

ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑΣ

ΜΥΡΤΩ ΡΗΓΟΥ

Παρά το ότι η έννοια της πολυπολιτισμικότητας στηρίζεται στην έννοια της αναγνώρισης, δηλαδή στην αρχή της ισότητας μεταξύ δύο υποκειμένων, στον E. Levinas ο Άλλος είναι απείρως Άλλος σε μια σχέση εσχατολογική που υπερβαίνει τη σύμμετρη ιδέα. Συνεπώς, την υπευθυνότητα απέναντι στον Άλλο ο Γαλλοεβραίος φιλόσοφος την αποσυνδέει από την καντιανή αυτονομία ενός Εγώ. Δεν είναι ο εαυτός που με αναγκάζει να αναλάβω την ευθύνη, αλλά αυτό που οφείλω στον Άλλο μού υποβάλλεται από την κατά πρόσωπο προσέγγιση και την παθητικότητά του.

Ο Ch. Taylor στον οποίο οφείλουμε την ενδελεχή επεξεργασία της έννοιας της πολυπολιτισμικότητας (*Πολυπολιτισμικότητα - Εξετάζοντας την πολιτική της αναγνώρισης*, Πόλις, 1997) ανακατασκευάζει τις θέσεις του

I. Kant ως προς την αναγνώριση και το σεβασμό που οφείλουμε στον άνθρωπο, εξαιτίας ενός καθολικού δυναμικού. Το δυναμικό αυτό στηρίζεται στο αξίωμα ότι διαθέτουμε την ικανότητα, ως έλλογα όντα, να κατευθύνουμε τη ζωή μας μέσω αρχών. Όμως από τούτο ακριβώς το σημείο ξεκινά κατ' ουσίαν η προβληματική ως προς το τι σημαίνει και τι θα μπορούσε να σημαίνει η πολιτική της ίσης αναγνώρισης. Ο Levinas την θέτει υπό αμφισβήτηση μέσα από την ιδέα της εξωτερικότητας και του απείρου και μέσα από μια αντίληψη της ιστορίας όπου «το εσχατολογικό ως το “επέκεινα” της ιστορίας αποσπά τα όντα από τη δικαιοδοσία της... τα αναδεικνύει στην πλήρη τους υπευθυνότητα και τα καλεί σε αυτή» (*Ολότητα και άπειρο - Δοκίμιο για την εξωτερικότητα*, Εξάντας, 1989, σ. 12). Ο Taylor, αντίθετα, μέσα από μια ιστορική

προοπτική, θέτει το ερώτημα πώς φτάσαμε σήμερα στη ενασχόληση με την ταυτότητα και την αναγνώρισή της. Διακρίνει λοιπόν δύο μεταβολές που την κατέστησαν εφικτή: η πρώτη επέρχεται με την κατάρρευση των κοινωνικών ιεραρχιών του *ancien régime* που συγκροτούσαν την αντίληψη περί τιμής, και την εμφάνιση της σύγχρονης αντίληψης περί αξιοπρέπειας, η οποία χρησιμοποιείται με μια καθολική και εξισωτική σημασία. (Πίσω από την πολιτική της ισότητας στην αξιοπρέπεια ο Taylor αναγνωρίζει τον Kant.)

Η δεύτερη μεταβολή τροποποιεί και ενισχύει τη σημασία της αναγνώρισης με την καινούργια σύλληψη της προσωπικής ταυτότητας που εμφανίστηκε στα τέλη του 18ου αιώνα. Ο Taylor συνδέει αυτή τη μεταβολή με το ιδανικό της αυθεντικότητας και συλλαμβάνει ως εκφραστές της τον Rousseau και τον Herder. (Στην πολιτική της διαφοράς ο καθένας δικαιούται αναγνώρισης λόγω της μοναδικότητας της ταυτότητάς του.)

Θα προσπαθήσω εδώ να εστιάσω την προσοχή μου σε δύο σημεία τα οποία θεωρώ κομβικά για μια περαιτέρω προβληματοποίηση του κειμένου του Taylor. Το πρώτο σημείο είναι η σχέση

των δύο πολιτικών (της πολιτικής της ισότητας στην αξιοπρέπεια και της πολιτικής της διαφοράς) με το καντιανό παράδειγμα. Το δεύτερο σημείο είναι η ίδια η έννοια της ταυτότητας, δηλαδή στην ουσία η μη σχέση του Taylor με ό,τι θα μπορούσε να ονομαστεί σκέψη της διαφοράς.

Πρώτο σημείο: Ο Taylor διερωτάται κατά πόσο η πολιτική της ισότητας στην αξιοπρέπεια, η οποία βασίζεται στην καντιανή αναγνώριση ενός καθολικού δυναμικού και αξιώνει για όλους την ίδια δέσμη δικαιωμάτων και προνομίων, αδυνατεί να συμπεριλάβει το διαφορετικό. Στην περίπτωση αυτή, δικαίως δέχεται την κριτική των ακραίων υποστηρικτών της πολιτικής της διαφοράς που προβάλλουν το δικαίωμα της αναγνώρισης της μοναδικής ταυτότητας ενός ατόμου ή μιας ομάδας η οποία διαφέρει από τον περίγυρό της. Θα υποστηριχθεί εδώ ότι η πολιτική της ισότητας στην αξιοπρέπεια στηρίζει την πολιτική της διαφοράς αν όχι στη φιλελεύθερη επί της διαδικασίας εκδοχή της, τουλάχιστον στη φιλοσοφική θεμελίωσή της από τον Kant.

Θα επικαλεστώ για τούτο τον τύπο της τελεολογικής κρίσης όπως μας παραδίδεται στην καντιανή Τρίτη Κριτική, την *Κριτι-*

κή της κριτικής δύναμης. Ο Kant μιλώντας για την τελεολογική κρίση σημειώνει ότι ο φυσικός σκοπός είναι το αντικείμενο μιας λογικής αναπαράστασης. Η φύση μάς δίνει έτσι το μοντέλο για την κατανόηση των πολιτισμικών φαινομένων. Άλλωστε η τελεολογική κρίση προετοιμάζεται από την αισθητική κρίση. Σκοπός της αισθητικής είναι να δημιουργήσει κοινωνικότητα που δεν θα ανάγεται ούτε στις επιστημονικές έννοιες ούτε στις ηθικές κρίσεις, αλλά σε ένα ειδικό διαφέρον για το ωραίο που μας προορίζει να είμαστε ηθικοί. Η έννοια του φυσικού σκοπού παρεμβαίνει τότε για να επιτρέψει στη φαντασία να αναστοχαστεί πάνω στο αντικείμενό της, έτσι ώστε η νόηση να αποκτά έννοιες σύμφωνες με τις Ιδέες του ίδιου του Λόγου. Στην «Αναλυτική της τελεολογικής κρίσης», στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* και ειδικότερα στο κεφάλαιο «Τα πράγματα ως φυσικοί σκοποί είναι οργανωμένες οντότητες», ο Kant υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος δεν είναι το μέσον για ένα σκοπό (π.χ. το σκοπό του κράτους). Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι υπάρχει μια αναλογία ανάμεσα στην οργάνωση της φύσης και την οργάνωση του κράτους. Διαβάζουμε τα εξής: «Μπο-

ρούμε αντίθετα να διαφωτίσουμε μέσω αναλογίας με τους άμεσα αναγγελλόμενους φυσικούς σκοπούς, έναν ορισμένο δεσμό τον οποίο βρίσκουμε περισσότερο σε μια Ιδέα παρά στην πραγματικότητα. Έτσι, από τη στιγμή της πρόσφατα επιχειρούμενης πλήρους μετατροπής ενός μεγάλου λαού σε κράτος χρησιμοποιήσαμε πολύ συχνά τη λέξη της οργάνωσης με τρόπο πολύ οικείο για το θεσμό του δικαστικού σώματος κ.λπ., και μάλιστα για ολόκληρο το *corpus* του κράτους. Γιατί κάθε μέλος δεν πρέπει μέσα σε ένα τέτοιο όλον να είναι μόνον το μέσον, αλλά πρέπει επίσης και ταυτόχρονα να είναι σκοπός και, συμμετέχοντας στη δυνατότητα του όλου, πρέπει με τη σειρά του, σύμφωνα με τη θέση του και τη λειτουργία του, να καθορίζεται από την Ιδέα του όλου» (*Critique de la faculté de juger*, στο *Oeuvres philosophiques II*, Pléiade, 1985).

Η παράγραφος αυτή οδηγεί στο να σκεφτούμε τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες ως εάν ήταν οργανωμένες σε ένα όλο κι αυτό το όλο εντοπίζεται στην Ιδέα του κράτους. Το κράτος, όπως και η φύση, μεταβαίνει από τη μηχανική του μορφή όπου το μέρος υποτάσσεται στο όλο, στην οργανική όπου το μέρος αποκτά αυ-

τονομία, αυτοοργανώνεται και δεν εξυπηρετεί κάποιο σκοπό έξω από αυτό. Υπ' αυτή την έννοια, είναι δυνατόν να υποστηριχθεί ότι διασώζεται εντέλει η πολιτική της διαφοράς μέσα στην πολιτική της ισότητας στην αξιοπρέπεια από το ίδιο το καντιανό κείμενο. Η έννοια του όλου δεν υπάρχει μες στα πράγματα αλλά μέσα μας ως ανάγκη. Και είναι ανάγκη να βλέπουμε τα αντικείμενα της φύσης και του πολιτισμού με έννοιες του σκοπού. Αν ο πολιτισμός είναι μια δεύτερη φύση, όπως υποστηρίζει ο Κ. Ψυχοπαίδης στο *Επίμετρο της Πρώτης Εισαγωγής στην Κριτική της κριτικής δύναμης*, «αυτό που συντελείται μέσω της τελεολογικής κρίσης είναι προβολή αυτού του έλλογου στη “φύση” σε μια αναστοχαστική διαδικασία που θα μπορούσε να κατανοηθεί ως τρόπος εφαρμογής του έλλογου στα οργανωμένα φυσικά και πολιτισμικά μορφώματα. Η “εφαρμογή” αυτή αναπαράγει αυτόνομες δράσεις μέσα στα μορφώματα αυτά που συντονίζονται, εξειδικεύονται και συγκροτούν ολότητες. Οι ολότητες αυτές ανάλογα με το ρυθμό οργάνωσής τους συνδέουν ηδονή, γενικότητα και ελευθερία και κλιμακώνονται μέχρι του επιπέδου συστημάτων που

συγκροτούνται στο βαθμό που τα κάνουμε «εμείς οι ίδιοι», και καθώς «κάνουμε εμείς την ολότητα», όπως συμβαίνει με το σύστημα των γνώσεων που έχει η ανθρωπότητα για τον εαυτό της και τη φύση» (*Η Πρώτη Εισαγωγή στην Κριτική της κριτικής δύναμης*, Πόλις, 1996, σ. 180-181). Αντίθετα, στον Ch. Taylor δεν συναντήσαμε την προβληματοποίηση της έννοιας της ολότητας ώστε αυτή να συνιστά μια Ιδέα αισθητική η οποία υλοποιείται από το «Εμείς οι ίδιοι». Μια τέτοια αντίληψη της ολότητας ως αισθητικής, η οποία θα στηριζόταν στην αναστοχαστική κρίση για να θέσει έλλογους σκοπούς, θα διατηρούσε ανέπαφη τη διαφορά του «Εμείς οι ίδιοι».

Το δεύτερο σημείο αφορά στο πρόβλημα της ταυτότητας και της διαφοράς. Σύμφωνα με τον Taylor, η ταυτότητα δεν ορίζεται ως κάτι δεδομένο αλλά ως η δυνατότητα που έχει ο καθένας να ορίζει την ταυτότητά του είτε ως άτομο είτε ως μέλος μιας πολιτισμικής ομάδας. Αυτή η δυνατότητα διαμορφώνεται ιστορικά με την εμφάνιση του αστικού υποκειμένου, το οποίο αναλαμβάνει την ιστορική, πολιτική και ηθική του ευθύνη. Είναι προφανές ότι η προσπάθεια διάσωσης των πολιτισμικών μειονοτήτων εκ μέ-

ρους του Taylor αναδεικνύει την προσπάθεια διάσωσης του υποκειμένου στη μοναδικότητά του. Αυτό που αποσιωπάται όμως από τον Taylor είναι ότι η ιστορική σύσταση του νεωτερικού κράτους και η πολιτική διαχείριση της κοινωνίας στηρίχτηκε σε ένα συνδυασμό τεχνικών εξατομίκευσης και ολοποιητικών μεθόδων. Αυτή η νέα πολιτική ορθολογικότητα που έχει τις ρίζες της, σύμφωνα με τον M. Foucault, στην ιδέα της ποιμαντικής εξουσίας εξαπλώθηκε σε ένα σύνολο θεσμών αναπτύσσοντας μια εξατομικεύουσα στρατηγική. Πρόκειται δηλαδή για μια μορφή εξουσίας που «ασκείται στην άμεση καθημερινή ζωή, ταξινομεί τα άτομα σε κατηγορίες, τα κατονομάζει διά της ίδιας τους της ατομικότητας, τα προσκολλά στην ταυτότητά τους, τους επιβάλλει ένα νόμο αλήθειας τον οποίο πρέπει να τους τον αναγνωρίζει και τον οποίο οι άλλοι οφείλουν να αναγνωρίζουν στα άτομα αυτά» (*Η μικροφυσική της εξουσίας*, Ύψιλον, 1991, σ. 81). Ποιος εγγυάται, συνεπώς, ότι η αναγνώριση της ταυτότητας των μειονοτήτων μέσα από τη θεσμική προστασία τους δεν θα προσλάβει το χαρακτήρα μιας υποτέλειας και μιας μορφής ελέγχου αυτών των ίδιων

των μειονοτήτων; Αν η ταυτότητα βασίζεται σε μια πολιτική της διαφοράς (το κοινό σημείο όλων είναι η διαφορά του ενός από τον άλλο), τότε η ίδια η ταυτότητα δεν έχει ουσία διότι είναι ταυτότητα εν διαφορά ως προς κάτι άλλο. Σε ποιο σημείο όμως διακόπτουμε αυτή τη διαδικασία διαφοροποίησης και εντοπίζουμε μια ταυτότητα; Και ποια είναι η περικλειστική κίνηση ενός τέτοιου αναγκαίου ανοίγματος της ταυτότητας προς τη διαφορά; Η αξίωση της διάκρισης (αναγνώρισης) των διακριτών (διαφορετικών) ταυτοτήτων συναρτάται συνεπώς με το ακόλουθο ερώτημα: οι ιδιαιτερότητες μιας πολιτισμικής ομάδας είναι διακριτές και διακρίσιμες ή επιφοχωρεί μέσα τους ακόμη μια διαφορά; Έχω τη γνώμη ότι κάθε φορά που προσπαθούμε να ορίσουμε την ταυτότητα ακόμη και ως διαφορά, συναντάμε την αντίσταση της ίδιας της διαφοράς να οριστεί, όχι μόνο διότι η διαφορά είναι το απλησίαστο όριο, αλλά επειδή ο Άλλος δεν υφίσταται εντοπισμένος. Κατ' ακολουθίαν, η γυναίκα ή ο μαύρος ή ο τρελός είναι έννοιες που συστήνονται εκ των υστέρων, αφού δηλαδή έχει χαραχθεί ένα όριο (ιστορική τομή το ονομάζει ο Foucault). Το ζήτημα συνεπώς

αφορά στη συνθήκη δυνατότητας να συσταθεί κάτι ως ιδιαίτερο (σχετικά με τι; με ένα γενικό;). Και ίσως το ζήτημα αυτό να μην επιλύεται με την κατοχύρωση του ιδιαίτερου ως στοιχείου ενός ελεύθερου πολιτικού συντάγματος επειδή ακριβώς δεν ξεφεύγει από τη γενικότητα του νόμου ο οποίος δεν έχει καθορισμένο περιεχόμενο. Το ότι ο Νόμος προορίζεται να είναι ένα ιδίωμα και να εγγράφεται στους όρους μιας ιδιαιτερότητας δεν αποκλείει συγχρόνως την καθολική γενικότητά του.

Να υποθέσουμε ότι οι γενικές αποφάνσεις του κειμένου του Taylor αντιβαίνουν στα πραγματικά αποτελέσματα της ερμηνευτικής του εργασίας; Ο πολιτικός στόχος της ερευνητικής του εργασίας είναι σαφής: «Να αναγνωρίσουμε όλοι την ίση αξία διαφορετικών πολιτιστικών ενοτήτων» (*Πολυπολιτισμικότητα...*, ό.π., σ.

119). Το ίδιο το κείμενο όμως, υπερασπιζόμενο την πολυπολιτισμικότητα, αντιστρατεύεται τη διαφορότητά του, δεν αποστασιοποιείται από τον εαυτό του και δεν προβληματοποιεί τις έννοιες στις οποίες στηρίζεται. Οι λέξεις ταυτότητα, πολιτική της διαφοράς, πολιτικής της αξιολόγησης δεν έχουν τον τελευταίο λόγο, διότι διαθέτουν μια αυταρέσκια ως έννοιες και δεν εκφράζουν αυτό που ο E. Levinas ονομάζει εγγύτητα και πόνο.

Χρειάζεται ίσως να δείξουμε ότι το λεξιλόγιο του Διαφωτισμού είναι ουσιώδες για τη φιλελεύθερη Δημοκρατία μας. Θα πρέπει όμως να το πλουτίσουμε με ένα άλλο λεξιλόγιο που θα αναφέρεται στις έννοιες της μεταφοράς και της αυτοδημιουργίας δίνοντας έτσι περιεχόμενο στις έννοιες της αλήθειας, της ορθολογικότητας και της ηθικής υποχρέωσης.