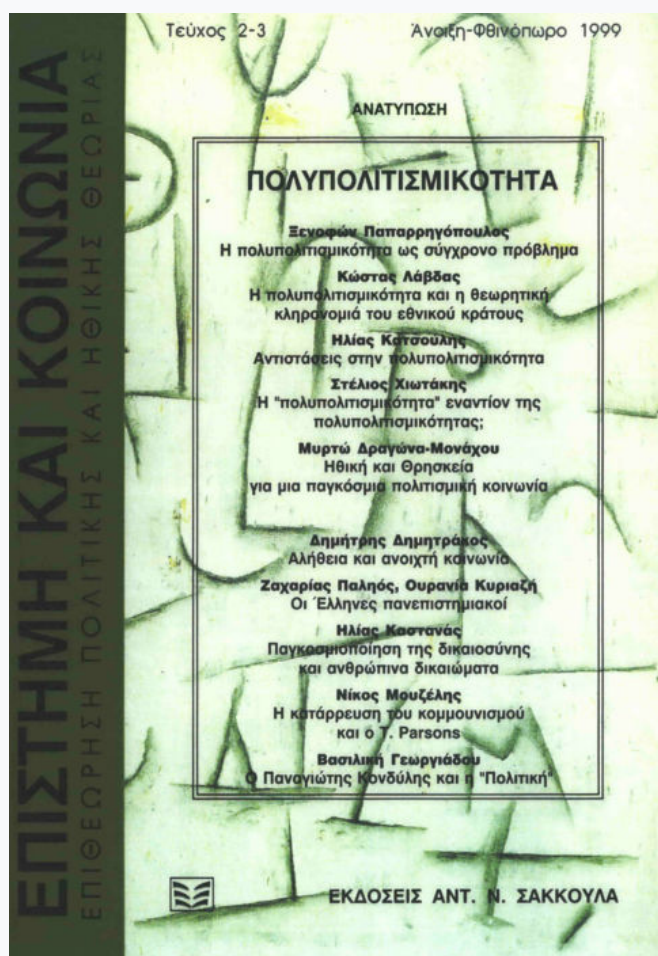


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 2 (1999)

Τόμ. 2-3 (1999): Πολυπολιτισμικότητα



Αντιστάσεις στην πολυπολιτισμικότητα

Ηλίας Κατσούλης

doi: [10.12681/sas.609](https://doi.org/10.12681/sas.609)

Copyright © 2015, Ηλίας Κατσούλης



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

Βιβλιογραφική αναφορά:

Κατσούλης Η. (2015). Αντιστάσεις στην πολυπολιτισμικότητα. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 2, 53–104. <https://doi.org/10.12681/sas.609>

Αντιστάσεις στην πολυπολιτισμικότητα

Ηλίας Κατσούλης*

Στη μελέτη αυτή παρουσιάζεται ένα μέρος των προβλημάτων που δημιουργεί η συμβίωση ανθρώπων διαφορετικών πολιτισμών και αντιλήψεων ζωής. Αφετηρία αποτελεί η αξίωση μουσουλμάνων γυναικών να επισκέπτονται ευρωπαϊκά σχολεία με καλυμμένη την κεφαλή, όπως επίσης και η αντίδραση των αρχών που απαγορεύουν την παρουσία γυναικών με μαντίλα σε δημόσια σχολεία. Κατ' αρχάς παρουσιάζεται το αίτημα των εκπροσώπων μειονοτικών ομάδων να τους αναγνωριστούν ιδιαίτερα πολιτισμικά δικαιώματα, έστω κι αν αυτά έρχονται σε αντίθεση με τους νόμους των ευρωπαϊκών χωρών και τις αρχές εκκοσμιευμένων κοινωνιών. Στο επίκεντρο του προβλήματος ευρίσκεται το αίτημα της αναγνώρισης της διαφοράς που εγείρουν, υποστηριζόμενοι από ένα μέρος της ευρωπαϊκής διανόησης, προπάντων εκπρόσωποι της μουσουλμανικής μειονότητας σε ευρωπαϊκές χώρες. Από την άλλη παρουσιάζεται και αναλύεται η θέση φιλελεύθερων θεωρητικών και πολιτικών οι οποίοι αρνούνται να αναγνωρίσουν σε πολιτισμικές μειονότητες συλλογικά δικαιώματα που έρχονται σε αντίθεση με την ευρωπαϊκή παράδοση των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Βασική ιδέα της μελέτης είναι ότι το δικαίωμα στη διαφορά, πέρα από τα όρια που συναντά στους νόμους των δυτικών χωρών, αποτελεί ένα δύσκολο να υλοποιηθεί αίτημα όταν έρχεται αντιμέτωπο με τον κοινό τρόπο σκέψης και τις παραδόσεις της κοινωνίας πολιτών.

Αντί προλόγου: Τρεις ιστορίες με τη μαντίλα

-Τον Οκτώβριο 1989 στην πόλη Greil της νότιας Γαλλίας τρεις γαλλίδες μουσουλμάνες μαθήτρες εμφανίστηκαν στο σχολείο έχοντας καλυμμένη την

* Καθηγητής Πολιτικής Κοινωνιολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο.

κεφαλή με την παραδοσιακή μαντίλα (τσαντόρ). Η διεύθυνση του σχολείου ζήτησε από τις μουσουλμάνες μαθήτριες να βγάλουν τη μαντίλα προσαρμοζόμενες στον τρόπο ένδυσης των άλλων κοριτσιών. Οι μαθήτριες, υποστηριζόμενες από τις οικογένειές τους και από τη μουσουλμανική κοινότητα της περιοχής, αγνόησαν την εντολή των σχολικών αρχών επικαλούμενες το δικαίωμά τους να ντύνονται σύμφωνα με τις επιταγές της θρησκείας τους. Η διεύθυνση του σχολείου θεώρησε υποχρέωσή της να αποβάλει τις τρεις μαθήτριες από το σχολείο, γεγονός που προκάλεσε το έντονο ενδιαφέρον της γαλλικής κοινής γνώμης μέχρι του σημείου ορισμένοι να ομιλούν για 'πόλεμο του τσαντόρ', la guerre de chador, αφού στο Παρίσι έλαβε χώρα υπέρ των τριών μαθητριών η μεγαλύτερη στη μέχρι τότε ιστορία του διαδήλωση μουσουλμάνων όλων των εθνότητων. Τελικά η υπόθεση παραπέμφθηκε από τον τότε αρμόδιο υπουργό παιδείας Lionel Jospin στο Συμβούλιο Επικρατείας (Conceil d'Etat) της χώρας, το οποίο και αποφάνθηκε επί της υποθέσεως.

-Το Φεβρουάριο 1997 σε ένα σχολείο της Κάτω Σαξωνίας στη Γερμανία μια πακιστανή μουσουλμάνα μαθήτρια εμφανίστηκε στο σχολείο καλυμμένη όχι απλά με την παραδοσιακή μαντίλα αλλά με το 'πέπλο' που έκρυβε ολόκληρο το πρόσωπό της. Και βέβαια οι σχολικές αρχές απαγόρευσαν στη μαθήτρια να επισκέπτεται το σχολείο καλυμμένη κατ'αυτό τον τρόπο. Εναντίον της απαγόρευσης αυτής στράφηκε ο πατέρας της μαθήτριας, ο οποίος υποστήριξε ότι η ενδυμασία αυτή ήταν της ελεύθερης επιλογής της δεκαεπτάχρονης κόρης του και ότι, σε κάθε περίπτωση, δεν εμποδίζει τη σχολική και τη μαθησιακή λειτουργία. Ο πατέρας της μαθήτριας, μάλιστα, πρόβαλε το επιχείρημα ότι σκοπός του σχολείου οφείλει να είναι η ανάπτυξη της προσωπικότητας του μαθητή στη βάση των αξιών στις οποίες στηρίζεται το σύνταγμα της Γερμανίας. 'Μέσω της σχολικής διαπαιδαγώγησης', υποστήριξε, 'πρέπει οι μαθητές να γίνουν ικανοί να πράττουν σύμφωνα με ηθικές αρχές, όπως και να αναγνωρίζουν και να σέβονται θρησκευτικές και πολιτισμικές αξίες. Αυτό μπορεί να επιτευχθεί εάν στην εκπαίδευση και τη διδασκαλία αναγνωρίζεται η ελευθερία της θρησκευτικής και κοσμοθεωρητικής πίστης και λαμβάνονται υπόψη οι ευαισθησίες των διαφορετικά σκεπτομένων'. Το επεισόδιο αυτό έληξε με την επιστροφή της μαθήτριας και της οικογένειάς της στη χώρα τους. Εδώ θα πρέπει να τονιστεί ότι τόσο η Κάτω Σαξωνία όσο και άλλα κρατίδια της Γερμανίας έχουν σιωπηρά αποδεχθεί την παρουσία στα σχολεία μουσουλμάνων μαθητριών που έχουν καλυμμένη την κεφαλή τους με την παραδοσιακή μαντίλα. Αυτό, όμως, μόνο ως αναγνώ-

ριση ενός ατομικού δικαιώματος και εφόσον η ειρήνη στο σχολείο όπως και η μαθησιακή λειτουργία δεν απειλούνται.

-Τον Ιούλιο 1998 στην πόλη Plünderhausen της νότιας Γερμανίας μια νεαρή γερμανίδα καθηγήτρια της μέσης εκπαίδευσης, αφγανικής καταγωγής και μουσουλμανικού θρησκευματος, εμφανίστηκε στο σχολείο, στο πλαίσιο του δοκιμαστικού μαθήματος για την απόκτηση της άδειας διδασκαλίας στα δημόσια σχολεία της χώρας, φορώντας την παραδοσιακή μαντίλα. Η αντίδραση των σχολικών αρχών ήταν άμεση: απαγόρευσαν στη νεαρή μουσουλμάνη να εμφανίζεται στα μαθήματα φέροντας το 'σύμβολο της θρησκευτικής της πίστης', διότι αυτό ερχόταν σε αντίθεση με τον κοσμικό χαρακτήρα της εκπαίδευσης στη Γερμανία. Η μουσουλμάνη καθηγήτρια επέμενε ότι αυτό ήταν 'ατομικό της δικαίωμα' και ως τέτοιο θα έπρεπε να αντιμετωπιστεί από τις σχολικές αρχές. Το επεισόδιο αυτό, όπως ήταν επόμενο, πήρε παγγερμανικές διαστάσεις, γεγονός που υποχρέωσε την αρμόδια υπουργό πολιτισμού του κρατιδίου της Βάδης- Βυρτεμβέργης να παρέμβει, απαγορεύοντας την παρουσία της μουσουλμάνης καθηγήτριας στις αίθουσες διδασκαλίας, εφόσον επέμενε να έχει καλυμμένη την κεφαλή της με την μαντίλα.

Στην περίπτωση των τριών γαλλίδων μαθητριών, όπως ήδη αναφέραμε, της υποθέσεως επελήφθη το Συμβούλιο Επικρατείας, το οποίο και απεφάνθη ότι τα θρησκευτικά σύμβολα, συμπεριλαμβανομένου και του τσαντόρ, είναι συμβατά με το κοσμικό κράτος όσο δεν χρησιμοποιούνται ως μέσα άσκησης προσηλυτισμού ή δεν εμποδίζουν την ασφάλεια του σχολείου και της διδασκαλίας. Αυτό, κατά το γαλλικό Συμβούλιο Επικρατείας, σημαίνει ότι η χρήση των συμβόλων πίστης παραμένει μια ιδιωτική υπόθεση και γι'αυτό αγνοείται αυτό που δηλώνουν, ενώ λαμβάνεται υπόψη ότι εκφράζουν μια προτίμηση. Στη βιβλιογραφία, όπως θα δούμε στη συνέχεια, η απόφαση αυτή του δικαστηρίου ερμηνεύτηκε περισσότερο ως αποτέλεσμα της επιθυμίας επιτεύξεως ενός συμβιβασμού, παρά ως ουσιαστική αντιμετώπιση του όλου προβλήματος.

Στη νομική του γνωμάτευση για την περίπτωση της πακιστανής μαθήτριας, ο καθηγητής και τέως μέλος του Ομοσπονδιακού Συνταγματικού Δικαστηρίου Gottfried Mahrenholz υποστήριξε ότι, σύμφωνα με το άρθρο 4 §1 και 2 του Θεμελιώδους Νόμου,¹ η θρησκευτική ελευθερία των μαθητών κατοχυρώνεται ως ένα βασικό δικαίωμα που ευρίσκεται σε άμεση και στενή σχέση με την ανθρώπινη αξιοπρέπεια και ότι, επιπλέον, στο ίδιο άρθρο του συντάγματος, χαράσσονται και τα όρια εντός των οποίων αυτά τα δικαιώματα και οι ελευθερίες εξασφαλίζονται. Το άρθρο 7 §1 του Θεμελιώδους Νόμου,²

ισχυρίστηκε ο Mahrenholz, αναθέτει στο κράτος την υποχρέωση να θέτει στη διάθεση των μαθητών ή τουλάχιστον να εξασφαλίζει ένα εκπαιδευτικό σύστημα που θα προσφέρει σε κάθε μαθητή και μαθήτρια τη δυνατότητα πρόσβασης στη γνώση και την παιδεία και μαζί μ' αυτή και τη δυνατότητα ανάπτυξης της προσωπικότητάς τους. Σύμφωνα με τη νομολογία των δικαστηρίων αλλά και με την κρατούσα άποψη στην επιστημονική βιβλιογραφία, το άρθρο 7 §1 δίνει το δικαίωμα, υποχρεώνει μάλιστα το κράτος να οργανώνει και να διατηρεί ολόκληρο το σχολικό σύστημα. Στις συνταγματικές υποχρεώσεις του κράτους ανήκει και η αρμοδιότητα ορισμού και επιβολής των εκπαιδευτικών στόχων όπως και της διδασκαλίας. Στο σημείο που οι ανατεθειμένες από το σύνταγμα στο κράτος εκπαιδευτικές υποχρεώσεις έρχονται σε σύγκρουση με τα κατοχυρωμένα στο άρθρο 4 §1 δικαιώματα των μαθητών και των γονέων-κηδεμόνων τους, τότε σύμφωνα με τον Mahrenholz, και εφόσον οι γονείς-κηδεμόνες των μαθητών προβάλλουν αξιώσεις που θέτουν σε κίνδυνο τα κατοχυρωμένα από το σύνταγμα δικαιώματα τρίτων, τότε το κράτος είναι υποχρεωμένο να παρέμβει.

‘Στους παιδαγωγικούς στόχους ανήκουν και εκείνοι της κανονικής διδασκαλίας. Άρθρο 7 §1 του συντάγματος δίνει το δικαίωμα στο κράτος να απαιτεί από τους μαθητές να παίρνουν μέρος στη διδασκαλία κατά τέτοιο τρόπο, ώστε η διδασκαλία να καθίσταται εν γένει δυνατή. Το άρθρο αυτό δίνει έτσι το νομικό δικαίωμα στο κράτος να λαμβάνει μέτρα που μπορεί ακόμα και να περιορίζουν βασικά δικαιώματα για να μπορεί να υλοποιήσει τους συνταγματικά κατοχυρωμένους παιδαγωγικούς στόχους και να εξασφαλίσει τους όρους εύρυθμης λειτουργίας της διδασκαλίας’ (Mahrenholz 1987: 295).

Στην περίπτωση της μουσουλμάνας καθηγήτριας στη Γερμανία η υπόθεση πήρε μια, κατ' αρχάς, διαφορετική εξέλιξη. Επειδή συνέπεσε με την επικείμενη έναρξη του προεκλογικού αγώνα για την ανάδειξη της Ομοσπονδιακής Βουλής (Bundestag), ετέθη στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος του εκλογικού σώματος, διότι τα δύο κόμματα της αντιπολίτευσης, οι Σοσιαλδημοκράτες και οι Πράσινοι, που είχαν ανακοινώσει την πρόθεσή τους να συνάψουν κυβερνητική συμμαχία εάν το αποτέλεσμα των εκλογών την καθιστούσε δυνατή, έτειναν στην αποδοχή, υπό προϋποθέσεις, της διπλής υπηκοότητας για τους αλλοδαπούς που είτε ήταν εγκατεστημένοι στο έδαφος της Γερμανίας για ένα ορισμένο χρονικό διάστημα είτε είχαν γεννηθεί εκεί. Γενικά τα προβλήματα της πολυπολιτισμικής κοινωνίας ετίθεντο με έμφαση στον προεκλογικό αγώνα και απαιτούσαν σαφείς πολιτικές/προγραμματικές προτάσεις λύσεων. Έχει σημασία εδώ να επισημάνουμε το γεγονός ότι με την απόφαση της

υπουργού πολιτισμού, που ανήκε στους Χριστιανοδημοκράτες, να μην επιτρέψει στη μουσουλμάνα καθηγήτρια να διδάσκει στο δημόσιο σχολείο φορώντας την παραδοσιακή μαντίλα, συντάχθηκαν τα δημοκρατικά κόμματα της τοπικής βουλής, οι Σοσιαλδημοκράτες και οι Πράσινοι, με το σκεπτικό ότι, τελικά, και λαμβανομένου υπόψη του περιεχομένου και της έκτασης των διαφορών όσο και των κινδύνων που αυτές οι διαφορές μεταξύ θρησκειών και πολιτισμών συνεπάγονται, η ισλαμική ενδυμασία και η κάλυψη των μουσουλμάνων γυναικών με τη μαντίλα αποτελούν σύμβολο πολιτισμικής διαφοροποίησης όσο και πολιτικό μήνυμα και ως τέτοιο θα πρέπει να αποφεύγεται σε χώρους στους οποίους απαγορεύεται η χρήση αυτών των συμβόλων. Σημαντικό ρόλο στην ενιαία στάση των γερμανικών δημοκρατικών κομμάτων έπαιξε και ο φόβος ότι η τυχόν αναγνώριση του δικαιώματος κάλυψης της κεφαλής των μουσουλμάνων γυναικών σε δημόσιους και εκκοσμηκουμενούς χώρους, όπως είναι στη Γερμανία τα δημόσια σχολεία, θα μπορούσε να δυσκολέψει την προσπάθεια εκείνων των νεαρών μουσουλμάνων γυναικών που ήθελαν να απαλλαγούν από τους πολιτιστικούς καταναγκασμούς της οικογένειάς τους, της μουσουλμανικής κοινότητας και των πολιτικών/θρησκευτικών φορέων των χωρών προέλευσής τους. Στη γερμανική συζήτηση για το θέμα αυτό ιδιαίτερη σημασία δόθηκε στο γεγονός ότι υπήρξε προηγούμενη απόφαση του Ομοσπονδιακού Συνταγματικού Δικαστηρίου (Bundesverfassungsgericht), με την οποία απαγορεύτηκε η ανάρτηση του Εσταυρωμένου στις αίθουσες διδασκαλίας των δημόσιων σχολείων της Βαυαρίας.

Θα προχωρήσω, στη συνέχεια, στην παρουσίαση των βασικών επιχειρημάτων υπέρ και κατά της απαγόρευσης της απαίτησης των γαλλίδων μαθητριών και της γερμανίδας καθηγήτριας να φέρουν κατά τη διάρκεια του μαθήματος σε ένα δημόσιο σχολείο την παραδοσιακή μουσουλμανική μαντίλα. Η περίπτωση της πακιστανής μαθήτριας αποτελεί μια 'παράλληλη περίπτωση' (Mahrenholz 1987: 289) με εκείνη των γαλλίδων μαθητριών και γι' αυτό δεν θα μας απασχολήσει ξεχωριστά. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να τονιστεί ότι οι περιπτώσεις των γαλλίδων μαθητριών και της γερμανίδας καθηγήτριας παρά τη φαινομενική τους ομοιότητα διαφέρουν μεταξύ τους. Στη μεν πρώτη περίπτωση εκδηλώνεται η επιθυμία των μαθητριών απλά να έχουν καλυμμένη την κεφαλή τους σύμφωνα με τον ισλαμικό νόμο, ενώ στη δεύτερη εγείρεται η αξίωση από μια θέση ισχύος, αυτή της καθηγήτριας σε ένα δημόσιο σχολείο που επισκέπτονται μαθητές και μαθήτριες διαφορετικού

θηρσκειύματος, να μπορεί να προβάλλει το σύμβολο της θρησκευτικής της πίστης σε ένα εκκοσμιευμένο περιβάλλον.

Η συζήτηση που οι δύο αυτές περιπτώσεις προκαλέσαν όχι μόνο στη δημοσιότητα των δύο χωρών αλλά και στη διεθνή, υπήρξε έντονη³ και για το λόγο αυτό θα τη λάβουμε υπόψη στην ανάλυση που ακολουθεί. Τις αναλύσεις μου, όμως, θα τις στηρίξω στην πλούσια επιστημονική βιβλιογραφία που αναφέρεται στα προβλήματα των πολυπολιτισμικών κοινωνιών και ιδιαίτερα σε δύο άρθρα που μαζί μ'εκείνο του Mahrenholz νομίζω ότι συμπυκνώνουν ένα μέρος των επιχειρημάτων που προβλήθηκαν, ενώ οι συγγραφείς τους παίρνουν θέση προτείνοντας λύσεις. Το πρώτο άρθρο είναι της ιταλίδας καθηγήτριας Anna Elisabetta Galeotti και το δεύτερο του γερμανού καθηγητή Otwin Massing.

Εκείνο που έχει ιδιαίτερη σημασία, και γι' αυτό θα μας απασχολήσει περισσότερο στη συνέχεια, είναι ότι ήταν κυρίως οι γονείς των άλλων παιδιών που αντέδρασαν στην παρουσία των 'καλυμμένων' κοριτσιών στην πρώτη περίπτωση και της μαντιλοφόρας καθηγήτριας στη δεύτερη. Γενικά, η έντονη αντίδραση των πολιτών σε θέματα που σε μια πρώτη ματιά φαίνονται επουσιώδη, που, όμως, άπτονται του καθημερινού τρόπου αλλά και των αντιλήψεων ζωής, προπάντων της κουλτούρας, δείχνουν ότι ο κίνδυνος να ξεσπάσει μια 'διαμάχη των πολιτισμών' (Huntington) μέσα στις ίδιες τις πολυπολιτισμικές κοινωνίες της Ευρώπης δεν είναι κάτι που μπορεί πια να αγνοεί κανείς.⁴ Ιδιαίτερα η Ελλάδα, που αργά αλλά σταθερά μεταβάλλεται σε μια πολυπολιτισμική κοινωνία, θα αντιμετωπίσει την πρόκληση των φορέων διαφορετικών πολιτισμών και κουλτούρας που εγκαθίστανται στο έδαφός της και, προς το παρόν, γίνονται αποδεκτοί, τυγχάνοντας της ανάλογης μεταχείρισης, μόνο ως φτηνή εργατική δύναμη.

Συλλογικά versus ατομικά δικαιώματα: Η φιλελεύθερη ανοχή στο στόχαστρο

Η Galeotti (1993: 585-605) καταπιάνεται στην αρχή της μελέτης της με τη γνώση μας απόφαση του Conseil d'Etat. Σ'αυτήν διαπιστώνει την έλλειψη μιας ξεκάθαρης θέσης απέναντι στο πρόβλημα που η εμμονή των τριών μαθητριών να φέρουν την παραδοσιακή τους ενδυμασία στο σχολείο έθεσε ενώπιον της γαλλικής κοινής γνώμης. Για την Galeotti το πρόβλημα που στην περίπτωση αυτή τελικά αναδεικνύεται και αφορά όλες τις ευρωπαϊκές πολυπολιτισμικές κοινωνίες είναι περισσότερο ένα πρόβλημα ανοχής και λιγότε-

ρο ένα πρόβλημα πολιτισμού ή κουλτούρας. Την 'ανοχή' η Galeotti την ορίζει ως 'την αναστολή της εξουσίας παρέμβασης έναντι μη επιθυμητών ή μη αποδεκτών διαφορών'. Τις διάφορες εκδοχές της φιλελεύθερης ανοχής, έτσι όπως αυτές έχουν καταγραφεί στο έργο των κυριότερων φιλελεύθερων διανοητών της Ευρώπης, η συγγραφέας τις συνδέει με μια συγκεκριμένη, ιστορική αντίληψη της ουδετερότητας του κράτους και της κοινωνίας απέναντι στις ατομικές προτιμήσεις. Όμως, η ιδιαιτερότητα αυτή δεν μπορεί παρά να είναι σχετική και ευρίσκεται στον πυρήνα της λογικής της ότι πρέπει να ορίζεται πάντα σε σχέση με το περιβάλλον στο οποίο εκδηλώνεται, υποστηρίζει η ιταλίδα καθηγήτρια.

Ενώ η απόφαση του Συμβουλίου Επικρατείας της Γαλλίας περιορίζεται, υπό τις προϋποθέσεις στις οποίες αναφερθήκαμε, στην αναγνώριση του δικαιώματος των μουσουλμάνων μαθητριών να έχουν καλυμμένη την κεφαλή τους εντός του σχολείου, δεν ασχολείται με την ουσία του προβλήματος που οι μαθήτριες, από τη δική τους σκοπιά, έθεσαν ανώπιον της γαλλικής κοινωνίας: του προβλήματος, δηλαδή, που συνδέεται με την αναγνώριση ενός συλλογικού δικαιώματος που δεν αφορά μεμονωμένες περιπτώσεις πολιτών αλλά μια ολόκληρη κοινότητα, στη συγκεκριμένη περίπτωση την κοινότητα των πιστών μουσουλμάνων. Η Galeotti, εξετάζοντας την απόφαση διαπιστώνει την προσκόλληση του δικαστηρίου στο φιλελεύθερο μοντέλο πολιτικής ανοχής, το οποίο όμως είναι έκδηλα ατομικιστικό: ενδιαφέρεται, δηλαδή, αποκλειστικά για την ελευθερία πολιτισμικής έκφρασης των υποκειμένων μέσα σε μια χωρίς καταναγκασμούς πολιτική τάξη πραγμάτων. Εκείνο, όμως, που ενδιαφέρει και έχει σημασία να αντιμετωπιστεί σε μια πολυπολιτισμική κοινωνία, όπως είναι η γαλλική, δεν είναι η αναγνώριση των έτσι κι αλλιώς κατοχυρωμένων ατομικών δικαιωμάτων των πολιτών, αλλά είναι η ανάγκη αναγνώρισης συλλογικών δικαιωμάτων στις διάφορες ομάδες. Γι' αυτό το πρόβλημα των μουσουλμάνων μαθητριών με το σχολείο τους και τις σχολικές αρχές είναι ένα κατεξοχήν πολιτικό πρόβλημα, που χρειάζεται πολιτική λύση. Αυτό σημαίνει, συνεχίζει η Galeotti, ότι καλούνται οι αρχές, το ίδιο το κράτος αλλά και η γαλλική κοινωνία να αποφασίσουν επί ενός προβλήματος το οποίο στο παρελθόν δεν εθεωρείτο από το ίδιο το γαλλικό κράτος ότι μπορούσε να υπάρξει.

Σ' αυτό το σημείο οφείλουμε να τονίσουμε ότι σε μια μακρόχρονη παράδοση χωρισμού κράτους και εκκλησίας η γαλλική κοινωνία αντιδρά αυθόρμητα εναντίον κάθε προσπάθειας σύγχισης των δύο διακριτών επιπέδων της πολιτικής ζωής της χώρας: του κοσμικού και του θρησκευτικού/κοσμοθεωρη-

τικού από οπουδήποτε αυτή η προσπάθεια κι αν προέρχεται. Έχοντας η Γαλλία υλοποιήσει την ανεξαρτησία του κράτους και έχοντας αναγνωρίσει τον κοσμικό χαρακτήρα της δημόσιας εκπαίδευσης αρνείται να δεχτεί ρυθμίσεις που θα μπορούσαν να απειλήσουν ή ακόμη και να ακυρώσουν τις δύο αυτές αρχές. Το αίτημα των μουσουλμάνων μαθητριών, που σε τελευταία ανάλυση δεν ήταν τίποτε άλλο παρά το αίτημα της μουσουλμανικής κοινότητας, να τους αναγνωριστεί σε ατομικό επίπεδο ένα συλλογικό δικαίωμα, δεν ήταν δυνατό, για τους παραπάνω λόγους, να γίνει αποδεκτό από τις σχολικές αρχές και σαν τέτοιο ούτε και από το Συμβούλιο Επικρατείας της χώρας. Η πολιτική απόφαση την οποία η Galeotti θεωρεί ότι μόνες αρμόδιες είναι οι αρχές να πάρουν στο πνεύμα, βέβαια, του αιτήματος των μαθητριών, δηλαδή της μουσουλμανικής κοινότητας, δεν εντάσσεται στη μέχρι τώρα αντίληψη των δικαιωμάτων στη Γαλλία, αλλά και στο δυτικό κόσμο γενικότερα και γι' αυτό δεν λαμβάνεται. Η Galeotti αναγνωρίζει ότι σ' ολόκληρη τη φιλελεύθερη δυτική παράδοση τα δικαιώματα γίνονται αποδεκτά μόνο ως ατομικά δικαιώματα και ως τέτοια αναγνωρίζονται. Αποδοχή του αιτήματος αναγνώρισης συλλογικών δικαιωμάτων, στην περίπτωση αυτή της μουσουλμανικής μειονότητας, δημιουργεί τον κίνδυνο υποχώρησης της αξίωσης υπεράσπισης των ατομικών δικαιωμάτων έναντι της υποχρέωσης αναγνώρισης συλλογικών δικαιωμάτων. Με τον τρόπο αυτό ένα αίτημα ικανοποίησης ατομικού δικαιώματος μεταφράζεται από την οικογένεια, την κοινότητα κ.λπ. σε ατομικό ή, αλλιώς διατυπωμένο, ένα συλλογικό αίτημα προβάλλεται στο επίπεδο του ατομικού για να γίνει, στη συνέχεια, διακδικήσιμο ως συλλογικό. Λαμβανομένου, όμως, υπόψη του γεγονότος ότι, τουλάχιστον στις ριζοσπαστικές/φονταμενταλιστικές τάσεις του ισλαμισμού, αναγνωρίζονται μόνο συλλογικά δικαιώματα⁵ και μάλιστα άνωθεν οριζόμενα από τις θρησκευτικές αρχές και τους θρησκευτικούς ηγέτες, γίνεται φανερό ότι τυχόν αποδοχή της αξίωσης αναγνώρισης συλλογικών σε βάρος ατομικών δικαιωμάτων θα δημιουργούσε τεράστια προβλήματα εφαρμογής τους, σε κάθε περίπτωση δε θα προκαλούσε ρήξεις και θα έθετε σε κίνδυνο τόσο τον κοσμικό χαρακτήρα του κράτους όσο και το πρόταγμα της θρησκευτικής ουδετερότητας της δημόσιας εκπαίδευσης στη Γαλλία.

Η απόφαση του Συμβουλίου Επικρατείας αναγνωρίζει, έστω με περιορισμούς, το δικαίωμα των μαθητριών να φέρουν κατά τη διάρκεια της παρουσίας τους στο σχολείο την παραδοσιακή μαντίλα. Με την απόφασή του, όμως, αυτή το δικαστήριο δεν τους επιτρέπει να επεκτείνουν το δικαίωμα αυτό μέχρι την άρνηση συμμετοχής τους στα μαθήματα του σχολικού προγράμματος.

τος. Με την προϋπόθεση ότι θα λάβουμε υπόψη μας το γεγονός ότι η μουσουλμανική θρησκεία έχει μια άλλη, από τη χριστιανική, αντίληψη του γυναικείου και του ανδρικού σώματος όσο και της σεξουαλικότητας (βλ. Michiyazgan 1993: 92-102), αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο οι μουσουλμάνες μαθήτριες απαγορεύεται να συμμετέχουν μαζί με αγόρια στο μάθημα της γυμναστικής όπως επίσης και να παρακολουθούν το μάθημα της βιολογίας και να παίρνουν μέρος στις, μικτές, σχολικές εκδρομές. Είναι φανερό ότι η αναγνώριση και τέτοιων 'δικαιωμάτων' στις μουσουλμάνες μαθήτριες θα έθετε σε κίνδυνο τη σχολική ειρήνη και την εν γένει μαθησιακή διαδικασία στο σχολείο, γεγονός που ήθελε με την απόφασή του να αποτρέψει το Conceil d'Etat. Ο τύπος, λοιπόν, πολιτικής απόφασης που κατά την Galeotti απαιτείται για να δώσει λύσεις στο πρόβλημα δεν είναι εύκολο να ευρεθεί, αφού κάθε αναγνώριση συλλογικών δικαιωμάτων σε βάρος ατομικών δικαιωμάτων θα συνοδεύεται από τον κίνδυνο καθολικής επιβολής των συλλογικών δικαιωμάτων έτσι όπως αυτά τα αντιλαμβάνεται μια συγκεκριμένη, η φονταμενταλιστική τάση των ισλαμιστών, δηλαδή ως υποχρεώσεων τις οποίες, σε ατομικό επίπεδο, δεν μπορεί κανένας μουσουλμάνος να αγνοήσει. Πέρα, λοιπόν, από τις αντιλήψεις περί δικαιωμάτων που διακρίνουν το δυτικό-ευρωπαϊκό πολιτισμό, προπάντων από τους ανατολικούς πολιτισμούς, εκείνο που θεωρείται ως το κύριο πρόβλημα είναι ακριβώς ο κίνδυνος που συνοδεύει την αναγνώριση συλλογικών δικαιωμάτων τα οποία ορίζονται κυριαρχικά από φορείς εξουσίας και αρχές που έχουν τη δύναμη και νομιμοποιούνται να επιβάλλονται και εναντίον της θέλησης ατόμων μουσουλμανικού θρησκευματος. Λαμβανομένου υπόψη ότι στις χώρες της δυτικής Ευρώπης μόνο το, περίπου, 25% των μουσουλμάνων θεωρείται ότι ανήκει στους πιστούς και ότι μεταξύ των πιστών μουσουλμάνων υπάρχουν διάφορες τάσεις που αντιλαμβάνονται διαφορετικά και εφαρμόζουν ελαστικά τις επιταγές του Ισλάμ (Heine 1997: 14- 61), υπάρχει ορατός ο κίνδυνος τυχόν αναγνώριση συλλογικών σε βάρος ατομικών δικαιωμάτων να οδηγήσει στην επικράτηση φονταμενταλιστικών τάσεων του Ισλάμ στις δυτικοευρωπαϊκές χώρες. Το γεγονός ότι η Galeotti επιμένει ότι βασικό είναι το πρόβλημα της 'θεμελιακής έλλειψης ευαισθησίας της κρατικής ουδετερότητας απέναντι στις διαφορές', αναδεικνύει την αδυναμία της να αντιληφτεί ότι η 'έλλειψη ευαισθησίας' θα μπορούσε να διαπιστωθεί και σε εκείνη την πλευρά που αδυνατεί να καταλάβει ότι η ενδεχόμενη αποδοχή εκ μέρους του κράτους και η αναγνώριση του δικαιώματος της 'διαφοράς' συλλογικών ταυτοτήτων θα εμπόδιζε αισθητά την ανάδειξη της ατομικής ταυτότητας εκείνων των μελών της

μουσουλμανικής κοινότητας που δεν αποδέχονται τις μουσουλμανικές αξίες έτσι όπως αυτές τουλάχιστον ορίζονται από το οικογενειακό τους περιβάλλον, τη μουσουλμανική κοινότητα ή τις αρχές.

Αυτό το γεγονός, της προστασίας δηλαδή των ατομικών δικαιωμάτων εκείνων των μουσουλμάνων, ιδιαίτερα των νέων γυναικών δεύτερης και τρίτης γενιάς, που η σχέση τους με το Ισλάμ είναι μόνο πολιτιστικής ή και συναισθηματικής φύσης, είναι που φαίνεται ότι πρυστάνευσε στην απόφαση του γαλλικού Συμβουλίου Επικρατείας και, όπως θα δούμε στη συνέχεια, χαρακτηρίζει και τη συζήτηση επί του θέματος στη Γερμανία. Ότι, λοιπόν, συνόδευσε την απόφαση των γαλλικών σχολικών αρχών ήταν ο φόβος για το ενδεχόμενο διείσδυσης μιας φονταμενταλιστικής θρησκευτικής αντίληψης στην ουδέτερη και εκκοσμιευμένη δημόσια σφαίρα.⁶ Αυτό τον φόβο η Galeotti τον θεωρεί 'ανόητο', διότι υπήρξε προϊόν μιας παρεξήγησης. Οι μουσουλμάνες μαθήτριες δεν σκόπευαν, βέβαια, στην 'ισλαμοποίηση' του δημόσιου σχολείου· η παρεξήγηση, λοιπόν, των προθέσεων των κοριτσιών οφείλεται, κατά την Galeotti, στην αναγωγή της διαφοράς τους με τις σχολικές αρχές σε μια διαφορά της 'αντίληψης για το καλό', η οποία ανεξάρτητα από το εάν υιοθετείται ή όχι από ομάδες, οδηγεί σε περιφρόνηση της πραγματικής συλλογικής διάστασης του εγχειρήματος των κοριτσιών. Με άλλα λόγια, σύμφωνα με την Galeotti, οι μαθήτριες φώναζαν: 'Θέλουμε να είμαστε αυτό που είμαστε και είμαστε υπερήφανες γι' αυτό', στην κατεύθυνση μιας κοινωνίας που δεν τις αποδεχόταν παρά μόνο υπό την προϋπόθεση ότι θα δέχονταν να αφομοιωθούν από την κυρίαρχη κουλτούρα, που όμως τις περιφρονούσε ως μειονότητα με ιδιαίτερη πολιτιστική ταυτότητα.

Η ουσία, λοιπόν, μιας τέτοιας απαίτησης, όπως η Galeotti ερμηνεύει την ενέργεια των τριών μαθητριών, είναι η δημόσια αναγνώριση συλλογικών ταυτοτήτων, απαίτηση, βέβαια, που δεν διατυπώνεται για πρώτη φορά· είναι ακριβώς αυτό που 'όλες οι μειονότητες ή καταπιεζόμενες ομάδες στις δημοκρατικές χώρες συνεχώς προβάλλουν, αρχίζοντας με τους μαύρους στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής και στη συνέχεια με τις φεμινίστριες, τους gays, τις λεσβίες κ.λπ.', καταλήγει η ιταλίδα καθηγήτρια. Αν και η ταύτιση του αιτήματος αναγνώρισης συλλογικών δικαιωμάτων των πιο πάνω ομάδων με το αίτημα των μουσουλμάνων μαθητριών πάσχει από πολλές πλευρές, π.χ. κανένα μέλος των ομάδων αυτών, ούτε και οι ίδιες οι ομάδες διεκδικούν την αναγνώριση δικαιωμάτων που δεν αναγνωρίζονται στους άλλους αλλά, αντίθετα, διεκδικούν για τον εαυτό τους ακριβώς τα ίδια ατομικά δικαιώματα που αναγνωρίζονται σε όλα τα μέλη της κοινωνίας: στους μαύρους π.χ. τα

πολιτικά δικαιώματα, στους ομοφυλόφιλους το ατομικό δικαίωμα αναγνώρισης της ιδιαιτερότητάς τους, στις γυναίκες τα ίσα δικαιώματα με τους άνδρες στον τόπο δουλειάς κ.λπ., εντούτοις η αναφορά της Galeotti στις ομάδες αυτές δείχνει τις δυσκολίες που παρουσιάζει το εγχείρημά της να διατυπώσει ένα επιχείρημα υπέρ της αναγνώρισης ενός συλλογικού δικαιώματος, του οποίου οι προεκτάσεις και οι πιθανές συνέπειες μπορεί ακόμη και να απειλήσουν κατακτήσεις της νεωτερικότητας, τις οποίες οι περισσότερες δυτικοευρωπαϊκές κοινωνίες θεωρούν αδιαπραγμάτευτες. Και ναι μεν η Galeotti αναγνωρίζει ότι το φιλελεύθερο μοντέλο πολιτικής ανοχής είναι έκδηλα ατομικιστικό, δηλαδή αναφέρεται στην ελευθερία έκφρασης των υποκειμένων μέσα σε μια χωρίς καταναγκασμούς πολιτική τάξη, επιμένει, όμως, ότι εκείνο που έχει σημασία να αντιμετωπιστεί σε μια πολυπολιτισμική κοινωνία είναι η αναγνώριση συλλογικών δικαιωμάτων στις διάφορες ομάδες, φορέων ενός πολιτισμού που διακρίνεται από τον πολιτισμό της πλειοψηφίας. Για το λόγο αυτό η 'ισότητα στο νόμο' που το φιλελεύθερο κράτος αναγνωρίζει σε όλους τους πολίτες δεν αρκεί για να εξασφαλίσει σε ορισμένες μειονεκτούσες ομάδες την 'ισότητα στο σεβασμό', γεγονός που στιγματίζει κοινωνικά τις ομάδες αυτές.

Οι μειονεκτούσες ομάδες αποστερούνται της δυνατότητας να εμφανίζονται στη δημοσιότητα χωρίς ντροπή, γεγονός που τους στερεί τη βασική προϋπόθεση για αυτοεκτίμηση και ηρεμία. Αυτή η κοινωνική απόρριψη μιας ομάδας δεν αποτελεί ένα πρόβλημα που μπορεί να ξεπεραστεί με την αναγνώριση ατομικών δικαιωμάτων στα μέλη της, αφού συνδέεται με το δημόσιο στιγματισμό της ομάδας, της οποίας τα άτομα αυτά είναι μέλη. Στο σημείο αυτό η Galeotti αναφέρεται σε ένα γεγονός το οποίο παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τους γνωστικούς στόχους της παρούσας μελέτης. Στις φιλελεύθερες κοινωνίες του παρόντος, υποστηρίζει η συγγραφέας, επιβιώνει μια προνεωτερική στάση που επιτρέπει ή και επιβάλλει φαινόμενα που κατ'αρχάς δεν ανήκουν στον καθημερινό λόγο να γενικεύονται, για να μπορούν έτσι και να εξηγούνται καλύτερα. Νεωτερικές κοινωνίες που στηρίζονται στην αποδοχή και την αναγνώριση μόνο ατομικών δικαιωμάτων δεν σημαίνει ότι έχουν φτάσει στο επίπεδο να αναγνωρίζουν ή και να καταδικάζουν πράξεις ή παραλείψεις μόνο στο ατομικό επίπεδο. Έστω κι αν δεχτούμε ότι η πρωτοβουλία, η προσφορά, η επιτυχία και ό,τι άλλο, συνηθίζεται να αναγνωρίζεται μόνο σε άτομα, δεν συμβαίνει το ίδιο και με τα δυσάρεστα γεγονότα, τις αρνητικές ή ακόμα και τις εγκληματικές πράξεις, όταν προκαλούνται από μια κατηγορία ομοίων ατόμων, φορέων του ίδιου πολιτισμού. Στις περιπτώ-

σεις αυτές οι νεωτερικές κοινωνίες προτιμούν τις απλουστευτικές γενικεύσεις, αποδίδοντας συλλήβδην σε όλα τα μέλη τις αρνητικές ή παράνομες πράξεις που διαπράττονται από άτομα, μέλη μιας ομάδας, ενός έθνους, μιας εθνότητας ή πολιτισμού.

Το ότι στο σημείο αυτό η Galeotti θέτει τον δάκτυλον επί τον τύπον των ήλων πολλών νεωτερικών κοινωνιών αποδεικνύουν οι πρόσφατες ψυχώσεις ολόκληρης της ελληνικής κοινωνίας που καταλογίζει π.χ. 'στους Αλβανούς' συλλήβδην κάθε παράνομη ή εγκληματική ενέργεια. Αυτές οι εμπειρίες είναι καθημερινές στη δική μας χώρα, χαρακτηρίζουν όμως και τη στάση των μεμονωμένων πολιτών, αλλά και της δημοσιότητας και άλλων νεωτερικών κοινωνιών που θέλουν να δικαιώνονται ενώπιον του εαυτού τους, ενώπιον των άλλων, αλλά και ενώπιον της ιστορίας και του πολιτισμού τους, όταν υποψιάζονται ή και καταγγέλλουν 'τον ξένο', 'τον αλλοδαπό', 'τον μετανάστη', για κάθε εγκληματική πράξη που δεν έχει τελεσίδικα διαλευκανθεί! Τις νεωτερικές κοινωνίες πολλές φορές χαρακτηρίζουν, κατά την επιτυχή διατύπωση του Richard Münch (1993: 81-82), 'κάτω του μέσου όρου δείκτες επιτρεπτικότητας και χαμηλοί δείκτες ανεκτικότητας'. Όμως, η ανάδειξη, από την πλευρά της Galeotti, της αντίφασης αυτής στις πολυπολιτισμικές χώρες της εποχής μας δεν διευκολύνει την αποδοχή του αιτήματος αναγνώρισης συλλογικών δικαιωμάτων σε θρησκευτικές ομάδες των οποίων οι στόχοι έρχονται πολλές φορές σε αντίθεση με όλο το δυτικοευρωπαϊκό σύστημα αξιών.

Οικουμενικές αρχές και λαϊκή κυριαρχία

Στα προηγούμενα υποστήριξα ότι παρά την ομοιοτήτά τους και την κοινή αιτία που τις προκάλεσε, δηλαδή η κάλυψη της κεφαλής των μουσουλμάνων γυναικών με την παραδοσιακή μαντίλα, εντούτοις η περίπτωση της γερμανίδας καθηγήτριας, όπως και η αντίδραση της υπουργού και των κομμάτων παρουσιάζουν αισθητές διαφορές από τη γαλλική περίπτωση.

Κατ' αρχάς πρέπει να αναφερθεί ότι μπορεί στη Γερμανία να μην ξέσπασε κάποιος πόλεμος για τη μαντίλα, ούτε να πραγματοποιήθηκαν μεγάλες διαδηλώσεις. Εξάλλου, όπως είδαμε (Mahrenholz, 1997), δεν ήταν η πρώτη φορά που ένα τέτοιο πρόβλημα εκδηλώθηκε στη γερμανική κοινωνία. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι δεν απασχόλησε τη γερμανική κοινή γνώμη· αντίθετα στη δημοσιότητα η υπόθεση της νεαρής καθηγήτριας πήρε μεγάλη έκταση, ενώ τα επιχειρήματα που διατυπώθηκαν από την πλευρά εκείνων που αντι-

μετώπιζαν με συμπάθεια το αίτημα της μουσουλμάνας καθηγήτριας δεν διέφεραν από τα επιχειρήματα της Galeotti που διεξοδικά παρουσιάσαμε. Στη γερμανική συζήτηση του θέματος ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι η 'δημοσιοποιημένη κοινή γνώμη' (Κατσούλης 1999: 80-82) διαπέρασε οριζόντια τα πολιτικά-κομματικά και κοσμοθεωρητικά στρατόπεδα. Έτσι βρέθηκαν να επιχειρηματολογούν μαζί υπέρ του δικαιώματος της μουσουλμάνας καθηγήτριας ακραίοι συντηρητικοί καθολικοί ιερείς με φιλελεύθερους πολιτικούς και συγγραφείς υποστηρικτές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από τη μια και χριστιανοδημοκράτες πολιτικοί με σοσιαλδημοκράτες και πράσινους βουλευτές που υπερασπίζονταν τα ατομικά δικαιώματα και τον κοσμικό χαρακτήρα της εκπαίδευσης από την άλλη.⁷ Ενδεικτική είναι η περίπτωση του δημοσιογράφου Theo Sommer, αρχισυντάκτη της πλέον έγκυρης εβδομαδιαίας εφημερίδας Die Zeit, ο οποίος στην κατεύθυνση της επιχειρηματολογίας της Galeotti υποστήριξε το δικαίωμα, μάλιστα την ανάγκη, έκφρασης της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας των εθνικών μειονοτήτων, με το επιχείρημα ότι αυτό εγγυάται τη διατήρηση της πολιτισμικής πολλαπλότητας στη Γερμανία και στις άλλες ευρωπαϊκές χώρες. Αναφερόμενος στις εμπειρίες των άλλων χωρών 'υποδοχής μεταναστών', που από την αρχή υπήρξαν πολυπολιτισμικές κοινωνίες, δημιουργώντας μάλιστα από αυτή την ανάγκη μια αρετή, ο Sommer (Die Zeit, 30/16.6.98: 3) παραπέμπει στο γνωστό αμερικάνο κοινοτιστή φιλόσοφο Amitai Etzioni, ο οποίος πρότεινε για τις ΗΠΑ την εφαρμογή του μοντέλου μιας κοινωνίας-μωσαϊκό: Οι διάφορες εθνότητες, οι πολιτισμοί, οι γλώσσες, ο τρόπος ζωής της πολυ-εθνικής/πολυ-πολιτισμικής κοινωνίας θα αποτελούν τα τετραδάκια του μωσαϊκού που θα συγκροτούνται στη βάση τους από το τοιμέντο των θεμελιακών αξιών της αμερικανικής κοινωνίας, ενώ το σύνταγμα και οι νόμοι θα οροθετούν το πλαίσιο, εντός του οποίου η πολιτιστική, γλωσσική και ό,τι άλλο πολλαπλότητα της αμερικανικής κοινωνίας θα εκδηλώνεται. Αυτό το μοντέλο μιας κοινωνίας-μωσαϊκό ο Sommer πιστεύει ότι ταιριάζει στην ενωμένη Γερμανία αλλά και στις άλλες πολυ-πολιτισμικές χώρες υποδοχής μεταναστών. Βασική προϋπόθεση όλων αυτών, βέβαια, είναι ότι οι αλλοδαποί, ανεξάρτητα θρησκείματος, πολιτισμού, γλώσσας ή κουλτούρας 'αποδέχονται τις αρχές της ανοικτής κοινωνίας και επιθυμούν να ενσωματωθούν'. Η χώρα υποδοχής, από την πλευρά της, 'πρέπει να προσφέρει στους αλλοδαπούς, αγνοώντας το κόστος αυτής της προσφοράς'.

Θα στραφούμε, τώρα, στη γερμανική συζήτηση του θέματος που προέκυψε με την απαίτηση των μουσουλμάνων γυναικών να ενδύονται με τον τρόπο

που η δική τους θρησκεία το επιτάσσει, ακόμη και σε εκκοσμιευμένους χώρους, όπως είναι τα δημόσια σχολεία. Στη Γερμανία λίγα χρόνια προτού προκύψει το πρόβλημα με τη μουσουλμάνα καθηγήτρια και την πακιστανή μαθήτρια, μια απόφαση του ανώτατου Συνταγματικού Δικαστηρίου ήρθε να ταράξει για μια στιγμή τη σχολική ζωή, ιδιαίτερα στις καθολικές περιοχές της χώρας. Συγχρόνως, η απόφαση αυτή του Δικαστηρίου έθεσε τέρμα σε μια διένεξη που κατά καιρούς αναφύοταν στη Γερμανία σε σχέση με τον κοσμικό χαρακτήρα της δημόσιας εκπαίδευσης.

Σε μια προσφυγή ενώπιον του Ομοσπονδιακού Συνταγματικού Δικαστηρίου γονείς μαθητών ζήτησαν να απαγορευτεί η ανάρτηση του Εσταυρωμένου στις αίθουσες διδασκαλίας των δημόσιων σχολείων της Βαυαρίας, με το επιχείρημα ότι τα παιδιά τους υφίσταντο, χωρίς να έχουν τη δυνατότητα να την αποφύγουν, την επιρροή ενός θρησκευτικού συμβόλου, το οποίο αυτοί απέρριπταν. Προς θεμελίωση της προσφυγής τους οι γονείς αυτοί των μαθητών/-τριών επικαλέστηκαν το άρθρο 4 §1 του Συντάγματος. Στην κατεύθυνση μιας αυστηρής ερμηνείας του ατομικού δικαιώματος του άρθρου 4 §1 είχε αποφανθεί το γερμανικό Συνταγματικό Δικαστήριο ήδη δύο φορές: η μια αφορούσε την ανάρτηση του Εσταυρωμένου στις αίθουσες των δικαστηρίων (17.6.1973) και η άλλη (17.12.1975) όριζε ότι δεν μπορεί να απαιτεί κανείς από τους μαθητές και τις μαθήτριες να μελετούν υπό τη σκιά του σταυρού στις αίθουσες διδασκαλίας. Ο Εσταυρωμένος στις αίθουσες των δικαστηρίων και στις αίθουσες διδασκαλίας των δημόσιων σχολείων, αποφάνθηκε το Συνταγματικό Δικαστήριο, έρχεται σε αντίθεση με την υποχρέωση του κοσμικού κράτους να διατηρεί σύμφωνα με το άρθρο 7 §§1 και 3 του Συντάγματος⁸, αυστηρή ουδετερότητα μεταξύ των διαφόρων θρησκειών και δογμάτων. Της τελευταίας προσφυγής των γονέων εναντίον της ανάρτησης του Εσταυρωμένου στα δημόσια σχολεία της Βαυαρίας είχαν προηγηθεί ορισμένα γεγονότα, η γνώση των οποίων είναι απαραίτητη για να κατανοήσουν οι αναγνώστες/-στριες της παρούσας μελέτης τη σημασία της συγκεκριμένης απόφασης του Ομοσπονδιακού Συνταγματικού Δικαστηρίου. Όπως αναφέρει ο Massing (1995: 719-735), ήταν το εκλογικό σώμα, οι πολίτες της Βαυαρίας, που είχε ψηφίσει το 1968 υπέρ του Συντάγματος του ομοσπονδιακού αυτού κρατιδίου. Ήταν, λοιπόν, αυτό το Σύνταγμα που εξέφραζε τη βούληση του 'κυρίαρχου' λαού της Βαυαρίας και που επέτρεπε την επιταγή του αντίστοιχου νόμου για τα σχολεία ότι 'σε κάθε αίθουσα διδασκαλίας να αναρτάται ο Εσταυρωμένος'. Επιλαμβανόμενο της προσφυγής των γονέων το Ομο-

σπονδιακό Συνταγματικό Δικαστήριο με την από 16.5.1995 τελεσίδικη απόφασή του διαπιστώνει ότι

‘το άρθρο 13 § 1.3 του Νόμου για τα σχολεία της Βαυαρίας δεν συμφωνεί με το άρθρο 4 §1 του Θεμελιώδους Νόμου και γι’αυτό καταργείται’ (§ 13 Abs. 1 Satz 3 der Schulordnung für die Volksschulen in Bayern ist mit Art. 4 Abs. 1 GG unvereinbar und nichtig).

Την απόφασή του αυτή το Δικαστήριο τη στήριξε στη διάκριση αρνητικής και θετικής ελευθερίας του άρθρου 4 §1. Πιο συγκεκριμένα, το ανώτατο Συνταγματικό Δικαστήριο της Γερμανίας στην απόφασή του αναφέρθηκε στο γεγονός ότι ο Εσταυρωμένος αναρτημένος στα δημόσια σχολεία υπερβαίνει την ‘επιτρεπτή ελάχιστη βία’ που θα μπορούσε να ασκηθεί σε διαφορετικά σκεπτόμενους χωρίς αυτοί να δικαιούνται να επικαλεστούν το βασικό δικαίωμα της θρησκευτικής τους ελευθερίας και χωρίς να έλθουν σε σύγκρουση με το θετικό δικαίωμα της θρησκευτικής της ελευθερίας που η άλλη πλευρά, η πλειονότητα, θα μπορούσε να εγείρει. Για το λόγο αυτό ο Εσταυρωμένος στις αίθουσες διδασκαλίας ‘υπερβαίνει τα όρια... της θρησκευτικής-κοσμοθεωρητικής κατεύθυνσης του σχολείου’.

Ενώπιον αυτής της συνεπούς στάσης σε μια ιστορική συνέχεια είκοσι και πλέον ετών οι αποφάσεις του Συνταγματικού Δικαστηρίου βρίσκονται, σύμφωνα με τον Massing, στο πνεύμα των αντικειμενικών τάσεων της όλης εξέλιξης στη Γερμανία.

‘Δείχνουν ότι το κοσμικό κράτος, που έχει απαλλαγεί από την επιρροή των θρησκειών στις πολυπολιτισμικές βιομηχανικές κοινωνίες, αποτελεί μια αναγκαιότητα που δεν μπορεί να εμποδίσουν... ακόμη και υποκειμενικά καλής πρόθεσης διαμαρτυρίες και κινητοποιήσεις’.

Οι αποφάσεις του Δικαστηρίου διαμορφώνουν όχι μόνο το αποδεκτό θεσμικό πλαίσιο, αλλά και επηρεάζουν την εν γένει κατεύθυνση των εξελίξεων και λειτουργούν ενισχυτικά υποφωσκουσών διεργασιών που οδηγούν στην ‘αποσύνδεση’ κοινωνίας και κράτους. Στην περίπτωση αυτή, που δεν είναι μια κατάσταση που αναδεικνύεται μόνο στη Γερμανία, η νομολογία του Ομοσπονδιακού Συνταγματικού Δικαστηρίου λειτουργεί καταλυτικά και επιταχύνει τις εξελίξεις. Με άλλα λόγια, το ανώτατο Συνταγματικό Δικαστήριο με τις τρεις συνεχείς αποφάσεις του στο θέμα της πρόσπησης του δικαίωματος της θρησκευτικής ελευθερίας και της ενίσχυσης του κοσμικού χαρακτήρα του κράτους, στρέφεται ακόμη και εναντίον δημοψηφισματικών αποφάσεων του ίδιου του εκλογικού σώματος. Το Συνταγματικό Δικαστήριο,

εκπροσωπώντας και ιστορικά τη θεσμική συνέχεια μέσα στο κράτος, όσο και εκφράζοντας την αργή του ενιαίου εθνικού χώρου, δηλαδή του χώρου ισχύος του Θεμελιώδους Νόμου, αναγνωρίζει στον εαυτό του το δικαίωμα να αποφαίνεται με βάση τη δική του αντίληψη της υπεροχής του νόμου και της οικουμενικότητας αναγνωρισμένων δικαιωμάτων. Τα δικαιώματα αυτά το Δικαστήριο υπερασπίζει όχι μόνο εναντίον πράξεων ή παραλείψεων των νομοθετικών οργάνων και εν γένει της διοίκησης, αλλά και εναντίον αποφάσεων του ίδιου του κυρίαρχου λαού όταν θεωρεί ότι αυτές έρχονται σε αντίθεση με την ισχύ αναγνωρισμένων και από τη διεθνή τάξη αλλά επιβεβλημένων και από την ίδια την ιστορική εμπειρία οικουμενικών αρχών και δικαιωμάτων. Τόσο η συγκεκριμένη απόφαση του γερμανικού Συνταγματικού Δικαστηρίου που μας απασχολεί εδώ όσο και το σκεπτικό που τη συνόδευε, πέρα από τις γενικότερες ερμηνείες που δίνει σε θέματα θρησκευτικών ελευθεριών, θέτει το πρόβλημα της ισχύος των αναγνωρισμένων από το Σύνταγμα ελευθεριών προτάσσοντας, στη συγκεκριμένη περίπτωση, ακόμη και την αποδοχή της αρνητικής θρησκευτικής ελευθερίας της μειονότητας έναντι της θετικής ελευθερίας της πλειονότητας.

Η διαδικασία της 'αυτοπραγμάτωσης', γράφει ο Axel Honneth (1998: 278-279) δεν χρειάζεται μόνο την έλλειψη εξωτερικών καταναγκασμών για να ολοκληρωθεί, αλλά και την 'απουσία εσωτερικών μπλοκαρισμάτων και ψυχικών αναστολών και φόβων' αυτή η μορφή αρνητικής ελευθερίας, 'γυρισμένη στο θετικό γίνεται κατανοητή ως ένα είδος προς τα μέσα στραμένης εμπιστοσύνης, που χαρίζει στο άτομο σιγουριά τόσο στην κοινοποίηση των αναγκών του όσο και στη χρήση των ικανοτήτων του'.

Η αρνητική ελευθερία, λοιπόν, τίθεται ως προϋπόθεση της αυτοπραγμάτωσης του ατόμου.

Αγώνες αναγνώρισης στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες

Δεν έχει περάσει πολύς καιρός από τότε που στις παραδοσιακές χώρες υποδοχής μεταναστών, ΗΠΑ και Καναδά, έχει αρχίσει μια έντονη συζήτηση, που στις ημέρες μας παίρνει εκρηκτικές διαστάσεις, για τα δικαιώματα των μειονοτήτων και των αυτόχthonων πληθυσμών. Οι συζητήσεις αυτές που στη δυτική Ευρώπη έγιναν περισσότερο γνωστές από το σύντομο δοκίμιο του καναδού φιλόσοφου Charles Taylor και τα σχόλια γνωστών αμερικανών πανεπιστημιακών που το συνόδευαν, όπως και από την παρέμβαση του γερμανού φιλόσοφου Jürgen Habermas, προσανατολίζουν το ενδιαφέρον της

διεθνούς επιστημονικής κοινότητας στη διαμόρφωση μιας άλλης πολιτικής πρότασης, διαφορετικής εκείνης του *melting pot* ή ακόμη και της κοινοτιστικής του μωσαϊκού. Παρατέμνοντας στο μεταφρασμένο στην ελληνική γλώσσα δοκίμιο του Taylor και των σχολίων που το συνόδευαν (Ταϊήλορ 1997), όπως και στην επίσης μεταφρασμένη παρέμβαση του Habermas (1994), θα παρουσιάσω ορισμένους από τους προβληματισμούς που θίγονται στη συζήτηση αυτή και θα τους συνδέσω με τις εξελίξεις στις ευρωπαϊκές χώρες. Ααμβάνοντας υπόψη τα παραδείγματα που ήδη έχουμε παρουσιάσει, θα προσπαθήσω στη συνέχεια να δείξω μια άλλη διάσταση των προβλημάτων που αντιμετωπίζουν οι σύγχρονες πολυπολιτισμικές χώρες, δηλαδή τις αντιστάσεις που προβάλλονται και τις αιτίες που τις προκαλούν.

Κατ'αρχάς ο Taylor παίρνει ως παράδειγμα το γαλλόφωνο τμήμα του Καναδά, το Κεμπέκ (Quebec), του οποίου οι κάτοικοι από πολύ καιρό ζητούν την πολιτική τους ανεξαρτησία από την αγγλόφωνη πλειοψηφία. Διαβλέποντας τον κίνδυνο δημιουργίας ενός αποσχιστικού κινήματος, ο Taylor θέτει το ερώτημα αν στις συνθήκες του Καναδά θα δικαιολογείτο η παραχώρηση εκτεταμένης πολιτιστικής αυτονομίας στο γαλλόφωνο τμήμα του με στόχο τη διατήρηση της πολιτισμικής του ιδιαιτερότητας. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Taylor είναι ότι η ανάγκη διατήρησης των πολιτιστικών ιδιαιτεροτήτων στο σώμα μιας ευρύτερης και πλειοψηφούσας κουλτούρας, όπως είναι αυτή του αγγλόφωνου Καναδά, δικαιολογεί την αποδοχή των αιτημάτων των κατοίκων του Κεμπέκ, που ζητούν να εξασφαλιστεί η διατήρηση της γαλλικής γλώσσας μέσω της υποχρεωτικής διδασκαλίας της στα σχολεία και για τους αγγλόφωνους της περιοχής, να οριστεί η γαλλική ως η αποκλειστική γλώσσα των εμπορικών συναλλαγών του Κεμπέκ και επιπλέον οι κάθε είδους επιγραφές αλλά και σηματοδοτήσεις των δρόμων να γράφονται μόνο στη γαλλική γλώσσα.

Στο επίκεντρο της επιχειρηματολογίας του Taylor ευρίσκεται ο αγώνας για την αναγνώριση, τον οποίο ο ίδιος βλέπει να εκδηλώνεται στο ατομικό όσο και στο συλλογικό επίπεδο.

Η απουσία αναγνώρισης ή η εσφαλμένη αναγνώριση, γράφει, '...μπορούν να αποβούν επιζήμιες και να αποτελέσουν μια μορφή καταπίεσης, η οποία καταλήγει στον εγκλωβισμό και έναν εσφαλμένο, διαστρεβλωμένο και στερημένο τρόπο ύπαρξης' (Ταϊήλορ 1997: 72).

Την εκδήλωση αυτού του αγώνα για αναγνώριση ο Taylor παρακολουθεί σε ολόκληρη τη σύγχρονη ευρωπαϊκή ιστορία να καταγράφεται στο έργο των μεγάλων διανοητών: από τον Montesquieu, τον Rousseau και τον Kant μέχρι

τον Hegel και προπάντων τον Herder. Ο Taylor ομολογεί ότι όλοι οι άνθρωποι μαζί και ο καθένας ξεχωριστά δικαιούνται αναγνώρισης, γεγονός που καταγράφεται στη σταδιακή κατάκτηση των ίσων δικαιωμάτων. Στις μαζικές πολυπολιτισμικές κοινωνίες του καιρού μας, όπου διαφορετικοί άνθρωποι και πολιτισμοί έρχονται όλο και πιο κοντά, τίθεται το θέμα της διάσωσης πολιτισμών που αντιμετωπίζουν προβλήματα, ιδιαίτερα απέναντι στον πολιτισμό της πλειοψηφίας ή, ακόμη, και στους άλλους πολιτισμούς. Στις περιπτώσεις αυτές το πρόβλημα της αναγνώρισης δεν τίθεται πια με τον κλασικό φιλελεύθερο τρόπο της ισότητας σε ατομικό επίπεδο. Εδώ, όμως, δημιουργούνται καταστάσεις που οι σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες αδυνατούν να ελέγξουν με τρόπο ικανοποιητικό. Ο Taylor συμφωνεί ότι το αίτημα της αναγνώρισης της διαφοράς ευρίσκεται σε αντίθεση με τις φιλελεύθερες αρχές της ισότητας. Όμως, ο ίδιος υποστηρίζει, ότι αυτό δεν μπορεί να εκληφθεί ως αντίφαση ούτε και καταργεί την αρχή της ισότητας σε ατομικό επίπεδο, διότι προβάλλοντας το αίτημα αναγνώρισης της διαφοράς προωθούμε τις προσπάθειες για επίτευξη της ισότητας, αφού ανισχύουμε τη θέση ατόμων ή ομάδων που ευρίσκονται σε μειονεκτική θέση απέναντι στην κοινότητα των πολλών. Απέναντι στη φιλελεύθερη αρχή της ισότητας χωρίς διακρίσεις ο Taylor προβάλλει το αίτημα της καθολικής ισότητας, αναδεικνύοντας με τον τρόπο αυτό μια πραγματικότητα στα πλαίσια της οποίας στις φιλελεύθερες κοινωνίες του παρόντος μειονεκτούντα άτομα και πολιτισμοί τελικά στερούνται της απόλαυσης του αγαθού της ισότητας.

Το βασικό επιχείρημα που ο Taylor προβάλλει είναι ότι στο πλαίσιο μιας πολυεθνικής ή πολυπολιτισμικής κοινωνίας αγνοείται η ιδιαιτερότητα του ατόμου ή του πολιτισμού που διαφέρουν, με αποτέλεσμα δημιουργίας κινδύνου να αγνοηθούν ή και να αφομοιωθούν από τον πολιτισμό της πλειοψηφίας. Αυτός ο κίνδυνος αφομοίωσης υποστηρίζει ο Taylor, 'αποτελεί έγκλημα κατά του ιδεώδους της αυθεντικότητας' (1997: 87). Για το λόγο αυτό και για να περισωθεί η ταυτότητα του ατόμου και η αυθεντικότητα της μειονότητας επιβάλλεται η αρχή της 'καθολικής ισότητας' που εξυπηρετεί η αρχή μιας 'πολιτικής της διαφοράς'. Μ'αυτό τον τρόπο τα σύγχρονα κράτη μπορούν να περιορίσουν την έκταση του καθεστώτος των διακρίσεων και τον υποβιβασμό πολιτών σε πολίτες 'δεύτερης κατηγορίας'.

Τελικά, όπως μας δείχνουν οι περιπτώσεις της Γαλλίας και της Γερμανίας τις οποίες αναφέραμε, όσο και τα παραδείγματα τα οποία ο Taylor και οι συνομιλητές του παρουσιάζουν, τα προβλήματα της πολυπολιτισμικότητας εκδηλώνονται περισσότερο στην εκπαίδευση: εκεί που διαπαιδαγωγούνται

οι νέες γενιές και διαμορφώνεται κατά ένα μέρος το σύστημα αξιών μιας χώρας, εκεί που καλλιεργείται ο πολιτισμός και η κουλτούρα μιας κοινωνίας, εκεί που, κυρίως, διαμορφώνεται η αυτοσυνείδηση ενός λαού. Στο εκπαιδευτικό, λοιπόν, σύστημα στη θέση που καταλαμβάνει στα εκπαιδευτικά προγράμματα η μελέτη των άλλων πολιτισμών, του πολιτισμού μειονοτικών εθνικών ομάδων, αλλά και διαφορετικών 'αντιλήψεων ζωής' όσο και αποκλεισμένων τρόπων συμπεριφοράς, εκδηλώνονται προσπάθειες να προβληθούν τα προβλήματα των πολυπολιτισμικών κοινωνιών, εκεί, κυρίως, και οι αντιστάσεις της κοινωνίας.

Κοινοτιστική ανάγνωση φιλελεύθερων αρχών

Η απαίτηση των φονταμενταλιστικών μουσουλμανικών κύκλων να τους αναγνωριστούν ιδιαίτερα συλλογικά δικαιώματα και μέσα στους εκκοσμημένους χώρους, όπως είναι τα σχολεία σε πολλές ευρωπαϊκές χώρες, στοχεύει, όπως επανειλημμένα τονίζεται, στην προστασία του πολιτισμού της μειονότητας στα πλαίσια μιας πλειοψηφούς κουλτούρας. Η προστασία αυτή διεκδικείται από τα μέλη της ομάδας αυτής ως εγγύηση του γεγονότος ότι στον πολιτισμό αυτό αναγνωρίζεται το δικαίωμα της επιβίωσής του και στις επόμενες γενιές. Όμως, μια τέτοια εγγύηση συνιστά την ανεπίτρεπτη εκ των άνω παρέμβαση του κράτους υπέρ της προστασίας και της διαίωνισης της παρουσίας ενός πολιτισμού, του οποίου τα μέλη δεν είναι πια σε θέση ούτε να τον μεταβάλλουν, ούτε να τον εμπλουτίσουν με νέα στοιχεία, αλλά ούτε και να τον απορρίψουν. Από ισλαμικούς ευρωπαϊκούς κύκλους αυτή η πατερναλιστική αξίωση των φονταμενταλιστικών κύκλων απορρίπτεται ως μια προσπάθεια να επιβληθεί μια εκ των πολλών αντιλήψεων του Ισλάμ, όταν η πλειονότητα των μουσουλμάνων που έχουν εγκατασταθεί στις ευρωπαϊκές χώρες, περίπου το 75%, δεν ανήκει στους πιστούς μουσουλμάνους. Αναφερόμενοι μάλιστα στο πλήθος των αντιλήψεων για το Ισλάμ και το θρησκευτικό του μήνυμα, μουσουλμάνοι διανοούμενοι γεννημένοι σε ευρωπαϊκή χώρα (π.χ. ο βουλευτής των Πρασίνων της Γερμανίας Gem Özdemir) ή εγκατεστημένοι εκεί (π.χ. ο καθηγητής Bassam Tibi), υποστηρίζουν ότι εκείνο που πρέπει να γίνει και είναι δυνατόν είναι η ανάδειξη ενός 'ευρωπαϊκού Ισλάμ', το οποίο θα αναπτύξει τον ιδιαίτερο πολιτισμό και την κουλτούρα του δεχόμενο, όμως, και αφομοιώνοντας αξίες της ευρωπαϊκής παράδοσης. Για το λόγο αυτό αρνούνται σε μη νομιμοποιημένους μειοψηφικούς κύκλους, όπως και στους θρησκευτικούς απεσταλμένους ορισμένων μουσουλμανικών χω-

ρών, ιδιαίτερα της Τουρκίας, το δικαίωμα να επιβάλλουν στις αρχές των ευρωπαϊκών κρατών μια αντίληψη του Ισλάμ, τη ριζοσπαστική, περιορίζοντας έτσι τις ευκαιρίες ελεύθερης επιλογής, ιδιαίτερα στους μουσουλμάνους νέους και νέες που δεν έχουν τη δυνατότητα να αρνηθούν ή να αντισταθούν στις επιταγές της οικογένειας ή/και της ριζοσπαστικής μουσουλμανικής κοινότητας. Η υποχρέωση, όμως, που ενδέχεται να επιβληθεί στους μουσουλμάνους νέους και νέες δεύτερης και τρίτης γενιάς έρχεται σε αντίθεση με τη βασική φιλελεύθερη αρχή της ατομικής ελευθερίας και των ατομικών δικαιωμάτων. Η αναγνώριση ξεχωριστών δικαιωμάτων σε ένα μειονοτικό πολιτισμό, είτε αυτός είναι οι γαλλόφωνοι κάτοικοι του Καναδά είτε οι φονταμενταλιστές μουσουλμάνοι στην Ευρώπη, είναι βέβαιο ότι μπορεί να οδηγήσει στον περιορισμό ή και στην κατάργηση των ατομικών δικαιωμάτων και της ελευθερίας ορισμένων από τα μέλη των μειονοτικών αυτών ομάδων. Έτσι η ζημιά που μακροπρόθεσμα θα προκαλέσει μια τέτοια πολιτική αναγνώρισης μπορεί να είναι μεγαλύτερη από την ικανοποίηση που πρόσκαιρα θα προσφέρει σε ορισμένους κύκλους. Αυτό τον προβληματισμό καταθέτει και το σύνολο, σχεδόν, των συνομιλητών του Taylor. Η Gutmann τονίζει το γεγονός ότι

‘...η ανάγκη διαφοροποίησης μπορεί να μην εκφράζεται από την ανάγκη διαχρονικής διατήρησης των ξεχωριστών και μοναδικών πολιτισμικών ενότητων’ και ότι ‘η φιλελεύθερη δημοκρατία είναι ιδιαίτερα καχύποπτη ως προς την αξίωση να στρατολογηθεί η πολιτική σε έναν αγώνα για τη διατήρηση ξεχωριστών οντοτήτων ή για την επιβίωση περιφερειακών πολιτικών ενότητων’ (1997: 47).

ο Appiah ομολογεί ότι δεν είναι βέβαιος ότι

‘...μπορούμε να συμφωνήσουμε με το στόχο της επιβίωσης και ταυτόχρονα να σεβαστούμε την αυτονομία των ανθρώπων που θα γεννηθούν στο μέλλον’ (1997: 194), ενώ ο Habermas, από τη δική του σκοπιά, προβάλλει την αναγκαία ‘ηθική’ ουδετερότητα της πολιτείας ‘...έναντι διαφορών μεταξύ ηθικών-πολιτικών κοινοτήτων που είναι η κάθε μια με τη δική της αντίληψη για το καλό ενσωματωμένη μέσα στο κράτος’. (1993: 189).

Ο καθένας, υποστηρίζει στη συνέχεια ο Habermas, έχει το δικαίωμα, εντός της συγκεκριμένης κατάστασης που διαμορφώνει το κράτος δικαίου, να βιώνει τη δική του ιδέα του ευ ζην, όμως απαγορεύεται στο όνομα ακριβώς του δημοκρατικού κράτους δικαίου να τυγχάνει προνομαχικής μεταχείρισης ένας συγκεκριμένος τρόπος ζωής σε βάρος των άλλων (1993: 171). Η προστασία τρόπων ζωής και παραδόσεων τελικά υπηρετεί την αναγνώριση

των μελών μιας ομάδας και σε καμία περίπτωση δεν έχει στόχο τη διοικητική προστασία των ειδών. Η οικολογική αντίληψη της διατήρησης των ειδών δεν μπορεί να μεταφερθεί στους πολιτισμούς, καταλήγει ο Habermas (1993: 173).

Από τους συνομιλητές του Taylor μόνο ο Walzer δείχνει να αποδέχεται τον τρόπο που αυτός αντιμετωπίζει τα προβλήματα που απασχολούν τις πολυπολιτισμικές κοινωνίες. Η βοήθεια που ο Walzer προσφέρει στον Taylor συνίσταται στην αποδοχή του επιχειρήματος του τελευταίου ότι σε περίπτωση σύγκρουσης της ανάγκης αναγνώρισης του ιδιαίτερου πολιτισμού μιας ομάδας με το ατομικό δικαίωμα της ελευθερίας επιλογής των μελών της, υπερισχύει το συμφέρον της ομάδας. Ο Walzer στρέφει την προσοχή της έρευνας στο γεγονός ότι η προβληματική της πολυπολιτισμικότητας, κατά τον Taylor, στη φιλελεύθερη παράδοση εκδηλώνεται σε δύο πεδία: στο ένα επίπεδο, το κράτος υποχρεώνεται, σε περιπτώσεις συγκρούσεων συμφερόντων, διαφορετικών τρόπων και αντιλήψεων ζωής, γενικά του πολιτισμού ατόμων ή ομάδων, να τηρεί αυστηρά ουδέτερη στάση· στο άλλο επίπεδο, το οποίο ο Walzer θεωρεί ως το γενικό, η ουδετερότητα του κράτους μεταβάλλεται σε θετική στάση υπέρ του ασθενεστερού, στην περίπτωση μας υπέρ του μειονοτικού πολιτισμού, όταν τα συμφέρόντά του, και πιο συγκεκριμένα το συμφέρον του στην επιβίωση, απειλούνται από τον πολιτισμό της πλειοψηφίας. Ο Walzer υποστηρίζει ότι σε πολλές χώρες

‘...ορισμένες εθνοτικές ομάδες, κοινωνικές ενώσεις ή πολιτισμικές κοινότητες διατρέχουν μεγαλύτερο κίνδυνο’ και γι’ αυτό το λόγο ‘η κρατική ουδετερότητα είναι συχνά υποκριτική και πάντοτε... ατελής’. Εκείνο που στις περιπτώσεις κινδύνου το κράτος υποχρεούται να κάνει είναι ‘να αναλάβει την ευθύνη της (πολιτισμικής) επιβίωσης του καθενός’ (1997: 179-180).

Ο ‘καθένας’ όμως στην περίπτωση αυτή δεν είναι τα άτομα αλλά η ομάδα, η κοινότητα ή όποια άλλη (θεωρητικά ή πρακτικά) απειλούμενη συλλογικότητα. Εγείροντας, όμως, την αξίωση να παραιτηθεί το κράτος από την υποχρέωση της ουδέτερης στάσης και να συγχρονιστεί με το αίτημα μιας ομάδας, ο Walzer ακυρώνει τη θέση που μοιράζεται με τον Taylor, ότι δηλαδή ο φιλελευθερισμός του δεύτερου επιπέδου εμπεριέχει τις αρχές του ατομοκεντρικού φιλελευθερισμού του πρώτου επιπέδου. Τόσο ο Taylor και ο Walzer, αλλά και οι περισσότεροι αμερικανοί και ευρωπαίοι κοινοτιστές παίρνουν τη θέση της κοινότητας σε βάρος των συμφερόντων των μελών της. Στο σημείο αυτό οι περισσότεροι επικριτές της κοινοτιστικής αντίληψης των δικαιωμάτων διαπιστώνουν ότι ο Taylor αμφισβητεί τον ατομικό πυρήνα των

ανθρώπινων δικαιωμάτων (Habermas 1993: 150) και ότι η εναλλακτική ανάγνωση του φιλελευθερισμού που προτείνει υπονομεύει την κύρια αρχή των διαφόρων προτάσεων του φιλελευθερισμού, 'την ιδέα της ατομικής αυτονομίας' (Cooke 1997: 270).

Curricula και ξεχασμένοι πολιτισμοί

Μέχρι στιγμής το πρόβλημα της αναγνώρισης μειονοτικών πολιτισμών το αντιμετωπίσαμε σε δύο διαφορετικές περιπτώσεις: στην Ευρώπη, της οποίας ορισμένες χώρες εξελίσσονται σε πολυπολιτισμικές κοινωνίες και de facto χώρες υποδοχής μεταναστών, και στις ΗΠΑ και τον Καναδά, χώρες που δημιουργήθηκαν στη σημερινή τους μορφή από μετανάστες και εξελίχθηκαν από πολυεθνικές σε πολυπολιτισμικές χώρες. Ενώ, στην πραγματικότητα, κυρίως στην Ευρώπη τίθεται το πρόβλημα της αναγνώρισης μειονοτικών πολιτισμών, στις ΗΠΑ και τον Καναδά εκείνο που ζητείται είναι αναγνώριση της αυθεντικότητας και γι' αυτό η ίση μεταχείριση των πολλών και διαφορετικών πολιτισμών. Στην Ευρώπη ο πολιτισμός της πλειοψηφίας είναι δεδομένος. Παρά τις από χώρα σε χώρα διαφορές όλες ή, τέλος πάντων, οι περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες μοιράζονται την κοινή ιστορία της Αναγέννησης, του Ορθολογισμού, του Διαφωτισμού, των αστικών επαναστάσεων, του εργατικού κινήματος και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Στις ΗΠΑ παρά την εξακολουθητική ύπαρξη ακόμη και εδαφικά χωρισμένων εθνοτικών και πολιτισμικών ομάδων, στο εθνικό επίπεδο επικράτησε ο πολιτισμός των πρώτων αγγλοσαξόνων μεταναστών που μέχρι τώρα αποτελούν και την αριθμητική πλειοψηφία. Η υπεροχή αυτή παρέμεινε αδιαμφισβήτητη μέχρι τη δεκαετία του '60 αυτού του αιώνα, όταν υπό την πίεση του κινήματος για ίσα δικαιώματα με επικεφαλής τον Martin Luther King και στα πλαίσια της Great Society, του προγράμματος ενσωμάτωσης των μαύρων, που εφάρμοσε ο πρόεδρος Lyndon Johnson, οι απόγονοι των αφρικανών σκλάβων του 18ου και του 19ου αιώνα άρχισαν να αποκτούν δικαιώματα και να εισέρχονται σταδιακά στους προνομιακούς χώρους δραστηριότητας των λευκών. Ενισχυόμενες από την αύξηση της αριθμητικής τους παρουσίας και τη διαγραφόμενη προοπτική στο μέλλον να αποτελούν οι διάφορες εθνικές και εθνοτικές μειονότητες την πλειοψηφία στις ΗΠΑ, εγείρουν αιτήματα αναγνώρισης του πολιτισμού και θέτουν υπό αμφισβήτηση όχι μόνο την κυριαρχία της αγγλοσαξωνικής κουλτούρας, αλλά και τις ίδιες τις αρχές και τις αξίες του δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού.

Οι αξιώσεις αυτές αναγνώρισης αλλά και μελέτης της ιστορίας, του πολιτισμού, της γλώσσας κλπ. των διαφόρων εθνοτικών πολιτισμών των Ηνωμένων Πολιτειών προβάλλονται περισσότερο στα κολέγια και τα πανεπιστήμια. Εκεί έχει αναληφθεί με επιτυχία η προσπάθεια προσαρμογής των curricula, της διδασκομένης ύλης και των συγγραμμάτων και στη μελέτη του πολιτισμού των εθνοτικών ομάδων, αλλά και στη διδασκαλία της αμερικανικής ιστορίας, έτσι όπως αυτή πράγματι έλαβε χώρα: δηλαδή και ως ιστορία των εξολοθρευσης των γηγενών πολιτισμών και της εκμετάλλευσης των μαύρων σκλάβων (Giroux 1998: 179). Επιπλέον στα σχολικά προγράμματα θα πρέπει να μελετάται και ο πολιτισμός των περιθωριακών ομάδων της κοινωνίας, όπως και ο αγώνας τους για ίσα δικαιώματα. Είναι αυτονόητο ότι η εισαγωγή στα προγράμματα κολεγίων και πανεπιστημίων της διδασκαλίας και της μελέτης των μειονοτικών πολιτισμών θα απέβαινε σε βάρος του ευρωκεντρικού προγράμματος και πέραν των άλλων επιπτώσεων στην άρχουσα αμερικανική κοινότητα και στην αυτοκατανόηση των λευκών αμερικανών, θα μείωνε και τον αριθμό ωρών διδασκαλίας της ελληνο-ρωμαϊκής και της δυτικοευρωπαϊκής γραμματείας. Αυτό είχε σαν αποτέλεσμα την έντονη αντίδραση των οπαδών των κλασικών σπουδών, γεγονός που οδήγησε σε μια παρατεταμένη σύγκρουση ριζοσπαστών και τρανσιοναλιστών στην αμερικανική κοινωνία.⁹ Παραπέμποντας σε ένα μόνο μέρος της πλούσιας βιβλιογραφίας (Willett 1998, Schmidt 1997, Gitlin 1995, Hanson/Heath 1998, Bennett 1998, Bork 1996 κ.λπ.), σημασία έχει, για τις ανάγκες της μελέτης μας, να τονίσουμε ότι ακριβώς σ' αυτό το σημείο αρχίζει ο αγώνας για αναγνώριση του πολιτισμού των μειονοτήτων και συγχρόνως εκδηλώνονται οι αντιστάσεις στην πολυπολιτισμικότητα στις ΗΠΑ.

Στην Ευρώπη, που κυρίως μας ενδιαφέρει, οι αξιώσεις αναγνώρισης του πολιτισμού των εθνοτικών μειονοτήτων εγείρονται, κυρίως, στη διάρκεια των τελευταίων δέκα περίπου ετών. Η παρουσία μεταναστών δεύτερης και τρίτης γενιάς, η αύξηση του μεταναστευτικού ρεύματος μετά την κατάρρευση των κομμουνιστικών καθεστώτων και η εξοικολογητική κρίση στην αγορά εργασίας, καταγράφεται σε ορισμένες χώρες στη σταθεροποίηση της ανεργίας σε υψηλά επίπεδα. Το γεγονός, όμως, ότι από την ανεργία πλήττονται κυρίως ορισμένες κατηγορίες του πληθυσμού, προπάντων οι μετανάστες και τα παιδιά τους, εντείνει τις διεκδικήσεις τους για κατ' αρχάς πολιτισμική αναγνώριση. Αυτό από την άλλη μεριά προκάλεσε την αντίδραση των φορέων του πολιτισμού της πλειονότητας που βλέπουν στις διεκδικήσεις των μειονοτικών εθνοτικών ομάδων μια ενδεχόμενη απειλή της κυρίαρχης θέσης τους στην

αγορά εργασίας.¹⁰ Αρκούμεθα εδώ στην αναφορά αυτής της σχέσης πολιτισμού και αγοράς, που σε ένα μέρος της επιστημονικής βιβλιογραφίας αναδεικνύεται με πολλά επιχειρήματα ως η κύρια αιτία των πολιτισμικών αντιθέσεων στις αναπτυσσόμενες κοινωνίες της Δύσης.

Το μεταναστευτικό ρεύμα αντιστρέφεται

Στα τρία παραδείγματα που αναφέρθηκα προσπάθησα να δείξω ορισμένες από τις πτυχές του αγώνα για αναγνώριση των φορέων μειονοτικών πολιτισμών, αλλά και την αντίσταση που από την πλευρά της κυριαρχούσας κουλτούρας προβάλλεται, όταν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο δημιουργείται η εντύπωση ή γεννιέται ο φόβος απειλής κατακτήσεων του δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού. Εδώ έχει σημασία να τονιστεί ότι παρά τις συγκλίσεις που παρατηρούνται στη θεωρία ως προς την εκτίμηση του περιεχομένου και των στόχων των αγώνων αναγνώρισης στις παραδοσιακές χώρες υποδοχής μεταναστών και στις ευρωπαϊκές πολυπολιτισμικές κοινωνίες, εντούτοις η ουσία των επιχειρημάτων που εκεί (ΗΠΑ-Καναδάς) και εδώ (Δυτική Ευρώπη) προβάλλονται, διαφέρει αισθητά. Κυρίως στις ΗΠΑ, η πολυεθνική και πολυπολιτισμική κοινωνία είναι γεγονός. Εκείνο που ακόμη συζητείται, αν και η έκβασή του μοιάζει προδιαγεγραμμένη, είναι μέχρι ποιου σημείου ο ευρωκεντρικός, ιουδαϊκός-χριστιανικός αμερικανικός πολιτισμός θα διαθέσει ικανό χώρο στα curricula των κολεγίων και των πανεπιστημίων για τη μελέτη της ιστορίας, της λογοτεχνίας, της μουσικής, της τέχνης, της γλώσσας, της θρησκείας, των μύθων κ.λπ. των άλλων πολιτισμών: των αфро-αμερικανών, των ισπανικής καταγωγής, των ασιατών, των γηγενών πληθυσμών, αλλά και άλλων ομάδων, θυμάτων διακρίσεων στο παρελθόν και φορέων διαφορετικών τρόπων και αντιλήψεων ζωής: γυναικών (!), ομοφυλόφιλων, εβραίων κ.λπ.¹¹

Στην Ευρώπη τα προβλήματα της πολυπολιτισμικότητας παρουσιάζουν αισθητές διαφορές συγκρινόμενα με τις εμπειρίες των ΗΠΑ και του Καναδά. Κατ'αρχάς σε ορισμένες ευρωπαϊκές χώρες (π.χ. Γαλλία, Γερμανία, Μ.Βρετανία) υπάρχει έκδηλη η διάθεση αντίστασης από ένα μέρος του πολιτικού κόσμου στην ανάγκη αναγνώρισης του γεγονότος ότι αυτές οι χώρες ήδη έχουν εξελιχθεί σε χώρες υποδοχής μεταναστών και έτσι θα παραμείνουν και στο μέλλον. Οι αιτίες της άρνησης παραδοχής αυτού του γεγονότος είναι πολλές, καταγράφονται δε και στην ανάγκη όχι μόνο να αναγνωριστούν στους μετανάστες ίσα δικαιώματα στην αγορά εργασίας, αλλά προπάντων να

δεχτούν οι χώρες αυτές να αντιμετωπίσουν τους μετανάστες ως 'ίσης αξίας πολίτες' με ιδιαίτερα όμως προβλήματα που απαιτούν μια διαφορετική από την εφαρμοζόμενη πολιτική εντάξεώς τους στην κοινωνία. Στο σημείο αυτό ενδεικτική είναι η πρόταση του Theo Sommer, οι χώρες υποδοχής μεταναστών να προσφέρουν στους αλλοδαπούς αγνοώντας το κόστος αυτής της προσφοράς.

Το πρόβλημα, όμως, που μας απασχολεί στη μελέτη αυτή είναι να εντοπίσουμε τις αιτίες των αντιστάσεων οι οποίες προβάλλονται από τον πολιτισμό της πλειονότητας εναντίον της απαίτησης εθνοτικών ομάδων να τους αναγνωριστούν πολιτιστικά προνόμια που, τουλάχιστον από τους νόμους και τις αξιακές παραδόσεις των ευρωπαϊκών χωρών, δεν δικαιολογούνται απόλυτα. Είναι αλήθεια ότι μετά την κατάρρευση των κομμουνιστικών καθεστώτων και του κύματος πολιτικών και οικονομικών προσφύγων που εκινείτο προς τις χώρες της κεντρικής, της βόρειας αλλά και της νότιας Ευρώπης, η ξενοφοβία και ο ρατσισμός έκαναν αισθητή την παρουσία τους σε πολλές από τις ευρωπαϊκές χώρες. Το φαινόμενο αυτό εκδηλώθηκε περισσότερο σε εκείνα τα στρώματα και τις τάξεις των δυτικοευρωπαϊκών κοινωνιών που περισσότερο απειλούντο από την οικονομική κρίση ή και είχαν ήδη περιθωριοποιηθεί. Γι' αυτό και οι εκδηλώσεις βίας ήταν, σε ορισμένες περιπτώσεις, ιδιαίτερα έντονες, γι' αυτό και η βία αυτή έφερε περισσότερο τα γνωρίσματα μιας 'αμυντικής βίας' (Κατσούλης 1995: 30-49). Οι κατά καιρούς δημοσιευμένες στον τύπο πληροφορίες ότι εκατομμύρια εξαθλιωμένων πολιτών από τις πρώην κομμουνιστικές χώρες ήταν έτοιμοι να κινηθούν προς δυσμάς, στις χώρες της επαγγελίας,¹² αύξανε το φόβο των περιθωριοποιημένων στρωμάτων και την επιθετικότητά τους ενάντια σε κάθε ξένο το οποίο, στα μάτια τους, ενσάρκωνε την καθημερινή κοινωνική και οικονομική απειλή που αυτοί οι ίδιοι βίωναν.

Η έκδηλη ξενοφοβία (βλ. Münch 1993: 41, 48, 54, 58, 80 και πίνακες 7 και 8: 330-331 και Hauchler κ.ά 1997: 97-117) την οποία η μαζική μετανάστευση από τη μια μεριά και η ανεργία από την άλλη προκαλούσαν, προξένησε ανάλογα συναισθήματα και φόβους στους μετανάστες και τα παιδιά τους που ζούσαν χρόνια στις ευρωπαϊκές χώρες και αντιμετωνπιζόνταν, σε πολλές περιπτώσεις στερημένοι ίσων δικαιωμάτων, ως πολίτες δεύτερης κατηγορίας. Το γεγονός του συναισθήματος της απόρριψης από την πλειοψηφία, όπως και το γεγονός των *de facto* διακρίσεων στην αγορά εργασίας που είχε ως συνέπεια να είναι οι αλλοδαποί τα πρώτα θύματα της οικονομικής κρίσης, προκάλεσαν στις τάξεις τους αρνητικές διαθέσεις απέναντι στη χώρα

η οποία τους είχε υποδεχθεί και τον πολιτισμό της. Αυτή η αρνητική στάση ιδιαίτερα στους μετανάστες δεύτερης και τρίτης γενιάς δημιούργησε τις προϋποθέσεις αναζήτησης ερεισμάτων στην κουλτούρα των προγόνων τους. Οι συζητήσεις, λοιπόν, για την ταυτότητα των μελών των μειονοτικών ομάδων, όπως επίσης και το αίτημα για την παραχώρηση πολιτισμικών προνομίων σε ξεχωριστές εθνοτικές κοινότητες, συγκλίνουν στην κοινοτιστική θέση για την ανάγκη εφαρμογής μιας πολιτικής αναγνώρισης της διαφοράς στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες της Δύσης.

Η 'επανάσταση' της τρίτης γενιάς

Σε μια μεγάλη εμπειρική έρευνα, την πρώτη του είδους της σε ευρωπαϊκό επίπεδο, μεταξύ νέων μουσουλμάνων, αγοριών και κοριτσιών, ηλικίας 15 μέχρι 17 και 18 μέχρι 21 χρόνων (73.4% και 26.2% του δείγματος αντίστοιχα), που ολοκληρώθηκε το 1996 στη Γερμανία (Heitmeyer, Müller, Schröder, 1997), διαπιστώνεται μια στροφή των νέων ανδρών και γυναικών στο Ισλάμ για λόγους οι οποίοι περισσότερο παραπέμπουν σε αιτίες που κυρίως σχετίζονται με την έλλειψη πολιτικής βούλησης εκ μέρους της πολιτείας και της πλειοψηφικής κουλτούρας για ισότιμη ένταξη των μεταναστών στη γερμανική κοινωνία. Ισότιμη ένταξη για τους νέους και τις νέες μουσουλμάνες σημαίνει ίσες ευκαιρίες στην εκπαίδευση, στην αγορά εργασίας, αλλά και αναγνώριση του δικού τους πολιτισμού και κουλτούρας. Ενώ στην πρώτη ή ακόμη και στη δεύτερη γενιά των μεταναστών οι κοινωνικές διακρίσεις σε βάρος τους περνούσαν σε δεύτερη μοίρα μπροστά στη βασική τους ανάγκη της επιβίωσης στην αγορά εργασίας, δεν συμβαίνει το ίδιο και με τη γενιά που τώρα μεγαλώνει. Οι νέες και οι νέοι αυτής της γενιάς οι οποίοι γεννήθηκαν στη Γερμανία ή σε μια άλλη ευρωπαϊκή χώρα και μιλούν τη γλώσσα του τόπου γέννησής τους καλύτερα από τη γλώσσα των γονιών τους, που όμως για τον λόγο και μόνο ότι δεν ανήκουν στον πολιτισμό της πλειονότητας νιώθουν ότι ζουν στο περιθώριο, ψάχνουν να βρουν στην κουλτούρα της χώρας από την οποία έρχονται οι γονείς τους και οι στενότεροι συγγενείς τους, ερείσματα πάνω στα οποία θα στηρίξουν την αντίθεσή τους στην κοινωνία και τον πολιτισμό που τους περιθωριοποιεί.

Ανήκει στη λογική των πραγμάτων, σ' αυτές τις καταστάσεις οι περιθωριοποιημένοι όχι μόνο να ψάχνουν να βρουν τις ριζοσπαστικότερες απαντήσεις στην αδιέξοδη κατάστασή τους, αλλά και να οδηγούν στα άκρα τα επιχειρήματα που ο πολιτισμός των γονέων τους προσφέρει στον αγώνα τους

εναντίον της κρατούσας κουλτούρας. Έτσι, οι νέες και οι νέοι μουσουλμάνοι θεωρούν ότι εκπροσωπούνται περισσότερο από τις ριζοσπαστικές φονταμενταλιστικές οργανώσεις που δραστηριοποιούνται στο εξωτερικό, ιδιαίτερα τους 'Γκριζους Λύκους', και την ισλαμική εξτρεμιστική οργάνωση Milli Göküs, ενώ όσον αφορά τα κόμματα της Τουρκίας ένα μεγάλο μέρος της συμπάθειάς τους στρέφεται προς το ισλαμικό κόμμα του Ερμπακάν και το εθνικιστικό-ισλαμικό κόμμα του Τουρκές. Μεταξύ των νέων μουσουλμάνων, ανδρών και γυναικών, έχει επιβληθεί σε μεγάλο βαθμό μια εκδοχή του Ισλάμ στην οποία κυριαρχεί η ιδέα της υπεροχής του απέναντι στον 'πααρακμάζοντα' πολιτισμό των δυτικών κοινωνιών και συνοδεύεται από τη διάθεση και την ετοιμότητα μιας μερίδας των νέων να μη διστάζουν να κάνουν χρήση βίαιων μέσων, προκειμένου να επιτύχουν τη νίκη ενός υγιούς σε βάρος ενός παρακμάζοντος πολιτισμού. Τη γερμανική δημοσιότητα αλλά και γενικά την ευρωπαϊκή, έχουν συχνά απασχολήσει οι επιθετικές δηλώσεις ηγετικών στελεχών της μουσουλμανικής μειονότητας, ενώ εντύπωση προκαλούν οι δραστηριότητες ισλαμικών οργανώσεων, ιδιαίτερα της Milli Göküs, η οποία συνειδητά στα διάφορα θρησκευτικά σχολεία που διευθύνει 'ορκίζει τα παιδιά εναντίον της δυτικής δημοκρατίας' (Die Zeit, 31/23.7.98: 10). Πέρα από τις όποιες καθημερινές συγκρούσεις, ιδιαίτερα μεταξύ των νέων, εκείνο ακριβώς που ανησυχεί τη δημοσιότητα στις δυτικοευρωπαϊκές χώρες είναι η αυξανόμενη δραστηριότητα των ριζοσπαστικών μουσουλμανικών κύκλων, οι οποίοι ενισχύονται όχι μόνο από μουσουλμανικές χώρες, αλλά κυρίως από τα θρησκευτικά κόμματα της Τουρκίας και προσπαθούν να στρέψουν τις νέες και τους νέους μουσουλμανικού θρησκευματος γενικά εναντίον του πολιτισμού και του πολιτικού συστήματος που τους απορρίπτει και τους περιθωριοποιεί. Έχει παρατηρηθεί ότι όλο και περισσότερο η προπαγάνδα των φονταμενταλιστικών κύκλων στρέφεται εναντίον του δυτικού κοσμικού κράτους, προπάντων όμως των δημοκρατικών θεσμών, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της ίδιας της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας.

Εκείνο το οποίο συνάγεται ως 'συνολικό αποτέλεσμα' της έρευνας των Heitmeyer κ.ά. είναι ότι μεταξύ των νέων μουσουλμάνων υπάρχει 'έντονη μια ισλαμοκεντρική αξίωση υπεροχής και θρησκευτικά θεμελιωμένη ετοιμότητα άσκησης βίας' (1997: 183), που δεν προβάλλει πια τις κοινωνικές/οικονομικές συνιστώσες της περιθωριοποίησης των μουσουλμάνων, αλλά επιμένει στην πολιτισμική/θρησκευτική συνιστώσα. Αυτή η ενδιαφέρουσα διαπίστωση της έρευνας θέτει, κατ'αρχάς, υπό αμφισβήτηση το κρατούν επιχείρημα στο οποίο και αναφερθήκαμε, ότι είναι, κυρίως, η οικονομική και κοινω-

νική περιθωριοποίηση που ενισχύει τη ριζοσπαστικοποίηση και την ετοιμότητα για άσκηση βίας από την πλευρά των νεαρών μεταναστών μουσουλμανικού θρησκευματος. Το γεγονός ότι οι μουσουλμάνοι φονταμενταλιστές επιλέγουν τις ευρωπαϊκές χώρες ως τόπο παραμονής τους και χρησιμοποιούν τις κατακτήσεις του μοντέρνου στην προσπάθειά τους καταπολέμησης του δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού, οι πιο πάνω ερευνητές ονομάζουν 'διχοτόμηση της νεωτερικότητας'. Η εμμονή στο Ισλάμ, γράφει ο Immanuel Geiss (1988: 317), και

‘ο τονισμός των εθνικών και πολιτικών ιδιαιτεροτήτων... μπορεί σε ακραίες περιπτώσεις να φθάσει μέχρι την ιδέα να θέλουν (οι ισλαμιστές) να παραμείνουν συνειδητά ένα ξένο σώμα αυταρχικού-ολοκληρωτικού χαρακτήρα εντός μιας κατ’ αρχήν δημοκρατικής κοινωνίας και παρόλα αυτά να επιμένουν να τους αναγνωριστούν τα αστικά και τα πολιτικά δικαιώματα’.

Ο Geiss προχωρεί ακόμη πιο πέρα τη διαπίστωση των Heitmeyer κ.ά για τη 'διχοτόμηση της νεωτερικότητας' αναφερόμενος στην αντίφαση που δημιουργούν οι ισλαμιστές όταν από τη μια μεριά ζητούν να τους αναγνωριστεί στις δυτικές χώρες η θρησκευτική τους ισότητα και από την άλλη στις ισλαμικές χώρες απαιτούν να αφαιρούνται τα δικαιώματα από τις μειονότητες των Χριστιανών, των Αρμενίων, των Κούρδων κ.λπ. Ενώ δηλαδή απορρίπτονται οι πολιτισμικές και οι δημοκρατικές κατακτήσεις της νεωτερικότητας, προπάντων η δημοκρατία δυτικού τύπου και τα ανθρώπινα δικαιώματα, χρησιμοποιούνται με συνέπεια στον αγώνα εναντίον της οι τεχνολογικές κατακτήσεις της νεωτερικότητας αλλά και η δημοκρατική ανοχή και οι συνταγματικά κατοχυρωμένες ελευθερίες. Οι ισλαμιστές φονταμενταλιστές, γράφει ένας από τους καλύτερους γνώστες του φαινομένου (Tibi 1995: 141), 'ακόμη και ως μετανάστες στις δυτικές χώρες απαιτούν την καθιέρωση της sharia ως κοσμοαντίληψης του δικού τους πολιτισμού'. Αναγνώριση, λοιπόν, του δικαιώματος στη διαφορά δεν είναι παρά μια δικαιολογία και η προσπάθεια επιβολής της πολιτικής λύσης που αυτοί επιδιώκουν: δηλαδή την εγκαθίδρυση μεταξύ των μουσουλμάνων μεταναστών της ισλαμικής ορθοδοξίας (sharia).

Τουλάχιστον μετά την 'υπόθεση Rushdie', του βρετανού ινδικής καταγωγής και μουσουλμανικού θρησκευματος συγγραφέα των 'Σατανικών Στίχων', τον οποίο το θεοκρατικό καθεστώς του Αγιατολάχ Χομείνι καταδίκασε σε θάνατο στέλνοντας στην Ευρώπη πλήθος φανατικών ισλαμιστών για να εκτελέσουν την απόφαση αυτή, στις ευρωπαϊκές χώρες άρχισε να αναβιώνει και να συνειδητοποιείται η υποτιθέμενη (Esposito 1993: 190) ή πραγματική (Die

Zeit, 51/10.12.98: 98) αντίθεση που χωρίζει τη δυτική κουλτούρα από τις μουσουλμανικές αξίες και αρχές. Η ευρωπαϊκή δημοσιότητα θορυβημένη από τις απειλές που εξαπέλυαν φονταμενταλιστικά ισλαμικά καθεστώτα, άρχισε να συνδέει τις αξιώσεις αναγνώρισης πολιτισμικών προνομίων σε μουσουλμανικές κοινότητες με τις απειλές των μουσουλμάνων ηγετών και τις επιδιώξεις των στελεχών των μουσουλμανικών οργανώσεων στην Ευρώπη. Χωρίς να αποτελεί τη μοναδική ή κύρια αιτία, ένα μέρος της ευρωπαϊκής κοινής γνώμης έδειχνε να πείθεται από τα επιχειρήματα ακροδεξιών κύκλων που συνέδεαν την παρουσία των αλλοδαπών με τη στενότητα στην αγορά εργασίας και τις αξιώσεις των μουσουλμανικών κύκλων για παροχή πολιτισμικών προνομίων, ως μια σοβαρή απειλή για το δυτικό πολιτισμό. Στη διάρκεια της δεκαετίας του '80 και μέχρι σήμερα, πολλά ακροδεξιά λαϊκιστικά κόμματα, όπως π.χ. το γαλλικό Front National του Le Pen, κατάφεραν να αποκτήσουν σταθερά ερείσματα στο εκλογικό σώμα έχοντας ως κεντρικό προγραμματικό σημείο αναφοράς τον κίνδυνο που ενσάρκωναν για τους γάλλους εργαζόμενους και για το γαλλικό πολιτισμό οι αφρικανικής προέλευσης γάλλοι πολίτες. Γύρω από το πρόβλημα των Γάλλων αφρικανικής καταγωγής και μουσουλμανικού θρησκευματος αναπτύχθηκε στη διάρκεια της δεκαετίας του '80 μια επιστημονικοφανής θεωρία,¹³ η οποία επικαλούμενη τις υπάρχουσες πολιτισμικές διαφορές μεταξύ ευρωπαίων και αφρικανών κατηγορούσε τις δυτικές κυβερνήσεις, και ιδιαίτερα τη γαλλική, για πολιτισμικό ιμπεριαλισμό και ζητούσε να επιστρέψουν οι αφρικανοί και οι άλλοι αλλοδαποί πολίτες στις χώρες προέλευσής τους για να αποφύγουν με τον τρόπο αυτό τη βέβαιη πολιτισμική τους αλλοτρίωση!

Όμως η υποφώσκουσα αντίθεση στις επιταγές της πολυπολιτισμικής κοινωνίας εκδηλώθηκε με τη μεγαλύτερη ένταση στη Γερμανία και γι' αυτό θα σταθούμε περισσότερο εκεί, στην προσπάθειά μας να αναδειξουμε τις αντιστάσεις που από τους απλούς πολίτες προβάλλονται εναντίον της πολυπολιτισμικότητας και, βέβαια, τις αιτίες που τις προκαλούν.

Τη γερμανική και την ευρωπαϊκή κοινή γνώμη συγκλόνισαν στις αρχές της δεκαετίας του '90 οι δολοφονικές επιθέσεις νεαρών ακροδεξιών ατόμων εναντίον καταυλισμών αλλοδαπών προσφύγων στις πόλεις Rostock, Mölln, Hoyerswerda και Solingen (Ohlenmacher 1994: 227-229). Την ίδια εποχή η κυβέρνηση του καγκελάρου Helmut Kohl, σε συνεργασία με το Σοσιαλδημοκρατικό Κόμμα, προχώρησε στην αλλαγή επί το αυστηρότερο του άρθρου 16 §2 του Συντάγματος για την παροχή ασύλου,¹⁴ ενώ συγχρόνως ξεκινούσε μια προσπάθεια για τη διεύρυνση του δικαιώματος απόκτησης της γερμανι-

κής υποκοότητας από αλλοδαπούς νόμιμα εγκατεστημένους για δεκαπέντε τουλάχιστον χρόνια στο έδαφος της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας. Παρά το γεγονός ότι η τότε κυβέρνηση έδειξε τη διάθεση να προχωρήσει στην τυπική ενσωμάτωση των αλλοδαπών παρέχοντάς τους το δικαίωμα απόκτησης της γερμανικής υπηκοότητας, εντούτοις αρνήθηκε να επιφέρει αλλαγές στο παραδοσιακό *jus sanguinis*, δηλαδή στο εξ αίματος κληρονομικό δικαίωμα απόκτησης της γερμανικής υπηκοότητας. Διατεθειμένη να αντικαταστήσει το *jus sanguinis* με το *jus solis*, δηλαδή με το εδαφικό δικαίωμα, εμφανίστηκε η κυβέρνηση Σοσιαλδημοκρατών-Πρασίνων που ανακοίνωσε την, υπό ορισμένες προϋποθέσεις, αναγνώριση του δικαιώματος κατοχής διπλής υπηκοότητας για όσους αλλοδαπούς το επιθυμούσαν.

Αυτή η απόφαση που ήταν και η πρώτη που πήρε η κυβέρνηση του καγκελάριου Schröder, προκάλεσε θύελλα διαμαρτυριών από το συντηρητικό στρατόπεδο. Οι Χριστιανοδημοκράτες, μάλιστα, ξεκίνησαν μια εκστρατεία εναντίον της διπλής υπηκοότητας, μαζεύοντας εκατομμύρια υπογραφές, με το επιχείρημα ότι με τον νόμο αυτό που ήθελε να ψηφίσει η κυβέρνηση οι γερμανοί πολίτες μεταβάλλονταν, σε σύγκριση με τους κατόχους διπλής υπηκοότητας ξένους, σε πολίτες δεύτερης κατηγορίας. Πέρα από αυτό, από τη συντηρητική παράταξη εκφράζονταν φόβοι ότι με τον νόμο που είχε ετοιμάσει η κυβέρνηση θα αποκτούσαν αμέσως τη γερμανική υπηκοότητα τρία εκατομμύρια αλλοδαποί, γεγονός που θα εξασφάλιζε στα αριστερά κόμματα (σοσιαλδημοκράτες και πράσινους) τεχνητά μια άνετη κοινοβουλευτική πλειοψηφία. Όταν μετά τις γενικές εκλογές για την ανάδειξη της Ομοσπονδιακής Βουλής έλαβαν χώρα στα κρατίδια της Έσσης, του Βραδεμβούργου και του Σάαρ, όπου κυβερνούσε το Σοσιαλδημοκρατικό Κόμμα ή συνασπισμός Σοσιαλδημοκρατών-Πρασίνων, εκλογές για την ανάδειξη της τοπικής Βουλής, οι Χριστιανοδημοκράτες έρριξαν όλο το βάρος της προεκλογικής τους εκστρατείας εναντίον του σχεδίου νόμου της κυβέρνησης για τη διπλή υπηκοότητα, επιτυγχάνοντας και στις τρεις περιπτώσεις εντυπωσιακές εκλογικές νίκες.¹⁵ Στο σημείο αυτό, με το δημοκρατικότερο μέσο έκφρασης της βούλησής του, την ψήφο του, το εκλογικό σώμα είτε όχι στα σχέδια Σοσιαλδημοκρατών και Πρασίνων για τη διπλή υπηκοότητα. Η αρνητική παρέμβαση του κυρίαρχου λαού έθεσε τέρμα στα σχέδια της κυβέρνησης για μια εκ των άνω διαμόρφωση των προϋποθέσεων μιας πολυπολιτισμικής Γερμανίας στη βάση της αναγνώρισης της διαφοράς των πολιτισμικών εθνοτήτων και την υποχρέωσε να επανέλθει με ένα νέο σχέδιο νόμου στο οποίο συνέκλιναν οι απόψεις κυβέρνησης και αντιπολίτευσης. Για τις γνωστικές επιδιώξεις της

μελέτης μας έχει σημασία ο συμβιβασμός στον οποίο υποχρεώθηκε να καταλήξει η γερμανική κυβέρνηση, γιατί όχι μόνο δείχνει τα όρια κάθε πολιτικής απόφασης που λαμβάνεται στα πλαίσια ενός δημοκρατικού κοινοβουλευτικού κράτους, αλλά επίσης δείχνει ότι η διαδικασία αναγνώρισης της πολυπολιτισμικής υφής των σύγχρονων ευρωπαϊκών κοινωνιών θα πρέπει, λόγω της σημασίας της για το μέλλον των χωρών που τις αφορά, να στηρίζεται σε μια ευρεία συναινετική βάση.¹⁶

Η επικαιρότητα του Antonio Gramsci: To *senso comune*

Πέρα από τις όποιες αντιδράσεις της συντεταγμένης πολιτείας που αρνείται να αναγνωρίσει σε εθνοτικές ομάδες συλλογικά δικαιώματα που έρχονται σε αντίθεση με τις αναγνωρισμένες αξίες, την παράδοση και τις απομοκεντρικές αντιλήψεις του δυτικού πολιτισμού, σημασία έχει να αντιληφθούμε ότι περισσότερο είναι οι απλοί πολίτες που αντιδρούν στην αναγνώριση δικαιωμάτων στους «άλλους». Είναι αλήθεια ότι οι περισσότερες χώρες της Ε.Ε. έχουν μεταβληθεί σε *de facto* χώρες υποδοχής μεταναστών και παρόλα αυτά οι ηγεσίες τους αρνούνται να το αναγνωρίσουν έμπρακτα. Αυτή τους, όμως, η άρνηση αναγνώρισης ενός υπαρκτού γεγονότος οφείλεται στην τωρινή τους αδυναμία να πείσουν το εκλογικό σώμα για την ανάγκη λήψης ιδιαίτερων μέτρων υπέρ των αλλοδαπών. Όταν ο Otto Schily, υπουργός εσωτερικών της Γερμανίας, διαπιστώνει ότι «το πλοίο γέμισε», εκφράζει μεταξύ άλλων τους φόβους ενός μεγάλου μέρους της κοινωνίας, ότι περισσότερη μετανάστευση δημιουργεί κινδύνους για τους πολλούς· όταν ο Giscard d'Estain βλέπει μια εισβολή να εξελίσσεται εναντίον της Γαλλίας ρίχνει νερό στο μύλο του Εθνικού Μετώπου· όταν ο Κώστας Σημίτης αναγνωρίζει ότι η Ελλάδα από χώρα εξαγωγής μετανάστευσης εισάγει αθρόα ανθρώπινο δυναμικό και το αποτέλεσμα αυτής της διαπίστωσης είναι η πολιτική της «σκούπας» εναντίον των μεταναστών, τότε η στάση αυτή και των τριών ηγετών δεν μπορεί να εξηγηθεί παρά μόνο με τον φόβο με τον οποίο η κοινωνία, η γερμανική, η γαλλική, η ελληνική, αντιμετωπίζει τους μετανάστες. Από την άλλη μεριά, όμως, πολλές αναλύσεις της δημογραφικής εξέλιξης στις περισσότερες δυτικοευρωπαϊκές χώρες δείχνουν ότι στις επόμενες δύο ή τρεις δεκαετίες η σύνθεση του πληθυσμού θα έχει αλλάξει κατά τέτοιο τρόπο δραματικά, ώστε χωρίς μετανάστευση να κινδυνεύει και αυτή ακόμα η ύπαρξη των μεγάλων ευρωπαϊκών κρατών. Έρευνες έχουν δείξει ότι π.χ. η Γερμανία χωρίς μετανάστευση το 2030 θα αριθμεί τους μισούς από τους

σημερινούς της κατοίκους και επιπλέον ο πληθυσμός της θα είναι γερασμένος. Βέβαια, υπάρχει και η άλλη όψη του ίδιου επιχειρήματος: με τη σημερινή αρνητική εξέλιξη του πληθυσμού και με τα μεταναστευτικά ρεύματα στα σημερινά επίπεδα, το 2030 πρέπει να υπολογίζουμε στη Γερμανία ένα ποσοστό αλλοδαπών της τάξεως του 40% (Sandel 1995: 65). Αυτό φαίνεται προς το παρόν να τρομάζει περισσότερο από την απειλή που διαγράφεται για ολόκληρο το κοινωνικό κράτος –όπως π.χ. η φροντίδα για τους ηλικιωμένους να καταρρεύσει λόγω της επιδείνωσης της σχέσης εργαζομένων-συνταξιούχων– και γι'αυτό το εκλογικό σώμα αντιδρά, κατ'αρχάς, αρνητικά σε κάθε πολιτική που ενθαρρύνει τη μετανάστευση.

Αναφερόμενος στους όρους αποδοχής δικαιικών ρυθμίσεων, σε μια δικαιοκρατούμενη και ανοικτή κοινωνία, ο Habermas (1998: 171) σημειώνει ότι 'το δίκαιο δεν ζητά μόνο αποδοχή, δεν απαιτεί μόνο πραγματική αναγνώριση αλλά διεκδικεί την κατάκτηση της αναγνώρισης'. Νόμοι και δικαιοκές ρυθμίσεις ισχύουν όταν αναγνωρίζονται από τους αποδέκτες τους ως νόμιμοι, όταν δηλαδή νομιμοποιούνται στη συνείδηση των πολιτών. Ο Habermas σε ένα πλήθος δημοσιεύσεων (1992α: 11-25, 1992β: 109-165 και 166-291, κυρίως 349-467 και 632-660, 1993: 147-196, 1998: 170-192) μετά το μεγάλο του έργο *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) επιμένει ότι οι δικαιοκοί κανόνες νομιμοποιούνται στη συνείδηση των πολιτών μόνο όταν οι ίδιοι οι πολίτες, στα πλαίσια μιας ελεύθερης και αβίαστης επικοινωνίας, συμμετέχουν στη διαμόρφωση των κανόνων.

‘Διεκδικούν νομιμοποίηση ακριβώς εκείνες οι ρυθμίσεις τις οποίες μπορούν να αποδεχτούν κατά το δυνατόν όλοι οι ενδιαφερόμενοι ως συμμετέχοντες σε ορθολογικές διαβουλεύσεις’ (Habermas 1998: 175).

Αυτή ακριβώς η συμμετοχή στη διαμόρφωση μιας δικαιοκής ρύθμισης, ενός νόμου, συνιστά τον πυρήνα της ‘διαβουλευτικής’ ή ‘στοχαστικής’ πολιτικής (*deliberative Politik*) που ο Habermas, στη βάση διαδικαστικών δημοκρατικών αρχών, προβάλλει ως την εναλλακτική πρόταση μεταξύ κλασικού φιλελευθερισμού των ατομικών και κοινοτιστικής αντίληψης των συλλογικών δικαιωμάτων. Σκοπεύοντας να επανέλθουμε στη συνέχεια, παραπέμπουμε, κατ'αρχάς, στην άποψη του Cooke (1997: 282), που γράφει ότι το μοντέλο της διαβουλευτικής πολιτικής του Habermas

‘...και η πρότασή του ενός ηθικού-πολιτικού λόγου, προσφέρει ένα καλύτερο μοντέλο συνεννόησης με τις αντιρρήσεις εκείνων εναντίον των οποίων έχουν διαπραχθεί αδικίες’.

Για τη δική μας μελέτη και την καταγραφή ορισμένων από τις αιτίες που προκαλούν τις αντιστάσεις στην πολυπολιτισμικότητα ενδιαφέρον παρουσιάζει η έννοια του *sensu comune*, του κοινού τρόπου σκέψης, τη σημασία του οποίου ο Gramsci ανέδειξε στα Γράμματα από τη Φυλακή. Ο καθημερινός, ο κοινός τρόπος σκέψης των «κατώτερων» κοινωνικών στρωμάτων διαμορφώνεται από τους 'σταθεροποιητικούς' του συστήματος οργανισμούς και ιδεολογίες', έγραφε ο Gramsci, πλην όμως ο μέσος πολίτης

‘...σκέπτεται αιτιοκρατικά και αντιλαμβάνεται τα προβλήματα σωστά, απλά, κατά τρόπο χρήσιμο, χωρίς να χάνεται σε ψευτοβαθυστοχαστες τρέλλες και ψευτοεπιστημονικές ασυναρτησίες’ (Τετράδιο 10/1931-1935, σε Gramsci 1983: 255-258)

Είναι, λοιπόν, το *sensu comune* που διαμορφώνει το πλαίσιο εντός του οποίου μια πολιτική απόφαση όχι μόνο μπορεί να εφαρμοστεί αλλά και να αποδώσει. Έχοντας υπόψη αυτό το γεγονός, ο Gramsci διαπιστώνει ότι η αδυναμία των αριστερών κομμάτων και των διανοούμενων στον μεσοπόλεμο να κατανοήσουν τα όρια που έθετε ο τρόπος σκέψης των λαϊκών στρωμάτων, τους εμπόδισε να μετατρέψουν αυτόν τον τρόπο σκέψης σε 'ένα θέατρο του αγώνα για την ηγεμονία', με αποτέλεσμα να χάσουν τον αγώνα θέσεων και να αφήσουν το πεδίο δράσης ελεύθερο για την άκρα δεξιά που είχε 'αντιληφτεί την αναγκαιότητα μιας συνεχούς επιρροής του *sensu comune*' (Kebir 1986: 74).¹⁷ Ο Gramsci (1983: 96) απαριθμεί το πλέγμα των συμφερόντων που κυριαρχούν και των επιρροών που ασκούνται στις λαϊκές τάξεις και το παρομοιάζει με ένα 'τεράστιο σύμπλεγμα χαρακωμάτων και οχυρών της άρχουσας τάξης' που η ανερχόμενη, η επαναστατική τάξη πρέπει να το συντρίψει. Το πρόβλημα, όμως, είναι το πώς. Η απάντηση του Gramsci είναι δεδομένη:

καλλιεργώντας στις κυριαρχούμενες τάξεις '...το πνεύμα της ρήξης, δηλαδή την προϊούσα ιδιοποίηση της συνείδησης της ίδιας της δικής της προσωπικότητας, το πνεύμα της ρήξης που πρέπει να επιδιώκει να επεκτείνει από την ηγεμονεύουσα τάξη στις δυνάμεις συμμάχους της τάξεις' όλα αυτά απαιτούν ιδεολογική δουλειά, της οποίας η πρώτη προϋπόθεση είναι η γνώση του πεδίου από το οποίο θα πρέπει να αποδεσμευτούν οι μάζες'.

Στο πρόσφατο παρελθόν τη σημασία του 'αγώνα θέσεων' για την προσέγγιση του *sensu comune* κατανόησε, μετά τον Μάη 1968, μια μικρή ομάδα νέων ακροδεξιών διανοούμενων που είχαν οργανωθεί γύρω από την Grece (Groupement de Recherche et d' Etudes pour la Civilisation Européenne). Μελετώντας την κατάσταση στη Γαλλία¹⁸ διαπίστωσαν ότι η διεκδίκηση της

πολιτικής εξουσίας που οι διάφορες ομάδες της νέας αριστεράς επιχειρούσαν με τον 'πόλεμο χαρακωμάτων' που διεξήγαγαν, δεν ήταν δυνατόν να έχει επιτυχία σε μια δυτική δημοκρατική χώρα. Οι διανοούμενοι της νέας δεξιάς (*nouvelle droite*) ενδιαφέρθηκαν περισσότερο για τη θεωρία μέσω της οποίας αντιλήφθηκαν ότι μπορούν να αφαιρέσουν από την Αριστερά την πολιτισμική ηγεμονία που θα τους επέτρεπε να επηρεάσουν τις εξελίξεις στην κατεύθυνση που αυτοί ήθελαν. Ήταν ο Alain de Benoist, θεωρητικός εγκέφαλος της ομάδας αυτής, που με ένα πλήθος βιβλίων και άρθρων¹⁹ κυρίως συνέβαλε στο να στραφεί η νέα δεξιά στη μελέτη της γαλλικής πολιτικής ζωής. Οι θέσεις της νέας δεξιάς που προέκυψαν από τη μελέτη αυτή άρχισαν να συζητώνται ευρύτερα στη γαλλική δημοσιότητα και ο Benoist έγινε ο διανοούμενος που κατάφερε να σπάσει την απομόνωση στην οποία είχαν καταδικάσει την άκρα δεξιά οι παρωχημένες θέσεις της. Επιλέγοντας τη φυγή προς τα εμπρός, εγκαταλείπει τον ξεπερασμένο βιολογικό ρατσισμό της άκρας δεξιάς και καταγγέλει την ιμπεριαλιστική πολιτική της Δύσης, προπάντων των ΗΠΑ, σε βάρος των χωρών του Τρίτου Κόσμου. Αυτή την πολιτική ο Benoist την είδε να εκδηλώνεται περισσότερο στον πολιτιστικό τομέα, ιδιαίτερα στην προσπάθεια των δυτικών χωρών να επιβάλουν στη διεθνή κοινότητα τη δική τους αντίληψη του δικαίου και των δικαιωμάτων. Ο Benoist (1993/94a: 81-99, 1993/94b: 173-209) αρνούμενος να δεχτεί την οικουμενική ισχύ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων πρόβαλε την αξίωση αναγνώρισης της ίσης «αξίας» των διαφόρων πολιτισμών και του δικαιώματος στη διαφορά. Αυτές οι αντιλήψεις προκάλεσαν το ενδιαφέρον μιας μερίδας της Αριστεράς που έβλεπε στο δυτικό ιμπεριαλισμό την κύρια αιτία της καθυστέρησης του Τρίτου Κόσμου.²⁰ Ήταν ο Pierre-Andre Taguieff που επέστησε την προσοχή της γαλλικής κοινής γνώμης και της πανεπιστημιακής κοινότητας στο γεγονός ότι στον πολιτισμικό αντιρατσισμό της νέας δεξιάς κρύβεται ένας νέος ιδεολογικός, αυτή τη φορά, ρατσισμός που διατυπώνεται ως 'διαφορικός ρατσισμός'.

Ή αρχή της πρόσφατης ιδεολογικής μεταμόρφωσης του ρατσισμού έγκειται ακριβώς σ' αυτή τη μετατόπιση από τη βιολογική ανισότητα ανάμεσα στις ανθρωπινες φυλές προς την απολιντοποίηση των διαφορών ανάμεσα στις 'κουλτούρες' (Taguieff 1997: 59).²¹

Η καταδίκη των πολιτισμικών 'προσμεϊξεων' που τελικά αποτέλεσε το κύριο σύνθημα του Εθνικού Μετώπου και τη βάση της κυριότερης προγραμματικής του αρχής: η Γαλλία στους Γάλλους (γι' αυτό οι ξένοι, φορείς άλλων πολιτισμών, δεν έχουν καμία θέση στη γαλλική κοινωνία), προβάλλεται από

τον Benoist ως μια αρχή στη βάση της ιδέας της πολιτισμικής γνησιότητας που προηγείται και τελικά διαμορφώνει την ατομική και συλλογική ταυτότητα. Με τον τρόπο αυτό η νέα δεξιά (Grece) και η άκρα δεξιά (Front Nationale και Le Pen) εισήγαγαν δια της πλαγίας οδού τον νέο ρατσισμό, με το επιχείρημα όμως της διαφύλαξης της πολιτισμικής πολλαπλότητας των ξένων και της καθαρότητας της γαλλικής κουλτούρας. Το ότι στα μάτια των απλών γάλλων πολιτών οι οποίοι ένιωθαν να απειλούνται από την παρουσία των μεταναστών όχι μόνο στην αγορά εργασίας αλλά και στον πολιτισμό και την κουλτούρα τους, ο διαφορικός ρατσισμός της νέας δεξιάς και ο σύγχρονος λαϊκισμός του Εθνικού Μετώπου θα εξέφραζαν, με την απλότητα και την πειστικότητα των επιχειρημάτων τους, τους φόβους και τον κοινό τρόπο σκέψης της πλειοψηφίας, είναι αυτονόητο. Οι διαφορές που διαπιστώνουμε μεταξύ των ανθρώπων μπορεί πραγματικά να υπάρχουν, γράφει ο Albert Memmi (1992: 56). Βέβαια, οι διαφορές από μόνες τους δεν είναι ούτε κακές ούτε καλές· ο τονισμός και μόνο των διαφορών δεν κάνει τον ρατσισμό, αλλά μόνο η χρησιμοποίησή τους εναντίον των άλλων προς όφελος του ρατσιστή.

Αυτής της αντιστροφής του ρατσισμού και της αντικατάστασης του ξεπερασμένου βιολογικού του περιεχομένου με το πολιτικό: ρατσισμός δηλαδή ως περικάλυμμα, κουλτούρα ως περιεχόμενο, υπήρξαν θύματα όχι μόνο ένα μέρος των αριστερών διανοουμένων, αλλά προπάντων το Κομμουνιστικό Κόμμα Γαλλίας. Ο Memmi (1992: 110-113) ομιλεί για τον 'ρατσισμό των φτωχών' και αναφέρεται στις εκδηλώσεις ρατσιστικής βίας ορισμένων κομμουνιστών δημάρχων που με ασυνήθιστα βίαια μέσα διώχνουν βορειοαφρικανούς εργάτες από τις κατοικίες τους. Ο Memmi αναρωτιέται αν αυτή η συμπεριφορά είναι προϊόν της εκλογικής τακτικής του κόμματος για την προσέλκυση των ψήφων των φτωχών που νιώθουν απελτισμένοι από τους ξένους ή, αντίθετα, μπορεί να εξηγηθεί με τον 'ρατσισμό' των κομμουνιστών. Ο Memmi (1992: 111) δεν πιστεύει ότι οι κομμουνιστές έγιναν ξαφνικά ρατσιστές, αλλά ότι συμβαίνει κάτι το πολύ χειρότερο: 'ως πεπειραμένοι πολιτικοί που γνωρίζουν καλά τους ψηφοφόρους τους εξέφρασαν τον δυνητικό ρατσισμό των οπαδών τους'. Σ' αυτή την αντίφαση μεταξύ της αναγνώρισης του δικαιώματος στη διαφορά, που μπορεί να υποκρύπτει ξενοφοβικές και ετεροφοβικές καταστάσεις και να διαιωνίζει την απόρριψη της επιμειξίας και την επιθυμία για τη διατήρηση των διαφορών από τη μια και την άρνηση αναγνώρισης διαφορών στο όνομα της οικουμενικής ισχύος δικαιωμάτων από την άλλη, με άλλα λόγια στην αντίθεση μεταξύ του πολιτισμικού ρελατιβισμού και του οικουμενισμού, κινείται η σύγχρονη συζήτηση στις

πολυπολιτισμικές κοινωνίες. Το ότι το *sensu comune* δεν είναι δυνατόν να εκφραστεί μέσα σ' αυτή την αντίθεση, το ότι ο κοινός τρόπος σκέψης απαιτεί απλούστερες, προσαρμοσμένες στα καθημερινά του βιώματα λύσεις, έχει γίνει περισσότερο αντιληπτό απ' τους ιδεολόγους και τους πολιτικούς της άκρας δεξιάς. Το γεγονός αυτό όσο συγκυριακό κι αν είναι δημιουργεί προβληματισμούς για τους οποίους ο Taguieff έχει μια απάντηση. Αναγνωρίζει την ανάγκη ενός ρεαλιστικού αντιρατσισμού, δηλαδή ενός τρόπου καταπολέμησης του ρατσισμού που να φτάνει στις μάζες των απλών ανθρώπων, σ' αυτούς ακριβώς τους ανθρώπους που αποτελούν στόχο της λεπενικής προπαγάνδας. Ο Taguieff καλεί σε μια 'επιθετική πολιτική' που θα στηρίζεται 'ταυτόχρονα σε μια λογική της πρόληψης και σε μια στρατηγική ικανή να προηγείται', με άλλα λόγια καλεί σε έναν 'αγώνα θέσεων' για την κατάκτηση της ηγεμονίας και τον επηρεασμό του *sensu comune*. Για την επιτυχία του σκοπού αυτού δεν διστάζει να προτείνει μέτρα που θα μπορούσαν να καθυσχύσουν τους φόβους της πλειονότητας των πολιτών. Γι' αυτό δίπλα στην εκπαίδευση, που μειώνει την απόδοση των μηχανισμών που παράγουν τη γκετοποίηση των ξένων, ο Taguieff (1998: 20-21) προτείνει

‘...καλύτερο έλεγχο του μεταναστευτικού ρεύματος’, με άλλα λόγια προτείνει λύσεις στα προβλήματα της κοινωνίας που αξιοποιεί κατά προτίμηση η λεπενική δημαγωγία για να τα μετατρέψει σε κίνητρα ψήφου και μαχητικής σφράγισης’.

Ο 'θετικός αντιρατσισμός' του Taguieff διαχωρίζει τη μετανάστευση από τα προβλήματα –κοινωνικά, οικονομικά, πολιτισμικά κ.λπ.– που τη συνοδεύουν. Ο ρατσισμός πρέπει να αναγνωρίζεται ως το αποτέλεσμα των παραπάνω προβλημάτων και να αντιμετωπίζεται ως τέτοιος, και όχι ως η γενεσιουργός τους αιτία. Εάν αυτό επιτευχθεί, μπορούμε 'να δράσουμε πάνω σ' αυτούς τους παράγοντες', ισχυρίζεται ο γάλλος θεωρητικός. Για να γίνει όμως κάτι τέτοιο, ο Taguieff (1998: 21) απαιτεί

‘...να γίνει δυνατή η μετατόπιση της πάλης ενάντια στον ρατσισμό από τη ρητορική προβολή στον μετασχηματισμό των παραγόντων που προκαλούν τη γέννησή του, από τη ρητορική αντιμετώπιση στη ρεαλιστική αντιμετώπιση’.

Επειδή ο Taguieff απορρίπτει τη ρητορική προσβολή του ρατσισμού και ενδιαφέρεται περισσότερο για την αντιμετώπιση και καταπολέμηση των αιτιών του, δεν διστάζει να έρθει σε ρητορική αντιπαράθεση με τους φορείς του διαφορικού ρατσισμού. Με τις απόψεις του αυτές νομίζουμε ότι κινείται περισσότερο στη λογική του Gramsci ο οποίος, όπως είδαμε, στοχεύει 'στη

γνώση του πεδίου, από το οποίο πρέπει να αποδεσμευτούν οι μάζες'. Στη συγκεκριμένη περίπτωση ο Taguieff ενδιαφέρεται για τη γνώση των αιτιών που προκαλούν τον ρατσισμό και γι' αυτό δεν διστάζει να τις ερευνήσει στον χώρο που αυτές εκδηλώνονται. Αυτή του η ετοιμότητα διαλόγου με τον Benoist και τους άλλους νεορατσιστές προκάλεσε την αντίδραση ενός μεγάλου αριθμού επιφανών γάλλων και ευρωπαίων διανοουμένων, οι οποίοι με μια 'Εκκλήση για Επαγρύπνηση' (Appeal to Vigilance) καταδίκασαν όλους εκείνους που συζητώντας μαζί της προσφέρουν, άθελά τους, στην αντιδημοκρατική δεξιά μια νομιμοποίηση που δεν δικαιούται (TELOS 1993/94: 135-136).

Πυρηνικές αξίες και πατριωτισμός του συντάγματος: Δύο προτάσεις που συγκλίνουν

Από το πλήθος των θεωρητικών προτάσεων που έχουν διατυπωθεί και πέραν των δύο βασικών μοντέλων που παρουσιάσαμε: του ορθόδοξου της αναγνώρισης μόνο ατομικών δικαιωμάτων στα πλαίσια της όλης δυτικής αντίληψης για τα δικαιώματα, και του κοινοτιστικού της αναγνώρισης συλλογικών δικαιωμάτων, είμαστε της γνώμης ότι χρήζουν ιδιαίτερης προσοχής δύο προτάσεις που μπορεί να θεωρηθούν ότι μεσολαβούν μεταξύ των δύο αυτών καθαρών μοντέλων: Η μια είναι του «μωσαϊκού» όπως την έχει διατυπώσει ο Etzioni που, έστω κι αν προέρχεται από την κοινοτιστική αντίληψη, χτίζει γέφυρες προς τη φιλελεύθερη· η άλλη είναι του Habermas που, έστω κι αν κλίνει προς τη φιλελεύθερη, δεν αγνοεί τα προβλήματα που θέτει η κοινοτιστική αντίληψη.

Έχουμε ήδη αναφερθεί στις προτάσεις του Sommer για την ενσωμάτωση των άλλων πολιτισμών κατά το αμερικανικό πρότυπο του *melting pot* στη βάση, όμως, μιας πολιτικής που θα επιτρέπει την επιβίωση διαφορετικών αντιλήψεων ζωής και θα στηρίζεται στο 'τσιμέντο' των πυρηνικών αξιών της αμερικανικής κοινωνίας και παράδοσης. Ο Sommer αναφέρεται στον Etzioni, που είναι ένας από τους κυριότερους εκπροσώπους του κοινοτιστικού ρεύματος στις ΗΠΑ. Σ' ένα πλήθος δημοσιεύσεων ο Etzioni (1988, 1994, 1996) κρατάει μεγάλες αποστάσεις από τους μεταμοντέρνους ριζοσπάστες όσο και από τους τρανσιςοναλιστές, προειδοποιώντας για τους κινδύνους που συνοδεύουν τις προσπάθειες ορισμένων ριζοσπαστών, μελών εθνικών ομάδων, οι οποίοι θέλουν να επιβάλλουν στην αμερικανική κοινωνία έναν πολύχρωμο πολιτισμό των εθνοτήτων, χωρίς τους ουσιαστικούς δημοκρατι-

κούς θεσμούς που διαμορφώθηκαν και επιβλήθηκαν στα διακόσια και πλέον χρόνια της αμερικανικής κοινοπολιτείας. Αναφερόμενος στον αιδεσιμότατο Jesse Jackson, ο οποίος στην προεκλογική του εκστρατεία για την κατάκτηση του χρίσματος του Δημοκρατικού Κόμματος για τις προεδρικές εκλογές του 1984, υποστήριξε την ιδέα μιας κοινωνίας των εγχρώμων ανθρώπων (people of color), μιας κοινωνίας 'ουράνιο τόξο' (rainbow society), ο Etzioni διαπιστώνει ότι ο Jackson και όλοι εκείνοι που υποστηρίζουν την ιδέα μιας πολυπολιτισμικής κοινωνίας που θα τη συνθέτουν, ανεξάρτητα ο ένας από τον άλλο, διαφορετικοί πολιτισμοί, δεν έχουν σκεφτεί στις λεπτομέρειές του αυτό το σύνθετο μοντέλο της αμερικανικής κοινωνίας που προτείνουν: ποια, δηλαδή, θα είναι η ταυτότητά της και ποιες οι πυρηνικές της αξίες. Ο όρος 'people of color', γράφει ο Etzioni, χρησιμοποιείται συχνά για να δώσει περιεχόμενο στην ιδέα ότι η Αμερική θα γίνει ή οφείλει να γίνει ένα συνονθύλευμα διαφορετικών φυλετικών και εθνοτικών ομάδων, η κάθε μια με τη δική της κουλτούρα, παρά ένα ομοιογενές έθνος. Απέναντι σ' αυτό το μοντέλο ο Etzioni αντιπαραθέτει το μοντέλο μιας πολυπολιτισμικής κοινωνίας της Αμερικής, μιας 'κοινότητας από κοινότητες' (community of communities of the American society). Εκείνο που θα συνδέει αυτές τις κοινότητες μέσα στην ευρύτερη κοινότητα θα είναι οι βασικές, οι πυρηνικές αξίες της Αμερικής: οι δημοκρατικοί πολιτικοί θεσμοί, τα ανθρώπινα δικαιώματα, το σύνταγμα και η κοινωνική και θρησκευτική ανοχή. Αυτές θα αποτελούν τους συνδετικούς κρίκους της αμερικανικής πολυπολιτισμικής κοινωνίας, θα προστατεύουν τα μέλη των μειονοτήτων και θα εγγυώνται την ισχύ των ατομικών δικαιωμάτων. Εκείνοι που ασπάζονται αυτή την αντίληψη του κοινοτισμού

‘...ενδιαφέρονται για τη διατήρηση μιας υπερ-κοινότητας, μιας κοινότητας των κοινοτήτων της Αμερικανικής κοινωνίας... Η υπερ-κοινότητα μπορεί θαυμάσια να στηριχτεί και ειλικρινά να συνθέσει τις διαφορές διαφορετικών ομάδων, εφόσον αυτές δεν απειλούν ένα ελάχιστο σύνολο βασικών, πυρηνικών αξιών και κοινά αποδεκτών δεσμών’ (Etzioni 1994: 160).

Παρά το γεγονός ότι είναι εμφανές το οργανικό στοιχείο που διαπερνά αυτό το μοντέλο δεν μπορεί να αγνοηθεί η θετική του στάση απέναντι στην πολυπολιτισμική και πολυεθνική Αμερική και η αποδοχή τόσο της πολιτισμικής ποικιλίας όσο και της διαφορετικότητας στη βάση όμως των πυρηνικών αμερικανικών αξιών. Στο μοντέλο αυτό γίνεται προσπάθεια να συνδυαστούν ο στόχος ενίσχυσης της κοινότητας με την εξασφάλιση της παρουσίας του καθενός ως μέρους ενός 'περιβάλλοντος όλου' (encompassing whole). Γι' αυτό ο Etzioni στρέφεται εναντίον των οπαδών μιας πολιτικής της διαφοράς

–στην οποία στα πλαίσια της μελέτης αυτής εντάξαμε το ίδιο τις προτάσεις της Galeotti, του Taylor και του Walzer, αλλά και του Benoit– ενός *unbounded pluralism*, που απειλεί να «βαλκανιοποιήσει» την Αμερική, να μεταβάλλει δηλαδή τις ΗΠΑ σε μια χούφτα αντιμαχόμενων φυλών (*burch of warring tribes*). Στην περίπτωση αυτή

‘...το έθνος θα διαλυθεί σε ομάδες χωρίς κοινό όραμα, χωρίς δεσμεύσεις που ενώνουν όλους σε μια κοινή μοίρα– δηλαδή χωρίς κοινές προοπτικές που είναι ουσιαστικές για την επεξεργασία των μεγάλων διαφορών μεταξύ των σημαντικών μερών της κοινότητας’ (Etzioni 1994: 156).

Στην παρέμβασή του στη συζήτηση για την ‘πολιτική της αναγνώρισης’ ο Habermas (1993) καταθέτει τη δική του πρόταση, στην οποία θεωρεί ότι μπορούν να συγκλίνουν κοινοτιστές, όπως ο Taylor και ο Walzer, και φιλελεύθεροι, όπως ο Rawls και ο Dworkin. Αφού απορρίπτει την παράδοση, την κουλτούρα αλλά και τη γλώσσα ως προϋποθέσεις της ατομικής και της συλλογικής ταυτότητας, ο Habermas καταλήγει στον ‘πατριωτισμό του συντάγματος’ ως τον συνδετικό κρίκο διαφόρων πολιτισμών και αντιλήψεων ζωής στη νεωτερικότητα· στρεφόμενος σ’ αυτό ακριβώς το δημοκρατικό-ρεπουμπλικανικό σύνταγμα ζητά από κάθε αλλοδαπό πολίτη που διεκδικεί τη γερμανική υπηκοότητα πίστη στις αρχές του. Για να φθάσει στο σημείο αυτό ο Habermas εγκαταλείπει τη γερμανική παράδοση του έθνους που αρχίζει από τον Herder και περνά στο στρατόπεδο της γαλλικής θεωρίας του περασμένου αιώνα, η οποία μετά την τομή του Renan (1998) αντιλαμβάνεται την πίστη στο έθνος και τον πολιτισμό ως ένα ‘καθημερινό δημοψήφισμα’ –*plébiscite de tous les jours*– ως τη βούληση συγκρότησης του κράτους (Birnbau 1996: 37, Haltern 1998: 594). Όπως στην εποχή του ο Herder, αλλά και ο γερμανικός Ρομαντισμός (Novalis, Spengler κ.λπ.) πρόβαλε τον παρτικουλαρισμό της γερμανικής γλώσσας έναντι του οικουμενισμού της γαλλικής, με σκοπό να αναδείξει αλλά και να αποκαταστήσει για τους ίδιους τους Γερμανούς τη γερμανική παράδοση, έτσι σήμερα Taylor ελπίζει να διασώσει την *nation Quèbécoise* υπερασπιζόμενος τον παρτικουλαρισμό της γαλλικής γλώσσας έναντι του ψευδούς οικουμενισμού της αγγλικής. Όμως, τουλάχιστον σε ένα τμήμα του έργου του, ο Herder τάχθηκε με το μέρος του Ρομαντισμού και εναντίον του Διαφωτισμού (Birnbau 1996: 37) και αυτό το αγνοεί ο Taylor.

Αναφέρθηκα προηγουμένως στις εργασίες του Habermas για τη θεμελίωση μιας θεωρίας της διαβουλευτικής ή στοχαστικής πολιτικής. Σε μια από τις προεκλογικές εκδηλώσεις του Σοσιαλδημοκρατικού Κόμματος Γερμανίας (SPD), ο Habermas, απευθυνόμενος στον τότε υποψήφιο καγκελάριο

Gerhard Schröder, αναφέρθηκε στο γεγονός ότι παρά την εφαρμοζόμενη από την ενωμένη Γερμανία αυστηρή όσο και αντισυνταγματική πολιτική μετανάστευσης

‘...που απομονώνει το ευρωπαϊκό φρούριο, όλα τα ευρωπαϊκά έθνη ευρίσκονται στον δρόμο προς την πολυπολιτισμική κοινωνία’. Τα ευρωπαϊκά κράτη που κατευθύνονται από φιλελεύθερα συντάγματα, όπως είναι το γερμανικό, συνέχισε ο Habermas, ‘διαθέτουν μια αρκούντως πολιτική-δημοκρατική κουλτούρα, ικανή να ενσωματώσει ‘πολίτες κάθε προέλευσης’, αρκεί αυτά τα κράτη να αποφασίσουν να παραιτηθούν από την ιδέα της μοναδικότητας της δικής τους εθνικής παράδοσης’ (Der Spiegel 36/1998: 82).

Στις σύγχρονες πολυπολιτισμικές χώρες της Ευρώπης οι θρησκευτικές, οι φυλετικές και οι εθνοτικές διαφορές, αλλά και αυτό που ο Habermas ονομάζει ‘ιστορικές-πολιτισμικές ασυγχρονίες’ (1993: 160), έχουν πάρει τέτοια ένταση ώστε να αποτελεί ανάγκη η διαμόρφωση ενός δικαιικού πλαισίου με αυστηρές δομές αλλά και ανοικτού στις διαφορές όσο και στις ξένες αντιλήψεις ζωής. Η ιδέα των ‘παράλληλων κοινωνιών’ (Parallelgesellschaften) θα μπορούσε να πλουτίσει ένα τέτοιο μοντέλο, αλλά εκείνο που είναι ανάγκη και επείγει να καθιερωθεί είναι η επικοινωνία μεταξύ των διαφόρων πολιτισμών, απαραίτητη προϋπόθεση της εξασφάλισης μιας διαρκούς ειρήνης μεταξύ τους. Ο ‘πατριωτισμός του συντάγματος’ διαμορφώνει το πλαίσιο, θέτει τα θεμέλια και επιτρέπει την επικοινωνία σε τέτοιο βαθμό που οι διαφορές μεταξύ των πολιτισμών να μη χωρίζουν αλλά να ενώνουν. Το σύνταγμα μια δημοκρατικής χώρας διαμορφώνει αυτό που ο Habermas ονομάζει ‘voraussetzungsreiche Architektonik des Rechtsstaates’ (1993: 164), δηλαδή ‘απαιτητική αρχιτεκτονική του κράτους-δικαίου’ και στο οποίο κυριαρχεί ‘η ιδέα ενός αυτοοριζόμενου πολιτικού-κοινωνικού σώματος’, γεγονός που θέτει επί τάπητος το πρόβλημα της ‘ίσης νομικής/δικαιικής μεταχείρισης και της ίσης αναγνώρισης πολιτικά οριζόμενων ομάδων’ (1993: 638).

Είναι ακριβώς το δημοκρατικό σύνταγμα με τις γενικά ισχύουσες ελευθερίες που στηρίζει το έδαφος πάνω στο οποίο μπορεί να ολοκληρωθεί ο απαραίτητος χωρισμός της ηθικής/πολυπολιτισμικής ενσωμάτωσης που απορρίπτονται οι κομμουνταριστές, από την πολιτική ενσωμάτωση που επικαλούνται οι φιλελεύθεροι.

Εδώ έχει σημασία να διακρίνουμε μεταξύ ενσωμάτωσης (integration) και αφομοίωσης (assimilation). Ενώ η πρώτη *μπορεί* να ερμηνευτεί στην κατεύθυνση της ένταξης στη βάση της διατήρησης των πολιτιστικών ιδιαιτεροτήτων ενός ατόμου ή μιας ομάδας, η δεύτερη *απαιτεί* τη σταδιακή απορρόφηση των

όποιων διαφορών μεταξύ των πολιτισμών από την κουλτούρα της πλειοψηφίας. Οι διαφορές δεν εξαφανίζονται με τη βία, αλλά χάνονται από την ιστορική συνειδηση μέσα στον χρόνο: είναι η ιδέα του *melting pot* που μέχρι τη δεκαετία του '60 κυριαρχούσε στις ΗΠΑ και αποτελούσε την πιο γνωστή όσο και πιο δυναμική όψη της αφομοιωτικής δύναμης της πολυπολιτισμικής αμερικανικής κοινωνίας. Βέβαια, στη συγκεκριμένη περίπτωση των σύγχρονων πολυπολιτισμικών κοινωνιών σημασία έχει να υπογραμμιστεί ότι η διαδικασία της προσαρμογής και της ένταξης σε μια κουλτούρα προϋποθέτει τη δεκτικότητα της κουλτούρας αυτής, αποκλείει δηλαδή τις περιπτώσεις αμυντικών πολιτισμών που απορρίπτουν ξένους ή άγνωστους στα μέλη τους πολιτισμούς, αποκλείει όμως και τον επιθετικό πολιτισμό που ενδιαφέρεται μόνο να αφομοιώσει άλλους πολιτισμούς. Αυτοί οι επιθετικοί πολιτισμοί κινητοποιούνται υπό τη μορφή προβολής αξιώσεων πολιτισμικής ισχύος, δηλαδή επιβολής της αποδοχής της κουλτούρας των πολλών με τη μορφή υποχρεώσεων του τύπου της *'preference nationale'* (Balladur) ή της ένταξης στην *'deutsche Leitkultur'* (Schönbohm). Αυτές οι απαιτήσεις του επιθετικού εθνικισμού δεν αφήνουν χώρο να εκδηλωθεί αυτό που ο Habermas ονόμασε *reasonable disagreement* (1993: 177).

Απαραίτητη, λοιπόν, εμφανίζεται η διαδικασία της αποσύζευξης της ηθικής από την πολιτική ενσωμάτωση. Εδώ δεν αποκλείεται μόνο η πρόθεση βιασμού ή και αφομοίωσης των άλλων πολιτισμών, όπως π.χ. ο Alvin Schmidt (1997: 106-129 και 131-162) αξιώνει για την Αμερική, αλλά διαμορφώνεται και ένα πλαίσιο προστασίας τρόπων και αντιλήψεων ζωής που διαφέρουν από εκείνους της κρατούσας κουλτούρας. Από την άλλη μεριά όμως, η πολιτική ένταξη στην οποία ο Habermas ρίχνει όλο το βάρος της προσοχής και της επιχειρηματολογίας του, σημαίνει την αποδοχή της πολιτικής κουλτούρας ενός κράτους στη βάση των αξιών και των αρχών που εμπεριέχονται στον καταστατικό του χάρτη, δηλαδή στο σύνταγμα. Εμμένοντας στην άποψη ότι κάθε πολιτισμός της πλειοψηφίας έχει το ηθικό δικαίωμα να υπερασπιστεί την κουλτούρα και τις παραδόσεις του έναντι των πολιτισμών των μεταναστών, δικαιολογείται η απαίτηση που προβάλλεται έναντι των ξένων να ενταχθούν σε μια διαδικασία πολιτικής κοινωνικοποίησης με την έννοια της αποδοχής των βασικών αρχών του συντάγματος έτσι όπως αυτές ορίζονται 'από την ηθική-πολιτική αυτοαντίληψη των πολιτών και την πολιτική κουλτούρα της χώρας' (Habermas 1993: 182). Η υποχρέωση ένταξης σ' αυτή τη διαδικασία πολιτικής κοινωνικοποίησης σε καμία περίπτωση δεν σημαίνει ότι οι μετανάστες θα πρέπει να παραιτηθούν από τον πολιτισμό των χωρών

της προέλευσής τους, πράγμα όμως που από την άλλη μεριά επίσης δεν σημαίνει ότι θα γίνεται ανεκτή η κουλτούρα των φονταμενταλιστών μεταναστών (Habermas 1993: 184). Με τον τρόπο αυτό αποφεύγεται ο κατακερματισμός της χώρας σε διαφορετικούς, αντιμαχόμενους και εχθρικούς πολιτισμούς και τρόπους ζωής²² που απειλούν την ακεραιότητα και τη συνοχή της, όπως αυτό τουλάχιστον συμβαίνει στον Καναδά (Schmidt 1997: 116-118). Έτσι, εξασφαλίζεται η συνοχή της χώρας και διαμορφώνεται μια σταθερή βάση πάνω στην οποία οι διαφορετικοί πολιτισμοί θα έλθουν σε μια δημιουργική ανταλλαγή μεταξύ τους, εμπλουτίζοντας και αλλάζοντας τον χαρακτήρα και τον πολιτισμό ολόκληρης της χώρας. «Open immigration would change the character of the community, but it would not leave the community without character» (J.H. Carens, στο Habermas 1993: 185).

Με την αβίαση, λοιπόν, πολιτική κοινωνικοποίηση των μεταναστών, που θα ολοκληρώνεται συνεχώς σε μια διαλογική βάση με τον πολιτισμό της πλειοψηφίας δημιουργείται μια κοινωνία ελεύθερων και ίσων πολιτών (Staatsbürgerschaft-citoyenneté-citizenship) που διαμορφώνει την ταυτότητά της όχι κυρίως στην κοινή εθνική-πολιτισμική της προέλευση, αλλά στην καθημερινή πράξη των πολιτών της που ασκούν τα δημοκρατικά τους δικαιώματα της συμμετοχής και της επικοινωνίας. Σ' αυτό το πλαίσιο απελευθερώνεται η ρεπουμπλικανική συνιστώσα της κοινωνίας των ίσων και ελεύθερων πολιτών από τη συμμετοχή σε μια προπολιτική κοινότητα που έχει ολοκληρωθεί μέσω κληρονομικότητας, κοινών παραδόσεων και κοινής γλώσσας που, όπως είδαμε, στην παράδοση του Herder υποστηρίζουν οι κοινοτιστές.

Η δημοκρατική κοινωνία ελεύθερων και ίσων πολιτών δεν χρειάζεται να είναι ριζωμένη στην εθνική ταυτότητα ενός λαού· πέρα από την ποικιλία των πολιτισμικών μορφών ζωής απαιτεί την κοινωνικοποίηση όλων των πολιτών, ημεδαπών και αλλοδαπών, σε μια κοινή πολιτική κουλτούρα (Habermas 1993: 643). Αυτή η διαδικασία ολοκλήρωσης στη βάση της πολιτικής κουλτούρας μιας χώρας, ο Habermas διατείνεται, μπορεί να λάβει χώρα κατ' αρχήν σε ευρωπαϊκό και στη συνέχεια σε παγκόσμιο επίπεδο, όταν οι εθνικές πολιτισμικές παραδόσεις εμπλουτισμένες με τις παραδόσεις των μεταναστών θα συγκλίνουν σε ένα ευρωπαϊκό-παγκόσμιο πατριωτισμό του συντάγματος που θα στηρίζεται και θα υλοποιεί τις οικουμενικές δικαιοκτικές αρχές. Η κοινωνία των ελεύθερων και ίσων πολιτών θα εξελιχθεί σε μια πανευρωπαϊκή και στη συνέχεια σε μια παγκόσμια στη βάση των οικουμενικών αρχών της αναγνώρισης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όπως αυτά έχουν διαμορφωθεί στο πλαίσιο του δημοκρατικού κράτους δικαίου της ευρωπαϊκής πα-

ράδοσης και θα έχουν εμπλουτιστεί από τις εμπειρίες της συμβίωσης με τους άλλους πολιτισμούς. Αληθινά, η ιδέα μιας παγκόσμιας κοινωνίας in best bürgerlicher Absicht (Kant), αγγελικά πλασμένη! Μέχρι τότε όμως, απομένει να διανυθεί ένας πολύ μεγάλος δρόμος στη διάρκεια του οποίου, στη λογική του μοντέλου του Habermas, πολλοί από τους στόχους που ο ίδιος θέτει, θα έχουν αλλάξει: σε ποια κατεύθυνση είναι για τους Zeitgenossen δύσκολο ακόμη και να το φανταστούν.

Το μέλλον... 'ανεξήγητον'

Λόγω της παράλληλης ύπαρξης, στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες, διαφόρων ομάδων με συγκεκριμένες όσο και διαφοροποιημένες αντιλήψεις, 'παράλληλες κοινωνίες' κατά τη διατύπωση του Habermas, επιβάλλεται σε θέματα πολιτισμού, αξιών, αντιλήψεων για το καλό και διαφορετικών τρόπων ζωής, η ιδιαιτερότητα του κράτους και του δικαίου. Η προϊούσα 'εξατομικευση' των σύγχρονων κοινωνιών εντείνει όλο και περισσότερο το φαινόμενο που ο Zigmund Bauman ονόμασε το 'νέον ανεξήγητον' (neue Undeutigkeit). Η διαπίστωση αυτή συμπληρώνει την παλαιότερη έννοια της 'neue Unübersichtlichkeit' (Habermas 1985: 141-163), δηλαδή την αδυναμία του σύγχρονου εξατομικευμένου υποκειμένου να διεισδύσει νοητικά και νοηματικά και να αντιληφθεί την 'περιπλοκότητα' (Luhmann) φαινομένων τα οποία καθημερινά ζει. Ήταν στη δεκαετία του '80 οι 'διακινδυνεύσεις' (Beck) οι οποίες συμπυκνώνονταν στην απειλή της κοινωνίας της εργασίας που ενσάρκωνε η οικονομική κρίση όρθωναν εμπόδια στην κατανόηση των συνεπειών τους, είναι, τώρα σε καθεστώς εντεινόμενης περιπλοκότητας και αύξησης των προβλημάτων η neue Undeutigkeit που θέτει εμπόδια στην εξήγηση των αιτιών που την προκαλούν αλλά και των συνεπειών που τη συνοδεύουν. Οι συνεχείς εκκλήσεις προς την πλευρά των υπερασπίσεων των οπαδών της πολιτισμικής πολλαπλότητας και της αναγνώρισης του δικαιώματος στη διαφορά υπενθυμίζουν ακριβώς αυτό το 'νέον ανεξήγητον' της κατάστασης που δημιουργεί τους υπαρκτούς κινδύνους της απομόνωσης, της φτώχειας, της αμάθειας, της ανεργίας και τελικά οδηγεί σε αποκλεισμό όλες εκείνες τις 'παράλληλες κοινωνίες', που απορρίπτονται την ένταξη και επιμέλουν στην πολιτιστική τους ιδιαιτερότητα και την κοινωνική αυτομόνωση.

Ή ουδετερότητα του δικαίου απέναντι στις ηθικές διαφοροποιήσεις στο εσωτερικό ενός κράτους... εξηγούνται από το γεγονός ότι στις περίπλοκες κοινωνίες το σύνολο των πολιτών δεν μπορεί να συσπειρωθεί μέσω μιας ουσιολο-

γικής αξιακής συναίνεσης, παρά μόνο μέσω μιας συναίνεσης πάνω στη διαδικασία της νομοποιημένης δικαιοθεσίας και της άσκησης εξουσίας' (Habermas 1993: 179).

Σ' αυτό το σημείο, στη διάκριση μεταξύ ουσιολογικής (substantiell) και διαδικαστικής (prozedural) αντίληψης του δικαίου, των νόμων, της πολιτικής, των αξιών, των πολιτισμών κ.λπ. ευρίσκεται, κατά τη γνώμη μου, το περιεχόμενο της διαφοράς: μεταξύ των κοινοτιστών οπαδών της πολιτικής της διαφοράς και των φιλελεύθερων υπερασπιστών της ουδετερότητας του κράτους και της αναγνώρισης των δικαιωμάτων μόνο ως ατομικών. Η ουσία της διένεξης κοινοτιστών και φιλελευθέρων, όπως την παρουσιάσαμε στα πλαίσια της μελέτης αυτής, ευρίσκεται στην άρνηση των τελευταίων να αποδεχτούν την ισχύ αρχών και αξιών που δεν υπόκεινται σε έλεγχο και δεν προκύπτουν από τη χωρίς καταναγκασμούς απόφαση ελεύθερων υποκειμένων. Η αναγνώριση συλλογικών δικαιωμάτων αλλά και προνομίων, που στηρίζεται στην αποδοχή αρχών και αξιών που τίθενται από μία αδύνατον να ελεγχθεί αρχή, εξουσία ή παράδοση, εμπερικλείει τον κίνδυνο του ολοκληρωτισμού που η φιλελεύθερη θεωρία θέλει να αποτρέψει. Έτσι το κοινό καλό δεν ορίζεται υπερβατικά εκ των προτέρων (bonum commune a priori) αλλά προκύπτει διαδικαστικά εκ των υστέρων (bonum commune a posteriori) και ευρίσκεται συνεχώς υπό το βλέμμα και την κριτική του ορθού λόγου. Η δικαιολογημένη, όμως, ένσταση που προβάλλεται από τους εκφραστές κοινοτικών αντιλήψεων προστασίας μειονοτικών και μειονεκτούντων έναντι της ισχύος των κρατουσών πολιτισμικών παραδόσεων και της κυλινδρούρας της πλειοψηφίας ομάδων, έχει πολλά επιχειρήματα, όπως είδαμε, με το μέρος της, όταν συνδέει την ανάγκη αναγνώρισης συλλογικών δικαιωμάτων με την ανάγκη διαμόρφωσης ταυτότητας. Είναι ακριβώς αυτή η διακριτή ταυτότητα που συντηρεί και προστατεύει τους φορείς της έναντι της πολιτισμικής πίεσης και της απειλούμενης αλλοτρίωσης στα πλαίσια ενός διαφορετικού πολιτισμού της πλειοψηφίας. 'Η σύσταση της αυτοσυνειδησίας', γράφει ο Klaus Wahl (1989: 76), λαμβάνει χώρα 'μέσω κοινωνικής αναγνώρισης και εργασίας', ενώ η Nancy Fraser (1998: 19) βλέπει στους αγώνες για αναγνώριση

'μετα-σοσιαλιστικές συγκρούσεις', στις οποίες '...η ταυτότητα της ομάδας εκποπίζει το συμφέρον της τάξης, η πολιτιστική επικράτηση εκποπίζει την εκμετάλλευση ως την κύρια αδικία και η κοινωνική αναγνώριση μετατοπίζει την κοινωνικο-οικονομική αναδιανομή ως θεραπεία για την αδικία και τον σκοπό της πολιτικής διαμάχης'.

Μέσα σ' αυτήν την αντίφαση και τη σύγκρουση που διαπερνά, αλλού περισσότερο αλλού λιγότερο, όλες τις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες, η υπόδειξη μιας λύσης που θα στηρίζεται στη διαδικαστική αρχή και στην αναγνώριση της δυναμικής των ίσων δικαιωμάτων για όλους και που δεν θα αφήνει καμία ασάφεια ως προς την αποδοχή των φιλελεύθερων αρχών και των αξιών του δυτικού πολιτισμού, έτσι όπως αυτές έχουν καταγραφεί στα δημοκρατικά συντάγματα, αποτελεί τη βάση πάνω στην οποία οικοδομούνται οι πολυπολιτισμικές κοινωνίες του παρόντος. Ο σεβασμός και η υπεράσπιση των ατομικών και ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ακόμη και εναντίον δημοψηφισματικών αποφάσεων του «κυρίαρχου» λαού, όπως απέδειξε η απόφαση του γερμανικού Ομοσπονδιακού Συνταγματικού Δικαστηρίου, υπερέχει κάθε μιας άλλης απόφασης, οπουδήποτε και από οποιονδήποτε αυτή κι αν λαμβάνεται. Είναι ακριβώς 'το σύστημα των δικαιωμάτων και των αρχών του κράτους δικαίου, που λόγω του οικουμενικού τους περιεχομένου, συμφωνούν με την ηθική' (Habermas 1993: 181).

Σημειώσεις

1. Άρθρο 4 §1. Η ελευθερία της πίστης, της συνείδησης και η ελευθερία της θρησκευτικής και της κοσμοθεωρητικής ομολογίας είναι απαραβίαστες. §2. Εξασφαλίζεται η απόρροπη άσκηση των θρησκευτικών δικαιωμάτων.

2. Άρθρο 7 §1. Ολόκληρο το εκπαιδευτικό σύστημα ευρίσκεται υπό την εποπτεία του κράτους.

3. Ενδεικτική του κλίματος που είχε δημιουργηθεί είναι η παρατήρηση του Kowalsky (1995: 38) ότι 'οι ιστορίες με τη μαντίλα' θέτουν υπό αμφισβήτηση την καθαραισμένη αρχή της λαϊκότητας (Laizit_t) του δημοσίου σχολικού συστήματος.

4. Ο Stolz (1998: 17) αναφέρεται στο γεγονός ότι στα σχολεία που παρουσιάζουν ένα μεγάλο ποσοστό αλλοδαπών μαθητών/-τριών, οι γονείς των άλλων μαθητών ζητούν τη μεταφορά των δικών τους παιδιών σε πολιτιστικά ομοιογενή σχολεία, πράγμα που ενισχύει, βέβαια, την τάση γκετοποίησης στις μεγαλουπόλεις.

5. Στην πραγματικότητα το Ισλάμ αναγνωρίζει στους πιστούς μόνο θρησκευτικές υποχρεώσεις (Heine 1997: 14-60).

6. Ο Esposito (1992: 168) αναφέρεται σε ορισμένους γάλλους ερευνητές των ισλαμικών κοινοτήτων στη Γαλλία, ειδικά στη διευθύντρια του Γαλλικού Ινστιτούτου Διεθνών Σχέσεων, Dominique Moisi, η οποία όχι μόνο επικαλείται τον κίνδυνο που εκπροσωπεί για τη Γαλλία και τις παραδόσεις της ο ισλαμικός φονταμενταλισμός, αλλά αμφιβάλλει εάν '...οι παλαιοί μας θεομοί και οι δομές θα αποδειχτούν ικανοί να αντέξουν στην πίεση των ισλαμιστών'. Η Moisi φθάνει, μάλιστα, μέχρι του σημείου να φοβάται ότι η σύγκρουση της χριστιανικής Ευρώπης με τον ισλαμικό κόσμο μπορεί να οδηγήσει σε τρομοκρατία 'και ακόμη σαφάντα χρόνια μικρών, θερμών πολέμων'. Βέβαια, ο Esposito θεωρεί την άποψη αυτή υπερβολική και στην ουσία της λανθασμένη.

7. Παίρνοντας ως αφορμή την υπόθεση της μαντίλας, το γερμανικό περιοδικό *Der Spiegel* (30/1998: 58-59) απαριθμισε ορισμένες απ' τις αντιφάσεις που για τις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες η υπόθεση αυτή αναδεικνύει: Πόση θρησκευτικότητα, αναρωτιέται ο συντάκτης του άρθρου, 'αντέχει το κοσμικό κράτος; Απειλεί η πολυπολιτισμική κοινωνία τη χριστιανική ή την κοσμική κοινωνία; Γίνονται οι καταπιεζόμενες γυναίκες θύματα ενός λαθμενίου σεβασμού ξένων πολιτισμών; Πολιτισμικές στάσεις είναι απειλητικές γιατί γίνονται ορατές; Ουδετερότητα είναι πάντα η ουδετερότητα των απίστων; Ποια η διαφορά μεταξύ ενός σταυρού χρεμασμένου στον τοίχο και μιας κεφαλής χωμένης στη μαντίλα;"

8. Άρθρο 7 §3. Στα δημόσια σχολεία, με εξαίρεση τα ελεύθερα ομολογίας, το μάθημα των θρησκευτικών είναι κανονικό μάθημα του προγράμματος. Μη παραβλαπτόμενου του κρατικού δικαιώματος εποπτείας, η διδασκαλία των θρησκευτικών γίνεται σε συμφωνία με τις βασικές αρχές των θρησκευτικών κοινοτήτων. Κανένας καθηγητής δεν υποχρεώνεται, εναντίον της θέλησής του, να διδάσκει το μάθημα των θρησκευτικών.

9. Αυτό που για τους 'ριζοσπάστες σημαίνει ένα θαρραλέο βήμα στη μετα-νεωτερικότητα και στην υπέρβαση ολοκληρωτικών τρόπων σκέψης', γράφει ο Habermas (1993: 162), αποτελεί για τους 'τρανσισυναλιστές' ένα 'στοιχείο της κρίσης που μπορεί να αντιμετωπιστεί μόνο με την ευλαβή επιστροφή στις κλασικές παραδόσεις της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας'.

10. Στην Ευρώπη, γράφει ο Tibi (1995: 129), 'μέχρι τώρα ζουν είκοσι εκατομμύρια μουσουλμάνοι (δώδεκα εκατομμύρια μετανάστες στη δυτική Ευρώπη και οκτώ εκατομμύρια γηγενείς στα Βαλκάνια)_ εξ αιτίας της ασταμάτητης μετανάστευσης των λαών, υποστηρίζουν οι δημογράφοι, ο συνολικός τους αριθμός στις αρχές του αιώνα θα διπλασιαστεί'.

11. Την παρατήρηση αυτή επιβεβαιώνει το γεγονός ότι στις κοινωνικές επιστήμες των ΗΠΑ εκείνοι οι τομείς που έλκουν περισσότερο την προσοχή της έρευνας είναι οι Gender Studies και οι Cultural Studies. Αυτό αποδεικνύεται στον όγκο των μονογραφιών και δημοσιεύσεων, όπως και στο πλήθος των επιστημονικών περιοδικών που κυρίως αναφέρονται σ' αυτά τα προβλήματα.

12. Παρά το γεγονός ότι μεταξύ των ευρωπαϊκών χωρών η Γαλλία θεωρείται, και είναι, η πλέον ανοιχτή στους άλλους λαούς και τις επιρροές χώρα, ενδεικτική είναι η αντίδραση του τέως προέδρου της Γαλλικής Δημοκρατίας Valéry Giscard d'Estaing, ο οποίος, επηρεασμένος από το ρεύμα των μεταναστών και των προσφύγων μετά την κατάρρευση των κομμουνιστικών καθεστώτων, ισχυρίστηκε ότι 'η Γαλλία δεν ευρίσκεται ενώπιον ενός μεταναστευτικού ρεύματος αλλά αντιμετωπίζει μια εισβολή'.

13. Βλ. Κατσούλης 1990: 351-356, όπου συνοπτικά παρουσιάζονται οι θέσεις της νέας δεξιάς.

14. Έχοντας υπόψη τη βοήθεια που ολόκληρος ο κόσμος πρόσφερε στη διάρκεια της χιτλερικής κυριαρχίας στους δημοκρατικούς γερμανούς πολίτες που εγκατέλειψαν τη χώρα τους, οι 'πατέρες' του συντάγματος του 1948 (*Grundgesetz*) πρόσθεσαν στην §2 του άρθρου 16 την απλή πρόταση: *politisch Verfolgte genießen Asylrecht* (διωκόμενοι για πολιτικούς λόγους απολαμβάνουν δικαίωμα ασύλου). Μέχρι τη συμφωνία CDU-SPD η παράγραφος αυτή αποτελούσε συνταγματική επιταγή για μια πολιτική ασύλου που, μάλιστα, υπήρξε η πιο προχωρημένη στην Ευρώπη. Αυτή ήταν και η αιτία που, μετά την κατάρρευση των κομμουνιστικών καθεστώτων, το μεγαλύτερο μέρος των προσφύγων κατέφυγε στη Γερμανία, γεγονός που οδήγησε τα δύο κόμματα, παρά τις αντιρροήσεις ενός μεγάλου μέρους της δημοσιότητας, να αλλάξουν το άρθρο αυτό επί το αυστηρότερο.

15. Σε μια πρώτη ανάλυση των εκλογικών αποτελεσμάτων στην Έσση, το ινστιτούτο

έρευνας της κοινής γνώμης Infratest dimap διαπίστωσε ότι ήταν ακριβώς οι νέοι ψηφοφόροι τους οποίους οι Χριστιανοδημοκράτες κατάφεραν με τη συλλογή υπογραφών να κινητοποιήσουν και ότι, επιπλέον, με το θέμα των αλλοδαπών η CDU πέτυχε να κερδίσει την ψήφο εκλογέντων άλλων κομμάτων και πολλών από εκείνους που συνήθως δεν ψήφιζαν. 'Από το φρόντο των «Τουρκο- γερμανών» ως ανταγωνιστών στην αγορά εργασίας οι νεαροί ψηφοφόροι εγκατέλειψαν την SPD' (Die Zeit, 7/11.2.99: 4).

16. Αυτή η συναινετική βάση φαίνεται ότι στην περίπτωση της διπλής υπηκοότητας έχει επιτευχθεί στη Μ.Βρετανία, την Ελβετία, τη Γαλλία, την Πορτογαλία και τις ΗΠΑ (Halterm 1998: 610).

17. Επειδή θα υπερέβαινε τις γνωστικές επιδιώξεις αυτής της μελέτης, περιοριζόμαστε εδώ στην αναφορά μιας, από ψυχαναλυτική σκοπιά, εντυπωσιακής ανάλυσης των αιτιών που οδήγησαν στη νίκη του φασισμού και του εθνικοσοσιαλισμού στις δεκαετίες του '20 και του '30 αυτού του αιώνα. Σε μια ομιλία του στην Πράγα το 1935, που δημοσιεύθηκε μόλις το 1977, ο Henry Lowenfeld (1977: 561-579) στρέφεται εναντίον του μαρξιστικού οικονομισμού της εποχής, που θεωρούσε ότι ο φασισμός και ο εθνικοσοσιαλισμός ήταν ακραίες όσο και νομοτελειακές εκφάνσεις του καπιταλισμού και ότι μόνο με τις οικονομικές και ταξικές αντιθέσεις ήταν δυνατόν να εξηγηθούν οι εξελίξεις. Κατά τη γνώμη του, η επιτυχία της εθνικοσοσιαλιστικής προπαγάνδας οφειλόταν περισσότερο στο γεγονός ότι οι εθνικοσοσιαλιστές κατάφεραν να κερδίσουν την ψυχολογική μάχη, 'να χορτάσουν την ανάγκη των μαζών για ιδεολογία που τελικά αποδείχθηκε μεγαλύτερη από την πείνα για καθημερινά αγαθά'. Το *sensu comune* ο Lowenfeld και ορισμένοι άλλοι μαρξιστές της εποχής (Wilhelm Reich, Ernst Bloch) που προερχόνταν από την Ψυχανάλυση ή χρησιμοποιούσαν τις έννοιες και τα μοντέλα της, έβλεπαν να καταγράφεται περισσότερο στο ατομικό και το συλλογικό ασυνείδητο, στο οποίο μπόρεσαν να αποκτήσουν πρόσβαση οι εθνικοσοσιαλιστές και όχι οι μαρξιστές. Ο Lowenfeld δείχνει το πώς οι εθνικοσοσιαλιστές κατάφεραν να εκμεταλλευτούν και να κινητοποιήσουν τους υπαρκτούς φόβους, την ανασφάλεια, τις επιθυμίες, αλλά και την επιθετικότητα των μαζών και να τη στρέφουν εναντίον της δημοκρατίας. Απαντώντας στην περιφρόνηση που οι ορθόδοξοι μαρξιστές έδειχναν για τους παράγοντες του εποικοδομήματος, ο Lowenfeld τους κατηγόρησε ότι ξεχνούν, ότι μπορεί μεν οι ιδεολογικοί παράγοντες να επενεργούν για ένα χρονικά περιορισμένο διάστημα, είναι όμως για το διάστημα αυτό ιδιαίτερα δραστικοί. Ήταν ακριβώς τα ανορθολογικά στοιχεία του καθημερινού τρόπου σκέψης και η ικανότητα εκμετάλλευσής τους που επέτρεψαν στον εθνικοσοσιαλισμό να επικρατήσει με τέτοια ευκολία.

18. Για ανάλογες εξελίξεις στη Γερμανία βλέπε το βιβλίο του Mark Terkessidis, γνώση του οποίου έλαβα μετά την περάτωση αυτής της μελέτης. Εδώ αρκεί μόνο να αναφέρω την ενδιαφέρουσα αναφορά στους εκπροσώπους της γερμανικής νέας δεξιάς που, κατά το πρότυπο της γαλλικής αλλά και στην παράδοση της γκραμοιανής έννοιας της 'πολιτισμικής ηγεμονίας', διαπιστώνουν ότι μετά το 1968 οι αριστεροί διανοούμενοι κατέκτησαν τις 'πολιτισμικές διαμεσολαβητικές αρχές' (kulturelle Vermittlungsinstanzen), όπως οικογένεια, εκκλησία, σχολείο, πανεπιστήμιο, μέσα επηρεασμού του φρονήματος κ.λπ. και γι' αυτό εκείνο που προσείχε ήταν ακριβώς ο τετριμμένος της αριστερής πολιτισμικής ηγεμονίας (Terkessidis 1995: 30).

19. Ο ίδιος ο Benoit σε μια συνέντευξη του στην Le Monde υποστήριξε ότι (μέχρι τότε) είχε δημοσιεύσει περισσότερα από εικοσιπέντε βιβλία και πέντε χιλιάδες άρθρα! Σε TELOS 1993/94b: 189.

20. Ο Benoit αποτελεί από πολλά χρόνια τώρα τον διανοούμενο που ορισμένες ομάδες αριστερών προτιμούν ως συνομιλήτή, πολλές φορές μάλιστα ασπάζόμενοι τις απόψεις του. Ο

Piccone (TELOS 1993/94: 3-23) υποστηρίζει ότι '...οι υπονομευτικές ιδέες της Νέας Δεξιάς έχουν αισθητή απήχηση σ'ολόκληρη την Ευρώπη, σε μια εποχή που η Αριστερά φαίνεται να έχει τελειώσει πολιτικά και θεωρητικά, ενώ η Δεξιά βιώνει μια απρόσμενη αναγέννηση', ισχυρισμός που προκάλεσε την έντονη αντίδραση του Elias José Palti, TELOS 107/1996: 121-127.

21. '...to be anti-racist is to believe that every race, ethnic group or culture must preserve its difference at all costs. It must cultivate, develop and defend that difference against all attacks and above all not attempt to abolish it', Taguieff 1993/94: 105. Αναφερόμενος στον διαφορικό ρατσισμό της νέας δεξιάς ο Μπαλμπάρ (1991: 35) γράφει: 'Πρόκειται για έναν ρατσισμό του οποίου το κυρίαρχο θέμα δεν είναι η βιολογική κληρονομικότητα αλλά οι μη αναγώγιμες πολιτισμικές διαφορές. Εκ πρώτης όψεως δεν πρεσβεύει στην ανωτερότητα κάποιων ομάδων ή λαών σε σχέση με άλλους, αλλά «μόνο» στη ζημιά που θα προκύψει από την κατάργηση των συνόρων, από την ασυμβατότητα των τρόπων ζωής και των παραδόσεων'.

22. Στην απόλυτη μορφή που διατυπώνεται η άποψη αυτή απορρίπτεται από ορισμένους, αφού αγνοείται η άλλη παράμετρος που αποτελεί και την αδύνατη πλευρά του πατριωτισμού του συντάγματος, το γεγονός δηλαδή της 'απώλειας των δυνατοτήτων συναισθηματικών ταυτίσεων' (Haltern 1998: 593).

Βιβλιογραφικές Αναφορές

- Bauman, Z. (1994). *Alone Again: Ethics after Certainty*. London: Demos (Και Πάλι Μόνοι: Η Ηθική μετά τη Βεβαιότητα, μετ. Ρ. Βενβενίστε και Κ. Χατζηκυριάκου Αθήνα: Έρσμος, 1998).
- Bennett, D. επιμ. (1998). *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*. London-New York: Routledge.
- Benoist, A. de. (1993/94a). The Idea of Empire. *TELOS*, 98/99, 81-97.
- Benoist, A. de. (1993/94b). Three Interviews with Alain de Benoist, *TELOS*, 98-99, 173-208.
- Birnbaum, P. (1996). From Multiculturalism to Nationalism. *Political Theory*, 1, 33- 45.
- Blum, L. (1998). Recognition, Value and Equality: A Critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's Accounts of Multiculturalism. Σε C. Willett, επιμ., 33-79.
- Bork, R.H. (1996). *Slouching Towards Commorrah. Modern Liberalism and American Decline*. New York: ReganBooks.
- Calhoun, C. επιμ. (1994). *Social Theory and Politics of Identity*. Oxford: Blackwell.
- Coldberg, D.T. επιμ. (19974). *Multiculturalism. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.

- Cooke, M. (1997). Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas, and the Politics of Recognition. *Political Theory*, 2, 258-288.
- Economist (Dec. 1998). A Survey of Human-Rights Law.
- Esposito, J.L. (1992). *The Islamic Threat. Myth or Reality?* Oxford: Oxford University Press.
- Etzioni, A. (1988). *The Moral Dimension. Towards a New Economics*. New York: Free Press.
- Etzioni, A. (1994). *The Spirit of Community. The Reinvention of American Society*. New York: Simon and Shuster.
- Etzioni, A. (1996). *The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*. New York: Basic Books.
- Frank, M. (1995). Multikulturalismus und Nationalismus. *Politische Vierteljahresschrift (PVS)*, Sonderheft 26, 362- 388.
- Fraser, N. (1998). From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age. Σε C. Willett, επιμ., 17-49.
- Galeotti, A.E. (1993). Politics and Equality. The Place of Toleration. *Political Theory*, 4, 585-605.
- Geiss, I. (1988). *Geschichte des Rassismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Giroux, H. (1998). The Politics of National Identity and the Pedagogy of Multiculturalism in the USA. Σε D. Bennett, επιμ., 178-194.
- Gitlin, T. (1995). *The Twilight of Common Dreams. Why America is Wracked by Culture Wars*. New York: An Owl Books.
- Gramsci, A. (1983). *Marxismus und Kultur - Marxismus und Literatur: Ideologie, Alltag, Literatur*, μετ. S. Kebir. Hamburg: VSA.
- Gutmann, A. επιμ. (1992). *The Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, J. (1985). *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992a). Drei normative Modelle der Demokratie: Zum Begriff deliberativer Politik. Σε H. Münkler, επιμ., 11-24.
- Habermas, J. (1992b). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1993). Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. Σε C. Taylor, 147-196. (Αγώνες αναγνώρισης στο δημοκρατικό κράτος δικαίου, μετ. Θ. Γεωργίου, Αθήνα: Νέα Σύνορα, 1994).
- Habermas, J. (1998). *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Halter, U.R. (1998). Europäischer Kulturkampf. Zur Wahrung 'nationaler Identität' im Unionsvertrag. *Der STAAT*, 4, 591-623.

- Hanson, V.D. & Heath, J. (1998). *Who Killed Homer? The Demise of Classical Education and the Recovery of Greek Wisdom*. New York: Free Press.
- Haselbach, D. (1995). Political Correctness: Zur gegenwärtigen politischen Kultur in Nordamerika. *Neue Politische Literatur*, 1.
- Hauchler, I. & Messner, D. & Nuscheler, F. (1997). *Globale Trends 1998. Fakten, Analysen, Prognosen*. Hamburg: Fischer.
- Heine, P. (1997). *Halbmond über Deutschen Dächern. Muslimisches Leben in unserem Land*. München-Leipzig: List.
- Honneth A. (1998). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Κατσούλης, Η. (1990). Γαλλία. Σε Γ. Ράσκε & Η. Κατσούλης, *Τα Πολιτικά Κόμματα της Δυτικής Ευρώπης*. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής. 1, 295-357.
- Κατσούλης, Η. (1995). Ο αμυντικός χαρακτήρας της σύγχρονης ρατσιστικής βίας στις χώρες υποδοχής μεταναστών. Σε *Η Ευρώπη αντιμέτωπη με το φαινόμενο του ρατσισμού*. Αθήνα: Παρασκήνιο, 30-49.
- Κατσούλης, Η. (1999). Μεταξύ απόρριψης και ανοχής. Η τρομοκρατική δράση στην Ελλάδα. Σε *Αναφορά στον Πάυλο Μπακογιάννη*. Αθήνα: ΚΠΕΕ, 61- 94.
- Kepel, G. (1994). Islam in Europa. Zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft. *Transit*, 8, 61-67.
- Kebir, S. (1986). Zum Begriff des Alltagsverstandes ('senso comune') bei Antonio Gramsci. Σε Η. Dubiel, επιμ., *Populismus und Aufklärung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 74-83.
- ΚΟΠΑΝΙ. Μετ. Α. Μιλιλή, Αθήνα: Κάκτος.
- Lowenfeld, H. (1977). Zur Psychologie des Faschismus. *PSYCHE*, 31, 561-579.
- Kowalsky, W. (1995). Einwanderung, Rassismus und Xenophobie in Frankreich. *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)*, 48, 38-46.
- Mahrad, Ch. & Mahrad, A. (1995). Immigration und Fremdenfeindlichkeit in Europa. *APuZ*, 48, 3-9.
- Mahrenholz, E.G. (1998). Darf die Schulverwaltung einer Schülerin das Tragen eines Schleiers in der Schule verbieten? *Recht der Jugend und des Bildungswesens*, 3, 287-303.
- Massing, O. (1995). Anmerkungen zu einigen Voraussetzungen und (nicht intendierten) Folgen der Kruzifix-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts. *PVS*, 4, 719-731.
- Mihciyazgan, U. (1993). Die Macht der Kultur. Muslime in einer christlich

- geprägten Gesellschaft. Σε K. Leggewie & A. Senocak, επιμ., *Das Ende der Gedult - Sabrin sonu*. Hamburg: Rowolt, 92-102.
- Memmi, A. (1992). *Der Rassismus. Beschreibung, Definitionen, Gegenmassnahmen*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt. (Le racisme. Description, définition, traitement. Paris: Gallimard, 1982).
- Μπαλιμπάρ, Ε. & Βάλλερστάιν, Ι. (1991). *Φυλή, Έθνος, Τάξη. Οι Διφορούμενες Ταυτότητες*. Αθήνα: Ο Πολίτης.
- Mülich, R. (1993). *Das Projekt Europa. Zwischen Nationalstaat, regionaler Autonomie und Weltgesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Münkler, H., επιμ., (1992). *Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie*. München-Zürich: Piper.
- Palti, E.J. (1996). Is There a TELOS Right? *TELOS*, 107, 121-127.
- Piccone, P. (1993/94). Confronting the French New Right: Old Prejudices or a New Political Paradigm? *TELOS*, 98/99, 3-22.
- Pipes, D. (1986). Fundamentalist Muslims between America and Russia. *Foreign Affairs*, 939-959.
- Renan, E. (1998). *Τι είναι έθνος*, μετ. Γ. Λάμπας, Αθήνα: Ροές.
- Sarup, M. (1996). *Identity, Culture and Postmodern World*. Georgia Press.
- Schmidt, A.J. (1997). *The Menace of Multiculturalism. Trojan Horse in America*. London: Praeger.
- Stern, C. (1995). Political Correctness, Identität und Werterelativismus. *APuZ*, 21- 22, 14-18.
- Stolz, R. (1998). Probleme der Zuwanderung, Zuwanderung als Problem. Weder Katastrophen-Alarmismus noch Utopie-Idyllen helfen weiter. *APuZ*, 49, 15-34.
- Taguieff, P.A. (1993/94). From Race to Culture: The New Right's View of European Identity, *TELOS*, 98/99, 99-125.
- Taguieff, P.A. (1997). *Le Racisme*. Paris: Flammarion (Ο Ρατσισμός. Μετ. Γ. Σπανός. Αθήνα: Dominos, 1998).
- Taguieff, P.A. (1998). Νεορατσισμός: Από τη φυλή στην κουλτούρα. *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 5 Απριλίου.
- Ταϊνλор, Τσ. κ. ά. (1997). *Πολυπολιτισμικότητα*. Εισ.-Επιμ. Α. Gutmann. Μετ. Φ. Παιονίδης, Πρόλ. Κ. Παπαγεωργίου. Αθήνα: Πόλις.
- Taylor, Ch. κ.ά. (1993). *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Tibi, B. (1995). *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*. Hamburg: Hoffmann und Campe.

- Wahl, K. (1988). *Die Modernisierungsfalle. Gesellschaft, Selbstbewußtsein und Gewalt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Walzer, M. (1997). *On Toleration* (Περί Ανεκτικότητας. Για τον πολιτισμό της διαφοράς. Μετ. Κ. Μενδελάκη. Αθήνα: Καστανιώτης, 1998).
- Willetts, C. επιμ. (1998). *Theorizing Multiculturalism. A guide to the current debate*. Oxford: Blackwell.