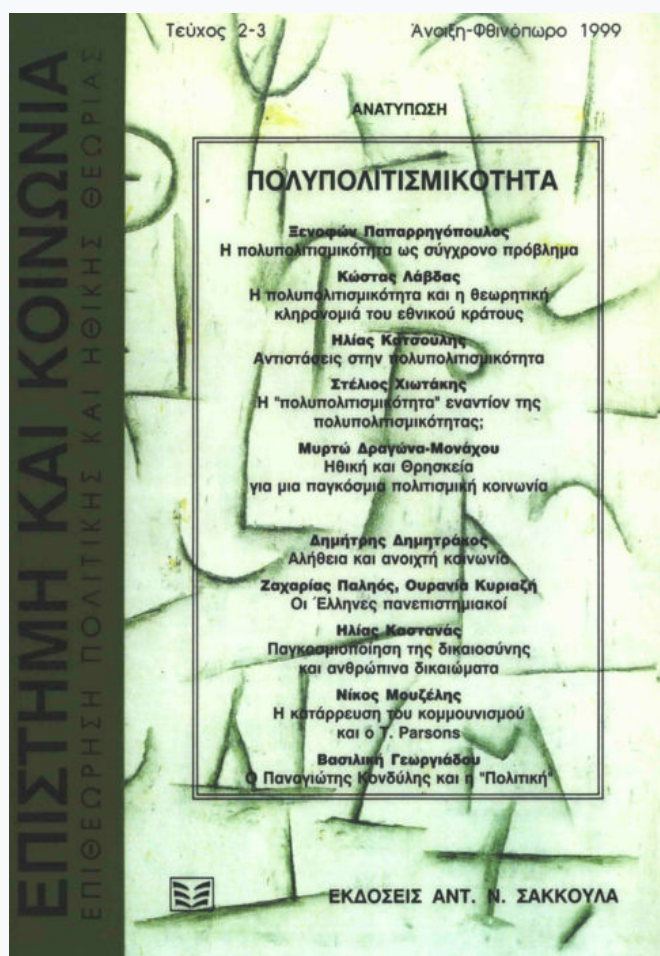


## Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 2 (1999)

Τόμ. 2-3 (1999): Πολυπολιτισμικότητα



### Η πολυπολιτισμικότητα και η θεωρητική κληρονομιά του εθνικού κράτους

Κώστας Α. Λάβδας

doi: [10.12681/sas.608](https://doi.org/10.12681/sas.608)

Copyright © 2015, Κώστας Α. Λάβδας



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

### Βιβλιογραφική αναφορά:

Λάβδας Κ. Α. (2015). Η πολυπολιτισμικότητα και η θεωρητική κληρονομιά του εθνικού κράτους. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 2, 27–52. <https://doi.org/10.12681/sas.608>

# Η πολυπολιτισμικότητα και η θεωρητική κληρονομιά του εθνικού κράτους

---

Κώστας Α. Λάβδας\*

*There are more things in heaven and earth, Horatio,  
than are dreamt of in your philosophy.  
Shakespeare, Hamlet, Prince of Denmark (I, 5).*

Η μελέτη πραγματεύεται την προβληματική της πολυπολιτισμικότητας με σκοπό, αφενός, την διερεύνηση της σχέσης μεταξύ ατομικών και συλλογικών δικαιωμάτων και, αφετέρου, την κριτική αντιμετώπιση των σχετικιστικών αναγνώσεων της 'διαπολιτισμικής ισότητας'. Σε αυτά τα πλαίσια, η μελέτη εξετάζει ορισμένα πρόσφατα έργα τα οποία έχουν ιδιαίτερη σημασία διότι αποτελούν ουσιαστικές συμβολές στη σχετική προβληματική αλλά και διότι αντιμετωπίζουν με διαφορετικούς τρόπους τα διλήμματα που ενυπάρχουν στη συζήτηση για την πολυπολιτισμικότητα. Διερευνώντας τις πολιτικές και θεωρητικές προϋποθέσεις της πολυπολιτισμικής συνύπαρξης στα πλαίσια ενός πολιτικού συστήματος, το άρθρο επισημαίνει τον ρόλο της μονοπολιτισμικής κοινότητας του εθνικού κράτους στη διαμόρφωση ορισμένων βασικών παραδοχών της φιλελεύθερης πολιτικής θεωρίας αλλά παράλληλα ασκεί κριτική στις σχετικιστικές προσεγγίσεις που δεν διακρίνουν ανάμεσα στις θεωρητικές επιπτώσεις των ιστορικών συναφειών και στις θεωρητικές κατασκευές που εδράζονται σε κατακτήσεις με πανανθρώπινη εμβέλεια. Το άρθρο υπερασπίζεται μια μορφή πολυπολιτισμικού ηθικού φιλελευθερισμού στον οποίο πρωταρχικό ρόλο παίζει η δημιουργία των συνθηκών που επιτρέπουν την ανάπτυξη των ανθρωπίνων δυνατοτήτων όπως τις αντιλαμβάνονται τα συγκεκριμένα άτομα.

Η συζήτηση για την πολυπολιτισμικότητα αντιπροσωπεύει σήμερα μια

---

\* Senior Lecturer Πολιτικής Επιστήμης, Πανεπιστήμιο της Δυτικής Αγγλίας.

εξαιρετική ευκαιρία αλλά και μια ορισμένη πρόκληση για την πολιτική θεωρία και τη θεωρία της δημοκρατίας<sup>1</sup>. Αντιπροσωπεύει μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα ευκαιρία για δύο λόγους. Πρώτα-πρώτα διότι μας προσκαλεί να διανοηθούμε πάνω στις προϋποθέσεις συνύπαρξης και ουσιαστικής συμμετοχής στο ίδιο πολιτικό σύστημα ατόμων και ομάδων που ανήκουν σε διαφορετικά πολιτισμικά πλαίσια αναφοράς. Μια σημαντικότερη συνέπεια είναι ότι τίθεται έτσι σε νέα βάση η προβληματική της ιδιότητας του πολίτη (citizenship)<sup>2</sup> και της σχέσης μεταξύ ατομικών και συλλογικών δικαιωμάτων. Κατά δεύτερο λόγο, η εν λόγω συζήτηση είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα διότι θέτει με νέους όρους το ζήτημα των γενικότερων θεωρητικών και θεσμικών προϋποθέσεων της φιλελεύθερης πολιτείας.

Αλλά η συζήτηση για την πολυπολιτισμικότητα αντιπροσωπεύει και τον πειρασμό του σχετικισμού, την εύκολη και αβασάνιστη αποδοχή του anything goes στην πολιτική θεωρία στο όνομα της πολιτισμικής διαφορετικότητας. Για να πάρουμε ως παράδειγμα ένα κρίσιμο πεδίο, εάν τα ατομικά δικαιώματα είναι απλά ένα προϊόν της μοναδικής ιστορικής πορείας της Δύσης, τότε μόνο η θεσμική επιβολή ή η πολιτισμική αλλοτρίωση μπορούν να δικαιολογήσουν τη χρησιμοποίησή τους ως κριτηρίου για την αξιολόγηση πρακτικών και θεσμών κοινωνικών συνόλων ή ομάδων που έχουν διαμορφωθεί μέσα από ιστορικές πορείες οι οποίες είναι διαφορετικές από τη δική.

## Η σημερινή προβληματική

Η προβληματική της πολυπολιτισμικότητας συνδέεται σήμερα με μια σειρά διλημάτων πρακτικής πολιτικής στις σύγχρονες πλουραλιστικές κοινωνίες. Συνδέεται επίσης, σ' ένα άλλο επίπεδο, με τις θεωρητικές συζητήσεις για τον βαθμό στον οποίο οι αρχές της φιλελεύθερης δημοκρατίας, των δικαιωμάτων και της ιδιότητας του πολίτη έχουν διάσταση πανανθρώπινη ή αποτελούν εκφάνσεις της μοναδικής πορείας της Δύσης. Τα δυο επίπεδα διαπλέκονται, είναι ωστόσο χρήσιμο να ξεκινήσουμε από το πρώτο, το επίπεδο της πρακτικής πολιτικής. Παρόλο που, όπως θα διαπιστώσουμε παρακάτω, η πολυπολιτισμικότητα μπορεί να αφορά διάφορους συνδυασμούς, ως περιοριστούμε προς το παρόν στη συνύπαρξη, μέσα στα όρια ενός κρατικού μορφώματος, διαφορετικών πολιτισμικών ενότητων.

Μια περίπτωση η οποία έχει απασχολήσει τη βρετανική κοινή γνώμη, μας δίνει μια πρώτη ιδέα για τα σχετικά διλήμματα. Επρόκειτο για αίτημα μιας Ινδής βρετανίδας να κηρυχθεί από δικαστήριο ο γάμος της άκυρος ως απο-

τέλεσμα εξαναγκασμού (duress). Η αρχική απόφαση απέρριψε το αίτημα, ερμηνεύοντας συσταλτικά τον εξαναγκασμό με βάση το νόμο ως 'απειλή για τη ζωή και την ελευθερία'. Το δικαστήριο έκρινε ότι οι περιστάσεις που επικαλέστηκε η ενάγουσα (πίεση από το περιβάλλον της και απειλή κοινωνικού εξοστρακισμού) δεν στοιχειοθετούσαν τέτοια απειλή. Σε δευτεροβάθμιο επίπεδο η απόφαση ήταν διαφορετική: ο γάμος κρίθηκε άκυρος με το σκεπτικό ότι το είδος της κοινωνικής πίεσης που ασκήθηκε στην ενάγουσα δεν θα ήταν δυνατόν να εκληφθεί ως εξαναγκασμός στη περίπτωση μιας λευκής βρετανίδας, πρέπει ωστόσο να προσεγγιστεί διαφορετικά στην περίπτωση της Ινδής, στο πολιτισμικό περιβάλλον της οποίας η πίεση και η απειλή εξοστρακισμού έχουν διαφορετική σημασία και διαφορετικές συνέπειες (βλ. Parekh 1995).

Είναι προφανές ότι η αρχική απόφαση αγνοούσε τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες του περιβάλλοντος της ενάγουσας. Η φαινομενικά ίση εφαρμογή του νόμου κινδύνευσε να επικυρώσει τον περιορισμό της αυτονομίας, όχι μέσω της εφαρμογής ενός απλοϊκού σχετικιστικού σχήματος (σεβασμός της ιδιαιτερότητας της θέσης των γυναικών στην ινδική πολιτισμική ενότητα), αλλά, τουναντίον, μέσω της άκαμπτης εφαρμογής του νόμου. Μοιάζει πράγματι λογικό να δεχτούμε ότι *ίση* μεταχείριση δεν σημαίνει *ομοιόμορφη* μεταχείριση (Parekh 1995: 83-4). Αλλά είναι πιο δύσκολο, νομίζω και επικίνδυνο, να δεχτούμε ως ένα περαιτέρω συμπέρασμα και ότι το τι συνιστά εξαναγκασμό εξαρτάται από το πολιτισμικό περιβάλλον (βλ. Parekh 1995: 83).

Δεν μπορούμε εύκολα να δεχτούμε αυτό το δεύτερο συμπέρασμα διότι, στην περίπτωση του συγκεκριμένου παραδείγματος, η Ινδή βρετανίδα, η οποία είχε μια κατά τα φαινόμενα σαφή αντίληψη του τι συνιστά εξαναγκασμό για το άτομό της, θεώρησε ότι το ευρύτερο πολιτισμικό πλαίσιο της έδινε τη δυνατότητα να αυξήσει τον έλεγχό της στη ζωή της μέσω της χρησιμοποίησης των νομικών θεσμών που προορίζονται να προστατεύουν το άτομο από αυτό το οποίο, σύμφωνα με τη διάγνωση της ίδιας, περιορίζει την ελευθερία επιλογών της. Άρα, η χρήση του νομικού πλαισίου έγινε διότι η ύπαρξή του έδινε τη δυνατότητα έκφρασης κριτικών στάσεων απέναντι σε κληρονομημένες πολιτισμικές στάσεις και συμπεριφορές. Με άλλα λόγια, το ενδιαφέρον στην περίπτωση δεν είναι το ότι το πρωτοβάθμιο δικαστήριο καλώς ή κακώς δυσκολεύτηκε να την εντάξει κάτω από το σχετικό νομικό καθεστώς. Το ενδιαφέρον είναι η δυνατότητα που προσφέρει ένα καθεστώς δικαίου για τη διαμόρφωση στάσεων απέναντι στην αυτονομία, και το γεγονός ότι η έλλειψη αυτής της δυνατότητας ενδέχεται να είχε ως συνέπεια την απουσία εκφρα-



σμένων κριτικών στάσεων, μια απουσία που, με τη σειρά της, θα μπορούσε φυσικά να ελληφθεί και ως επιβεβαίωση της βιωσιμότητας κάποιων συγκεκριμένων πτυχών της πολιτισμικής διαφορετικότητας.

Σύμφωνα με μια ενδιαφέρουσα άποψη, η οποία έχει κατηγορηθεί από μερίδα των θεωρητικών της πολυπολιτισμικότητας ως έκφραση πολιτιστικού πατερναλισμού, μέλη μιας πολιτισμικής ενότητας που διαβιούν σε μια μοντέρνα κοινωνία οφείλουν να ενστερνισθούν τις αξίες και τα πρότυπα της φιλελεύθερης δημοκρατίας στο μέτρο που αυτά μπορούν να βοηθήσουν τα ίδια να μεγιστοποιήσουν την ωφέλεια από τη συμμετοχή τους σε μια τέτοια κοινωνία. Στη βάση αυτής της άποψης βρίσκεται η προσέγγιση της ηθικής αυτονομίας τόσο ως αξίας όσο και ως πρακτικής αναγκαιότητας. Και αυτό διότι στις δυτικές κοινωνίες, άτομα τα οποία έχουν ενστερνισθεί πρότυπα τα οποία αντιστοιχούν σε παραδοσιακές μορφές συμπεριφοράς και περιεχόμενα αυτό-εκτίμησης δεν θα μπορέσουν να αναπτύξουν πλήρως τις δυνατότητές τους. Γι' αυτό και οφείλουμε να παροτρύνουμε 'με ανθρωπιά και εντιμότητα' τα μέλη πολιτισμικών ενότητων οι οποίες απαξιώνουν την αυτονομία να αναγνωρίσουν την αξία της (βλ. Raz 1986: 391).

Η προσέγγιση αυτή, πέρα από τις όποιες άλλες θετικές ή αρνητικές πλευρές της, προϋποθέτει ότι ζητούμενο είναι η επιτυχής προσαρμογή των μειονοτικών ατόμων ή ομάδων σε ένα λίγο έως πολύ δεδομένο πολιτισμικό πλαίσιο. Είναι αυτή ακριβώς η παραδοχή που έχει αμφισβητηθεί από τη σημερινή συζήτηση για την πολυπολιτισμικότητα. Και έχει αμφισβητηθεί, όπως θα διαπιστώσουμε, εν μέρει δικαιολογημένα. Το ερώτημα πού τίθεται από τη σημερινή συζήτηση είναι τι είδους μετασχηματισμούς και μετατοπίσεις πρέπει να υποστεί το πολιτισμικό πλαίσιο και σε πιο βαθμό αυτοί θα συνεπάγονται ουσιαστικές αλλαγές στις κύριες θεωρητικές και οργανωτικές αρχές του. Κατά συνέπεια, το ερώτημα είναι κατά πόσον οι αρχές αυτές μπορούν να διασωθούν και να λειτουργήσουν σε μια γνήσια πολυπολιτισμική κοινωνία. Διαφορετικά ειπωμένο, το ερώτημα που τίθεται είναι κατά πόσον οι αρχές αυτές οφείλουν μέρος του χαρακτήρα τους στην πολιτισμική ομοιογένεια που σε ένα βαθμό προϋποθέτει η ιστορική εμπειρία του εθνικού κράτους. Μια καταφατική απάντηση στο ερώτημα αυτό ενδέχεται να έχει σημαντικότερες συνέπειες για τη βιωσιμότητα ορισμένων από αυτές τις αρχές στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες.

Μερικά από αυτά τα ερωτήματα θίγονται σε εργασίες που έχουν πρόσφατα δημοσιευτεί και οι οποίες διαπραγματεύονται με θεωρητικούς όρους την προβληματική της πολυπολιτισμικότητας. Πολλές από τις εργασίες αυτές

επιχειρούν να αξιοποιήσουν τις ζωνρές συζητήσεις που έχει προκαλέσει η αναγέννηση, τις τρεις τελευταίες δεκαετίες, του φιλοσοφικού φιλελευθερισμού.<sup>3</sup> Συνδιαλέγονται ωστόσο με εποικοδομητικό τρόπο και με ορισμένα σημαντικά ρεύματα κριτικής στο σύγχρονο φιλελευθερισμό, όπως οι κοινοτιστικές προσεγγίσεις. Μια πολύ ενδιαφέρουσα τέτοια περίπτωση αντιπροσωπεύει η συλλογή μελετών με αφορμή το έργο του Charles Taylor για την πολυπολιτισμικότητα (Gutmann 1997).<sup>4</sup> Ο τόμος επικεντρώνεται στο πρόβλημα της αναγνώρισης των ξεχωριστών χαρακτηριστικών και της ξεχωριστής συμβολής των μειονοτικών ενοτήτων τόσο στο επίπεδο της συνείδησης και της διαμόρφωσης της ταυτότητας και του εαυτού όσο και στο κοινωνικό επίπεδο, στη δημόσια σφαίρα. Ωστόσο το κέντρο βάρους της ανάλυσης στον τόμο που επιμελήθηκε η Gutmann και, ακόμη περισσότερο, στα άλλα έργα που εξετάζονται παρακάτω στα πλαίσια αυτού του άρθρου, αφορά στις πολιτικές αναγνώρισης στη δημόσια σφαίρα.

Ο Taylor, συγγραφέας, μεταξύ άλλων, μιας κλασικής μελέτης για τον Hegel (Taylor 1975), καθηγητής σήμερα στο Πανεπιστήμιο McGill του Montreal και επί σειρά ετών καθηγητής της πολιτικής φιλοσοφίας στην Οξφόρδη, ανιχνεύει τις πηγές και τη διαδρομή της προβληματικής περί αναγνώρισης και ταυτότητας. Δείχνει έτσι πώς η ανάδυση της καινούργιας σύλληψης της εξατομικευμένης ταυτότητας στα τέλη του 18<sup>ου</sup> αιώνα σε συνδυασμό, αφενός, με την αντίληψη ότι τα υποκείμενα είναι προικισμένα με μια ηθική αίσθηση και, αφετέρου, με την μεταβολή της προσέγγισης που εντόπιζε την πηγή αυτής της ηθικής αίσθησης στο Θεό ή την Ιδέα, οδήγησε σε αυτό που ονομάζει 'ιδανικό της αυθεντικότητας' (authenticity). Αποδίδοντας τη σκέψη του Taylor κάπως σχηματικά, μπορούμε να πούμε ότι επειδή η ταυτότητα διαμορφώνεται μέσα από μια διαλογική διαδικασία αναγνώρισης, η πραγματοποίηση του ιδανικού της αυθεντικότητας προϋποθέτει την αναγνώριση από τους άλλους της προσωπικής και ιδιαίτερης ταυτότητάς μου.<sup>5</sup>

Η άποψη του Joseph Raz, στην οποία αναφερθήκαμε πιο πάνω, προϋποθέτει μια προσέγγιση που εξαργύει την πραγματοποίηση των δυνατοτήτων του ατόμου από την ουσιαστική συμμετοχή του στη φιλελεύθερη κοινωνία και τις βασικές αρχές της. Με αυτή την έννοια, μπορούμε να πούμε ότι ο Taylor αντιστρέφει τη συλλογιστική: εάν δεν αναγνωρίσω τον διαφορετικό συνάνθρωπο μου στην αυθεντικότητά του, αυτός (ή αυτή) θα αντιμετωπίσει δυσκολίες στη διαμόρφωση της ταυτότητάς του (της) και, κατά συνέπεια, δεν θα μπορέσει να συμμετάσχει ενεργητικά και ουσιαστικά στους κοινωνικούς θεσμούς.

Στο επίπεδο της κοινωνίας και των διαπολιτισμικών σχέσεων, η παραπάνω διατύπωση συνεπάγεται ότι η έμπρακτη και θεσμική αναγνώριση της ιδιαιτερότητας μιας πολιτισμικής ενότητας ή μειονοτικής ομάδας αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την αυθεντική διαβίωσή της αλλά και για την ουσιαστική συμμετοχή και συμβολή της στη συνολική κοινωνία. Με αυτή την έννοια, σύμφωνα με τον Taylor, μπορούμε να δεχτούμε την κατ' αρχήν υπόθεση ότι οφείλουμε ίσο σεβασμό σε όλους τους πολιτισμούς 'που έδωσαν σάρκα και οστά σε ολοκληρωμένες κοινωνίες που είχαν κάποια χρονική διάρκεια'. Αλλά η εγκυρότητα αυτής της υπόθεσης πρέπει να αποδειχτεί μέσω της 'ουσιαστικής μελέτης' του κάθε πολιτισμού. Βέβαια εδώ εντοπίζεται μια προφανής δυσκολία: με τι κριτήρια θα προσεγγίσουμε την ουσιαστική μελέτη των υπό συζήτηση πολιτισμών; Τελικά, ο Taylor επιχειρεί να εντοπίσει μια διεξοδό σε αυτό που ο Gadamer έχει ονομάσει 'συγχώνευση των οριζόντων': μαθαίνουμε να κινούμαστε, λειο ο Taylor, 'σ' έναν ευρύτερο ορίζοντα εντός του οποίου αυτό που προηγουμένως θεωρούσαμε σαν τη δεδομένη βάση αξιολόγησης μπορεί τώρα να ταξινομηθεί ως μια πιθανότητα μεταξύ των διαφορετικών βάσεων αξιολόγησης που διαθέτουν μέχρι πρότινος ανοίξεις σε μας πολιτισμικές ομάδες' (Taylor σε Gutmann 1997: 123).

Αλλά παραμένει αναπάντητο το ερώτημα τι πραγματικά συνιστά 'αυθεντικότητα' και σε ποιο βαθμό πρόκειται για κάτι διαφορετικό από την αυτονομία. Σε υποκειμενική βάση δεν έχουμε λόγο να αρνηθούμε το επιχείρημα για τη σημασία που έχει το ιδανικό της αυθεντικότητας για την 'εσωτερική' ισορροπία και συνοχή. Δεδομένης της κοινωνιογενούς και διαλογικής διαμόρφωσης της ταυτότητας, μπορούμε επίσης να δεχτούμε ισχυρισμούς όπως αυτούς του Taylor για τη σημασία που έχει η αναγνώριση της αυθεντικότητας για τη διαμόρφωση της ταυτότητας. Εδώ όμως παρουσιάζονται προβλήματα. Διότι στο επίπεδο της κοινωνίας και των ζητούμενων θεσμικών ρυθμίσεων, τα αιτήματα που προκύπτουν από τη συνειδητοποίηση του διαλογικού χαρακτήρα της διαμόρφωσης της ταυτότητας σε σχέση με τα δυο ιδανικά (αυτονομία και αυθεντικότητα) είτε συμπίπτουν<sup>6</sup> είτε, εάν οδηγούν σε διαφορετικές θεσμικές προτάσεις, εμπεριέχουν τον κίνδυνο διολίσθησης, στην περίπτωση της επίκλησης της αυθεντικότητας, σε ρυθμίσεις οι οποίες ρίχνουν το βάρος σε αυτό που μόνον μπορεί να διαφοροποιήσει τα δύο ιδανικά σε επίπεδα πέραν του υποκειμενικού: την υποτιθέμενη πολιτισμική διαφορετικότητα. Αλλά έτσι κάνουμε κύκλους. Με άλλα λόγια, εάν σκοπός μας είναι να υποστηρίξουμε την αναγνώριση πολιτισμικών δικαιωμάτων μέσω της επίκλησης της αξίας τους σε σχέση με ένα ιδανικό αντίστοιχο αλλά όχι ταυτό-



σημο με αυτό της προσωπικής αυτονομίας, τότε η παραπάνω οδός μοιάζει αδιέξοδη.

## Πολυπολιτισμικός φιλελευθερισμός

Με το έργο του Will Kymlicka, καθηγητή πολιτικής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο της Ottawa, η συζήτηση εισέρχεται σε μια περισσότερο συστηματική προσπάθεια ανάλυσης των θεωρητικών και πρακτικών δυνατοτήτων αλλά και των ορίων της πολυπολιτισμικότητας (Kymlicka 1995). Το έργο του Kymlicka αντιπροσωπεύει μια σημαντική απόπειρα αντιμετώπισης των ζητημάτων που θέτει η πολυπολιτισμικότητα από μια κατά βάση φιλελεύθερη προοπτική. Τον Kymlicka (όπως άλλωστε και τον Charles Taylor) απασχολεί η τύχη των μειονοτικών πολιτισμικών ενοτήτων σε πολυπολιτισμικά κράτη όπως ο Καναδάς. Αλλά, πολύ περισσότερο από ότι ο Taylor, ο Kymlicka ενδιαφέρεται με τρόπο συστηματικό για τις σχέσεις μεταξύ του οικουμενικού χαρακτήρα των δημοκρατικών αξιών και των συνεπειών που προκύπτουν από μια άνευ όρων αποδοχή της πολιτισμικής διαφορετικότητας με την έννοια της 'διαπολιτισμικής ισότητας', για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο που επεξεργάζεται ο Bhikhu Parekh στο βιβλίο του *The Politics of Multiculturalism* (Parekh 1998).

Για τον Kymlicka το ζητούμενο είναι η εύρεση κριτηρίων και προϋποθέσεων που θα επιτρέπουν τη συνύπαρξη διαφορετικών πολιτισμικών ομάδων αλλά ταυτόχρονα θα εγγυώνται την αυτονομία των ατόμων ως ατόμων. Ο υπότιτλος του σχετικού βιβλίου είναι, από αυτή την άποψη, ιδιαίτερα χαρακτηριστικός. Ο συγγραφέας ασκεί βέβαια κριτική στη φιλελεύθερη προσέγγιση στα συλλογικά δικαιώματα (προσέγγιση η οποία είναι, ως γνωστόν, κατά βάση αρνητική στο μέτρο που οι φιλελεύθεροι αντιμετωπίζουν τα συλλογικά δικαιώματα ως εχθρό της ατομικής ελευθερίας). Αλλά ο Kymlicka επιχειρεί και μια θεωρητική προσέγγιση (a liberal theory of minority rights - δική μου έμφαση, Κ. Λ.) η οποία επιθυμεί να παραμείνει συνεπής ως προς την οικουμενικότητα των αξιολογικών προϋποθέσεων των δικαιωμάτων.

Ο Kymlicka προτείνει τρία βασικά είδη πολιτισμικών δικαιωμάτων (cultural rights) τα οποία αποτελούν βέβαια μορφή συλλογικών δικαιωμάτων. Επισημαίνει ότι ο όρος πολυπολιτισμικότητα ενδέχεται να είναι παραπλανητικός: συγχέει τη συνύπαρξη διαφορετικών εθνών μέσα σε ένα κρατικό μόρφωμα (πολυεθνικά κράτη: multinational states) και τη συνύπαρξη ομάδων ή ατόμων που προέρχονται από διαφορετικές εθνοτικές ομάδες (κράτη



με εθνοτικό πλουραλισμό: polyethnic states). Κατά συνέπεια, η διατύπωση των διαφορετικών μορφών πολιτισμικών δικαιωμάτων πρέπει να λαμβάνει υπόψη αυτές τις διαφοροποιήσεις. Η πρώτη μορφή πολιτισμικών δικαιωμάτων αφορά δικαιώματα αυτοδιοίκησης σε εθνικές οντότητες της πρώτης κατηγορίας (self-government rights στις εθνικές ομάδες μέσα σε πολυεθνικά κράτη). Η δεύτερη μορφή αντιστοιχεί στη δεύτερη κατηγορία και αφορά κάποιες δυνατότητες οικονομικής και νομικής υποστήριξης κυρίως σε μετανάστες (polyethnic rights). Τέλος, η τρίτη μορφή πολιτισμικών δικαιωμάτων είναι περισσότερο γενική ως προς την εφαρμογή της. Θυμίζει όψεις του γνωρίμου από την πολιτική επιστήμη συναινετικού (consociational) μοντέλου πολιτικής λειτουργίας των πολιτισμικά πολυδιασπασμένων πολιτικών συστημάτων με τη βοήθεια ειδικών συμφωνιών που εξασφαλίζουν την υπό όρους υπεραντιπροσώπηση των μειονοτικών ομάδων. Ο Kymlicka ονομάζει τα δικαιώματα αυτά 'δικαιώματα ειδικής αντιπροσώπησης'.

Σε ποιο βαθμό η πολιτισμική ταυτότητα, η αποδοχή της οποίας αποτελεί τελικά και τη βάση για την αναγνώριση πολιτισμικών δικαιωμάτων, είναι συνάρτηση κάποιων κοινών αξιών; Ο Kymlicka προτείνει ως σημείο αναφοράς για την υπεράσπιση πολιτισμικών δικαιωμάτων όχι απαραίτητα την ύπαρξη κάποιων κοινών αξιών, αλλά τη δυνατότητα μιας πολιτισμικής ενότητας να προσφέρει στο υποκείμενο νόημα και τη βάση γι' αυτό που ο συγγραφέας είχε ονομάσει σε προηγούμενο έργο του αυτοσεβασμό (self-respect), υιοθετώντας, με κάποιες τροποποιήσεις, τη χρήση του όρου από τον Rawls του *Political Liberalism* (Rawls 1993). Αυτή η δυνατότητα που μπορεί και προσφέρει στο άτομο η πολιτισμική ενότητα στην οποία ανήκει, αποτελεί ένα κύριο άξονα για την ανάλυση του Kymlicka.

Στο σημείο αυτό, ο Kymlicka προσεγγίζει την ανάλυση του Taylor για τη σημασία της αυθεντικότητας ως αξίας η οποία δεν μπορεί να ταυτιστεί με την ηθική αυτονομία, διότι προϋποθέτει κάποιες παραμέτρους της κατανόησης του εαυτού μας ως μοναδικού υποκειμένου σε διαλογική σχέση με την πολιτισμική ενότητα στην οποία ανήκει. Συνεπώς οι επιφυλάξεις, τις οποίες διατυπώσαμε πιο πάνω, αναφορικά με τη διαφοροποίηση μεταξύ αυθεντικότητας και αυτονομίας, αφορούν και την ανάλυση του Kymlicka. Αλλά σε αναλύσεις όπως αυτή του Taylor εμφανίζεται και ο κίνδυνος, τον οποίο υπαινιχθήκαμε πιο πάνω, να ταυτιστούν τα 'αυθεντικά' στοιχεία του υποκειμένου με τα χαρακτηριστικά εκείνα τα οποία διαμορφώνονται μέσω της σχέσης του υποκειμένου με την πολιτισμική ενότητα στην οποία ανήκει. Αναφορικά μάλιστα με τις πολιτικές και θεσμικές προεκτάσεις τέτοιων ανα-

λύσεων, δεν μπορεί να αποκλειστεί ο κίνδυνος τα συλλογικά δικαιώματα μιας μειονοτικής πολιτισμικής ενότητας να τύχουν ενός είδους αναγνώρισης το οποίο να αποβεί τελικά εις βάρος των ατομικών δικαιωμάτων των μελών της.

Αντίθετα, η φιλελεύθερη πολυπολιτισμική προσέγγιση του Kymlicka απομακρύνεται από αυτό τον κίνδυνο. Και αυτό διότι ένας δεύτερος άξονας είναι ο σεβασμός της ηθικής αυτονομίας του υποκειμένου. Ήδη ο πρώτος άξονας μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οι πολιτισμικές ενότητες δεν έχουν αξία αυτές καθαυτές, αλλά αποκτούν αξία διότι 'μόνον μέσω της πρόσβασης σε μια κοινωνιακή πολιτισμική ενότητα αποκτούν οι άνθρωποι πρόσβαση σε μια σειρά επιλογών που έχουν νόημα γι' αυτούς' (Kymlicka 1995: 83). Εφόσον μια πολιτισμική ενότητα έχει αξία σε σχέση με αυτό που προσφέρει στα μέλη της, είναι λογικό να δεχτούμε, και από αυτή τη σκοπιά, ότι ο καθορισμός των θεσμικών ρυθμίσεων που εγγυώνται τον σεβασμό μιας πολιτισμικής ενότητας σε ένα πολυπολιτισμικό πλαίσιο πρέπει να γίνεται με αναφορά στις σχέσεις αυτής της ενότητας και των ατόμων-μελών της.

Ο λόγος, λοιπόν, για τον οποίο οι διαφορετικές πολιτισμικές ενότητες πρέπει να αναγνωρίζονται ως τέτοιες σε μια πολυπολιτισμική κοινωνία δεν μπορεί να είναι ούτε αυτή καθαυτή η διαίωνιση, μέσω της παράδοσης και κάποιων προστατευόμενων θεσμών, μιας πολιτισμικής ενότητας ούτε αυτή καθαυτή η διαφορετικότητα. Ο κύριος λόγος είναι η συμβολή μιας πολιτισμικής ενότητας στον αυτοσεβασμό των ατόμων και στη δυνατότητα που τους παρέχει για επιλογές και στάσεις που έχουν νόημα γι' αυτά. Σε μια φιλελεύθερη πολιτεία, οφείλουμε να σεβόμαστε τις επιλογές των ανθρώπων αλλά και να ενδιαφερόμαστε για τις συνθήκες που τους επιτρέπουν να καταλήγουν στις επιλογές τους. Κατά συνέπεια, καμμία θεσμική ρύθμιση που έχει ως σκοπό την προστασία μιας πολιτισμικής ενότητας δεν είναι δυνατό να επιτρέπει σε αυτή την ενότητα να αρνείται στα μέλη της τις ελευθερίες εκείνες οι οποίες τους δίνουν τη δυνατότητα να υιοθετήσουν, εφόσον το θελήσουν, κριτικές ή και απορριπτικές στάσεις απέναντι στο πολιτισμικό τους περιβάλλον. Το κριτήριο της ηθικής αυτονομίας του υποκειμένου αναδεικνύεται από αυτή την άποψη ως κυρίαρχο στην ανάλυση του Kymlicka.

Μπορεί έτσι να γίνει κατανοητό και το ότι ο συγγραφέας αρνείται το διαχωρισμό μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας σε σχέση, πολύ συγκεκριμένα, με την ανοχή ορισμένων πρακτικών και θεσμών επιμέρους πολιτισμικών ενότητων. Ακόμη και εάν πρόκειται για πρακτικές που δεν αφορούν άμεσα στη δημόσια σφαίρα, η ανοχή στο όνομα της πολιτισμικής διαφορετι-

κότητας είναι προβληματική. Πρώτιστα ως ζήτημα αρχής, εφόσον μας ενδιαφέρουν τα κριτήρια του αυτοσεβασμού και της ηθικής αυτονομίας. Αλλά και αναφορικά με τις ενδεχόμενες δημόσιες προεκτάσεις της, στο μέτρο που οι συνθήκες ανελευθερίας στην ιδιωτική σφαίρα ενδέχεται να επιδρούν στον τρόπο άσκησης των δυνατοτήτων ελευθερίας στη δημόσια σφαίρα. Ενδέχεται, με άλλα λόγια, να διοχετεύονται στη δημόσια σφαίρα με τρόπο έμμεσο.

## Η κοινότητα του εθνικού κράτους

Η δημόσια σφαίρα αντανάκλα σήμερα την εξελισσόμενη και αναδιαμορφωμένη κοινότητα του εθνικού κράτους, το οποίο βρίσκεται και το ίδιο σε μετεξέλιξη. Η πολιτική κοινότητα που συγκροτεί το εθνικό κράτος οφείλει μερικά από τα κύρια ιστορικά συστατικά της συνοχής της στον εθνικισμό, αυτή την τρομερή δύναμη που κυρίως από τη Γαλλική Επανάσταση και μετά συγκρότησε έναν από τους βασικούς πυλώνες του μοντέρνου κόσμου. Ο ίδιος ο όρος (*nationalisme*) κατάγεται από τα κείμενα ενός αντιπάλου της Γαλλικής Επανάστασης, του αββά Barruel. Επιζητώντας να πλήξει την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας στο εθνικό κράτος που εισήγαγε η Επανάσταση, ο Barruel το 1798 περιέγραψε ως εξής τις συνέπειες του εθνικισμού:

‘Από τη στιγμή που οι άνθρωποι συγκρότησαν έθνη, έπαψαν να αναγνωρίζουν ο ένας τον άλλο ως άνθρωπο. Ο εθνικισμός, ή η αγάπη του έθνους (*l' amour national*), πήρε τη θέση της αγάπης για την ανθρωπότητα γενικά (*l' amour general*). Θεωρείται αρετή, εν όψει του αγώνα για την εξάλωση των εδαφών του, να μισεί κανείς τους ξένους, να τους εξαπατά, να τους βλάπτει. Αυτή η αρετή ονομάστηκε πατριωτισμός. Αν είναι έτσι, τότε γιατί να μην προσδιορίσει κανείς αυτού του είδους την αγάπη ακόμη πιο στενά; Μπορεί κανείς έτσι να φανταστεί τον πατριωτισμό να γεννά τον τοπικισμό, το πνεύμα της οικογένειας και τελικά τον εγωισμό’ (όπως αναφέρεται από την Stolcke 1997: 76).

Πρόκειται για μια κοινότητα της οποίας τα μέλη αναγνωρίζονται μεταξύ τους στη βάση της εθνικής ταυτότητας, η οποία επιτρέπει στα άτομα να αισθάνονται ότι ανήκουν σε φαντασιακές κοινότητες που συγκροτούν άνθρωποι οι οποίοι δεν γνωρίζουν ο ένας τον άλλο και όμως θεωρούν ότι ορισμένα σημαντικά κοινά χαρακτηριστικά τους ενώνουν (βλ. Anderson 1983). Αυτή η πολιτική κοινότητα αποτέλεσε και τη βάση της γενικότερης αντίληψης, όψεις της οποίας βρίσκουμε και στον Tocqueville, ότι ένα δημοκρατικό κράτος θεμελιώνεται σε μια πολιτισμική ενότητα (βλ. π.χ. Connolly 1996: 55-6). Τόσο το πλαίσιο μέσα στο οποίο αναπτύσσεται ο δημοκρατικός



πλουραλισμός όσο και οι κοινές αξίες που του προσδίδουν ένα minimum συνοχής έχουν την ανάγκη μίας κοινότητας που συγκροτείται από παραμέτρους που όρισαν ή διαμορφώνουν στην πορεία μια εθνική κοινότητα.<sup>7</sup> Αυτή η κοινότητα έπαιξε κυρίαρχους ρόλους και στη διαδοχή διαφορετικών μορφών διαταξικής κοινωνικής ισορροπίας στο εσωτερικό των εθνικών κρατών. Ο ρόλος της εθνικής κοινότητας λάμβανε βέβαια ιδιαίτερα δραματική μορφή σε περιόδους πολεμικών συγκρούσεων, οπότε και αποκαλυπτόταν πλήρως η εθνική (και όχι 'διεθνιστική') συνείδηση των εργατικών τάξεων (βλ. Vogler 1985).

Αναφερθήκαμε στον Tocqueville. Όπως είναι γνωστό, η *Δημοκρατία στην Αμερική* αντιμετωπίζεται συνήθως ως ένα κείμενο το οποίο επισημαίνει την 'τυραννία της πλειοψηφίας' όχι μόνον στο θεσμικό-πολιτικό αλλά και σε άλλα επίπεδα ανάλυσης (π.χ. στα ζητήματα της ελευθερίας της σκέψης: βλ. Tocqueville 1969: 254-55) και παράλληλα υποδεικνύει τη σημασία των 'ενδιάμεσων' οργανώσεων για τη δημοκρατική λειτουργία (βλ. π.χ. 1969: 61-80, 189-95, 513-24) και, γενικότερα, το ρόλο των διαφόρων παραγόντων που μπορούν να αντισταθμίσουν την εξουσία της πλειοψηφίας (βλ. 1969: 262-76). Παρόλο που πρόκειται αναμφισβήτητα για σημαντικές όψεις της προσέγγισης του Tocqueville, η επικέντρωση μόνον σε αυτές τις όψεις δεν επιτρέπει να φανούν τα στοιχεία εκείνα τα οποία αναδεικνύουν τη *Δημοκρατία στην Αμερική* ως μια οξυδερκή ανάλυση του πολιτικού πολιτισμού μίας υπό διαμόρφωση εθνικής κοινότητας.

Το έργο του Tocqueville διερευνά τις συνθήκες της κοινωνικής διαμόρφωσης αλλά και, στη συνέχεια, της κοινωνικής επίδρασης των θεσμών και, από αυτή τη σκοπιά, προαναγγέλλει προσεγγίσεις της ιστορικής και πολιτικής κοινωνιολογίας. Οι άνθρωποι μέσα από μια 'μαθητεία εθίμων και εκπαίδευσης' αισθάνονται την ανάγκη κάποιων συγκεκριμένων τρόπων συμπεριφοράς. Με την έλλειψή τους, χάνεται και η αίσθηση για αυτούς τους τρόπους (1969: 608). Στη βάση αυτής της προσέγγισης, ο Tocqueville διαπιστώνει ότι τα κυρίαρχα ήθη (mores) και συμβάσεις (conventions), που εκφράζονται και με τους διαδεδομένους τρόπους κοινωνικής συμπεριφοράς (manners), συγκροτούν πολιτισμικούς δεσμούς οι οποίοι, αν και απέχουν από τους κώδικες συμπεριφοράς μιας παραδοσιακής κοινωνίας, διαμορφώνουν μια κοινότητα καθώς επίσης και άτυπα κριτήρια συμμετοχής σε αυτή ή αποκλεισμού (βλ. Tocqueville 1969: 31-49, 286-315, 564-67, 605-608).

Η σημασία μιας τέτοιας προσέγγισης έγκειται στη δυνατότητά της να ανιχνεύσει τα στοιχεία εκείνα που προσδίδουν σε μια κοινότητα όχι μόνον



τις θεσμικές αλλά και τις άτυπες διαστάσεις των κυρίαρχων μορφών κοινωνικής αλληλεπίδρασης. Τα στοιχεία αυτά αποκτούν ιδιαίτερο ενδιαφέρον όταν αφορούν και τις σχέσεις συνέχειας και ασυνέχειας στην πορεία διαμόρφωσης μιας πολιτικής κοινότητας.<sup>8</sup> Πρόσφατα έργα στο χώρο της πολιτικής θεωρίας επηρεασμένα από την ιστορική και κοινωνιολογική προοπτική δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στην προσπάθεια να εντοπιστούν οι σχέσεις μεταξύ θεωρητικών κατασκευών και της ιστορικής εμπειρίας της βασικά μονοπολιτισμικής κοινότητας του εθνικού κράτους. Σε αυτά τα πλαίσια, το νέο βιβλίο του Bhikhu Parekh, στο οποίο έχουμε ήδη αναφερθεί, αποτελεί μια τολμηρή προσπάθεια κριτικής του συνόλου αυτού που ονομάζει 'δυτική παράδοση πολιτικής φιλοσοφίας' από τη σκοπιά του πολυπολιτισμικού πλουραλισμού (Parekh 1998). Ο Parekh, καθηγητής της πολιτικής θεωρίας στο Πανεπιστήμιο του Hull και διακεκριμένος εκπρόσωπος των μειονοτικών δικαιωμάτων τόσο στην ακαδημαϊκή όσο και στην πολιτική ζωή της Βρετανίας, έχει γράψει μια γενική επισκόπηση των εννοιολογικών και αναλυτικών δυσκολιών της πολιτικής σκέψης όταν έρχεται αντιμέτωπη με τα πολιτικά, θεσμικά και εκπαιδευτικά προβλήματα που θέτει η πολυπολιτισμική συνύπαρξη. Σε σύγκριση με το βιβλίο του Parekh, το επίσης κριτικό πρόσφατο έργο της Margaret Canovan έχει το πλεονέκτημα μιας πολύ σαφέστερης εστίασης (Canovan 1996). Η Canovan, διακεκριμένη θεωρητικός, καθηγήτρια της πολιτικής θεωρίας στο Πανεπιστήμιο Keele και συγγραφέας, μεταξύ άλλων, μιας πολύ γνωστής μονογραφίας για τον λαϊκισμό (Canovan 1981), επιχειρεί με το νέο βιβλίο της να διερευνήσει τον ρόλο του εθνικού κράτους ως πλαισίου μέσα στο οποίο διαμορφώθηκαν τα πρότυπα ελευθερίας του φιλέλευθερισμού.

Σύμφωνα με την Canovan, ο φιλέλευθερισμός προϋποθέτει το εθνικό κράτος και την εθνική κοινότητα ως τα πραγματικά πεδία διαμόρφωσης και εφαρμογής των προτύπων ελευθερίας, δικαιοσύνης και δημοκρατίας, αλλά δεν τα θεωρητικοποιεί ως τέτοια. Η Canovan μοιράζεται με θεωρητικούς όπως ο David Miller (1995) και ο Yael Tamir (1993) ένα έντονο ενδιαφέρον για την ενδεχόμενη ηθική αξία της εθνικής κοινότητας. Αλλά, σε αντίθεση με συγγραφείς (όπως ο Miller και ο Tamir) οι οποίοι εστιάζουν στην κανονιστική (normative) θεωρία, η κύρια έμφαση της Canovan είναι ιστορική και αναλυτική. Έχει ως σκοπό την εξέταση των πολιτικών και θεσμικών προϋποθέσεων της σύγχρονης δυτικής πολιτικής σκέψης. Σε αυτό το πλαίσιο, η συγγραφέας αναπτύσσει π.χ. μια ενδιαφέρουσα κριτική του Rawls του *Political Liberalism* (1993) η ανάλυση του οποίου, σύμφωνα με την ίδια,

προϋποθέτει χωρίς ωστόσο να διασαφηνίζει και σίγουρα χωρίς να θεωρητικοποιεί την ύπαρξη μιας πολιτισμικής κοινότητας η οποία παρέχει στα μέλη της ένα μόνιμο πλαίσιο αναφοράς. Γενικότερα, η προσέγγιση της Canovan διερευνά τις ιστορικές και αναλυτικές σχέσεις ανάμεσα στο εθνικό κράτος, τον εθνικισμό και την εξέλιξη της πολιτικής θεωρίας. Αποτελεί συμβολή τόσο στην αναπτυσσόμενη συζήτηση για τις διαπολιτισμικές προϋποθέσεις της λειτουργίας των πολιτικών θεσμών όσο και στην ανάλυση του ρόλου του εθνικού κράτους ως πεδίου το οποίο διαμόρφωσε τις πολιτικές κοινότητες που αποτέλεσαν τη βάση για την ανάπτυξη πολλών εννοιών και κατηγοριών της σύγχρονης δυτικής πολιτικής σκέψης.

### **Οι φιλελεύθερες αρχές και η διαπολιτισμική ισότητα**

Από τη σκοπιά της παρούσας ανάλυσης, το ενδιαφέρον προσεγγίσεων όπως αυτή της Canovan, έγκειται στο ότι επιχειρούν να διερευνήσουν τις σχέσεις μεταξύ εθνικής κοινότητας και πολιτικής θεωρίας με ιστορική 'αφορμή' το γεγονός ότι με την πολυπολιτισμικότητα καθίσταται προβληματική και η ελάχιστη κοινότητα αντιλήψεων, τρόπων και συμβάσεων που έχει στην εμπειρική της αφετηρία η πολιτική σκέψη που διαμορφώνεται στα πλαίσια του εθνικού κράτους. Βέβαια αυτή η οπτική γωνία δεν είναι καινούργια. Έτσι, ο Uday Mehta έχει δείξει σε γνωστές και σημαντικές αναλύσεις του πως η ενσωμάτωση από τη φιλελεύθερη θεωρία κάποιων παραδοχών που προκύπτουν έμμεσα από την αποδοχή συγκεκριμένων ιστορικών κοινωνικών συμβάσεων και τρόπων συμπεριφοράς έχει σημαντικές συνέπειες για την εμβέλεια και το πεδίο εφαρμογής μιας θεωρητικής κατασκευής (βλ. Mehta 1990: 435-38, καθώς επίσης και Mehta 1992).

Από την άλλη πλευρά, το πρόβλημα με ορισμένες από αυτές τις προσεγγίσεις είναι ότι δεν είναι πάντα διατεθειμένες να διαχωρίσουν ανάμεσα στα στοιχεία που σχετίζονται με την ιστορικότητα των συναφειών οι οποίες αλληλεπιδρούν με μια θεωρητική προοπτική και την εγγενή σημασία αυτής της προοπτικής. Με άλλα λόγια, δεν είναι πάντα σε θέση να αποφύγουν μια σχετικιστική ανάγνωση της φιλελεύθερης δημοκρατικής θεωρίας και εμπειρίας.<sup>9</sup> Οι αντιλήψεις ισότητας με τις οποίες συνυφαίνονται οι αρχές των καθολικών δικαιωμάτων ελευθερίας, λόγου, πίστης και συνείδησης, υποδεικνύουν ότι τα δικαιώματα αυτά ούτε είναι αποτελέσματα μίας τυχαίας ιστορικής συγκυρίας, ούτε ανάγονται στα δικαιώματα ιδιοκτησίας. Και αυτό γιατί, πρώτον, η ανάδυσή τους αποτέλεσε συνδυαστικό αποτέλεσμα της επί-

δρασης του κλασικού φιλελευθερισμού, των ιδεών του Διαφωτισμού, της εξισωτικής και 'ομογενοποιητικής' εμπειρίας της Γαλλικής Επανάστασης και, βέβαια, του απεγκλωβισμού των οικονομικών σχέσεων από τα ασφυκτικά δεσμά πολιτικής κυριαρχίας. Κατά δεύτερο δε λόγο, σε ό,τι αφορά το πεδίο εφαρμογής τους, οι αντιλήψεις αυτές δίνουν τη δυνατότητα να τίθενται αιτήματα ως αξιώσεις γενικής εφαρμογής της θεμελιώδους αρχής της ισότητας. Πρέπει έτσι να επισημανθεί ότι ο ηθικός και πολιτικός φιλελευθερισμός εδράζεται σε θεμελιώδεις αντιλήψεις ισότητας. Αυτό αφορά τόσο το νέο φιλοσοφικό φιλελευθερισμό (σε αντιδιαστολή προς τον οικονομικό νεοφιλελευθερισμό),<sup>10</sup> όσο και σημαντικά ρεύματα του σύγχρονου φιλελευθερισμού γενικότερα - σε αντιδιαστολή προς τον κλασικό φιλελευθερισμό, αν και πρέπει να σημειωθεί ότι και ο τελευταίος παρέχει σαφώς μεγαλύτερη στήριξη στον πολιτικό φιλελευθερισμό αφενός και τον σύγχρονο ηθικό-φιλοσοφικό φιλελευθερισμό αφετέρου παρά στον οικονομικό νεοφιλελευθερισμό.<sup>11</sup>

Σε αντίθεση με τον οικονομικό νεοφιλελευθερισμό, ο οποίος περιχαρακώνεται από την έμφαση που δίνει στα δικαιώματα ιδιοκτησίας και χαρακτηρίζεται από την αποστρόφηση του προς την ισότητα,<sup>12</sup> ο φιλελευθερισμός αποτελεί μια ευρεία οικογένεια που περιλαμβάνει, ήδη κατά τη διάρκεια του δεύτερου μισού του 19<sup>ου</sup> αιώνα, σημαντικούς θεωρητικούς, όπως ο T. H. Green, για τους οποίους η εφαρμογή των φιλελεύθερων αρχών οδηγεί στην αμφισβήτηση της άποψης ότι οι νόμοι και η δημόσια εξουσία αποτελούν το μόνο περιορισμό στην ελευθερία. Η άποψη αυτή δεν ευσταθεί εκτός εάν δεχτούμε αυθαίρετα ότι η ελευθερία ταυτίζεται με την απουσία νομικού περιορισμού - άποψη την οποία ο Green ονόμασε 'αρνητική ελευθερία'. Ο Green επιχειρηματολογεί υπέρ ενός 'θετικού ορισμού' της ελευθερίας ως 'θετικής δύναμης ή ικανότητας [power or capacity] να κάνει κανείς ή να απολαμβάνει κάτι που έχει αξία'. Για τον Green, ο οποίος συνδυάζει φιλελεύθερες αρχές και κλασικές (αριστοτελικές) επιδράσεις, η πολιτική είναι το πεδίο στο οποίο κρίνονται οι κοινωνικές συνθήκες που υποβοηθούν την ηθική ανάπτυξη (βλ. Sabine & Thorson 1973: 657-8).<sup>13</sup>

Η εφαρμογή των αρχών ισότητας στο εσωτερικό ενός κρατικού πεδίου το οποίο η ανάπτυξη (από τη Γαλλική Επανάσταση και μετά) της 'αγάπης του έθνους' το καθιστά από αυτή την άποψη ομοιογενές αποτελεί μάλλον ελάσσονα πρόκληση σε σχέση με την εφαρμογή τους σε ένα πολυπολιτισμικό πεδίο. Στην περίπτωση ενός πολυπολιτισμικού πεδίου, εξασθενούν ουσιαστικά οι συνθήκες εθνικής κοινότητας που ταυτοχρόνως καθιστούσαν τις αρχές



ισότητας ευλογοφανείς αλλά και υποβοηθούσαν τη νομιμοποίηση του περιορισμού τους στο θεσμικό επίπεδο.

Καθώς οι συνθήκες κοινότητας εξασθενούν, το ζήτημα της ισότητας σε ένα πολυπολιτισμικό περιβάλλον τίθεται είτε (όπως προηγουμένως αλλά με ασθενέστερο νομιμοποιητικό υπόβαθρο) ως σχέση μεταξύ νομικής - πολιτικής ισότητας και οικονομικής - κοινωνικής ανισότητας είτε, σε συλλογικό διαπολιτισμικό επίπεδο, με τη μορφή της 'διαπολιτισμικής ισότητας' (ισότητας μεταξύ πολιτισμικών ενοτήτων, των πρακτικών και των κριτηρίων τους). Όπως είναι αναμενόμενο, η καταρχήν θετική αποτίμηση του αιτήματος διευρυνμένης εφαρμογής των αρχών της ισότητας μετριάζεται, αναφορικά και με τα δύο επίπεδα, από την προσήλωση του ηθικού φιλελευθερισμού ως φιλελευθερισμού στα ατομικά δικαιώματα. Σε σχέση με το συλλογικό διαπολιτισμικό επίπεδο, τα όρια της 'διαπολιτισμικής ισότητας' τίθενται, όπως το δείχνει και η ανάλυση του Kymlicka, από την προτεραιότητα στο σεβασμό της ηθικής αυτονομίας του ατόμου και στο σεβασμό των θεμελιωδών δικαιωμάτων.

Εκείνο που θα πρέπει να επισημανθεί είναι ότι, σε αντίθεση με το φιλελευθερισμό, ανεπιφύλακτα ανοικτές στην αντίληψη της διαπολιτισμικής ισότητας είναι οι ποικίλες σχετικιστικές προσεγγίσεις. Και αυτό όχι απαραίτητα διότι έχουν κάποια 'ενοστικώδη' προτίμηση προς την ισότητα, όπως συμβαίνει με τον φιλελευθερισμό, αλλά λόγω της παραίτησής τους από την αναζήτηση κριτηρίων τα οποία θα ήταν σε θέση να μάς βοηθήσουν σε αυτό που ο Taylor ονομάζει 'ουσιαστική μελέτη' των πολιτισμών.

Ο σχετικισμός έχει διάφορες πηγές (π.χ. ρομαντικές, αντι-επιστημονικές, μεταμοντέρνες) και εμφανίζεται με διάφορες μορφές (π.χ. ηθικός, εννοιολογικός, σχετικισμός κριτηρίων) (για μια διεξοδική ανάλυση βλ. Hollis & Lukes 1982). Σε σχέση με την πολυπολιτισμικότητα, ο σχετικισμός συνίσταται (α) στην πεποίθηση ότι δεν μπορούμε να έχουμε κάποια ανεξάρτητα κριτήρια για τη μελέτη και αξιολόγηση των πολιτισμών, (β) στην αντίληψη ότι η πραγματική κατανόηση ενός πολιτισμού είναι κυρίως ενδοπολιτισμική και όχι διαπολιτισμική, (γ) στην απόλυτη αποδοχή της διαπολιτισμικής ισότητας και, ως συνέπεια των παραπάνω, (δ) στην αντίληψη ότι κάθε πρακτική που δεν είναι απαράδεκτη ή αποκλίνουσα για το πολιτισμικό πλαίσιο αναφοράς της, μπορεί να γίνει αποδεκτή στο όνομα της πολιτισμικής διαφορετικότητας όταν εφαρμόζεται σε μέλη μιας πολιτισμικής ενότητας η οποία την ασπάζεται.

Από τη σχετικιστική προοπτική, φαίνεται ότι προκύπτει το ενδεχόμενο διαπολιτισμικής ασυνεννοησίας ως αποτέλεσμα των (α) και (β) που προανα-



φέρθηκαν. Το ενδεχόμενο αυτό μπορεί να αφορά τόσο την αδυναμία εξεύρεσης μιας 'λύσης' σε ηθικές και κανονιστικές συγκρούσεις όσο και φαινόμενα που υποδεικνύουν την ύπαρξη διαφορετικών και κατά τα φαινόμενα ασύμβατων προσεγγίσεων στην ορθολογικότητα. Η περίπτωση της διαπολιτισμικής αυσεννοησίας φαίνεται έτσι εκ πρώτης όψεως να ενισχύει, υπογραμμίζοντας την αδυναμία γενικά αποδεκτών κριτηρίων, και τις απόψεις του επιστημολογικού σχετικισμού.<sup>14</sup> Σε παρόμοια συμπεράσματα φτάνουν ορισμένοι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι όταν έρχονται αντιμέτωποι με δύσκολα ερμηνεύσιμες μορφές θεσμοποιημένων πρακτικών σε πρωτόγονες ή και σε μη ευρωπαϊκές κοινωνίες. Αλλά πρόκειται πράγματι για φαινόμενα που δικαιώνουν την αντίληψη για το σχετικό χαρακτήρα της ορθολογικότητας;

Αυτό μοιάζει εξαιρετικά αμφίβολο. Είναι γεγονός ότι η δυτική πολιτική σκέψη δίνει θεμελιώδη σημασία στη δυνατότητα απόδειξης της ενεργητικής συμμετοχής του υποκειμένου στη διαδικασία αναπαραγωγής της γνώσης. Έτσι, το πλατωνικό *'λόγον δούναι'* αφορά την εσωτερική σχέση ορθολογικότητας και γνώσης, με την έννοια ότι η ικανότητα για καθαρή και συνεκτική ανάλυση μίας άποψης υποδεικνύει ότι η άποψη αυτή υποστηρίζεται όχι λόγω παράδοσης, συνήθειας, πολιτισμικού πλαισίου αναφοράς ή κάποιας μορφής ψυχολογικού καταναγκασμού, αλλά διότι αυτός που την υποστηρίζει είναι σε θέση να την ανακατασκευάσει ως *'δική του'*: με άλλα λόγια, η άποψη μπορεί να υποστηριχθεί ορθολογικά αντί να αναπαράγεται παθητικά από τον διαλεγόμενο. Ενδέχεται, ωστόσο, αυτός που υποστηρίζει μια άποψη φαινομενικά ακατανόητη και ο οποίος δεν είναι σε θέση να δώσει πειστικές και εσωτερικά συνεκτικές εξηγήσεις για αυτό που υποστηρίζει, να μην βρίσκεται σε θέση ποιοτικά εντελώς διαφορετική (άρα ακατανόητη) από εκείνον που είναι σε θέση να διαλέγεται. Μια απλουστευτική ή και λανθασμένη άποψη ενδέχεται να αποτελεί έναν απαραίτητο τρόπο ελέγχου και στοιχειώδους διανοητικής τακτοποίησης κάποιων πληροφοριών υπό συνθήκες οι οποίες καθιστούν αδύνατη μια διαφορετικού τύπου εξήγηση. Με άλλα λόγια, όπως έχει δείξει ο Dan Sperber, στον οποίο οφείλουμε εξαιρετικά ενδιαφέρουσες κριτικές μελέτες των συμπερασμάτων τα οποία εξάγουν ορισμένοι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι από αυτό που οι ίδιοι αντιλαμβάνονται ως τον σχετικό χαρακτήρα της ορθολογικότητας σε διαφορετικούς πολιτισμούς, η βάση της ακατανόητης άποψης είναι συχνά μια λανθασμένη αλλά εξηγήσιμη απόπειρα εξήγησης (βλ. Sperber 1982: 169-71).

Αλλά εάν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε η προσοχή μας θα πρέπει να στραφεί στις συνθήκες οι οποίες δυσχεραίνουν την ορθολογική εξήγηση των

φαινομένων, η προσπάθεια επίτευξης της οποίας μοιάζει να είναι παρούσα πολύ συχνότερα απ' ό,τι ενδεχομένως υποθέτουμε. Κατά συνέπεια, η σχετικιστική παραίτηση από την αναζήτηση γενικότερα αποδεκτών κριτηρίων δεν εδράζεται σε ευρήματα που υποδεικνύουν την περιορισμένη (ενδοπολιτισμική) εμβέλεια της αναζήτησης μεθοδολογικών, τουλάχιστον, προσβάσεων στην εξηγητική γνώση. Και εν πάση περιπτώσει, η παραίτηση αυτή δεν ενθαρρύνει και τη διερεύνηση των συνθηκών οι οποίες διευκολύνουν ή εμποδίζουν την αναζήτηση τέτοιων προσβάσεων. Άλλωστε οι επιφυλάξεις απέναντι στις διάφορες εκδοχές μεταφυσικού ρεαλισμού, που προϋποθέτουν μία μοναδικά πλεονεκτική επιστημολογική σκοπιά, δεν συνεπάγονται απαραίτητα τη διολίσθηση στον επιστημολογικό σχετικισμό ο οποίος πρεσβεύει την απαράδεκτη άρνηση της διάκρισης ανάμεσα σε θέσεις που είναι αληθείς και θέσεις που φαίνονται να είναι αληθείς. Αληθές είναι αυτό που είναι ορθολογικά αποδεκτό υπό επιστημικά ιδανικές συνθήκες. Βέβαια, επειδή η αντίληψή μας για την αλήθεια βασίζεται στην αντίληψη που έχουμε για την ορθολογικότητα και η τελευταία συνδέεται με αξιακά πλέγματα, οφείλουμε να επανεξετάσουμε αυτές τις συνδέσεις καθώς η γνώση μας αυξάνεται και η αντίληψή μας για τον κόσμο διαφοροποιείται (βλ. Putnam 1982: 215).

Δεχόμαστε λοιπόν την ύπαρξη κάποιων ορίων της 'διαπολιτισμικής ισότητας'. Η διαβουλευτική (σε αντιδιαστολή προς την αξιωματική) προσέγγιση των ορίων της σχετικιστικά εννοούμενης διαπολιτισμικής ισότητας και των συνεπειών της<sup>15</sup> ενδέχεται ωστόσο να απηχεί είτε την προσπάθεια συνδυασμού του σεβασμού στην πανανθρώπινη αξία των δικαιωμάτων και της αναγνώρισης της διαφορετικότητας των πολιτισμικών εμπειριών (πολυπολιτισμικός κοσμοπολιτισμός) είτε τη στροφή στη μελέτη της ηθικής αξίας της δημοκρατικής εθνικής κοινότητας (φιλελεύθερος εθνικισμός). Στην περίπτωση του φιλελεύθερου εθνικισμού, παρατηρούμε μια απόπειρα να προσδιοριστούν παράμετροι στη συζήτηση οι οποίες παραμένουν μέσα στα πλαίσια του φιλελευθερισμού αλλά ταυτόχρονα αφορούν στοιχεία με ουσιαστικά πολιτικά περιεχόμενα και αξίες που μπορούν να αφορούν μια συγκεκριμένη συλλογικότητα (βλ. π.χ. Tamir 1993, Miller 1995). Με άλλα λόγια, διαπιστώνουμε μια στροφή στη σημασία της συλλογικότητας και της πολιτικής συμμετοχής στα πλαίσια μιας ορισμένης κοινότητας, στοιχεία που εντοπίζονται βέβαια και στις παραδόσεις του πολιτικού ουμανισμού (civic humanism). Όπως παρατηρεί ο Rawls (1993: 205-6), στην παράδοση του πολιτικού ουμανισμού ανήκουν ουσιαστικά και οι οπαδοί του σημερινού κοινωτισμού (communitarianism).

Το πρόβλημα όμως με την απόπειρα του φιλελεύθερου εθνικισμού είναι

ότι το πλαίσιο αναφοράς της προδίδει τους καθ' όλα σεβαστούς σκοπούς της.<sup>16</sup> Και αυτό διότι δεν μπορούμε σήμερα πλέον να προσποιηθούμε ότι το εθνικό κράτος αποτελεί μια ενότητα και ένα πεδίο εφαρμογής των πράγματι σημαντικών αξιών της κοινωνικής ευθύνης και της πολιτικής συμμετοχής. Οι κύριοι λόγοι είναι δύο και αφορούν τόσο το παγκόσμιο - υπερεθνικό όσο και το εσωτερικό - ενδοκρατικό επίπεδο. Αφενός, όπως είναι γνωστό, η παγκοσμιοποίηση έχει υποσκάψει σε σημαντικό βαθμό τη δυνατότητα του εθνικού κράτους να διαμορφώνει και να εφαρμόζει αξίες και πολιτικές (βλ. π.χ. Holton 1998). Αφετέρου, όπως επισημαίνει η προβληματική της πολυπολιτισμικότητας, το στάδιο της αθρότητας στην προσέγγιση των όρων κάτω από τους οποίους μια δημοκρατικά οργανωμένη πολιτισμική κοινότητα μπορεί να διαμορφώνει και να εφαρμόζει αξίες και πολιτικές για τον 'άνθρωπο' εν γένει μοιάζει να ανήκει στο παρελθόν.

### Πέρα από τον 'περιχαρακωμένο φιλελευθερισμό'

Εάν τα παραπάνω ευσταθούν, τότε η φιλελεύθερη δημοκρατία καλείται να συνδυάσει το σεβασμό στην πολυπολιτισμικότητα με την εμμονή σε καθολικές αρχές. Και καλείται να επιτύχει στην επιδίωξη αυτού του συνδυασμού χωρίς το υπόβαθρο της βεβαιότητας ότι όλες αυτές οι αρχές αναφέρονται σε ένα γενικά αποδεκτό πρότυπο ανθρωπίνων αξιών και αναγκών. Όπως προαναφέρθηκε, βέβαια, η συνειδητοποίηση αυτών των περιορισμών δεν συνεπάγεται την αποδοχή του σχετικισμού. Σημαίνει όμως ότι ο μεταβαλλόμενος ορίζοντας των ανθρωπίνων γνώσεων δημιουργεί την υποχρέωση για συνεχή επανεκτίμηση των συνδέσεων ανάμεσα σε αξίες και κριτήρια ορθολογικότητας. Έτσι, η άποψη ότι 'ο πολιτισμός του ανθρώπου δεν ταυτίζεται με τον πολιτισμό του Ευρωπαίου' (Wolf σε Gutmann 1997: 147) είτε εκφράζει μια κοινοτοπία είτε είναι σήμερα πολύ πιο ανοικτή σε συζήτηση απ' όση φαίνεται εκ πρώτης όψεως. Στο μέτρο που δεν πρόκειται για αναφορά στο αυτονόητο,<sup>17</sup> η άποψη αυτή μπορεί να σημαίνει (α) ότι οι διάφοροι πολιτισμοί που 'έδωσαν σάρκα και οστά σε ολοκληρωμένες κοινωνίες που είχαν κάποια χρονική διάρκεια',<sup>18</sup> πρέπει να ειπωθούν μέσα από το πρίσμα της διαπολιτισμικής ισότητας ως προς όλες τις εκφάνσεις τους, ως σύνολα, ή (β) ότι το εύρος και ο πλούτος της πολιτισμικής εμπειρίας δεν μπορεί παρά να είναι πολύ μεγαλύτερα από εκείνα που υποθέτει όποιος ταυτίζει τον ανθρωπινό πολιτισμό με τον πολιτισμό 'του', χωρίς αυτό να αποκλείει το ενδεχόμενο ορισμένες κατακτήσεις που κατέστη δυνατόν να πραγματοποιηθούν στο



πλαίσιο του 'πολιτισμού του Ευρωπαίου' να μπορούν να αναγνωριστούν ως θεμελιώδεις από μια ευρύτερη, ανθρώπινη προοπτική.

Η διάκριση μεταξύ των (α) και (β) είναι σημαντική διότι, εάν την εφαρμόσουμε επιθετικά και από τη σκοπιά του ευρωπαϊκού πολιτισμού, συνεπάγεται τη διάκριση μεταξύ της εφαρμογής (ως αποτέλεσμα εξαγωγής σε άλλους) ενός συνολικού προτύπου κοινωνικής οργάνωσης και της εφαρμογής (ως αποτέλεσμα συμπερίληψης και άλλων) κάποιων θεμελιωδών αρχών. Στην πρώτη περίπτωση, η οποία αντιστοιχεί με την αντίληψη της συνολικής ιεράρχησης μεταξύ πολιτισμικών προτύπων, μπορούμε πράγματι να μιλήσουμε για ευρωπαϊκό (ή δυτικό) πολιτισμικό ιμπεριαλισμό. Στη δεύτερη περίπτωση, πρόκειται για ολοκλήρωση στο παγκόσμιο επίπεδο του αρχικά εθνικού-κρατικού πεδίου εφαρμογής κάποιων αρχών οι οποίες ενισχύουν την ηθική αυτονομία και συνεπώς οφείλουν να ενθαρρύνουν, μεταξύ άλλων, και την κριτική στάση απέναντι σε εφαρμογές που αντιστοιχούν στην πρώτη περίπτωση που προαναφέραμε.

Έτσι, η θέση του Miller ότι σε περίπτωση σύγκρουσης, η εκπαίδευση οφείλει να επιχειρεί να αναπλάθει τις επιμέρους πολιτισμικές ταυτότητες σε μορφές οι οποίες είναι σύμφωνες με τη συμμετοχή στη συνολική κοινωνία και πολιτεία επιδέχεται συζήτηση (βλ. Miller 1989). Εδώ εισερχόμαστε στην ουσία του προβλήματος. Είναι ένα ενδεχόμενο το να θέτουμε το ζήτημα του σεβασμού των ατομικών δικαιωμάτων ως πολιτισμικών κατακτήσεων με πανανθρώπινη αναφορά. Και είναι σήμερα όχι μόνο σεβαστό αλλά και απολύτως αναγκαίο. Αλλά είναι κάτι εντελώς διαφορετικό το να προσεγγίζουμε τους όρους της οικουμενικής αναφοράς των φιλελεύθερων αρχών (περιλαμβανομένων των δικαιωμάτων) μέσα από το πρίσμα της ηθικής αξίας της εθνικής κοινότητας (όπως κάνει ο Miller στην πιο πρόσφατη συμβολή του: βλ. Miller 1995), άρα, τελικά, προς όφελος εκείνων των θεσμών, πρακτικών ή και δρώντων οι οποίοι αντιλαμβάνονται την επικράτηση ενός προτύπου πολιτικής οργάνωσης με όρους συνοχής του κοινωνικού συστήματος. Το δεύτερο αυτό ενδεχόμενο αφορά ουσιαστικά την προσπάθεια ξεπεράσματος μιας μερικότητας (πολιτισμικής ενότητας) μέσω της αντικατάστασής της, σε ένα άλλο επίπεδο, από μια άλλη: τον συνεκτικό πολιτικό πολιτισμό του εθνικού κράτους, σε συνθήκες μάλιστα που κάθε άλλο παρά εγγυώνται τη συνεχιζόμενη δυνατότητα του να εκτρέφει φιλελεύθερα πολιτικά πρότυπα. Αντίθετα, σήμερα, μόνον η αποδοχή της παράλληλης λειτουργίας ενός υπερεθνικού πολιτικού επιπέδου μπορεί να ανταποκριθεί στην ανάγκη να συνδυαστούν η προσήλωση στην πανανθρώπινη αξία των δικαιωμάτων με τον σεβα-



σμό στον πλουραλισμό των νοηματικών περιεχομένων, τα οποία οφείλονται εν μέρει στον πλούτο των διαφορετικών πολιτισμικών εμπειριών και στις δυνατότητες που αυτές προσφέρουν για ανάπτυξη και καλλιέργεια των ανθρώπινων χαρακτηριστικών και ικανοτήτων.

Σε αυτή την προοπτική εξέλιξης, το πρώτο ενδεχόμενο που αναφέρθηκε πιο πάνω είναι συμβατό με το αίτημα συνδυασμού της αυθεντικότητας και της αυτονομίας υπό συνθήκες ελευθερίας. Μια τέτοια προσέγγιση σηματοδοτούν αναλύσεις όπως αυτή του Kymlicka. Είναι βέβαια προφανές ότι κάθε ανάλυση που επιλέγει να διατηρήσει ένα μέτρο διανοητικής αυτονομίας απέναντι σε αντιμαχόμενες σχολές δεν μπορεί παρά να εστιάζεται και σε λεπτές διακρίσεις. Μια τέτοια ανάλυση μπορεί να κατηγορηθεί για εσωτερικές εντάσεις και για τα διάφορα ζητήματα που αφήνει ανοικτά. Αλλά σε αντίθεση τόσο με τον σχετικισμό των θεωρητικών της διαπολιτισμικής ισότητας όσο και με κάθε τελεολογική μεταφυσική, η προσέγγιση του πολυπολιτισμικού φιλελευθερισμού επιχειρεί να συνδυάσει ένα πλαίσιο προσήλωσης στον οικουμενικό χαρακτήρα των δικαιωμάτων και τον σεβασμό στον πλουραλισμό των επιλογών που προσφέρει η πολυπολιτισμική συνύπαρξη.

Με αυτή την έννοια, η πολυπολιτισμικότητα μπορεί να ειπωθεί ως μια παράμετρος που ενισχύει τη διευρυμένη εφαρμογή του ηθικού φιλελευθερισμού, κύριο μέλημα του οποίου είναι η δημιουργία των συνθηκών που υποβοηθούν την ανάπτυξη των ανθρώπινων δυνατοτήτων όπως τις αντιλαμβάνονται τα συγκεκριμένα άτομα. Πρόκειται για μια αντίληψη 'θετικής' ελευθερίας η οποία υπερβαίνει τα όρια αυτού που μπορούμε να ονομάσουμε 'περιχαρακωμένο φιλελευθερισμό' (ο οποίος ιστορικά καταλήγει στον οικονομικό νεοφιλελευθερισμό) και επιβεβαιώνει την αξία της πολιτικής ως πεδίου στο οποίο κρίνονται οι συνθήκες οι οποίες επηρεάζουν τις δυνατότητες πραγματοποίησης της ελευθερίας. Αυτόν τον ηθικό πολιτικό φιλελευθερισμό σηματοδοτούν, από διαφορετικές κατευθύνσεις, τόσο το έργο των οπαδών του ηθικού φιλελευθερισμού, όπως ο T. H. Green, στα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα όσο και οι σημερινές απόπειρες να ευρεθούν όροι συνδυασμού του πολιτικού φιλελευθερισμού και της κλασικής παράδοσης της πολιτικής συμμετοχής (βλ. Rawls 1993: 205-6).

Τα συγκεκριμένα πολιτικά οχήματα αυτού του πολυπολιτισμικού ηθικού φιλελευθερισμού μπορεί να είναι διάφορα, αλλά μόνον η αυξανόμενη αποδοχή κάποιων παράλληλων υπερεθνικών πολιτικών προτύπων μπορεί να εγγυηθεί τη μακροπρόθεσμη βιωσιμότητα μίας τέτοιας προσέγγισης. Βέβαια εδώ εντοπίζεται αμέσως ένα πρόβλημα: τα διεθνιστικά στοιχεία στον ηθικό

φιλελευθερισμό έχουν ιστορικά συνδεθεί είτε με τη δημιουργία και υπεράσπιση ασθενικών υπερεθνικών οργανισμών (όπως η Κοινωνία των Εθνών, απόρροια των αντιλήψεων της σχολής του W. Wilson) είτε με τη δραστήρια προσπάθεια επιβολής των φιλελεύθερων πολιτικών θεσμών στο εσωτερικό άλλων κρατών, ως απόρροια της αντίληψης που θέλει τις φιλελεύθερες δημοκρατίες να μπορούν στη συνέχεια να συμβιώσουν ειρηνικά στο διηγεκές. Αυτή η αντίληψη, που έχει τις ρίζες της τόσο στον Kant όσο και, από διαφορετική κατεύθυνση, στους οπαδούς του ακραίου οικονομικού φιλελευθερισμού του 19<sup>ου</sup> αιώνα, τους λεγόμενους Manchester Liberals (βλ. Greenleaf 1983: 37), έχει σημαντικότερες συνέπειες στο πρακτικό επίπεδο της εξωτερικής πολιτικής. Συνεπάγεται (α) ότι τα εσωτερικά θεσμικά χαρακτηριστικά ενός κράτους επηρεάζουν τη διεθνή του νομιμοποίηση και (β) ότι η αρχή της μη επέμβασης στα εσωτερικά των άλλων κρατών, που προσδιόρισε τις συνθήκες σταθερότητας στο Ευρωπαϊκό σύστημα κρατών από την Ειρήνη της Βεσφαλίας και μετά, έχει ουσιαστικά διαβρωθεί.

Η διερεύνηση των επιπτώσεων αυτής της διάβρωσης για τις συνθήκες της διεθνούς ειρήνης θα εκτεινόταν βέβαια πέρα από τα όρια αυτού του άρθρου. Πρέπει όμως να σημειωθεί ότι οι σχέσεις φιλελευθερισμού και διεθνούς πολιτικής έχουν περάσει από διάφορα στάδια με επιπτώσεις κάθε άλλο παρά μονοσήμαντες. Έτσι, η ανάληψη της πρωθυπουργίας το 1868 από τον Gladstone, ο οποίος σχημάτισε, κατά γενική παραδοχή, την πρώτη καθαρά φιλελεύθερη (liberal) κυβέρνηση της Αγγλίας, σήμανε και την άνοδο στην εξουσία μιας αντίληψης για τη διεθνή πολιτική που αξίωνε την υπαγωγή του εθνικού κράτους κάτω από ένα σύστημα αρχών γενικότερο και σημαντικότερο από τις αρχές της Βεσφαλίας: τα ανθρώπινα δικαιώματα. Οι εναλλαγές έκτοτε διαφορετικών προσεγγίσεων και σχολών σκέψης στην εξουσία στα 'κρίσιμα κράτη', σε συνδυασμό με τις εξελίξεις στις δομές ισχύος και πλούτου στη διεθνή πολιτική, διαμόρφωσαν μια σειρά πραγματικών και δυνητικών προτύπων διεθνούς οργάνωσης. Πρέπει να σημειωθεί, εντελώς ενδεικτικά, ότι η ανάλυση των δυνατοτήτων που διαμορφώνονται στο υπερεθνικό και το διεθνές επίπεδο προϋποθέτει τη διερεύνηση των τρόπων με τους οποίους διαπλέκονται οι διεθνείς δομές ισχύος και πλούτου με τις μετασχηματιζόμενες διεθνείς κανονιστικές δομές.<sup>19</sup>

Η επίκληση του αυτονόητου, ότι δηλαδή τα ανθρώπινα δικαιώματα συχνά χρησιμοποιούνται στην εξωτερική πολιτική έτσι ώστε να εξυπηρετούν τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονται τα συμφέροντά τους οι εξουσιαστικές και άλλες ελίτ, δεν μας απαλλάσσει από την ανάγκη αποτίμησης της σημα-

σίας, παρόλα αυτά, των ηθελημένων και μη συνεπειών από την αναγωγή των δικαιωμάτων σε γενικές αρχές πολιτικής. Κατά συνέπεια, η πλανητική πολυπολιτισμική διάσταση του ηθικού πολιτικού φιλελευθερισμού προσφέρει ουσιαστικές ευκαιρίες για τη διαμόρφωση στοιχείων οικοδόμησης των νέων, υπερεθνικών προτύπων πολιτείας, εφόσον βέβαια καταστεί δυνατόν, οι παράγοντες που επηρεάζουν τις προτεινόμενες θεσμικές ρυθμίσεις να αντανακλούν σύνθετες δημοκρατικές και όχι μόνον τεχνολογικές ή οικονομικές παραμέτρους.

## Σημειώσεις

1. Οφείλω πολλές ευχαριστίες στον Καθηγητή Uday S. Mehta για τα σχόλιά του σε προηγούμενη μορφή αυτού του άρθρου και για τις συζητήσεις μας. Οι όποιες αδυναμίες και ατέλειες είναι, φυσικά, αποκλειστικά δική μου ευθύνη.

2. Η citizenship, πέρα από την τυπική διάσταση της ιθαγένειας, αφορά την ουσιαστική ιδιότητα του πολίτη ως μέλους της πολιτείας ή, όπως η ιδιότητα του πολίτη έχει επίσης αποδοθεί στα ελληνικά, την 'πολιτότητα' (βλ. Μανιτάκης 1996, Δρόσος 1998).

3. Για μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα συζήτηση στα ελληνικά όψων αυτής της αναγέννησης βλ. Σούρλα (1997).

4. Ο τόμος για την πολυπολιτισμικότητα που επιμελήθηκε η Amy Gutmann κυκλοφόρησε πρόσφατα στην Ελλάδα, σε πολύ καλή μετάφραση του Φιλήμονα Παιονίδη (Gutmann 1997). Η έκδοση περιλαμβάνει το πασίγνωστο πια δοκίμιο του Charles Taylor για την 'Πολιτική της Αναγνώρισης' καθώς επίσης και σχόλια των Anthony Appiah, Steven Rockefeller, Michael Walzer και Susan Wolf.

5. Ο Taylor σημειώνει βέβαια ότι η ταυτότητα υπήρξε ανέκαθεν κοινωνιογενής και άρα εξαρτημένη από τους άλλους. Αλλά ενώ σε παραδοσιακές κοινωνίες η αναγνώριση δεν τέθηκε ως πρόβλημα, διότι εδραζόταν κυρίως σε δεδομένες κοινωνικές κατηγορίες, αυτό που σηματοδοτεί τον μοντέρνο κόσμο είναι 'οι συνθήκες υπό τις οποίες η προσπάθεια για αναγνώριση μπορεί να μην τελεσφορήσει. Αυτό εξηγεί γιατί η εν λόγω ανάγκη αναγνωρίζεται τώρα για πρώτη φορά' (Taylor σε Gutmann 1997: 83).

6. Όπως υποστηρίζει ο Cooke (1997), σύμφωνα με τον οποίο τα δύο ιδανικά είναι στην πραγματικότητα ταυτόσημα. Διαφορετικά, σύμφωνα με τον Cooke, κάθε απόπειρα διάκρισης μεταξύ τους οδηγεί σε σχετικιστικές λύσεις, δεδομένου του ότι τα κριτήρια 'αυθεντικότητας' του καθενός μπορεί να διαφέρουν.

7. Είναι χαρακτηριστικό ότι η γνωστή εννοιολογική ανάλυση της Αμερικανικής κουλτούρας από τον Robert Bellah και τους συνεργάτες του (Bellah et al. 1985) εντοπίζει τις κύριες πηγές της στο Χριστιανισμό, τον πολιτικό ουμανισμό, τις παραδόσεις της τοπικής πολιτικής και αυτοδιοίκησης και βέβαια τον ατομικισμό.

8. Έτσι, στην περίπτωση των ΗΠΑ που αναφέρθηκε πιο πάνω, έχει αναπτυχθεί μια πολύ ενδιαφέρουσα συζήτηση για τα στοιχεία συνέχειας και ασυνέχειας στις βασικές παραμέτρους της πολιτικής κουλτούρας. Διαφορετικές εκδοχές της θέσης που τονίζει τα στοιχεία συνέχειας έχουν υποστηρίξει οι Hartz (1955) και Huntington (1981). Η ανάλυση του Smith (1990), ο



οποίος δείχνει την εξασθένηση των θρησκευτικών και φυσικοδικαϊκών παραδόσεων, αποτελεί μια σημαντική υπεράσπιση της θέσης της ασυνέχειας.

9. Η παλαιότερη; ανάγνωση του Macpherson (1962), αποτελεί μια ανάλογη ιστορική-σχε-τικιστική προσέγγιση του φιλελευθερισμού αλλά από μια Μαρξιστική σκοπιά. Είναι σήμερα γενικότερα αποδεκτή η άποψη ότι η ανάλυση του Macpherson, αν και εξαιρετικά ενδιαφέ-ρουσα και πρωτότυπη, εκφράζει έναν εξηγητικό λειτουργισμό ο οποίος βασίζεται σε ελλιπή και απλουστευτική ανάγνωση των κειμένων. Βλ. π.χ. Dunn (1985: 16, 22-23) και Mehta (1990: 434).

10. Για την κρίσιμη αυτή διαφορά μεταξύ ηθικού-φιλοσοφικού φιλελευθερισμού και οικο-νομικού νεοφιλελευθερισμού βλ. από την ελληνική βιβλιογραφία την ανάλυση του Σούρλα (1997: 97), ο οποίος σημειώνει ότι ο νέος φιλοσοφικός φιλελευθερισμός (των Rawls, Dworkin, Scanlon) διαμορφώθηκε σε 'ενσυνειδήτη διαφοροποίηση, μεταξύ άλλων, από τον οικονομικό φιλελευθερισμό, από τον οποίο φαίνεται πράγματι να διαφέρει σε κρίσιμα σημεία'.

11. Αναφέρομαι εδώ στη διάκριση ανάμεσα σε κλασικό (του 17ου και 18ου αιώνα) και σύγχρονο φιλελευθερισμό (από τα μέσα του 19ου αιώνα). Είναι σε γενικές γραμμές ορθή η άποψη ότι το πέρασμα από τον κλασικό στον σύγχρονο φιλελευθερισμό σηματοδοτεί μια περισσότερο διαδλεκτική προσέγγιση στην κρατική παρέμβαση. Πάντως ο κλασικός φιλελευθερισμός (Locke) ξεκινά από τη θεμελιώδη παρατήρηση ότι οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθε-ροι, ίσοι και προικισμένοι με φυσικά δικαιώματα (ζωής, ελευθερίας και ιδιοκτησίας) και, σε αυτή τη βάση, αναπτύσσει καθολικά ηθικά κριτήρια. Επιπρόσθετα, στον φιλελευθερισμό του Locke τα φυσικά δικαιώματα ιδιοκτησίας γνωρίζουν σημαντικούς περιορισμούς με τη μετά-βαση από την φυσική κατάσταση προς στην πολιτεία. Τονίζω ότι οι περιορισμοί αυτοί είναι σημαντικοί διότι, αναφορικά με την κρατική παρέμβαση και τη φορολογία, εδράζονται στη συναίνεση που παρέχεται από την πλειοψηφία: 'must be with his own Consent, i.e. the Consent of the Majority, giving it either by themselves or their Representatives chosen by them' (Locke 1963 [1690]: 408[140]). Υπάρχει βέβαια, όπως είναι γνωστό, μια ευρύτατη συζήτηση για το ρόλο της συναίνεσης και, σε ορισμένα σημεία, της λανθάνουσας συναίνεσης (tacit consent) στη θεωρία του Locke. Αυτή δεν μπορεί να με απασχολήσει στα πλαίσια αυτού του άρθρου, αλλά και δεν θίγει τα όσα υποστηρίζω, δεδομένου του ότι, στο σημείο που προαναφέρθηκε (για τη φορολογία), ο Locke είναι σαφής (βλ. και τις απόψεις του Lessnoff 1986: 65- 66).

12. Για συστηματικές κριτικές αναλύσεις του οικονομικού νεοφιλελευθερισμού ως προ-σέγγισης που συρρικνώνει τα δικαιώματα μόνον στο επίπεδο των δικαιωμάτων ιδιοκτησίας βλ. από την ελληνική βιβλιογραφία τα έργα των Σταμάτη (1995) και Δρόσου (1998).

13. Ωστόσο οι παράμετροι της σημερινής συζήτησης για τις σχέσεις μεταξύ ελευθερίας και απουσίας καταναγκασμού και κατ' επέκταση του νόμου και για τη διάκριση μεταξύ αρνητικής και θετικής ελευθερίας έχουν σε μεγάλο βαθμό διαμορφωθεί από τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει αυτές τις σχέσεις ο I. Berlin. Για τη διάκριση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας κατά τον Berlin βλ. την ανάλυση του Μολίβα (1998).

14. 'Ετσι, ο επιστημολογικός σχετικισμός του Rorty (1979) είναι προπαντός σχετικισμός κριτηρίων: ο Rorty ασκεί κριτική σε απόπειρες 'θεμελίωσης' από τον Kant και τον Descartes μέχρι τον Apel και τον Quine, διότι κατά την άποψή του παραβλέπουν το γεγονός ότι τα κριτήρια είναι 'temporary resting places' και προσεγγίζουν τις 'social practices of justification as more than just such practices' (Rorty 1979: 390).

15. Η αξιωματική προσέγγιση αυτών των ορίων ενδέχεται να σηματοδοτεί εντελώς δια-φορετικές τοποθετήσεις, όπως π.χ. αυταρχικό εθνικισμό ή ρατσισμό.



16. Αυτό ισχύει ακόμη περισσότερο για τις κοινοτιστικές προσεγγίσεις, για τις οποίες όμως δεν μπορού να επεκταθώ στα πλαίσια αυτού του άρθρου. Όπως έχουν επισημάνει ο Rawls (1993: 146) και, από κάπως διαφορετική σκοπιά, ο Kymlicka (1989: 84-5), ο κοινοτισμός συναντά πρόσθετες δυσκολίες με δεδομένη την ύπαρξη πολλαπλών και διαφορετικών πολιτισμικών, θρησκευτικών, ηθικών και ιδεολογικών προσεγγίσεων στις αξίες που επηρεάζουν την πρόσληψη της ιδιότητας του πολίτη και την ενεργητική χρήση της.

17. Την άρνηση δηλαδή της ανταπάτης για τον εκπολιτιστικό ρόλο της αποικιοκρατικής κυριαρχίας.

18. Σύμφωνα με τη διατύπωση του Taylor (1997) που αναφέρθηκε πιο πάνω και η οποία αποκλείει επιμέρους και εφήμερα πολιτισμικά φαινόμενα.

19. Η ανάλυση των νέων πραγματικών και δυνητικών προτύπων διεθνούς και υπερεθνικής οργάνωσης αποτελεί μια καίρια προβληματική στην οποία όμως δεν μπορώ να επεκταθώ εδώ. Πρόσφατες εργασίες στη θεωρία της διεθνούς πολιτικής επικεντρώνονται στις δυνατότητες και τα προβλήματα που παρουσιάζουν τα νέα πρότυπα διεθνούς οργάνωσης που αναδύονται (βλ. κυρίως Linklater 1998), αλλά αφήνουν αναπάντητα μια σειρά ερωτήματα για τις ασυμμετρίες μεταξύ των παραγόντων που εξακολουθούν να καθορίζουν πρακτικά την άσκηση εξωτερικής πολιτικής και των διαφαινόμενων δυνατοτήτων διεθνούς θέσμισης. Επιφυλάσσομαι να επανέλθω στο ζήτημα της διαπλοκής των κανονιστικών και των άλλων δομών στα πλαίσια των διαδικασιών διεθνούς θέσμισης σε μιαν άλλη ευκαιρία.

## Βιβλιογραφικές Αναφορές

- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities*. London: Verso.
- Bellah, R. N. et al. (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- Canovan, M. (1981). *Populism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Canovan, M. (1996). *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Connolly, W. E. (1996). Pluralism, Multiculturalism and the Nation-State: Rethinking the Connections. *Journal of Political Ideologies*, 1.1.
- Cooke, M. (1997). Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas and the Politics of Recognition. *Political Theory*, 25. 2.
- Δρόσος, Δ. (1998). Αγορά, Πολιτεία και Πολιτική Απόφαση: Τα Όρια του Νεοφιλελεύθερου Αντι-Κρατισμού. *Αξιολογικά*, 11-12.
- Dunn, J. (1985). *Rethinking Modern Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greenleaf, W. H. (1983). *The British Political Tradition, Τόμος Δεύτερος: The Ideological Heritage*. London: Methuen.
- Gutmann, A. επιμ. (1997). *Πολυπολιτισμικότητα*. Μετάφραση Φ. Παιονίδης, πρόλογος Κ. Παπαγεωργίου. Αθήνα: Πόλις.

- Hartz, L. (1955). *The Liberal Tradition in America*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Hollis, M. & Lukes, S. επιμ. (1982). *Rationality and Relativism*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Holton, R. J. (1998). *Globalization and the Nation-State*. London: Macmillan.
- Huntington, S. P. (1981). *American Politics: The Promise of Disharmony*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kymlicka, W. (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Lessnoff, M. (1986). *Social Contract*. London: Macmillan.
- Linklater, A. (1998). *The Transformation of Political Community*. Oxford: Polity.
- Locke, J. (1963 [1690]). The Second Treatise of Government. Σε P. Laslett, επιμ., *John Locke, Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Μανιτάκης, Α. (1996). Τα κοινωνικά δικαιώματα μεταξύ πολιτικής και ιδιωτικής κοινωνίας. Στο *Όρια και Σχέσεις Δημόσιου και Ιδιωτικού*. Αθήνα: Εκδόσεις Ιδρύματος Σάκη Καράγιωργα.
- Mehta, U. S. (1990). Liberal Strategies of Exclusion. *Politics and Society*, 18, 4.
- Mehta, U. S. (1992). *The Anxiety of Freedom: Imagination and Individuality in Locke's Political Thought*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Miller, D. (1989). *Market, State and Community*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, D. (1995). *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Μολύβας, Γ. (1998). Η Διάκριση μεταξύ Θετικής και Αρνητικής Ελευθερίας κατά τον Isaiah Berlin και ο Ορισμός της Ελευθερίας ως Αρνητικής Ιδέας. *Επιστήμη και Κοινωνία*, 1.
- Parekh, B. (1995). Liberalism, Equality and Multicultural Society. Σε J. Lovenduski & J. Stanyer, επιμ., *Contemporary Political Studies*. Belfast: Political Studies Association of the United Kingdom.
- Parekh, B. (1998). *The Politics of Multiculturalism*. London: Macmillan.

- Putnam, H. (1982). *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Sabine, G. H. & Thorson, T. L. (1973). *A History of Political Theory*. Τέταρτη έκδοση. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Smith, R. M. (1990). *Liberalism and American Constitutional Law*. Δεύτερη έκδοση. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Σούρλας, Π. Κ. (1997). Πρόσωπα και Πολίτες: Όψεις του Φιλελευθερισμού και του Κοινωνικού Συμβολαίου. *Ισοπολιτεία*, 1.
- Sperber, D. (1982). Apparently Irrational Beliefs. Σε M. Hollis & S. Lukes, επιμ., *Rationality and Relativism*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Σταμάτης, Κ. (1995). *Αστική Κοινωνία, Δικαιοσύνη και Κοινωνική Κριτική*. Αθήνα: Εκδόσεις Ιδρύματος Σάκη Καράγιωργα.
- Stolcke, V. (1997). The 'Nature' of Nationality. Σε V. Bader, επιμ., *Citizenship and Exclusion*. London: Macmillan.
- Tamir, Y. (1993). *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tocqueville, A. de (1969 [1835-40]). *Democracy in America*. Μετάφραση G. Lawrence, Επιμέλεια J.P. Mayer. New York: Anchor Books.
- Vogler, C. M. (1985). *The Nation State: The Neglected Dimension of Class*. Aldershot: Gower.