχρού πολέμου υπήρξε το έναυσμα, μεταξύ άλλων, για την αναζωπύρωση του εθνικισμού και τον ραγδαίο πολλαπλασιασμό των ομάδων που διεκδικούν, με διάφορους τρόπους και σε διάφορους βαθμούς, την αναγνώριση και τον σεβασμό της ιδιαιτερότητάς τους. Τα φαινόμενα αυτά, σε

* Επίκουρος Καθηγητής, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας.

συνδυασμό και με άλλες καταστάσεις, όπως είναι η εκτεταμένη μετακίνηση πληθυσμών, επανέφεραν στο προσκήνιο παλαιά, εν πολλοίς, ζητήματα που απασχολούν τη νεώτερη θεωρία και πράξη υπό τον νεόκοπο όρο 'πολυπολιτισμικότητα' (multiculturalism).

Στο κείμενο που ακολουθεί θα επιχειρήσουμε να διαγράψουμε σε αδρές γραμμές τη σύγχρονη προβληματική περί την πολυπολιτισμικότητα: Το εγχείρημα αυτό έχει δύο όψεις: η μία έγκειται στη σκιαγράφηση της σύγχρονης συζήτησης για την πολυπολιτισμικότητα. Η άλλη, στον εντοπισμό των όρων υπό τους οποίους τίθεται το πρόβλημα της πολυπολιτισμικότητας ως σύγχρονο πρόβλημα. Βεβαίως η διάκριση των δύο αυτών επιπέδων δεν είναι πάντοτε εύκολη.

Το πρώτο μέρος επιχειρεί να διασαφηνίσει ορισμένες κρίσιμες έννοιες και παραμέτρους και να περιγράψει τέσσερεις κύκλους της σχετικής προβληματικής. Το δεύτερο μέρος εξετάζει πιο συγκεκριμένα τις εντάσεις που το πρόβλημα της πολυπολιτισμικότητας αναδεικνύει στους κόλπους της φιλελεύθερης πολιτικής θεωρίας. Τέλος, στο τρίτο μέρος επιχειρείται η επανατοποθέτηση του προβλήματος σε ένα πιο αφηρημένο επίπεδο και η συναγωγή ορισμένων συμπερασμάτων σχετικά με την προοπτική της αντιμετώπισής του.

Διαστάσεις του προβλήματος

Το φαινόμενο της πολυπολιτισμικότητας είναι αρχαίο όσο και η ανθρωπότητα. Πολυπολιτισμικότητα, ως όρος περιγραφικός, σημαίνει την ύπαρξη περισσότερων, πολιτισμικά ετερόκλητων, ανθρώπινων κοινωνιών ή ομάδων. Υπό την έννοια αυτή, η πολυπολιτισμικότητα απασχόλησε την ανθρώπινη περιέργεια παλαιόθεν. Οι *Ιστορίες* του Ηρόδοτου, μπορούν να ιδωθούν ως έργο που αποσκοπεί ακριβώς στο να καταγράψει, να συγκρίνει και να κρίνει διάφορους πολιτισμούς και τα έθιμά τους με κίνητρο τόσο διδακτικό όσο και, σχεδόν απροκάλυπτα, σκανδαλοθηρικό.

Ως σύγχρονο πρόβλημα, ο όρος πολυπολιτισμικότητα αναφέρεται στο πλέγμα των πρακτικών προβλημάτων και των δικαιολογικών διλημάτων τα οποία θέτει ενώπιόν μας το πραγματικό δεδομένο της πολυπολιτισμικότητας, όταν αυτή εκδηλώνεται στο πλαίσιο ενός και του αυτού κράτους ή, πάντως, στο πλαίσιο ενός οργανωτικά ενιαίου πολιτικού μορφώματος, εντός του οποίου το προνόμιο του καταναγκασμού ασκείται από μian ομάδα που εκφράζει μία και μόνη πολιτισμική εκδοχή, συνήθως, υπό δημοκρατικές συνθήκες, την εκδοχή της πλειοψηφίας.

Ενίοτε, ο όρος πολυπολιτισμικότητα εκφέρεται με αποκλειστικά θετικές αξιολογικές υποδηλώσεις, υπό την έννοια, δηλαδή, ότι η πολυπολιτισμικότητα είναι ένα πραγματικό γεγονός το οποίο οφείλει να αξιολογηθεί ως αγαθό και άξιο συντήρησης και προαγωγής. Όμως τούτο ακριβώς είναι και το ζητούμενο.¹

Ορισμένες διευκρινίσεις σχετικά με τη χρήση του όρου πολιτισμός (culture) είναι απαραίτητες². Η σύγχρονη συζήτηση αναφέρεται κυρίως σε πολιτισμικές ταυτότητες με χαρακτήρα περιεκτικό (inclusive), δηλαδή σε πολιτισμικές ταυτότητες που καθορίζουν συνολικά και θεμελιακά το άτομο³. Εντός των πολιτισμών αυτών είναι δυνατόν – και συνήθως συμβαίνει – ν' απαντώνται υποκοινοτόμους, δηλαδή επί μέρους πολιτισμικές κατηγοριοποιήσεις που επικαθορίζουν περαιτέρω τα άτομα (π.χ. ως ανήκοντα στην ανώτερη, μέση, κατώτερη ή κατώτατη κοινωνική τάξη). Ορισμένοι αναλυτές θα επιθυμούσαν οι υποκοινοτόμους αυτές ν' αποτελούν αντικείμενο μεταχείρισης και θεωρητικής ανάλυσης ανάλογης με αυτήν περιεκτικότερων πολιτισμικών ομάδων. Οι γυναίκες και οι ομοφυλόφιλοι είναι συνηθισμένα παραδείγματα τέτοιων ομάδων. Εντούτοις, ακολουθώντας την πλειονότητα των σχετικών αναλύσεων και η παρούσα θεωρεί ότι μια τέτοια διεύρυνση θα δυσχέραινε τους σκοπούς της.

Αξίζει πάντως, να σημειωθεί η ένσταση αυτή, γιατί υπογραμμίζει την ολισθηρότητα που μπορεί να κρύβει ο όλος προβληματισμός περί πολιτισμικότητας.

Δεν θ' απασχολήσει άμεσα την ανάλυσή μας ούτε ο τρόπος με τον οποίο είναι δυνατόν να προκύψει μια πολιτισμική ταυτότητα. Τέτοιες ταυτότητες μπορεί να είναι προϊόν ιστορικής όσμωσης, συγκυρίας, βίας ή αυτοκαθορισμού των ατόμων. Ο τρόπος δημιουργίας τους έχει ή μπορεί να έχει ηθική σημασία. Ενδεχομένως, (όπως θα σημειωθεί παρακάτω) να δικαιολογεί εν μέρει διαφορετική μεταχείριση των επί μέρους πολιτισμικών ομάδων. Εντούτοις, εκτός αν διαφορετικά προκύπτει, η ανάλυση που ακολουθεί ξεκινά λαμβάνοντας ως δεδομένη την ύπαρξη πολιτισμικών διαφοροποιήσεων, ανεξάρτητα από τους γενεσιουργούς λόγους υπάρξεώς τους.

Είναι, τέλος, γεγονός, ότι ο λόγος για πολιτισμικές ταυτότητες ερείδεται συνήθως σε μιαν απλούστευση: Εκδέχεται τις ταυτότητες αυτές ως κάτι τι ολοκληρωμένο, αμετάβλητο και επαρκώς προσδιορίσιμο. Η πραγματικότητα είναι πως κάθε ζωντανή πολιτισμική ταυτότητα αποτελεί διηνεκώς αντικείμενο διαπραγματεύσης, ανανέωσης, αμφισβήτησης και μεταβολής. Τούτο, άλλωστε, καθιστά και τις πολιτισμικές αυτές ταυτότητες ικανές να εκφρά-

σουν και συσπειρώσουν τους ανθρώπους τους. Η αναλυτική ματιά είναι υποχρεωμένη να καταφεύγει σε απλουστεύσεις. Εντούτοις, οφείλει ν' αναγνωρίζει τα όριά της και ν' αποδίδει στις πολιτισμικές περιχαρακώσεις το δίκαιο και την προοπτική που αυτή, ακριβώς, η ρευστότητα δικαιολογεί και επιβάλλει⁴.

Η πολυπολιτισμικότητα ως πρόβλημα, η ένταξη, δηλαδή, πολιτισμικά ετερόκλητων ομάδων στο πλαίσιο ενός ενιαία οργανωμένου κοινωνικοπολιτικού μορφώματος εντός του οποίου επικρατεί αριθμητικά ή οργανωτικά ορισμένο πολιτισμικό πρότυπο, επιδέχεται διαφορετική αντιμετώπιση ανάλογα με το εκάστοτε κρατούν κοινωνικοπολιτικό σύστημα εντός του οποίου εντάσσεται.

Κοινωνίες με ενιαία πολιτική οργάνωση εντός των οποίων συνυπήρξαν περισσότεροι πολιτισμοί ήταν π.χ. οι πολυεθνικές αυτοκρατορίες όπως η Ρωμαϊκή, η Βυζαντινή και η Οθωμανική. Οι πολυεθνικές αυτές αυτοκρατορίες έδωσαν τις δικές τους απαντήσεις στα δικαιοπολιτικά και πρακτικά διλήμματα που προέκυπταν από τη συνύπαρξη διαφορετικών πολιτισμικών ομάδων στον ίδιο χώρο⁵.

Μολονότι τα κρατικά αυτά μορφώματα κατέφυγαν συχνά σε πρακτικές φυσικής εξόντωσης ή βίαιου προσηλυτισμού, συνηθέστερα επέτρεπαν στις κυριαρχούμενες μειονότητες να διαφυλάξουν την πολιτισμική τους ταυτότητα υπό προϋποθέσεις που πάντως εξασφαλίζαν, εν γένει, την υποταγή τους στην κεντρική διοίκηση. Στις πρακτικές αυτές ανοχής των μειονοτήτων βρίσκουμε, οπωσδήποτε, τα πρώτα σπέρματα μιας θετικής αντιμετώπισης της πολυπολιτισμικότητας. Εντούτοις, στο πλαίσιο της λογικής αυτής, η πολυπολιτισμικότητα παραμένει αναγκαίο κακό: οι μειονότητες απολαμβάνουν δικαιώματα κατά παραχώρηση και τα δικαιώματα αυτά έχουν συνήθως μια διπλήν όψη: αφενός κατοχυρώνουν ένα ζωτικό χώρο για τη μειονότητα, αφ' ετέρου, όμως, εξασφαλίζουν ότι η μειονότητα δεν θα υπερβεί τα όρια του χώρου αυτού.

Διαφορετικά τίθεται το πρόβλημα της πολυπολιτισμικότητας στο πλαίσιο του εθνικού κράτους, ιδίως οσάκις τούτο ερείδεται στην ιδέα της εθνικής ομοιογένειας: η ύπαρξη πολιτισμικά διαφοροποιημένων μειονοτήτων αποτελεί κατ' αρχήν σκάνδαλο και γίνεται αντιληπτή ως απειλή στα θεμέλια του κράτους. Εντούτοις, επειδή και οι μειονοτικοί δεν παύουν να είναι τύποις υπήκοοι του εθνικού κράτους, τούτο, οσάκις τουλάχιστον λειτουργεί σε πλαίσια δημοκρατικά και θεμελιώνεται στην αρχή της νομιμότητας, δεν μπορεί κατ' αρχήν να χρησιμοποιήσει εμφανώς μεθόδους περιθωριοποίησης των

πολιτισμικών ή άλλων μειονοτήτων που υφίστανται εντός του. Η αδυναμία αυτή είναι δυνατόν να έχει αρνητικά αποτελέσματα ως προς την αντιμετώπιση των μειονοτήτων, καθώς το εθνικό κράτος καταφεύγει στη χρήση παράνομων μέσων καταστολής.

Διαφορετικά, τέλος, τίθεται το πρόβλημα της πολυπολιτισμικότητας στο πλαίσιο των δικαιοπολιτικών παραδοχών μιας σύγχρονης, φιλελεύθερης και δημοκρατικής έννομης τάξης. Υπό το πρίσμα αυτό θα μας απασχολήσει το πρόβλημα της πολυπολιτισμικότητας σε όσα ακολουθούν.

Ο φιλελευθερισμός ως πολιτικό ιδεώδες επιδέχεται περισσότερες ερμηνείες. Θα ξέφευγε από το πλαίσιο του παρόντος η ανάλυση των ερμηνειών αυτών⁶.

Σε αδρές γραμμές, μπορούμε να ορίσουμε ως φιλελεύθερο ένα σύστημα συνταγματικά περιορισμένης δημοκρατίας, το οποίο κατοχυρώνει ορισμένα θεμελιώδη ατομικά δικαιώματα. Η κατοχύρωση των ατομικών αυτών δικαιωμάτων θέτει περιορισμούς στη δράση της δημοκρατικής πλειοψηφίας. Κατά τούτο ένα τέτοιο σύστημα είναι φιλελεύθερο, υπό την έννοια, δηλαδή, ότι επιτρέπει στα άτομα και τις διάφορες μειοψηφίες να διατηρούν ένα χώρο ανεμπόδιστης δράσης και έκφρασης, απαράβιαστο από τις προτιμήσεις και τις αξιολογικές επιλογές της εκάστοτε κυβερνήσεως πλειοψηφίας.

Ξεδιπλώνοντας περαιτέρω τη λογική της κατοχύρωσης ατομικών δικαιωμάτων, ορισμένοι θεωρητικοί υποστηρίζουν πώς, πέρα από τους δημοκρατικούς πολιτικούς θεσμούς οργάνωσης και άσκησης της εξουσίας και τη συνταγματική κατοχύρωση ατομικών δικαιωμάτων, συστατικό στοιχείο του φιλελευθερισμού πρέπει να θεωρηθεί και η κρατική ουδετερότητα, που εκφράζεται με την ίση μεταχείριση των πολιτών ανεξάρτητα από τις περί του αγαθού αντιλήψεις του καθενός. Η εξισωτική αυτή εκδοχή του φιλελευθερισμού φαίνεται να κερδίζει ολοένα και περισσότερο έδαφος⁷.

Ο τρόπος αντιμετώπισης του προβλήματος της πολυπολιτισμικότητας από τη φιλελεύθερη οπτική γωνία συναρτάται, εν πολλοίς από την εκδοχή του φιλελευθερισμού που υιοθετεί κανείς:

Υπό την αδρή εκδοχή του, ο φιλελευθερισμός δεν φαίνεται να μπορεί ν' αποδώσει κάποιο ιδιαίτερο ειδικό βάρος στο πολυπολιτισμικό φαινόμενο. Εντούτοις, από την άλλη μεριά, η εκδοχή αυτή του φιλελευθερισμού επιτρέπει στο κράτος την εντονότερη έκφραση ορισμένης πολιτισμικής ταυτότητας – προφανώς της ταυτότητας που εκφράζει την πλειοψηφία – αφού δεν επιβάλλει αυστηρούς περιορισμούς ουδετερότητας.

Υπό την εξισωτική εκδοχή του, ο φιλελευθερισμός φαίνεται κατ' αρχήν

να έχει περισσότερους λόγους να στρέψει την προσοχή του στα προβλήματα των πολιτισμικών (και όχι μόνον) μειονοτήτων, αφού κήδεται κατ' εξοχήν για την παροχή ίσων ευκαιριών στις διαφορετικές περί του αγαθού αντιλήψεις των πολιτών. Οι δυσκολίες του εξισωτικού φιλελευθερισμού εντοπίζονται στις ενστάσεις που είναι δυνατόν να δημιουργηθούν ανάμεσα στο πρόταγμα της απόλυτης ουδετερότητας του κράτους και στην ενδεχόμενη ανάγκη αρωγής και υποστήριξης πολιτισμικών ομάδων που εκφράζουν συγκεκριμένες αξιακές επιλογές, ενίοτε ανελεύθερες.

Στην προβληματική σχέση φιλελευθερισμού – πολυπολιτισμικότητας θα επανέλθουμε εκτενέστερα παρακάτω. Προέχει, στο σημείο αυτό, να εξετάσουμε τα ερωτήματα: (1) γιατί άραγε ο φιλελευθερισμός να οφείλει καθόλου να εγκύψει στο πρόβλημα της πολυπολιτισμικότητας, (2) κατά πόσον και υπό ποίαν έννοια οι διάφορες πολιτισμικές κοινότητες μπορούν να εγείρουν αξιώσεις προστασίας, (3) αν ο τρόπος της ενσωμάτωσης των διαφόρων πολιτισμικών κοινοτήτων στο ενιαίο κοινωνικοπολιτικό κρατικό μόρφωμα πρέπει να επηρεάζει τις αξιώσεις αυτές και αν, τέλος, (4) μπορούμε να ελπίζουμε στην εξεύρεση κάποιου ενιαίου τρόπου αντιμετώπισης των σχετικών ζητημάτων.

1. Η πολυπολιτισμικότητα ως πραγματικότητα, είναι, όπως προαναφέρθηκε, παλαιά. Το ενδιαφέρον γι' αυτήν, πρόσφατο, εξωθούμενο από την επανάκαμψη του εθνικισμού, της εκρηκτικής και εμφατικής διατύπωσης αιτημάτων συλλογικού αυτοπροσδιορισμού, μετά τη λήξη του ψυχρού πολέμου.

Η φιλελεύθερη λογική δυσκολεύεται να κατανοήσει το φαινόμενο γιατί εκλαμβάνει τα ζητήματα ταυτότητας ως ζητήματα προεχόντως ατομικά. Το άτομο σχηματίζει την ταυτότητά του μέσα από μια σειρά ιδιωτικών επιλογών, επιλέγοντας, τροποποιώντας ή εγκαταλείποντας πορείες ζωής. Στις επιλογές αυτές διαδραματίζουν, οπωσδήποτε, ρόλο και οι σχέσεις του με άλλα άτομα και συλλογικότητες. Οι σχέσεις αυτές έχουν όμως έναν εργαλειώδη ή συνεταιρικό χαρακτήρα: το άτομο εισέρχεται και εξέρχεται από τις σχέσεις αυτές ελεύθερα.

Στο πλαίσιο των ιδικών του παραδοχών, ο φιλελευθερισμός θα είχε, κατ' αρχήν, την τάση ν' απαντήσει στα αιτήματα της πολυπολιτισμικότητας με το επιχείρημα ότι η κατοχύρωση ατομικών δικαιωμάτων επαρκεί, αφού επιτρέπει στα άτομα να επιλέγουν τον τρόπο της ζωής τους, ταυτιζόμενα, εφ' όσον το επιθυμούν, με οποιοδήποτε συλλογικό πολιτισμικό ή άλλο μόρφωμα. Όμως, οι πολιτισμικές ταυτότητες που αναζητούν σήμερα την αναγνώρισή μας έχουν έναν διαφορετικό χαρακτήρα: Όχι μόνο είναι προεχόντως συλλογι-

κές, αλλ' εμφανίζονται ως υποχρεωτικές, αναγκαίες και καθοριστικές για την ταυτότητα των ατόμων όχι ως επιλεγόμενες αλλ' ως επιβαλλόμενες στα άτομα. Προβάλλεται ο ισχυρισμός, ότι η ευχέρεια που παρέχει στα άτομα την κατοχύρωση ατομικών δικαιωμάτων δεν επαρκεί να εξασφαλίσει ούτε τη συντήρηση των μειοψηφικών πολιτισμικών κοινότητων, ούτε, κατ' επέκταση, το δικαίωμα των ατόμων να συμμετέχουν, εφ' όσον το επιθυμούν, σε κάποιες τέτοιες κοινότητες.

Από τη φιλελεύθερη οπτική γωνία, τούτο είναι προβληματικό γιατί περιορίζει την ελευθερία επιλογής των ατόμων. Το γενικό δικαίωμα ελευθερίας που αναγνωρίζει ο φιλελευθερισμός στα άτομα θα ήταν κενό περιεχομένου αν τα άτομα δεν είχαν περισσότερες ευκαιρίες μεταξύ των οποίων να επιλέξουν. Εφ' όσον γίνει δεκτό ότι τα άτομα, εκτός από ατομικά προσβάσιμες και καταναλώσιμες επιλογές, επιθυμούν, ενδεχομένως, να διαθέτουν επιλογές συμμετοχής σε συλλογικούς τρόπους ζωής, οι συλλογικές αυτές πολιτισμικές ταυτότητες θα πρέπει και από τη φιλελεύθερη σκοπιά να θεωρηθούν ως άξιες προστασίας και προαγωγής.

Αν ο τρόπος αυτός αντιμετώπισης του προβλήματος της πολυπολιτισμικότητας φαίνεται να εντάσσει ομαλά τη σχετική προβληματική στο θεωρητικό πεδίο του φιλελευθερισμού, αποκρύπτει, εντούτοις, μια σημαντική του διάσταση: Ορισμένοι θεωρητικοί παρατηρούν εύστοχα ότι η προσέγγιση αυτή παρακάμπτει το ουσιώδες (π.χ. Margalit κλπ. 1994). Οι περιεκτικές συλλογικές πολιτισμικές ταυτότητες δεν αποτελούν απλώς ένα επιπρόσθετο επιλέξιμο αγαθό στον κατάλογο των επιθυμητών αγαθών του ατόμου, αλλά καθορίζουν κατά τρόπο θεμελιώδη την ανθρώπινη υπόσταση. Όχι μόνο δίδουν νόημα στη ζωή του ατόμου, αλλά προσδιορίζουν ποιες επιλογές έχουν νόημα για το άτομο. Ο σεβασμός και η προάσπιση των διαφόρων πολιτισμικών κοινοτήτων αποτελεί επομένως αυταξία.

2. Ένα ερώτημα που τίθεται συχνά, είναι αν οι ποικίλες πολιτισμικές ταυτότητες και κοινότητες δικαιούνται να προβάλλουν κάποιο οιονεί δικαίωμα επιβίωσης ή όχι. Και εδώ στη θεωρητική συζήτηση παρατηρείται μια διχοστασία.

Ορισμένοι, επικαλούμενοι την αυταξία των διαφόρων πολιτισμικών ταυτοτήτων, φαίνεται να θεωρούν αυτονόητο ότι αυτή προεκτείνεται και σε κάποιας μορφής 'δικαίωμα' επιβίωσής τους. Αφήνοντας προσωρινά στο περιθώριο το ζήτημα του τί λογής δικαίωμα μπορεί να είναι τούτο και ποιός θα πρέπει να θεωρηθεί φορέας του -ζήτημα που θα μας απασχολήσει κατωτέρω-, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι δεν είναι προφανείς ούτε οι λόγοι ούτε

οι τρόποι με τους οποίους μπορεί να συντηρηθεί στη ζωή ένα πολιτισμικό μόρφωμα που εγκαταλείπεται από τους ανθρώπους του. Ορισμένοι φαίνεται να στηρίζουν τούτο το 'δικαίωμα' επιβίωσης σε ωφελιμιστικές σκέψεις: δηλώνοντι στη σκέψη ότι από κάθε τέτοιο μόρφωμα είναι πιθανό να εκβλαστήσουν στο μέλλον αξιόλογα πολιτισμικά επιτεύγματα, ευρύτερης σημασίας για την ανθρωπότητα και ευρύτερης αποδοχής. Άλλοι νομίζουν ότι, επειδή ο φιλελευθερισμός προτάσσει, χάριν των ατόμων, τη συντήρηση μιας ποικιλίας επιλογών – που συναρτάται, όπως είδαμε, και με την άσκηση της ελευθερίας επιλογής των ατόμων – πρέπει, τρόπον τινά, να συντηρεί με το ζόρι την πολιτισμική ποικιλία.

Φαίνεται, όμως, πως η φιλελεύθερη οπτική δεν δικαιολογεί την εξασφάλιση οποιουδήποτε δικαιώματος επιβίωσης στις διάφορες πολιτισμικές ομάδες: Επισημαίνεται ότι ύστατος δικαιολογητικός λόγος για την παροχή οποιασδήποτε μορφής προστασίας και την κατοχύρωση οποιουδήποτε δικαιώματος είναι, για τον φιλελευθερισμό, η εξυπηρέτηση των δικαιωμάτων και αναγκών του ατόμου⁸. Εφ' όσον τα άτομα εγκαταλείπουν την πολιτισμική τους ταυτότητα τίποτε δεν δικαιολογεί την τεχνητή συντήρηση της τελευταίας. Στο βαθμό που ο φιλελευθερισμός ανέχεται την πολυπολιτισμικότητα, την ανέχεται υπό την απαράβατη προϋπόθεση ότι τα άτομα θ' απολαμβάνουν ανά πάσα στιγμή ένα αναφαίρετο δικαίωμα εξόδου από την πολιτισμική κοινότητα στην οποία βρέθηκαν ή εισήλθαν με τη θέλησή τους. Επομένως, για τον φιλελευθερισμό δεν είναι νοητό να υποχρεωθούν άτομα να εξυπηρετούν, παρά τη θέλησή τους, μορφές ύπαρξης που δεν επιθυμούν να συντηρήσουν. Τούτο συνεπάγεται ότι ο φιλελευθερισμός αποδέχεται ως θεμιτό το ενδεχόμενο, τρόποι ζωής, πολιτισμικές και άλλες ταυτότητες και κοινότητες να εξαφανισθούν εν τέλει ως αποτέλεσμα των δημοκρατικών διαδικασιών και ως αποτέλεσμα της ασκήσεως των ατομικών δικαιωμάτων τους από τους πολίτες (Habermas 1994: 130)⁹.

3. Άλλο ερώτημα που απασχολεί τη σύγχρονη θεωρητική συζήτηση είναι το κατά πόσον ο τρόπος ενσωμάτωσης των διαφόρων πολιτισμικών ομάδων και κοινοτήτων στο κυρίαρχο κοινωνικοπολιτικό μόρφωμα επηρεάζει ή όχι το ηθικό βάρος των αιτημάτων τους για αναγνώριση, κατοχύρωση, προστασία και, ενδεχομένως, προαγωγή.

Η θεωρία φαίνεται να συμφωνεί πως τα αιτήματα αυτά δεν έχουν το ίδιο ηθικό βάρος σε κάθε περίπτωση (βλ. π.χ. Walzer 1992: 166 επ.). Οι ιθαγενείς κοινωνίες που βρέθηκαν χωρίς τη θέλησή τους κάτω από την κυριαρχία αποικιοκρατών και υπέστησαν, ενδεχομένως, μακροχρόνια, διακριτική σε

βάρος τους μεταχείριση, είναι προφανές ότι προβάλλουν αξιώσεις εξοπλισμένες με ισχυρό ηθικό έρεισμα.

Διαφορετική είναι η περίπτωση κοινωνικών ομάδων, όπως των οικονομικών μεταναστών, που έρχονται οικειοθελώς να εγκατασταθούν σε μια προϋφιστάμενη και πολιτισμικά χρωματισμένη έννομη τάξη. Εν τούτοις, η πάροδος του χρόνου και ο βαθμός ενσωμάτωσης των μεταναστών αυτών μπορεί να δικαιολογεί σταδιακά τη μεταβολή της μεταχείρισής τους και να ισχυροποιεί βαθμhdόν αιτήματα αναγνώρισης και προστασίας της συλλογικής τους ταυτότητας (πρβλ. Rickard 1994: 147-148).

Διαφορετικό ηθικό θεμέλιο έχουν οι αξιώσεις ομάδων που εντάχθηκαν σε ένα ευρύτερο κοινωνικοπολιτικό σύστημα, οικειοθελώς με τρόπο οιονεί ή κυριολεκτικά συμβατικό (π.χ. όπως τείνει να συμβεί με την προοίσα μέσω διαδοχικών συνθηκών ομοσπονδιοποίησης της Ευρώπης ή όπως συνέβη στην Ελβετία κλπ.).

Ειδικές συνθήκες μπορεί να τείνουν να ενδυναμώνουν ή αποδυναμώνουν, αντίστοιχα, τις συλλογικές διεκδικήσεις ορισμένων μειονοτήτων, όπως π.χ. στην περίπτωση που οι μειονότητες αυτές συνδέουν την παρουσία τους σε ορισμένο τόπο με τίτλους ιστορικής καταγωγής και συμβολικής συνέχειας ή αντίθετα, υποκινούνται στη διατύπωση και προβολή της συλλογικής τους ταυτότητας από εξωγενείς πράγοντες, επικίνδυνους για την ασφάλεια του κράτους υποδοχής (πρβλ. Kymlicka 1995a)

4. Τέλος, συναφές με το αμέσως παραπάνω είναι και το ερώτημα κατά πόσον η αντιμετώπιση του προβλήματος της πολυπολιτισμικότητας επιδέχεται ή όχι ενιαία αντιμετώπιση.

Οι περισσότεροι στοχαστές φαίνονται να υπολαμβάνουν ότι επειδή ακριβώς οι παράγοντες που επιδρούν στη διαμόρφωση, άσκηση και προβολή των αιτημάτων αναγνώρισης και προστασίας συλλογικών πολιτισμικών ταυτοτήτων είναι πολλοί και ποικίλοι, το πρόβλημα της πολυπολιτισμικότητας δεν επιδέχεται μια μοναδική απάντηση, ούτε ενιαία αντιμετώπιση (βλ. π.χ. Walzer 1992: 166 επ., Raz 1994: 67 επ.).

Εκτός από τον τρόπο ενσωμάτωσης των ομάδων στο σύστημα σειρά άλλων παραγόντων μπορεί να επηρεάζει τον ενδεδειγμένο τρόπο αντιμετώπισης του προβλήματος. Τέτοιοι παράγοντες είναι π.χ. το μέγεθος της μειονότητας, η ιστορική της συνέχεια, η συγκέντρωση ή ο κατακερματισμός της σε διαφορετικές γεωγραφικές περιοχές, η συμβατότητα των πρακτικών της με τους θεμελιώδεις κανόνες λειτουργίας του συστήματος υποδοχής κ.ο.κ. Περαιτέρω, η φύση του κράτους υποδοχής φαίνεται κατά τη γνώμη μας ν' ασκεί

κι αυτή επιρροή στον τρόπο αντιμετώπισης των σχετικών ζητημάτων. Ορισμένες κοινωνίες συγκροτήθηκαν εξ υπαρχής ως κοινωνίες πολυπολιτισμικές, όπως π.χ. οι κοινωνίες των Η.Π.Α., του Καναδά και της Αυστραλίας. Θα τολμούσε κανείς να υποστηρίξει πως οι κοινωνίες αυτές έχουν ιδιάζουσα ηθική υποχρέωση να κήδονται για τη διατήρηση του πολυπολιτισμικού χαρακτήρα τους, αφού λειτούργησαν και λειτουργούν ως πόλος έλξης και υποδοχής ετερόκλητων πολιτισμικών προτύπων. Εντούτοις, η γενίκευση της εμπειρίας και των λύσεων που δοκιμάζονται στις πολυπολιτισμικές αυτές κοινωνίες σε άλλους χώρους δεν φαίνεται να δικαιολογείται πάντοτε. Πολλά ευρωπαϊκά και μη κράτη έχουν συγκροτηθεί πάνω στη βάση μιας εντελώς διαφορετικής – αλλ’ εξ ίσου θεμιτής – λογικής, αυτής του πολιτισμικά, γλωσσικά, θρησκευτικά ή συμβολικά ενιαίου κοινωνικοπολιτικού μορφώματος.

Παρέχεται σήμερα ενίοτε η εντύπωση ότι τα εθνικά ενιαία αυτά κράτη θα πρέπει να αισθάνονται σχεδόν όνειδος για την ταυτότητά τους και ότι θα πρέπει, το γρηγορότερο, να λάβουν μέτρα για να εξομοιωθούν με τα πολιτισμικά πρότυπα που (οψίμως) προκρίνουν ορισμένες πολυπολιτισμικές κοινωνίες. Εντούτοις, αν η προστασία της πολυπολιτισμικότητας και της ποικιλίας έχει κάποιαν ηθική αξία, τότε δύσκολα μπορεί να κατανοήσει κανείς γιατί και χάριν τίνος υφιστάμενα κρατικά μορφώματα τα οποία διαθέτουν παλαιόθεν ξεχωριστή δική τους πολιτισμική ταυτότητα θα πρέπει να την απεμπολήσουν οικειοθελώς ή να την αφήσουν ν’ αποδυναμωθεί.¹⁰

Δυσχέρειες της φιλελεύθερης προβληματικής

Μπορούμε, στο σημείο αυτό, αξιοποιώντας το σύνολο των πρακτικών εντάσεων και θεωρητικών διλημμάτων που μόλις διεξήλθαμε, ν’ αναχθούμε σ’ ένα επίπεδο γενικότητας που να επιτρέπει μια συνολικότερη θεώρησή:

Σε τρία, κυρίως, σημεία εκδηλώνεται η δυσχέρεια της φιλελεύθερης οπτικής να προσεγγίσει και εντάξει ομαλά στο θεωρητικό ορίζοντά της το πρόβλημα της πολυπολιτισμικότητας.

Πρώτον, για τον φιλελευθερισμό είναι εννοιολογικά προβληματική η κατανόηση και αναγνώριση δικαιωμάτων των οποίων φορείς είναι ομάδες ή συλλογικότητες χωρίς συγκεκριμένη οργανωτική δομή.

Δεύτερο, η φιλελεύθερη οπτική αντιμετωπίζει ιδιαίτερες δυσκολίες στα σημεία σύγκρουσης ατομικών και ‘συλλογικών’ δικαιωμάτων.

Τρίτον, δυσχερής είναι για τον φιλελευθερισμό η σε καθολικό επίπεδο εναρμόνιση του προτάγματος ίσης μεταχείρισης των ατόμων ανεξάρτητα από

τις περί αγαθού αντιλήψεις τους (universal equal concern), με την ανάγκη διακριτικής μεταχείρισης συγκεκριμένων ομάδων, με βάση, μάλιστα, τους ιδιούς τους αξιολογικούς προσανατολισμούς.

Αντιμετωπίζοντας τα τρία αυτά καίρια προβλήματα, η φιλελεύθερη διάνοηση ταλαντεύεται μεταξύ δύο λύσεων: Ορισμένοι συγγραφείς επιμένουν ότι ο φιλελευθερισμός, προκειμένου ν' ανταπεξέλθει στο πρόβλημα της πολυπολιτισμικότητας, δεν χρειάζεται οποιαδήποτε ριζική αναθεώρηση. Κατ' αυτούς, τα προβλήματα αυτά μπορούν να επιλυθούν ικανοποιητικά μέσω του μηχανισμού των ατομικών δικαιωμάτων, ενώ οποιαδήποτε προσφυγή σε κατασκευές όταν θ' αναγνώριζαν 'δικαιώματα ομάδων' θα 'επιβάρυνε' αδικαιολόγητα το θεωρητικό οικοδόμημα του φιλελευθερισμού (Habermas 1994: 130).

Άλλοι συγγραφείς ισχυρίζονται, αντίθετα, ότι τα προβλήματα που θέτει ενώπιόν μας το φαινόμενο της πολυπολιτισμικότητας δεν μπορούν ν' αντιμετωπισθούν επιτυχώς χωρίς μια περιορισμένη, τουλάχιστον, αναθεώρηση των φιλελεύθερων παραδοχών, αναθεώρηση που θα έπρεπε να εντάξει στο φιλελεύθερο οικοδόμημα κάποιαν έννοια αναγνώρισης 'δικαιωμάτων ομάδων' (Kymlicka 1995a: 6).

Εκφράζεται, βεβαίως, και η άποψη, ότι το πρόβλημα της πολυπολιτισμικότητας θέτει τον φιλελευθερισμό ενώπιον των ορίων του και είναι συμπτωματικό της θεωρητικής και πρακτικής αποτυχίας του, καθώς δεν επιδέχεται λύση ούτε στο πλαίσιο των κλασικών παραδοχών του φιλελευθερισμού ούτε μέσω μιας περιορισμένης αναθεώρησής τους¹¹.

Ανάλογα με την εκάστοτε προτιμώμενη θεωρητική κατεύθυνση, διαφορετικός προκρίνεται τρόπος αντιμετώπισης του φαινομένου της πολυπολιτισμικότητας.

Έτσι π.χ. ο Kukathas, ο οποίος απορρίπτει κάθε ανάγκη αναθεώρησης των θεμελιωδών παραδοχών του φιλελευθερισμού και ιδίως την ανάγκη εμπλουτισμού τους με την αναγνώριση και κατοχύρωση 'δικαιωμάτων ομάδων', θεωρεί ότι, μολονότι ο φιλελευθερισμός δεν αδιαφορεί για συμφέροντα που, ενδεχομένως, εκφράζονται μέσω συλλογικών πολιτισμικών και άλλων ομάδων, εντούτοις, το ενδιαφέρον της φιλελεύθερης πολιτικής θεωρίας για τα συμφέροντα αυτά ανάγεται και περιορίζεται, εν τέλει, από το βαθμό στον οποίο τούτα τα συλλογικά εκφραζόμενα συμφέροντα επηρεάζουν τα επί μέρους άτομα (Kukathas 1992: 112).

‘Από μια φιλελεύθερη οπτική γωνία’, γράφει χαρακτηριστικά, ‘η επιθυμία των Ινδιάνων να ζήσουν σύμφωνα με τα έθιμα των πολιτισμικών τους κοινότητων

οφείλει να είναι αντικείμενο σεβασμού όχι διότι ο πολιτισμός (culture) έχει δικαίωμα στη συντήρησή του, αλλά γιατί τα άτομα πρέπει ν' απολαμβάνουν την ελευθερία να συνέρχονται και συνεταιρίζονται: να δημιουργούν κοινότητες και να ζουν με βάση τους όρους αυτών των συσσωματώσεων. 'Εν τέλει', προσθέτει ο ίδιος, 'ο φιλελευθερισμός θεωρεί τις πολιτισμικές κοινότητες περισσότερο ως ιδιωτικούς συνεταιρισμούς (private associations)...' (Kukathas 1992: 115-116).

Τούτη είναι μια ακραιφνώς φιλελεύθερη αντιμετώπιση του ζητήματος, που θεωρεί ότι το κλασικό οπλοστάσιο του φιλελευθερισμού επαρκεί κι ότι ο φιλελευθερισμός δεν οφείλει να επιδεικνύει έναντι της πλειάδας των ηθικοθρησκευτικών παραδόσεων παρά τον δέοντα βαθμό ανοχής (toleration) που οφείλεται, ούτως ή άλλως, στους 'διαφορετικούς τρόπους ζωής' ('different ways of living') που τα άτομα, στο πλαίσιο ενός φιλελεύθερου πολιτικοκοινωνικού μορφώματος, είναι δυνατόν θεμιτά να επιλέγουν (Kukathas 1992: 108).¹²

Αντίθετα, ο Kymlicka, κύριος υποστηρικτής της ανάγκης αναθεώρησης του φιλελευθερισμού με τη διεύρυνση της κατοχύρωσης δικαιωμάτων σε ομάδες και μάλιστα σε πολιτισμικές μειονότητες, θεωρεί ότι δεν είναι δυνατόν ν' αντιμετωπισθούν τα σχετικά ζητήματα με το οπλοστάσιο των κλασικών ατομικών δικαιωμάτων. Ο Kymlicka θεωρεί ότι το πολυπολιτισμικό φαινόμενο διαφέρει ποιοτικά από το πρόβλημα των θρησκευτικών εριδών που αντιμετώπισε ο πρώιμος φιλελευθερισμός. Το τελευταίο επέλυσε ο φιλελευθερισμός μέσω του μηχανισμού της αναγνώρισης ενός ατομικού δικαιώματος ελευθερίας της θρησκευτικής συνείδησης. Εντούτοις, κατά τον Kymlicka, η πολυπολιτισμικότητα θέτει πρόβλημα διαφορετικό από αυτό της ανεξιθρησκίας, γιατί η ένταξη του ατόμου σε ορισμένη πολιτισμική ομάδα δεν αφορά αποκλειστικά στην ιδιωτική ζωή του και επομένως δεν μπορεί να επιλυθεί με την κατοχύρωση οποιουδήποτε ατομικού δικαιώματος (πρβλ. Kymlicka 1995a: 3), αλλά προσαπαιτεί την κατοχύρωση ειδικών δικαιωμάτων για τις μειονότητες.

Κατά τον ίδιο συγγραφέα, είναι δυνατή κι επιθυμητή η κατοχύρωση τριών, τουλάχιστον, μορφών δικαιωμάτων ομάδων ('group-differentiated rights') (Kymlicka 1995a: 26 επ.): δικαιωμάτων αυτοδιοίκησης, 'πολυεθνικών δικαιωμάτων' και 'δικαιωμάτων ειδικής εκπροσώπησης'.

Άλλοι τέλος, θεωρητικοί (π.χ. Rickard 1995: 159 επ.), υποστηρίζουν την άποψη ότι θα πρέπει να κατοχυρωθεί ένα γενικό δικαίωμα πολιτισμικής προστασίας (right to cultural protection), η εξειδίκευση του οποίου θα πρέ-

πει ν' αφεθεί στα δικαστήρια. Το δικαίωμα τούτο δεν θα πρέπει να νοηθεί ως αφηρημένο δικαίωμα στην πρόσκτηση και απόλαυση πολιτισμικών αγαθών, αλλ' ως θεμελιώδες δικαίωμα ταύτισης του ατόμου με ορισμένη ζωτική πολιτισμική κληρονομιά. Το γενικό τούτο δικαίωμα είναι προτιμητέο της περιπτώσιολογικής κατοχύρωσης εξειδικευμένων δικαιωμάτων σε επί μέρους πολιτισμικές ομάδες, αφού η τελευταία παρέχει την εντύπωση της προσωρινής ρύθμισης που αποσκοπεί στην ανόρθωση ορισμένης αδικίας κι επομένως παραβλέπει τον μόνιμο και βαθύτερο χαρακτήρα της πολυπολιτισμικής πραγματικότητας.

Επιχειρώντας μια πρώτη αποτίμηση των παραπάνω απόψεων, θα τολμούσε κανείς να παρατηρήσει ότι οι απόψεις του Kymlicka ως προς την ανεπάρεκτα των κλασικών παραδοχών του φιλελευθερισμού για την αντιμετώπιση του προβλήματος της πολυπολιτισμικότητας είναι ορθές, αβάσιμη όμως η θέση του ότι μια περιορισμένη αναθεώρησή τους με τη μορφή της προσθήκης μιας νέας κατηγορίας μειονοτικών – ομαδικών δικαιωμάτων θα επαρκούσε για την επίλυση των θεωρητικών αδιεξόδων που αναλύονται σχετικώς.

Είναι αλήθεια ότι η κατοχύρωση της συλλογικής όψης της ανθρωπίνης ταυτότητας δεν μπορεί να επιτευχθεί με το μηχανισμό της αναγνώρισης οιασδήποτε ατομικού δικαιώματος – είτε αυτό εμφανίζεται ως ένα γενικό 'δικαίωμα πολιτισμικής προστασίας' υπό την έννοια του Rickard, είτε αυτό εμφανίζεται ως δέσμη συγκεκριμένων κατά περίπτωση δικαιωμάτων. Και τούτο διότι, όπως έχει υποστηριχθεί από άλλους (π.χ. Margalit κλπ 1994), η συλλογική αυτή όψη της ατομικής ταυτότητας έχει ρίζες πολύ βαθύτερες από αυτές μιας οποιασδήποτε βουλευτική καθοριζόμενης ατομικής επιλογής. Κατά τούτο σφάλλει ο Kymlicka όταν δέχεται ότι ο φιλελευθερισμός 'επέλυσε' το ζήτημα των θρησκευτικών ερίδων απονέμοντας στα άτομα το δικαίωμα της ελευθερίας της θρησκευτικής συνείδησης. Η 'επίλυση' του προβλήματος αυτού (με τον διαχωρισμό, μεταξύ άλλων, κράτους και εκκλησίας), στάθηκε δυνατή μόνον όταν οι αντιμαχόμενες θρησκείες παρατηρήθηκαν ουσιαστικά, για διάφορους λόγους, από την αξίωσή τους να νοσηματοδοτούν το σύνολο της ζωής του ανθρώπου. Έτσι, μόνον, έγινε δυνατή η αντιμετώπιση του ζητήματος ως ζητήματος που αφορά αποκλειστικά την ατομική συνείδηση του πιστού και όχι τον καθ' όλον τρόπο υπάρξεώς του. Ο φιλελευθερισμός 'επέλυσε' το πρόβλημα της ανεξιθρησκείας μεταβάλλοντας τους όρους του προβλήματος: η ένταξη της θρησκευτικής διαφοροποίησης στο φιλελεύθερο οικοδόμημα προϋπέθετε την φιλελευθεροποίηση της θρησκείας: η πολυσυζη-

τημένη tolerance πρέπει να ιδωθεί περισσότερο ως κατάκτηση της δυτικής θρησκείας, παρά ως κατάκτηση της φιλελεύθερης πολιτικής θεωρίας.

Εφόσον αντιληφθούμε τις διάφορες πολιτισμικές συσπειρώσεις και ομαδοποιήσεις ως εκφάνσεις συλλογικής δυναμικής που αξιώνουν τη συνολική νοηματοδότηση της υπάρξεως των μελών τους, δηλαδή τη νοηματοδότηση τόσο του ιδιωτικού, όσο και του δημόσιου βίου των ανθρώπων, είναι πραγματικά δύσκολο να θεωρήσουμε ότι οι αξιώσεις αυτές θα καταστεί δυνατόν να προστατευθούν με την απονομή περαιτέρω δικαιωμάτων οιοδήποτε είδους. Μπορεί να υποψιαστεί ήδη κανείς, ότι οι πολιτισμικές αυτές ομάδες δεν θα μπορέσουν να ενσωματωθούν στο φιλελεύθερο κοινωνικοπολιτικό και θεωρητικό οικοδόμημα παρά μόνον αν ιδωθούν, όπως ορθά διαβλέπει ο Kukathas, ως ιδιωτικοί συνεταιρισμοί κάποιας μορφής. Όμως, τέτοια ενσωμάτωση θα προϋπέθετε, όπως και στην περίπτωση των θρησκειών, την απεμπόληση εκ μέρους τους αυτής ακριβώς της αξίωσης συνολικής νοηματοδότησης του βίου, αξίωσης και δυνατότητας που, υποτίθεται, τις καθιστά άξιες ιδιαίτερης προστασίας κατ' αρχήν.

Είναι χαρακτηριστικό ότι όλοι ανεξαιρέτως οι φιλελεύθεροι στοχαστές θεωρούν αυτονόητο όριο της προστασίας των πολιτισμικών μειονοτήτων την εξασφάλιση στα μέλη τους ενός απολύτου δικαιώματος εξόδου (βλ. π.χ. Raz 1994: 79). Η κατοχύρωση του δικαιώματος συλλογικού αυτοπροσδιορισμού των διαφόρων πολιτισμικών μειονοτήτων γίνεται ανεκτή μόνο στον βαθμό που οι μειονότητες σέβονται τον σκληρό πυρήνα των ατομικών δικαιωμάτων κι εξασφαλίζουν δυνατότητα απρόσκοπτης εξόδου στα μέλη τους. Είναι προφανές ότι ο φιλελευθερισμός μπορεί να ενσωματώσει το πολυπολιτισμικό φαινόμενο μόνο στον βαθμό που το τελευταίο συντονισθεί με τούτον: Η πολιτισμική μειονότητα μπορεί να υπάρξει στο φιλελεύθερο πλαίσιο μόνον όταν αυτοπεριορισθεί ως συνεταιριστική ομαδοποίηση, μόνον εφ' όσον αποδεχθεί να υπάρξει ως ιδιωτικός σύλλογος. Θα τολμούσε, όμως, κανείς να παρατηρήσει ότι, στο σημείο αυτό, θα έπανε αντόχημα να υφίσταται ο-ποιοσδήποτε λόγος μιας ιδιαίτερης μεταχείρισης που θα διαφοροποιούσε την προστασία της μειονότητας από την προστασία που παρέχεται στο πλαίσιο του φιλελεύθερου δημοκρατικού κράτους σε οποιαδήποτε άλλη, περισσότερο ή λιγότερο ευκαιριακή, ομαδοποίηση ή συσσωμάτωση ή συλλογική δράση των ατόμων.

Αλλά και τα 'ειδικά καθ' ομάδες διαφοροποιημένα δικαιώματα' ('group differentiated rights') τα οποία επιχειρεί να εισάγει ο Kymlicka παρίστανται πολλαχώς προβληματικά: Πρώτον, διότι τα περισσότερα από αυτά δεν είναι

καν δυνατόν να χαρακτηρισθούν ως δικαιώματα υπό μίαν αυστηρή νομική ή και φιλοσοφική έννοια, δηλαδή ως αγωγίμες αξιώσεις που μπορούν να υποχρεώσουν το κράτος ή άλλα άτομα σε πράξη ή παράλειψη. Ιδιαίτερα, δεν είναι δυνατόν τα 'δικαιώματα' αυτά να κατισχύσουν, προσβαλλόμενα, του γενικότερου κοινωνικού συμφέροντος. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι σε αρκετά σημεία ο Kymlicka αντικαθιστά τον όρο 'δικαιώματα' με τον όρο 'μέτρα', τον οποίο χρησιμοποιεί εναλλάξ ως ισοδύναμο του πρώτου¹³. Αλλού ο ίδιος συγγραφέας χρησιμοποιεί τον όρο 'μηχανισμοί' και πάλι ως ισοδύναμο του όρου rights.¹⁴

Εντούτοις, αν ο όρος 'δικαίωμα' πρόκειται να έχει οποιοδήποτε σαφές εννοιολογικό περιγύραμμα, είναι προφανές ότι δεν μπορεί να ταυτίζεται με τους όρους 'μέτρο' ή 'μηχανισμός'.

Η νέα τάση της φιλελεύθερης ηθικής θεωρίας προτιμά να προσεγγίζει τα ηθικά αλλά και τα δικαιιοπολιτικά προβλήματα με όρους 'δικαιωμάτων', ανακαλύπτοντας, απονέμοντας, σταθμίζοντας ή αφαιρώντας δικαιώματα σε άτομα και κατηγορίες ατόμων.¹⁵ Τα δικαιώματα αυτά υποτίθεται ότι προσοδιάζουν στους φορείς τους, οι οποίοι έχουν μίαν 'εκ πρώτης όψεως' (prima facie), όπως συχνά λέγεται, αξίωση να τύχουν αυτά σεβασμού και προστασίας από την πλειοψηφία. Πρόκειται, δηλαδή, για δικαιώματα που έχουν μίαν ισχυρή, καταστατική θεμελίωση.

Ανεξάρτητα από την ορθότητα αυτής της κατεύθυνσης¹⁶, το βέβαιο είναι πως 'μέτρα' και 'μηχανισμοί' είναι εντελώς άλλης ηθικής και δικαιιοπολιτικής βαρύτητας: Μέτρα και μηχανισμούς μπορεί, πράγματι, να χρησιμοποιεί το κράτος (η πλειοψηφία, σ' ένα δημοκρατικό πολιτικό σύστημα), προκειμένου να προωθεί ορισμένα συμφέροντα. Κι' είναι δυνατόν, η νομοθέτηση μέτρων και η θεσμοθέτηση μηχανισμών να αποτελεί δευτερογενώς πηγή δικαιωμάτων. Άλλο είναι, όμως, το ζήτημα αν υφίσταται εξ υπαρχής καταστατικό δικαίωμα ορισμένου ή περισσότερων ατόμων ν' απαιτήσουν την εισαγωγή κάποιου μέτρου ή τη θεσμοθέτηση ορισμένου μηχανισμού (πρβλ. Rickard 1994, 155 επ. 159).

Δεύτερο, το σύνολο των 'καθ' ομάδες διαφοροποιημένων δικαιωμάτων' που υπερασπίζεται ο Kymlicka φαίνεται να μπορεί να ενταχθεί ομαλά σε πιο οικείες κατηγορίες ατομικών ή συλλογικών ή πολιτικών δικαιωμάτων χωρίς να υπάρχει ανάγκη να προσφύγει κανείς στο θεωρητικό επικύκλιο ενός νέου τύπου δικαιωμάτων. Η κατοχύρωση της ευχέρειας των μουσουλμάνων Σιχ να οδηγούν δίκυκλο χωρίς να φορούν κράνος αλλά το παραδοσιακό τους σαρίκι ή των μωαμεθανών μαθητριών στα δημόσια σχολεία της Γαλλίας να φορούν

μαντίλα, δεν χρειάζεται την κατοχύρωση οποιουδήποτε ειδικού ‘πολυεθνικού δικαιώματος’, όπως φαίνεται να υπολαμβάνει ο Kymlicka (Kymlicka 1995a, 31) αλλά την ευφάνταστη – και, πιστεύω, νομικά ορθή – ερμηνεία και εφαρμογή του ατομικού δικαιώματος που κατοχυρώνει τη θρησκευτική ελευθερία.

Η αυτοδιοίκηση των μειονοτήτων προϋποθέτει την εδαφική συγκέντρωσή τους, οπότε και καλύπτεται επαρκώς ως πολιτικό δικαίωμα. Άλλα, τέλος, δικαιώματα που μπορούν να εξασφαλίσουν τις όποιες μειονότητες είναι τα γνωστά στο συνταγματικό δίκαιο συλλογικά δικαιώματα, όπως π.χ. το δικαίωμα του συνέρχεσθαι και συνεταιρίζεσθαι, που είναι, όμως, ατομικά δικαιώματα ασκούμενα συλλογικώς: Κάθε πολίτης έχει ατομικό δικαίωμα να συνιστά ενώσεις με άλλους πολίτες, να παρίσταται και συμμετέχει σε δημόσιες εκδηλώσεις και συναθροίσεις ή ν’ ακολουθεί μια διαδήλωση. Το σύνολο όμως των διαδηλωτών ως ομάδα, δεν έχει κανένα αυτοτελές δικαίωμα πάνω και πέρα από το άθροισμα των επιμέρους δικαιωμάτων των διαδηλωτών.

Είναι χαρακτηριστικό, εν προκειμένω, το γεγονός ότι ο Margalit, ο οποίος ασκεί κριτική τόσο στις προσπάθειες του Kymlicka, όσο και στις πιο κλασικές απόπειρες επίλυσης του προβλήματος της πολυπολιτισμικότητας μέσα από τις καθιερωμένες αρχές του φιλελευθερισμού, θεωρεί, εν τούτοις, ότι το ‘δικαίωμα στον πολιτισμό’ θα πρέπει να γίνει αντιληπτό, εν τέλει, ως ένα γνήσιο ατομικό δικαίωμα, η άσκηση του οποίου επικαθορίζεται από το εξωτερικό και εν πολλοίς τυχαίο γεγονός της υπάρξεως και άλλων φορέων του ιδίου δικαιώματος. Κατά τον Margalit, ο τελευταίος των Μοϊκανών, εξακολουθεί να έχει κατ’ αρχήν το ατομικό δικαίωμα στον ‘μοϊκανισμό’, όμως το δικαίωμα τούτο καθίσταται ανενεργό γιατί δεν υπάρχουν πια άλλοι μοϊκανοί (Margalit κλπ 1994: 500-01). Έτσι ειδομένα, τα δικαιώματα των πολιτισμικών μειονοτήτων και ομάδων δεν διαφέρουν από τα γνωστά στο συνταγματικό δίκαιο συλλογικά δικαιώματα, στα οποία αναφερθήκαμε παραπάνω.

Οι φιλελεύθερες δυτικές έννοιες τάξεις γνωρίζουν, εξ άλλου, δικαιώματα συλλογικών μορφωμάτων, δηλαδή νομικών προσώπων, όπως είναι οι εταιρείες, τα ιδρύματα ή τα σωματεία ή ακόμη και ενώσεων προσώπων χωρίς νομική προσωπικότητα, δηλαδή ομάδων ατόμων με κοινά συμφέροντα που δεν έχουν υπαχθεί σε ορισμένο εταιρικό μόρφωμα. Τα δικαιώματα όμως αυτά δεν είναι με κανένα τρόπο ‘group rights’. Πρόκειται για δικαιώματα δομημένα πάνω στο πρότυπο των ατομικών δικαιωμάτων. Οι φορείς τους εκφράζονται μέσω οργάνων και διαδικασιών που εξασφαλίζουν τη διατύπωση της βούλησης του φορέα κατά τρόπο ενιαίο και μονοσήμαντο, ως τη

βούληση ενός εξατομικευμένου όντος. Και, βεβαίως, τα δικαιώματα που αναγνωρίζονται στα νομικά αυτά πρόσωπα και στις ενώσεις προσώπων ούτε διαφέρουν ποιοτικά από τα δικαιώματα οποιουδήποτε φυσικού προσώπου, ούτε προστατεύουν ιδιαίτερα την ύπαρξη και τη φυσιογνωμία του φορέα τους, ούτε, τέλος, εισάγουν κάποιαν ιδιαίτερη μεταχείρισή του.

Αρκετοί συγγραφείς (π.χ. Van Dyke 1982) επιχειρούν να αναγνωρίσουν στο διεθνές δίκαιο προεικάσματα 'group rights'. Εν τούτοις, και το διεθνές δίκαιο απονέμει κατ' αρχήν δικαιώματα και υποχρεώσεις σε οργανωμένα κρατικά μορφώματα και σε νομικά πρόσωπα. Αλλού οι διακηρύξεις του λαμβάνουν έμμεσα υπ' όψιν τους την πραγματικότητα της ύπαρξης αδιάρθρων συλλογικών συμφερόντων, αλλ' απευθύνουν παραινέσεις για την προστασία τους χωρίς νομική δεσμευτικότητα, πάλι σε νομικά οργανωμένους φορείς, κράτη ή νομικά πρόσωπα του διεθνούς δικαίου (διεθνείς οργανισμούς). Το μοναδικό, ίσως, προείκασμα ενός γνήσιου 'group right' μπορεί να εντοπισθεί στη διεθνή αναγνώριση του 'δικαιώματος αυτοδιάθεσης των λαών'. Εν τούτοις, οι ασάφειες που συνέχονται με την σχετική προβληματική είναι τόσες, ώστε δεν επιτρέπουν ακόμη την εξαγωγή ασφαλών συμπερασμάτων (βλ. π.χ. Kymlicka 1995a: 22 επ.).

Είναι, εν κατακλείδι, προφανές, ότι η αναγνώριση της ιδιαιτερότητας του πολυπολιτισμικού φαινομένου ωθεί τους φιλελεύθερους θεωρητικούς στη διαπίστωση, ότι η αντιμετώπιση και η ένταξή του στους κόλπους της φιλελεύθερης κοινωνίας προσ απαιτεί την κατάγνωση ηθικών και δικαιοπολιτικών αξιώσεων ενός άλλου είδους από αυτές τις οποίες χειρίζεται με άνεση η κλασική φιλελεύθερη θεωρία. Η οικεία στον φιλελευθερισμό γλώσσα των δικαιωμάτων επιστρατεύεται για να επινοήσει νέου τύπου δικαιώματα, δικαιώματα ομάδων (group rights). Εντούτοις, η γλώσσα των δικαιωμάτων είναι τόσο στενά συνδεδεμένη με την κατάγνωση ατομικών και μόνον δικαιωμάτων, ώστε η απόπειρα εκδίπλωσης της και σε άλλους φύσεως φορείς αποδεικνύεται θνησιγενής¹⁷.

Στο πλαίσιο της φιλελεύθερης οπτικής το δικαίωμα έχει νόημα μόνον όταν υφίσταται κάποιος συγκεκριμένος φορέας βούλησης (φυσικό ή νομικό πρόσωπο) ο οποίος μπορεί να εξειδικεύσει το περιεχόμενό του και ν' αποφασίσει αυθεντικά για την άσκηση ή τη μή άσκησή του.

Έτσι, είτε τα προτεινόμενα για την προστασία των μειονοτικών πολιτισμικών κοινοτήτων group rights αποδεικνύονται μεταμφιέσεις γνωστών ήδη ατομικών, πολιτικών ή συλλογικών δικαιωμάτων, είτε καταλήγουν σε αναπόφευκτη και απαράδεκτη για τον φιλελευθερισμό σύγκρουση με άλλα προστα-

τευτέα ατομικά δικαιώματα και κοινωνικά συμφέροντα ενώπιον των οποίων οφείλουν να υποχωρήσουν¹⁸. Όμως υπό το φιλελεύθερο πρίσμα, για να μπορεί ένα group right να χαρακτηριστεί ως όντως δικαίωμα, θα έπρεπε να μπορεί, ορισμένες, τουλάχιστον, φορές να κατισχύει είτε των συμφερόντων της πλειοψηφίας, είτε άλλων δικαιωμάτων.¹⁹

Πολυπολιτισμικότητα ως δημόσιο πρόβλημα

Προκειμένου να κατανοήσουμε τα ζητήματα που δημιουργεί το πρόβλημα της πολυπολιτισμικότητας πρέπει να εγκύψουμε στο ερώτημα, τι σημαίνει και τι ακριβώς συνεπάγεται η αναγνώριση και ένταξη ετερόκλητων πολιτισμικών μειονοτήτων στο πλαίσιο ενός ενιαία οργανωμένου κοινωνικοπολιτικού μορφώματος εντός του οποίου επικρατεί οργανωτικά ή και αριθμητικά ορισμένο πολιτισμικό πρότυπο.

Ο φιλελεύθερος στοχασμός τείνει να συλλάβει το ζήτημα ως ζήτημα προτασίας μιας μειοψηφούσας αντίληψης για το αγαθό έναντι της πλειοψηφίας. Έτσι, το πρόβλημα της πολυπολιτισμικότητας τίθεται ως πρόβλημα ίσης μεταχείρισης και η επίλυσή του επιχειρείται μέσω των γνωστών μηχανισμών αναγνώρισης και κατοχύρωσης δικαιωμάτων κάποιας μορφής.

Η συζήτηση που έχει ξεκινήσει στους κόλπους της φιλελεύθερης διανοήσης ως προς το κατά πόσον τα δικαιώματα αυτά αρκεί ν' αποτελούν επέκταση των κλασικών ατομικών δικαιωμάτων ή, αντίθετα, οφείλουν να είναι δικαιώματα κάποιου άλλου είδους, είναι συμπτωματική του γεγονότος ότι η θέση του προβλήματος με τον τρόπο αυτό δεν είναι η ορθή.

Πράγματι, η μειονότητα είναι κάτι τι το ποιοτικά διαφορετικό από τη μειοψηφία. Η μειονότητα – υπό την περιεκτική έννοια με την οποία την αντιλαμβανόμαστε εδώ – είναι φορέας νοήματος ζωής: κομίζει συνολική πρόταση οργάνωσης, συμβολικής νοηματοδότησης και πρακτικής άσκησης του βίου. Υπό την έννοιαν αυτήν, ‘αναγνώριση’ της μειονότητας σημαίνει αναγνώριση και κατάφαση μιας συλλογικής ταυτότητας που όχι μόνο υπερβαίνει τα επιμέρους δικαιώματα και συμφέροντα των μελών της, αλλά θέτει τους όρους και τις προϋποθέσεις κάτω από τις οποίες είναι δίδου δυνατό και νοητή η άρθρωση συμφερόντων και η διατύπωση και κατάγνωση δικαιωμάτων και άλλων αξιώσεων.

Σε τι ακριβώς συνίσταται και τι συνεπάγεται η αναγνώριση της μειονοτικής ταυτότητας; Μου φαίνεται πως η αναγνώριση αυτή, στην πληρέστερη και ουσιαστικότερη μορφή της, δεν μπορεί να συνίσταται σε τίποτε άλλο παρά

στην κατάφαση της δυνατότητας να διαθέτει και ορίζει η μειονότητα τη δική της δημόσια σφαίρα, δημόσια σφαίρα ενδεχόμενα διάφορη της έννομης τάξης εντός της οποίας υφίσταται η μειονότητα.²⁰

Ως δημόσια σφαίρα αντιλαμβανόμαστε εδώ εκείνο το ρυθμιστικό πεδίο εντός του οποίου καθίστανται αντικείμενο διαπραγματεύσεως τα καταστατικά ζητήματα, η επίλυση των οποίων προσδίδει σε κάθε λιγότερο ή περισσότερο συνεκτική συσσωμάτωση ανθρώπων τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της κι επικαθορίζει τους όρους και τις διαδικασίες με τις οποίες εκτυλίσσεται στη συνέχεια ο βίος της. Στο πλαίσιο της δημόσιας αυτής σφαίρας καθορίζονται όχι μόνον οι θεμελιώδεις αξιακές και οργανωτικές επιλογές μιας κοινότητας, αλλά και οι τρόποι με τους οποίους αυτές μπορούν να αναθεωρηθούν, μεταβληθούν ή καταργηθούν - μεταβαλλόμενης, αντίστοιχα, αυτής ταύτης της φύσεως της δημόσιας σφαίρας -, τα όρια μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού βίου και ο τρόπος επαναχάραξης τούτων, οι θεμιτοί τρόποι δράσης της εκάστοτε πλειοψηφίας και η σχέση της με τις εκάστοτε μειοψηφίες, καθώς και οι μορφές λόγου και πράξης που μπορούν καθ' όλου να γίνουν αντιληπτές ως φορείς νοήματος και επομένως ως λυσιτελείς²¹. Έτσι καθίσταται προφανές ότι ορισμένη δημόσια σφαίρα ούτε a priori όρια έχει, ούτε ταυτίζεται ακριβώς με τον δημόσιο σε αντιδιαστολή προς τον ιδιωτικό χώρο έκφρασης και εκδίπλωσης του βίου, αφού και τα όρια μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού δεν εκλαμβάνονται ως δεδομένα αλλ' αποτελούν αντικείμενο διαπραγματεύσεως εντός αυτής της ίδιας δημόσιας σφαίρας. Το κατά πόσον ορισμένη συμπεριφορά αφορά ή όχι το σύνολο, είναι ελέγξιμη από αυτό ή, αντίθετα, εναπόκειται στην απόλυτη διακριτική ευχέρεια του δρώντος ή, ίσως, στον προνομιακό επικαθορισμό της από ορισμένα άτομα ή ομάδες, είναι ακριβώς ένα από τα ζητήματα που αποτελούν αντικείμενο αυτής της ιδεατής - αλλά πολύ υπαρκτής - δημόσιας σφαίρας.²²

Το πρόβλημα της πολυπολιτισμικότητας μπορεί έτσι να επανατοποθετηθεί με τους εξής όρους: Είναι δυνατό, στο πλαίσιο ενός και του αυτού κρατικού μορφώματος, να συνυπάρξουν δύο ή περισσότερες δημόσιες σφαίρες; Όμως, ένα κρατικό μόρφωμα προϋποθέτει και ορίζει το ίδιο μια δημόσια σφαίρα. Το ρυθμιστικό πεδίο κάθε δημόσιας σφαίρας ταυτίζεται καθ' αρχήν με το ρυθμιστικό πεδίο οποιασδήποτε άλλης. Η σύγκρουση είναι επομένως αναμενόμενη, αν και όχι αναγκαία, εξαρτώμενη από το περιεχόμενο των επιμέρους ρυθμίσεων. Σε εντελώς αφηρημένο επίπεδο, η περιέχουσα δημόσια σφαίρα δεν είναι δυνατόν ν' απαλλοτριώσει το ρυθμιστικό της πεδίο υπέρ της ή των περιεχομένων σ' αυτήν, άλλων δημοσίων σφαιρών, παρά στον

βαθμό και την έκταση που τούτο συμβιβάζεται με τις δικές της καταστατικές, αξιακές και άλλες προκειμένες.

Αλλ' ο φιλελευθερισμός διατείνεται ενίοτε ότι κατόρθωσε τούτο ακριβώς, δηλαδή να επινοήσει μιαν υπερσφαίρα δημόσιας λογικότητας (πρβλ. Rawls 1993: 212 επ.), στους κόλπους της οποίας είναι δυνατό να ενταχθούν και συνυπάρξουν αντικρουόμενες και ασυμβίβαστες μορφές βίου. Σε ποιο βαθμό έχει πράγματι επιτευχθεί τούτο;

Είναι χαρακτηριστικό, ότι ο Rawls φροντίζει να τονίσει πως ο πολιτικός φιλελευθερισμός, χάρις τη δομή της δημόσιας λογικότητας που τον χαρακτηρίζει, μπορεί να εντάξει στους κόλπους του άλλες 'λογικότητες', τις οποίες, όμως, ο ίδιος αποφεύγει να χαρακτηρίσει είτε ως 'δημόσιες' είτε ως 'ιδιωτικές', προτιμώντας τον αρνητικό όρο 'μη δημόσιες' (Rawls 1993: 220 επ.)

Η υπεκφυγή αυτή συνομολογεί τούτο: ότι η ένταξη των ετερόκλητων και, ενδεχομένως, συγκρουόμενων μορφών βίου στο πλαίσιο της σφαίρας της φιλελεύθερης δημόσιας λογικότητας προϋποθέτει, ακριβώς, την απαλλοτρίωση εκ μέρους των ενός τμήματος του ρυθμιστικού τους πεδίου: οι μορφές αυτές βίου μπορούν να συνυπάρξουν εντός του πλαισίου που θέτει το φιλελεύθερο πρόταγμα μόνον ως ημι-δημόσιες ή ως οιονεί ιδιωτικές ταυτοποιήσεις και, πάντως, παραιτούμενες από την αξίωση της κατάκτησης πλήρους δημόσιου status.

Η διαπίστωση αυτή δεν πρέπει να εκπλήσσει: μολονότι ο φιλελευθερισμός εμφανίζεται συχνά ως η κατ' εξοχήν αξιολογικά ουδέτερη στάση απέναντι στα ανθρώπινα πράγματα, είναι προφανές ότι ούτε είναι, ούτε μπορεί να είναι τέτοια: ο φιλελευθερισμός διακινεί κι ο ίδιος μιαν εντελώς συγκεκριμένη ιδεολογία, είναι κι αυτός, όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Taylor, 'μία μαχόμενη πίστη' (a fighting creed).²³

Η διαπίστωση αυτή δεν σημαίνει, βεβαίως, ότι θα πρέπει να ριξουμε τον φιλελευθερισμό στον ίδιο κορβανά με όλες τις άλλες ιδεολογίες. Ούτε ότι ο φιλελευθερισμός είναι καταδικασμένος ν' αντιμετωπίζει το πρόβλημα της πολυπολιτισμικότητας εξ ίσου κακά με οποιαδήποτε άλλη πολιτική ή φιλοσοφική παράδοση. Αντίθετα, είναι μάλλον προφανές, ότι οι φιλελεύθερες δικαιοπολιτικές και φιλοσοφικές παραδοχές αρμοζουν καλύτερα στην πραγματικότητα των συγχρόνων πολυπολιτισμικών κοινωνιών.

Ομως, η συνειδητοποίηση των ορίων της φιλελεύθερης προσέγγισης δεν βλάπτει: Προσπαθήσαμε να δείξουμε ότι, στο πλαίσιο της προσέγγισης αυτής, η αναγνώριση και ο σεβασμός της πολυπολιτισμικής πραγματικότητας εκδηλώνεται μάλλον ως σεβασμός του δικαιώματος των ατόμων σε μιαν

ιδιωτικά προσβάσιμη πολιτισμική ταυτότητα. Εν τούτοις, μια τέτοια μορφή αναγνώριση δεν είναι το ζητούμενο, ενώ οδηγεί σταδιακά – και, πιστεύω, αναπόφευκτα – στην αποδυνάμωση της σημασίας των πολιτισμικών ταυτοτήτων ως παραγόντων που είναι κατ' αρχήν και για το λόγο αυτό αξίες ιδιαίτερης προστασίας.

Ο φιλελευθερισμός, στην πορεία του προς την παγκοσμιοποίηση, μετεξελίσσεται σε πολιτισμό. Ως τέτοιος αναπόφευκτα θα συνθλίψει, θα ενσωματώσει ή θα περιθωριοποιήσει άλλα πολιτισμικά πρότυπα.²⁴

Για διάφορους λόγους η γλώσσα των δικαιωμάτων – ατομικών ή άλλων – δεν φαίνεται να μπορεί να φέρει εις πέρας το έργο της διάσωσης της πολιτισμικής ποικιλίας ως πραγματικής δυνατότητας εναλλακτικών υπαρκτικών επιλογών.

Στο βαθμό που η διατήρηση κάποιων τέτοιων επιλογών είναι δυνατή και κρίνεται γόνιμη γι' αυτόν τούτον τον φιλελεύθερο κόσμο, ο φιλελευθερισμός θα πρέπει, πιστεύω, να επανακατανοήσει τον εαυτό του ως πρόταση ζωής και να εντάξει στο θεωρητικό του πεδίο μιαν ουσιαστικότερη ενατένιση του αγαθού και του ωφέλιμου, της εντελέχειας του ατομικού και κοινωνικού βίου, ξεφεύγοντας – ως ένα βαθμό τουλάχιστον – από τη σχηματική γλώσσα των δικαιωμάτων και την αφηρημένη αμεροληψία των διαδικασιών.

Έτσι, ενδεχομένως, καταστεί δυνατό να εντοπισθούν σε επιμέρους πολιτισμικές προτάσεις ζωής και να αξιοποιηθούν κάτω, όμως, από εντελώς νέες συνθήκες, αξίες και υπαρκτικές στάσεις που είναι δυνατόν να νοηματοδοτήσουν πραγματικά και τον σύγχρονο βίο. Διαφορετικά, ο σεβασμός της πολυπολιτισμικότητας θα εκφυλισθεί σε αβαθή ανοχή της εκκεντρικότητας, της γραφικότητας και εν τέλει, της αφέλειας ορισμένων ατόμων ή ομάδων.

Σημειώσεις

* Επιθυμώ να ευχαριστήσω τους κ.κ. Αλέξανδρο Νεχαμά και Δημήτρη Γόντικα, για τη βοήθειά τους.

1. Για τις διάφορες σημασίες με τις οποίες είναι δυνατόν να χρησιμοποιείται ο όρος πολυπολιτισμικότητα (περιγραφικά, αξιολογικά κλπ.) βλ. αντί άλλων Horton 1993, 1-2, όπου και περαιτέρω παραπομπές.

2. Η διάκριση culture και civilisation έχει απασχολήσει έντονα την κοινωνιολογική, ιδίως, σκέψη. Θα ξέφευγε από το πλαίσιο της παρούσης να επεκταθούμε στη σχετική προβληματική.

3. Χαρακτηριστικά, ο Kymlicka, προκειμένου να τονίσει τον περιεκτικό χαρακτήρα των πολιτισμικών ομάδων στις οποίες αναφέρεται, χρησιμοποιεί το νεολογισμό 'societal culture', τον οποίο ορίζει ως 'a culture which provides its members with meaningful ways of life across

the full range of human activities, including social, educational, religious, recreational, and economic life, encompassing both public and private spheres.' (Kymlicka 1995a: 76).

4. Ορθά, πάντως, κατά τη γνώμη μας, υποστηρίζει ο Walzer, ότι το γεγονός ότι η πλειονότητα των πολιτισμικών ταυτοτήτων αποτελεί προϊόν κοινωνικής κατασκευής και φαντασιακής ταύτισης, δεν απομειώνει τη σημασία τους ούτε αναιρεί τις αξιώσεις προστασίας και σεβασμού που εγείρουν αυτές: 'What is at stake is the value of a historical or cultural or religious community and the political liberty of its members. This liberty is not compromised, it seems to me, by the postmodern discovery that communities are social constructions: imagined, invented, put together. Constructed communities are the only communities there are; they can't be less real or less authentic than some other sort.' (Walzer 1992: 165).

5. Οι απαντήσεις αυτές έχουν τύχει κάποιας προσοχής από τους σύγχρονους αναλυτές (βλ. π.χ. Kymlicka 1995a, 156 επ., ο οποίος αναφέρεται στο 'σύστημα των millet' της Οθωμανικής αυτοκρατορίας). Συνήθως όμως, οι όποιες αυτές απαντήσεις προσπερνώνται εύκολα, ως ανεπαρκώς φιλελεύθερες.

6. Για τη διάκριση που ακολουθεί *πρβλ.* Walzer 1994, 164 επ.

7. Κλασικό, πλέον, το δοκίμιο του Dworkin 1992, που διατυπώνει τις αρχές και τη δικαιολογητική βάση της εξισωτικής εκδοχής του φιλελευθερισμού. Βλ. αυτόθι και την εισαγωγή του Παιονίδη.

8. 'Cultural, and other, groups have a life of their own. But their moral claim to respect and to prosperity rests entirely on their importance to the prosperity of individual human being. This case is a liberal case for it emphasizes culture as a factor that gives shape and content to individual freedom.' (Raz 1994: 72).

9. Πάντως, σε αντίθεση με τον ισχυρισμό του Habermas στο ίδιο σημείο, ότι δηλαδή δεν μπορείς να προστατεύεις τρόπους ζωής και παραδόσεις με διοικητικά, τρόπον τινά, μέτρα, τέτοια μέτρα χρησιμοποιούνται κατά κόρον για την προστασία πολιτισμικών αγαθών και προϊόντων, όπως είναι διάφορα μέτρα εμπορικού προστατευτισμού για την ισχυροποίηση της ανταγωνιστικότητας π.χ. του ευρωπαϊκού κινηματογράφου και της τηλεόρασης έναντι της αμερικανικής εισβολής κλπ.

10. Για μια απόπειρα δικαιολόγησης ενός φιλελεύθερου εθνικισμού βλ. το ενδιαφέρον βιβλίο της Tamir 1993.

11. Τέτοια κριτική ασκείται ιδίως από τους λεγόμενους κοινοτιστές. Ενδιαφέρουσα είναι και η ιδιόμορφη άποψη των Margalit και Halbertal., οι οποίοι απορρίπτουν τόσο την εκδοχή του 'δικαιώματος στον πολιτισμό' ως ειδικής περιπτώσεως του γενικού ατομικού δικαιώματος ελευθερίας, όσο και την κατασκευή του Kymlicka περί δικαιώματος στην κουλτούρα ως αφηγημένου 'group right'. Οι Margalit και Halbertal υποστηρίζουν την αναγνώριση ενός πολύ συγκεκριμένου δικαιώματος κάθε ανθρώπου σε μία και μόνη κουλτούρα, αυτή της καταγωγής του ... δικαίωμα όμως, που εκλαμβάνουν, όπως θα δούμε παρακάτω, ως γνήσιο ατομικό δικαίωμα: 'Kymlicka' claims that an individual has a right to a culture; we claim that an individual has a right to his or to her culture' (Margalit κλπ 1994: 502-503).

12. Ομοίως ο Habermas 1994, σελ. 112 επ., ο οποίος θεωρεί ότι η κλασική φιλελεύθερη θεωρία των δικαιωμάτων, ορθώς εννοούμενη, δεν παραβλέπει ούτε την ανομοιότητα των κοινωνικών συνθηκών μεταξύ των ανθρώπων ούτε τις πολιτισμικές διαφοροποιήσεις μεταξύ τους. Ο Habermas τονίζει τη συμπληρωματικότητα μεταξύ της δημόσιας και της ιδιωτικής διάστασης της αυτονομίας του ατόμου. Πράγματι, τα πολιτικά και κοινωνικά δικαιώματα συμπληρώνουν τα κλασικά ατομικά δικαιώματα, θεωρούμενα πλέον ως αναπόσπαστο τμήμα

κάθε δικαιοκρατικής έννομης τάξης. Ιδίως τα κοινωνικά δικαιώματα αποσκοπούν να διορθώσουν τις ανισότητες και ανεπιείκειες που προκύπτουν από τη λειτουργία μιας κοινωνικά τυφλής ισονομίας. Εντούτοις, θα πρέπει να υπογραμμισθεί πρώτον ότι, κατά τα παγίως αποδεκτά στη θεωρία του συνταγματικού δικαίου, τα κοινωνικά δικαιώματα δεν παράγουν αγωγίμες αξιώσεις και δεύτερο ότι, σε κάθε περίπτωση, τα δικαιώματα αυτά είναι αμυγώς ατομικά δικαιώματα. Παραμένει επομένως ζητούμενο το κατά πόσον είναι πρόσφορα να προστατεύουν και εξυπηρετήσουν συλλογικούς τρόπους ζωής και έκφρασης.

13. Βλ. π.χ. Kymlicka 1995a, σελ. 27 'group-specific "community rights"' και αμέσως κατωτέρω 'special group "specific measures"' και στη σελ. 31: 'These group-specific measures-which I call "polyethnic rights"'.

14. Αυτόθι, σελ. 33: 'This is just a brief sketch of three mechanisms used to accommodate cultural differences. Obviously, these three kinds of rights can overlap' (έμφραση του γράφο-ντος).

15. Για τη νέα αυτή τάση στην ηθική θεωρία βλ. αντ' άλλων Δραγώνα-Μονάχου 1995, 325 επ.

16. Για μια κριτική της νέας τάσης στην ηθική και πολιτική θεωρία να ανατέμνονται όλα τα ηθικά και δικαιολογικά προβλήματα με όρους δικαιωμάτων βλ. αντ' άλλων Beiner 1992 και Glendon 1991, passim.

17. Για τα εννοιολογικά προβλήματα που σχετίζονται με την έννοια των group rights αλλά και την ευρύτερη προβληματική της σύγκρουσης group και ατομικών δικαιωμάτων βλ. αντ' άλλων Hartney 1991, passim και Waldron 1987, passim.

18. Για τη σύγκρουση ατομικών και "group" δικαιωμάτων βλ. π.χ. Glazer 1995, passim.

19. Μπορούμε να φανταστούμε την κοινότητα των ορθόδοξων εβραίων του Ισραήλ, ν' απαγορεύουν την ημέρα του Σαββάτου τη διέλευση κάθε οχήματος από την μοναδική οδική αρτηρία που οδηγεί στα σύνορα της χώρας; Μπορούμε να φανταστούμε την ίδια κοινότητα ν' αξιώνει την περιτομή κάθε αγοριού που γεννιέται εντός των ορίων της, ανεξάρτητα από τις θρησκευτικές πεποιθήσεις των γονέων του ή χωρίς να επιτρέπει στους γονείς του ν' αποφασίσουν διαφορετικά; (Παραδείγματα εμπνευσμένα από τους Margalit κλπ 1994).

20. Προβλ. Gutman 1994, 4: 'In what sense should our identities as men or women, African-Americans, Asian-Americans, or Native Americans, Christians, Jews, or Muslims, English or French Canadians publicly matter?' (έμφραση της συγγραφέως). Για την αναγκαιότητα της θεώρησης του προβλήματος της πολυπολιτισμικότητας ως προβλήματος προεχόντως δημόσιου οφείλω πολλά στις αναγνώσεις του Rawls 1993 και της Benhabib 1989, 1992, 1996a και 1996b. Εντούτοις, η ανάλυση που ακολουθεί κινείται σε ένα διαφορετικό επίπεδο αφάιρσης.

21. Η δημόσια αυτή σφαίρα μπορεί να λαμβάνει τη μορφή εκκλησίας του δήμου, κοινοβουλίου αντιπροσώπων ή, ακόμη, κάποιου θεσμικά αρυθμισμένου χώρου ανταλλαγής, σχηματισμού και αλληλεπιδράσεως απόψεων, όπως είναι π.χ. ο χώρος που καταλαμβάνουν τα ΜΜΕ στη σύγχρονη κοινωνία. Στη δημόσια σφαίρα μπορούμε να κατατάξουμε ακόμη όργανα που έχουν αποκλειστική ή συντρέχουσα αρμοδιότητα μεθερμηνείας της συλλογικής βούλησης, όπως είναι π.χ. τα δικαστήρια. Συνηθέστερα, η δημόσια σφαίρα θα ορίζεται από τη διαπλοκή και την αλληλεπίδραση περισσότερων φορέων σχηματισμού, έκφρασης και ερμηνείας της συλλογικής ταυτότητας του κοινού.

22. Το κατά πόσον π.χ. ο ανήλικος μαθητής δικαιούται ή όχι ν' αρνηθεί να παρακολουθήσει το μάθημα των θρησκευτικών, να κάνει το σημείο του σταυρού, να φορέσει τσαντό ή να ψάλει τον εθνικό ύμνο, είναι ένα ζήτημα που συναγείρει ολόκληρο το πλέγμα των παραδοχών

μιας πολιτισμικής κοινότητας και θέτει πολύπλοκα ζητήματα ως προς τις εξουσίες, τις υποχρεώσεις, τα δικαιώματα και τις αξιώσεις που μπορούν να προβάλλουν άτομα, ομάδες και φορείς, ο ίδιος ο ανήλικος, οι γονείς του, το σχολείο, η θεροσκοπτική κοινότητα, η πολιτεία.

23. Taylor 1994, 62. Πρβλ. και Chaplin 1993, *passim*.

24. Ορισμένες πρακτικές, όπως π.χ. η πρακτική της κλειτοριδεκτομής, που εφαρμόζουν ορισμένες φυλές της Αφρικής, έχουν καταδικασθεί από το διεθνές δίκαιο και αποτελούν διεθνή εγκλήματα.

Βιβλιογραφικές Αναφορές

- Beiner, (1992), *What's the Matter with Liberalism?* Berkley: University of California Press.
- Benhabib, (1989), 'Liberal Dialog Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation', Σε N.L. Rosenblum επιμ., *Liberalism and the Moral Life* Cambridge Mass.: Harvard U.Press.
- Benhabib, S. (1992), *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Oxford: Polity Press.
- Benhabib, S. (1996a), 'The Democratic Moment and the Problem of Difference' Σε S. Benhabib, επιμ., *Democracy and Difference*, Princeton: Princeton University Press, 3-18.
- Benhabib, S. (1996b), 'Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy' Σε S. Benhabib, επιμ., *Democracy and Difference*, 67-94.
- Chaplin, J. (1993), 'How Much Cultural and Religious Pluralism can Liberalism Tolerate?' Σε J. Horton, επιμ.
- Dworkin, R. (1992), *Φιλελευθερισμός μετάφραση-εισαγωγή*, Φ. Παιονίδης, Θεσσαλονίκη: Σάκουλας.
- Δραγώνα – Μονάχου, Μ. (1995), *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Glazer, N. (1995), 'Individual Rights against Group Rights', σε Kymlicka 1995b, 123-138 [= ανατύπωση από το Glazer, N. 1983, *Ethnic Dilemmas: 1964-1982* Cambridge Mass: Harvard U.Press: 254-73].
- Gutmann, A. επιμ. (1994), *Multiculturalism*, Princeton: Princeton, University Press.
- Habermas, J. (1994), 'Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State' Σε A Gutmann, 107 επ. μετάφραση Shierry Weber Nicholsen.
- Hartney, M. (1991), 'Some Confusions Concerning Collective Rights', *Canadian J. of L. and Jurisprudence* 4/2, 293-314.

- Horton, J. επιμ. (1993), *Liberalism Multiculturalism and Toleration*, London: Macmillan.
- Kukathas C. (1992) 'Are there any Cultural Rights?' *Political Theory* 20(1), 105-139.
- Kymlicka W. (1995a), *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon.
- Kymlicka, W. επιμ. (1995β), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press.
- Margalit, A. και Halbertal, M., (1994), 'Liberalism and the Rights to Culture', *Social Research* 61(3) 491-510.
- Raz, J. (1994), 'Multiculturalism: A Liberal Perspective', *Dissent*, 67-79.
- Rawls, J., (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia: University Press.
- Rickard, M. (1994), 'Liberalism, Multiculturalism and Minority Protection', *Social Theory and Practice* 20(2), 143-170.
- Tamir, Y., (1993), *Liberal Nationalism*, Princeton Princeton: University Press.
- Taylor, C. (1994), 'The Politics of Recognition' σε Gutman Press, 25-74.
- Van Dyke, V. (1982), 'Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal – Democratic Thought', *J.of Politics* 44, 21-40.
- Waldron, J. (1987), 'Can communal goods be human rights?', *Archives europeenes de sociologie*, 27, 297-321 [= ανατύπωση σε Waldron 1993, 339-369].
- Waldron, Jeremy (1993), *Liberal Rights*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Walzer, Michael (1992), 'The New Tribalism' *Dissent*, 164-171
- Walzer, Michael (1994), 'Comment' σε Gutmann, 99-103.