

ΚΟΙΝΟΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΣΙΟΥΦΑ

Κάθε επιχείρημα που διερευνά ζητήματα μεταφρασιμότητας δεν μπορεί παρά να εκκινεί από το γεγονός της ίδιας της ιστορικότητάς του: Οι αξίες της νεωτεριότητας, δηλαδή εκείνες του δυτικού πολιτισμού, όπως η ελευθερία, η ισότητα, η δημοκρατία, η ορθολογική επικοινωνία, ενεργοποιούνται μέσα σε μια συγκεκριμένη ιστορική εποχή, διεκδικούν ωστόσο τον τίτλο των «οικουμενικών», και έχουν επικρατήσει έναντι αξιών προερχόμενων από πολιτισμούς οι οποίοι άνθησαν σε άλλες ιστορικές περιόδους.¹ Η διαδικασία αυτή βρίσκει σε συνεχή κίνηση: Ο δυτικός πολιτισμός επιδιώκει την ακόμα ευρύτερη εξάπλωση και επικράτησή τους, υποστηρίζοντας ότι εκείνες μπορούν να διασφαλίσουν την ατομική αυτονομία.

Παράλληλα με εκείνο της οικουμενικότητας, ειδικώνονται επιχειρήματα τα οποία αντιλαμβάνονται τις αξιώσεις του δυτικού πολιτισμού ως κυριαρχία επί των άλλων πολιτισμών οι οποίοι απειλούνται με εξαφάνιση. Τέτοια επιχειρήματα αναδεικνύουν αιτήματα όπως εκείνα της ιδιαιτερότητας και της διαφοράς, τα οποία μετατρέπονται με τον τρόπο αυτό σε οικουμενικές αξίες στη θέση των νεωτεριών.

Συγχρόνως με τους δύο προηγούμενους τύπους επιχειρηματολογίας γιγαντώνονται θρησκευτικοί, εθνικοί, ηθικοί φονταμενταλισμοί, οι οποίοι υπερασπίζονται δογματικά την ιδιαίτερη πολιτισμική παράδοση από την οποία προέρχονται.

Μέσα στο πλαίσιο αυτό, τίθεται το ζήτημα της μετάφρασης, από την μία πλευρά, ως αναγκαίο και, από την άλλη, ως προβληματικό. Γιατί μας ενδιαφέρει η μετάφραση;

Ένας προβληματισμός όσον αφορά τη μεταφρασιμότητα συναντάται με μια γενικότερη διερεύνηση γύρω από τις αξίες, γύρω από το ποιες είναι οι αξίες αυτές, πως προκύπτουν, πως θεμελιώνονται και ποιο μπορεί να είναι το πεδίο και ο τρόπος εφαρμογής ή πραγμάτωσής τους.² Μια αξιολογική θεωρία ωστόσο δεν μπορεί παρά να δέχεται ως προϋπόθεση της διαπολιτισμικής επικοινωνίας την παραδοχή της ανισότητας μεταξύ της επιρροής των διαφόρων πολιτισμών και συγκεκριμένα την κυριαρχία του δυτικού πολιτισμού. Η αμοιβαία –από την πλευρά των πολιτισμών– κίνηση προς μετάφραση μπορεί να ενταχθεί στη διαδικασία αποικιάστασης μιας μορφής επικοινωνίας η οποία χαρακτηρίζεται από ελευθερία, σεβασμό και υπευθυνότητα.³

Μια θεωρία της μετάφρασης αποτελεί το πρώτο βήμα μιας διαδικασίας κατά την οποία εντοπίζεται ο τρόπος άρσης των όρων της κοινωνικής ζωής στο εσωτερικό της κουλτούρας που αποτελεί αντικείμενο μετάφρασης, καθώς επίσης ο τρόπος με τον οποίο τα θιγόμενα μέλη της κουλτούρας αντιστέκονται. Με αυτή την έννοια, η μεταφραστική διαδικασία αποκαλύπτει τις αξίες που αναδύονται κατά την αντίσταση των θιγομένων. Είναι φανερό ότι στο εσωτερικό της προβληματικής της μετάφρασης διακυβεύεται και ένας προβληματισμός για το σύγχρονο υποκείμενο και τη σχέση του με τον κόσμο, ώστε εκείνη να μην αξιώνει κυριαρχία και επιβολή αλλά να πρόκειται για σχέση υπευθυνότητας.

Η διερώτηση όσον αφορά ζητήματα μεταφρασιμότητας είναι δυνατόν να θεωρηθεί μέρος ενός ερευνητικού προγράμματος θεμελίωσης ενός κριτικού ορθολογικού επιχειρήματος, το οποίο προσπαθεί να υπερβεί τον δογματισμό αλλά και τον σχετικισμό. Κάθε προσπάθεια συγκρότησης ενός ανάλογου επιχειρήματος προϋποθέτει τη διερεύνηση του ζητήματος της θεμελίωσης αξιών και του ζητήματος της μετάβασης μεταξύ αξιών. Το θεωρητικό πρόβλημα της αναζήτησης μιας αναστοχαστικής κριτικής θεωρίας, η οποία ακολουθεί μια ανάπτυξη εννοιών τέτοιου είδους, ώστε οι εσωτερικές σε εκείνη μεταβάσεις να εντάσσονται σε μια προκαθορισμένη πορεία της οποίας η εκδίπλωση δεσμεύεται από αξίες, συναντά ποικίλα προβλήματα που συνδέονται με τις σχέσεις μεταξύ πολιτισμών όπως αυτές αναδύονται στο εσωτερικό του παγκοσμιοποιημένου καπιταλισμού. Η εξάπλωση μιας παγκοσμιοποιημένης κουλτούρας, η οποία έχει επιβληθεί με την ομοιομορφία της μέσω της οικονομικής κυριαρχίας του δυτικού πολιτισμού συνδυάζεται με το φαινόμενο της ταυτόχρονης ύπαρξης πολιτισμών, οι οποίοι περιχαράκωνονται γύρω από τις πολιτισμικές διαφορές τους. Μέσα στο πλαίσιο αυτό, μια σύγχρονη κριτική θεωρία προσανατολίζεται προς ανοικτά δίκτυα αξιών με βάση τα οποία μπορούν να αποτιμηθούν αναστοχαστικά οι συνέπειες του αξιακά ή μη προσανατολισμένου πράττειν. Με αυτήν την έννοια, ο προβληματισμός γύρω από τη μεταφρασιμότητα αναδεικνύει ζητήματα κανονιστικότητας και δημοκρατίας, καθώς συσχετίζει τη διερεύνηση της επικοινωνίας μεταξύ των πολιτισμών με ζητήματα γένεσης και θεμελίωσης κανόνων στο εσωτερικό σύγχρονων δημοκρατικών κοινωνιών.

Τόσο το πρόβλημα των αξιών όσο και εκείνο της σχέσης μεταξύ των πολιτισμών όπως σχετίζεται με τη μεταφραστική διαδικασία απασχόλησε τον κοινοτισμό (communitarianism).

Ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του '80, καθώς γίνεται φανερό ότι οι δυτικές κοινωνίες, σε συνθήκες αποδυναμωσης της κεντρικής συναίνεσης, συναντούν δυσχέρειες ως προς την αντιμετώπιση της κοινωνικής ανισότητας, ο κοινοτισμός επιχειρεί να δώσει απαντήσεις σε κοινωνικά προβλήματα στρεφόμενος προς τον έλεγχο των προ-

ϋποθέσεων της φιλελεύθερης θεωρίας. Κύρια έννοια στην οποία ο κοινοτισμός ασκεί κριτική είναι ο φιλελεύθερος λόγος, επί του οποίου, σύμφωνα με τον κοινοτισμό, θεμελιώνονται η φιλελεύθερη αντίληψη της δικαιοσύνης και η φιλελεύθερη προτεραιότητα της ορθολογικότητας έναντι των ποικίλων πολιτισμικών αξιών. Η οικουμενικότητα δεν μπορεί να αποτελεί, κατά τον κοινοτισμό, επαρκή αξιακή θεμελίωση. Για τον λόγο αυτό οι κοινοτιστές στρέφονται στην προνεωτερική αξιολογία όπου το ενάρετο πράττειν συνδέεται με τη θέση του ηθικού δρώντος στην κοινωνική ιεραρχία. Παράλληλα ενσωματώνουν εναλλακτικά σχήματα όσον αφορά την αξιακή θεμελίωση, όπως η «διαφορά», ή στρέφονται σε ερμηνευτικές αξιολογίες με σκοπό να μετριάσουν τις συχνά δογματικές προϋποθέσεις της επιχειρηματολογίας τους.

Ο κοινοτισμός δεν επιτυγχάνει εντέλει να αποφύγει τις αντιφάσεις κατά τη συγκρότηση του επιχειρήματος: Παρά το γεγονός ότι, ως σύγχρονο κριτικό του φιλελευθερισμού επιχείρημα, προϋποθέτει τον φιλελευθερισμό για να συγκροτηθεί, υιοθετεί μια ιδιόμορφη πολιτισμική κριτική, η οποία άλλοτε φιλοδοξεί να αναδείξει την πλήρη αποτυχία του νεωτερικού προγράμματος και άλλοτε την ανεπάρκειά του όσον αφορά την αντιμετώπιση κοινωνικών προβλημάτων στο εσωτερικό σύγχρονων δυτικών κοινωνιών.

1. ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΚΑΙ «ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΚΕΣ ΚΡΙΣΕΙΣ» (ΑΛΑΣΝΤΑΙΡ ΜΑΚΙΝΤΑΙΡ)

Το επιχείρημα του Άλασνταιρ Μακιντάιρ (Alasdair MacIntyre) αποτελεί ίσως το πλέον κριτικό όσον αφορά την ένταση της κριτικής στον φιλελευθερισμό κοινοτιστικό επιχείρημα. Αν και προερχόμενος από το εσωτερικό της αναλυτικής παράδοσης, ο Μακιντάιρ θέτει ως πρόγραμμα του την κριτική της ανιστορικότητας και της μη ύπαρξης κανονιστικών προϋποθέσεων της σύγχρονης αναλυτικής ηθικής φιλοσοφίας, η οποία ευδοκίμει στο εσωτερικό του φιλελευθερισμού. Ο έλεγχος τον οποίο ασκεί στον φιλελευθερισμό εντάσσεται σε μια συνολικότερη κριτική της νεωτερικότητας εντός της οποίας, κατά τον Μακιντάιρ, έχει επικρατήσει ο ηθικός υποκειμενισμός και σχετικισμός. Ο ηθικός ρελατιβισμός της νεωτερικότητας αποτελεί αιτία και συγχρόνως συνέπεια της μη ευδοκίμησης της αρετής στις σύγχρονες κοινωνίες.

Ήδη από τη δεκαετία του '50, ο Μακιντάιρ διερευνά τη δυνατότητα κριτικής του καπιταλισμού μέσω μιας ιδιόμορφης ερμηνείας της μαρξικής σκέψης,⁴ για να καταλήξει, στη δεκαετία του '80, σε ένα σχέδιο αναβίωσης του θωμιστικού πλαισίου του φυσικού νόμου, σύμφωνα με το οποίο η θωμιστική σκέψη αποτελεί την πλέον συνεκτική παράδοση ηθικού επιχειρήματος, η οποία υπερτερεί έναντι των δύο άλλων σημαντικών παραδόσεων, της αριστοτελικής ηθικής και του σκωτικού διαφωτισμού.

Το πρόβλημα της μετάφρασης έχει απασχολήσει τον Άλασνταϊρ Μακιντάϊρ όχι ως ζήτημα μεταφρασσιμότητας μεταξύ αξιών προερχόμενων από διαφορετικούς πολιτισμούς, αλλά ως διερεύνηση της δυνατότητας μετάφρασης μεταξύ διαφορετικών «ηθικών παραδόσεων».⁵

Στο έργο του *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), ο Μακιντάϊρ υπερασπίζεται την ιστορικότητα της ορθολογικότητας και της δικαιοσύνης, αντιπαραθέτοντάς τις στην μη ιστορικά ενταγμένη, αφηρημένη και απροϋπόθετη άποψη του προσώπου και της δικαιοσύνης την οποία αποδίδει στον φιλελευθερισμό. Ο φιλελευθερισμός δεν αναγνωρίζει την αναπόφευκτη συγκρότηση της ατομικότητας μέσα στην κοινότητα, χαρακτηρίζεται δηλαδή από ατομιστικές προϋποθέσεις, από τις οποίες προκύπτει ηθικός υποκειμενισμός. Ο εγγενής στον φιλελευθερισμό υποκειμενισμός και σχετισμός αποκρύπτεται από τη ρητορεία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της ελευθερίας της ηθικής επιλογής. Η κριτική αυτή στον φιλελευθερισμό θέτει ως στόχο την υπέρβαση του δογματισμού και του σχετισμού όσον αφορά τη θεμελίωση του ηθικού πράττειν.

Σύμφωνα με τον Μακιντάϊρ το γεγονός της ένταξης σε μια ιστορική παράδοση δεν αντιπαράκειται με το αίτημα για αντικειμενικότητα. Επειδή ακριβώς δεν είναι δυνατή η ανιστορικότητα, η ιστορικότητα ταυτίζεται με την αντικειμενικότητα.

Η πρακτική φέρνει στην επιφάνεια προβλήματα τα οποία επιχειρεί να αντιμετωπίσει η θεωρία. Κάθε θεωρία προσπαθεί να αντιμετωπίσει με συνεκτικότερο τρόπο τα προβλήματα που αναδύονται στο εσωτερικό της προηγούμενης. Ένα τέτοιο επιστημολογικό σχήμα αναδεικνύει την αναπόφευκτη ιστορικότητα κάθε θεμελίωσης. Συνεπώς η ιστορικότητα της «ορθολογικότητας των παραδόσεων» (rationality of traditions) δεν συνδυάζεται με ρελατιβισμό αλλά με αντικειμενικότητα. Το ίδιο ισχύει για τη δικαιοσύνη και την ορθολογικότητα, συνεχίζει ο Μακιντάϊρ.⁶

Η φιλελεύθερη άποψη της ορθολογικότητας, επιδιώκοντας την πέρα από κάθε πολιτισμό και ιστορική εποχή εγκυρότητά της, δεν κατάφερε παρά την αποδυνάμωση και σχετικοποίηση της έννοιας της ορθολογικότητας, καθώς την απομάκρυνε από τα ιστορικά της πλαίσια, υποστηρίζει ο Μακιντάϊρ. Αντίθετα, η ένταξη της ορθολογικότητας στο ιστορικό επιτυγχάνεται μέσω της αναπόφευκτης ύπαρξής της μέσα σε πλαίσια (contexts). Τα πλαίσια αυτά, χωρίς τα οποία δεν μπορεί να ευδοκιμήσει η αρετή, είναι, σύμφωνα με τον Μακιντάϊρ, η «πρακτική» και η «παράδοση», έννοιες οι οποίες αποκαλύπτουν το ιστορικό και κοινωνικό περιβάλλον εντός του οποίου ενεργοποιείται ο λόγος. Πρακτική είναι «μια συνεκτική, πολύπλοκη μορφή μιας κοινωνικά εγκαθιδρυμένης συνεργατικής ανθρωπίνης δραστηριότητας, μέσω της οποίας πραγματώνονται αγαθά εσωτερικά σε αυτή τη μορφή δραστηριότητας, στην πορεία της προσπάθειας να επιτευχθούν εκείνα τα κριτήρια (standards) αριστείας

(excellence) τα οποία είναι κατάλληλα για αυτή τη μορφή δραστηριότητας και εν μέρει καθοριστικά αυτής, με αποτέλεσμα οι ανθρώπινες δυνάμεις να επιτυγχάνουν αριστεία και οι ανθρώπινες αντιλήψεις των σχετικών τελών και αγαθών να επεκτείνονται συστηματικά». ⁷ Πρακτικές μπορούν να ανευρεθούν στις τέχνες, στις επιστήμες, στα αγωνίσματα, στην πολιτική «ως επιδίωξη του κοινού αγαθού», στον οικογενειακό βίο. Οι πρακτικές ενσωματώνουν αγαθά τα οποία δεν μπορούν να ευδοκιμήσουν παρά μόνο μέσα σε πρακτικές, όπως άλλωστε και οι αρετές. Κάθε πρακτική, αν και εικτείνεται μέσα στον χρόνο, δεν μεταβάλλεται ιστορικά και –κατ’ αυτό τον τρόπο– αποτελεί, σύμφωνα με τον Μακιντάιρ, ένα μη μεταβαλλόμενο, αντισχετικιστικό πλαίσιο των αρετών και των αγαθών.

Η έννοια της «παράδοσης» δεν παραπέμπει στις πολιτισμικές παραδόσεις, αλλά είναι «ένα κοινωνικά ενσωματωμένο επιχείρημα, το οποίο εικτείνεται ιστορικά, ένα επιχείρημα ακριβώς γύρω από τα αγαθά τα οποία συγκροτούν αυτή την παράδοση». ⁸ Οι παραδόσεις δεν θεμελιώνονται σε «προφανείς και αυταπόδεικτες αλήθειες» αλλά έχουν την έναρξή τους στην «ενδεχομενική θετικότητα», η οποία είναι διαφορετική για κάθε παράδοση. Κάθε παράδοση είναι μια «κίνηση της σκέψης» και έχει διαφορετικό εναρκτήριο σημείο από οποιαδήποτε άλλη. Γι’ αυτό, κάθε παράδοση είναι πάντα τοπική, και χαρακτηρίζεται από ιδιαιτερότητες όσον αφορά τη γλώσσα, το κοινωνικό και φυσικό περιβάλλον, με αποτέλεσμα οι παραδόσεις να έχουν συχνά σχεδόν ασύμβατο χαρακτήρα. Το γεγονός της παράλληλης ύπαρξης πολλών παραδόσεων δεν συνεπάγεται, σύμφωνα με τον Μακιντάιρ, ιστοριστικό σχετικισμό. Μπορεί να υπάρξει «αλήθεια», αλλά μόνο στο εσωτερικό μιας παράδοσης· κατά συνέπεια είναι λανθασμένη η αντίληψη που συνδέει την ιστορικότητα με τον ρελατιβισμό.

Οι κατά τον Μακιντάιρ «ηθικές παραδόσεις» είναι τρεις: Η πρώτη εικτείνεται από τον Όμηρο έως τον Αριστοτέλη και, στη συνέχεια, μεταφέρεται από τους Άραβες και τους Εβραίους συγγραφείς στον Αλβέρτο τον Μέγα και στον Ακινάτη. Η δεύτερη μεταφέρεται μέσω του Αυγουστίνου από τη Βίβλο στον Ακινάτη, και η τρίτη, η σκωτική ηθική παράδοση, η οποία κατά τον Μακιντάιρ συνδυάζει αριστοτελικά και καλβινιστικά χαρακτηριστικά, φτάνει μέχρι και τον Χιούμ (Hume). ⁹ Στην πραγματικότητα οι ισχυρές παραδόσεις είναι δύο, η αριστοτελική και εκείνη του Ακινάτη. Η θωμιστική παράδοση, η οποία, κατά τον Μακιντάιρ, αποτελεί την παράδοση που μπορεί να αντιμετωπίσει καλύτερα τα ηθικά ερωτήματα σήμερα, προέκυψε από τον εμβολιασμό της αριστοτελικής με την βιβλική παράδοση, όπως η τελευταία είχε ενσωματωθεί στο επιχείρημα του Αυγουστίνου. Το θωμιστικό επιχείρημα μπόρεσε, με αυτό τον τρόπο, να αντιμετωπίσει τους περιορισμούς και τις αδυναμίες του αριστοτελικού, όπως, για παράδειγμα, το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης δεχόταν τη δουλεία ή ότι έκανε διαχωρισμό μεταξύ αρετών που εντοπίζονται στη διανοητική και τη χειρωνακτική εργασία.

Η επικοινωνία μεταξύ των ηθικών παραδόσεων συνίσταται, σύμφωνα με τον Μακιντάιρ, σε ζήτημα μετάφρασης από τη μία παράδοση στην άλλη, ώστε να προκύψουν νέες παραδόσεις. Μία παράδοση φτάνει στην ωριμότητά της, ακριβώς όταν μπορέσει να βρει έναν «ορθολογικό» τρόπο να αντιμετωπίσει τα προβλήματα της «ασυμμετρίας» (incommensurability) και «μη μεταφρασιμότητας» (untranslatability) τα οποία προκύπτουν κατά την επαφή της με ριζικά διαφορετικές και ασύμβατες παραδόσεις. Σε κάθε περίπτωση, η μετάφραση συνίσταται σε «μεταβάσεις από το ένα είδος κοινωνικής και πολιτισμικής τάξης σε ένα άλλο και από τη μία γλώσσα στην άλλη». ¹⁰ Μια τέτοια διαδικασία είναι, σύμφωνα με τον Μακιντάιρ, πάντα απροσδιόριστη: Ποτέ δεν μπορούμε να γνωρίζουμε αν η μετάφραση θα επιτευχθεί.

Το κοινοτιστικό επιχείρημα δέχεται εδώ έναν μίνιμουμ πυρήνα ορθολογικότητας: Εφόσον είναι δυνατόν να εντοπιστούν κοινά ζητήματα μεταξύ δύο παραδόσεων, δηλαδή και οι δύο παραδόσεις αναφέρονται, αν και μέσω διαφορετικών αξιακών συστημάτων, στο ίδιο «αντικείμενο», αυτό σημαίνει ότι υπάρχει μεγάλη πιθανότητα να υπάρχει ομοιότητα όσον αφορά τα κριτήρια. «Η ασυμμετρία (incommensurability) δύο συστημάτων πεποιθήσεων (schemes of belief) δεν αποκλείει τη λογική τους ασυμβατότητα (logical incompatibility)», γιατί, για να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι υπάρχει «λογική ασυμβατότητα» μεταξύ δύο πλαισίων, σημαίνει ότι έχει ήδη εντοπιστεί ένας πυρήνας κοινών ζητημάτων μεταξύ των δύο παραδόσεων, υπάρχει δηλαδή ένας κοινός πυρήνας ορθολογικότητας. ¹¹

Σύμφωνα με τον Μακιντάιρ, οι παραδόσεις εξελίσσονται μέσα στον χρόνο έως το σημείο που με τα ίδια, τα δικά τους κριτήρια, φτάνουν σε αδιέξοδο. Δεν μπορούν να βρουν ορθολογικές απαντήσεις όσον αφορά βασικά ζητήματα τα οποία προκύπτουν στο εσωτερικό τους. Το φαινόμενο αυτό συνιστά μια «επιστημολογική κρίση» (epistemological crisis), η οποία έχει ως αποτέλεσμα να δημιουργείται ανάγκη μετάβασης προς έναν νέο τύπο θεωρίας, που πρέπει να ικανοποιεί τα εξής κριτήρια: Η νέα θεωρία δεν μπορεί παρά να παρέχει λύσεις στα προβλήματα της προηγούμενης θεωρίας, δείχνοντας συγχρόνως τι προκάλεσε την αδυναμία της θεωρίας να δώσει συνεκτική απάντηση. Ο νέος τύπος θεωρίας πρέπει να αποτελεί με κάποια έννοια συνέχεια του προηγούμενου. Ωστόσο, η νέα μορφή της θεωρίας δεν μπορεί να προκύψει άμεσα από την προηγούμενη. Αντίθετα, πρέπει μέσω της φαντασίας να γεννηθούν νέες έννοιες, οι οποίες θα θεμελιώνονται στην ικανότητά τους να επιλύουν τα προβλήματα που δεν μπορούσαν να επιλυθούν από τον προηγούμενο τύπο θεωρίας. Σύμφωνα με τον Μακιντάιρ η ικανότητά τους αυτή κάνει φανερή την ύπαρξη προόδου, η οποία μας δίνει τη δυνατότητα να προσεγγίσουμε την αλήθεια.

Μπορούν να υπάρξουν και άλλα είδη μεταβάσεων μεταξύ δύο παραδόσεων, πέραν εκείνων που προέρχονται από τις «επιστημολογικές κρίσεις», φαινόμενο το οποίο

κάνει φανερό ότι συχνά υπάρχει ένα μίνιμουμ κατανόησης μεταξύ τους. Ωστόσο, οι περιπτώσεις κατά τις οποίες μία παράδοση αναγνωρίζει με βάση τα δικά της κριτήρια ότι κάποια άλλη, παράλληλη παράδοση, διαθέτει αποθέματα τα οποία μπορούν να βοηθήσουν στην επίλυση των προβλημάτων της είναι σπάνιες. Άλλωστε η κατανόηση μπορεί να οδηγήσει είτε πάλι σε «επιστημολογική κρίση», είτε σε αδυναμία συνεννόησης μεταξύ των παραδόσεων. Σε κάθε περίπτωση, πρέπει να συμβούν εννοιακές, γλωσσικές, ακόμα και κοινωνικές μεταβολές, οι οποίες προϋποτίθενται για να επικοινωνήσουν οι δύο παραδόσεις.

Πού θα στραφεί μια παράδοση, ώστε να εμβολιαστεί με νέα στοιχεία τα οποία θα τη βοηθήσουν να υπερβεί την κατάσταση της «επιστημολογικής κρίσης»; Όπως ορίζει το σχήμα της «ορθολογικότητας των παραδόσεων», το οποίο δέχεται ότι η ορθολογικότητα βρίσκεται πάντα ενταγμένη σε μια παράδοση, τα νέα στοιχεία δεν μπορούν παρά να προέλθουν από μια άλλη παράδοση. Ο τρόπος με τον οποίον θα διεξαχθεί η επικοινωνία μεταξύ δύο παραδόσεων είναι η γλώσσα. Η εκμάθησή της δεν μπορεί να επιτευχθεί με τους συμβατικούς τρόπους αλλά πρόκειται για μια διαδικασία η οποία, σύμφωνα με τον Μακιντάιρ, προσομοιάζει στην εκμάθηση μιας νέας μητρικής γλώσσας.

Η γλώσσα είναι πάντα εσωτερική σε μία παράδοση, η οποία με τη σειρά της αναπτύσσεται μέσα σε μια κοινότητα. Δεν υπάρχει άρα μια συγκεκριμένη γλώσσα, π.χ., τα «αγγλικά», αλλά τα αγγλικά όπως ομιλούνται στην τάδε κοινότητα της τάδε εποχής. Είναι –με άλλα λόγια– απαραίτητο να ενσωματωθούμε στην κοινότητα μέσα στην οποία εκτυλίσσεται η παράδοση την οποία θέλουμε να μελετήσουμε. Σε αντιστοιχία με τους ανθρωπολόγους, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι, για να μελετήσουν μια κουλτούρα, πρέπει πρώτα να ζήσουν μέσα στην κουλτούρα αυτή, ο μηχανισμός, για να εισέλθουμε σε μια παράδοση, είναι να μάθουμε τη γλώσσα της. Πρέπει να ξαναγίνουμε παιδιά και να μάθουμε να μιλάμε την γλώσσα της παράδοσης στην οποία θέλουμε να εισέλθουμε σαν να είναι η μητρική μας γλώσσα. Εάν πρόκειται για μια ζωντανή κουλτούρα, τότε ο καλύτερος τρόπος είναι βέβαια να ζήσουμε στο εσωτερικό της παράδοσης την οποία θέλουμε να προσεγγίσουμε. Αν όμως πρόκειται για μια παράδοση από την οποία επιβιώνει μόνο η γλώσσα, όπως τα αρχαία ελληνικά ή τα λατινικά, τότε η προσέγγιση μπορεί να γίνει μόνο μέσα από τα κείμενα. Κριτήριο για το αν πράγματι έχουμε ενσωματωθεί στην παράδοση είναι το αν μπορούμε να γράψουμε ή να εκφραστούμε μέσω της γλώσσας της με τρόπο που να μη φαίνεται η διαφορετική μας προέλευση. Όταν κατακτήσουμε τη γλώσσα της παράδοσης στην οποία θέλουμε να εισέλθουμε, τότε μόνο μπορούμε να καταλάβουμε ότι υπάρχει στην πραγματικότητα μη μεταφρασιμότητα μεταξύ δύο παραδόσεων, γιατί έχουμε γνωρίσει τις μη μεταφράσιμες έννοιες και των δύο γλωσσών. Έχουμε μάθει δηλαδή όχι μόνο τις λέξεις

της γλώσσας αυτής αλλά και χειρονομίες, νοοτροπίες, τελετουργίες, δηλαδή έχουμε εισέλθει στον πολιτισμό της νέας γλώσσας. Μόνο τότε μιλάμε στην πραγματικότητα δύο γλώσσες και όχι όταν μαθαίνουμε την ξένη γλώσσα με τον τρόπο που συνήθως γίνεται, δηλαδή ως αντιστοιχία λέξεων της μητρικής με τις λέξεις της γλώσσας την οποία θέλουμε να μάθουμε. Μαθαίνουμε όπως τα παιδιά, τα οποία δεν μπορούν να κάνουν την αντιστοιχία μεταξύ λέξεων ή προτάσεων, ακριβώς γιατί, όσον αφορά εκείνα, δεν προϋποτίθεται καμμία γνώση της γλώσσας.

Το γεγονός ότι η παράδοση η οποία έχει έλθει σε κατάσταση επιστημολογικής κρίσης αδυνατεί να μεταφράσει στη γλώσσα της μια άλλη παράδοση και αναγκάζεται να μάθει την γλώσσα της παράδοσης αυτής από την αρχή σαν να ήταν μητρική σημαίνει αμφισβήτηση της ηγεμονίας της παράδοσης που βρίσκεται σε επιστημολογική κρίση, υποστηρίζει ο Μακιντάιρ. Συνεπώς, μόνο μια παράδοση της οποίας η ηγεμονία μπορεί να αμφισβητηθεί έχει την πιθανότητα να καταδείξει την ηγεμονία της και μάλιστα ορθολογικά, συνεχίζει.

Εδώ το επιχείρημα του Μακιντάιρ θυμίζει την επιστημολογία του Πόππερ (Popper) κατά την οποία μια πρόταση είναι επιστημονική μόνο αν είναι διαψεύσιμη. Και στις δύο περιπτώσεις προτάσσεται ένα μοντέλο όπου ορθολογικές θεωρίες αντιπαρατίθενται μέσα σε ένα πλαίσιο ελευθερίας και κριτικής στο εσωτερικό μιας κοινότητας επιστημόνων. Ακριβώς ένα τέτοιο πλαίσιο δεν θεματοποιεί το κοινοτιστικό επιχείρημα. Προϋποθέτει επιστημολογικά ένα φιλελεύθερο πλαίσιο ελευθερίας και κριτικής, χωρίς όμως να το υπερασπίζεται. Αντίθετα, στρέφεται ως προς τη θεμελίωσή του σε σχήματα όπως η παράδοση και η κοινότητα.

Η επικοινωνία μεταξύ δύο παραδόσεων, η οποία επιτυγχάνεται αφού, μετά την επιστημολογική κρίση, επακολογήσει μετάφραση από τη μία γλώσσα στην άλλη, μπορεί να αποτιμηθεί σύμφωνα με τον Μακιντάιρ στη βάση ενός «πραγματιστικού» (pragmatic) κριτηρίου. Η διαδικασία της μετάφρασης μπορεί να θεωρηθεί ότι πέτυχε εάν αποδίδεται το νόημα της αρχικής γλώσσας, πράγμα το οποίο γίνεται φανερό αν, μεταφράζοντας μια έννοια από μία γλώσσα σε μια άλλη και μετά μεταφράζοντάς την πάλι από τη δεύτερη γλώσσα στην πρώτη, η λέξη συνεχίζει να σημαίνει το ίδιο πράγμα. Το τελικό κριτήριο είναι το αν η φράση που ειπώθηκε στην ξένη γλώσσα μεταφέρει το νόημα το οποίο επεδίωκε η φράση στην αρχική γλώσσα μέσα στον προφορικό λόγο, και αν η πρόταση έφερε το αποτέλεσμα το οποίο επεδίωκε.

Το γεγονός ότι η επικοινωνία μεταξύ δύο παραδόσεων είναι μια διαδικασία η οποία διεξάγεται μέσω της γλώσσας δεν σημαίνει ότι η καθημερινή γλώσσα λαμβάνει προτεραιότητα έναντι των αξιών κάθε παράδοσης. Κατ' εξοχήν «τόπο» των αξιών αποτελούν—σύμφωνα με τον Μακιντάιρ— τα «αυθεντικά κείμενα» (authoritative texts) μίας παράδοσης. Μέσα σε τέτοιου είδους κείμενα ανευρίσκονται τα εργαλεία μέσω

των οποίων μπορεί να προσεγγισθεί μια παράδοση. Αντίθετα, οι γλώσσες της νεωτερικότητας πιστεύουν ότι μπορούν να μεταφράσουν οποιαδήποτε γλώσσα, σύγχρονη ή αρχαία, χωρίς προηγουμένως να έρθουν σε επαφή με τις αξίες της. Κατά τον Μακιντάιρ, μια τέτοια άποψη όσον αφορά τη μεταφραστική διαδικασία είναι χαρακτηριστική των σύγχρονων κοινωνιών, γιατί η νεωτερικότητα και ο φιλελευθερισμός ανάγουν την αξιακή ουδετερότητα σε απαραίτητη προϋπόθεση της κοσμοθεωρίας τους. Η νεωτερική κοσμοαντίληψη, η οποία δεν δεσμεύεται όσον αφορά τις ηθικές αξίες, δεν μπορεί παρά να αντιπαρατίθεται με κοσμοθεωρίες οι οποίες δομούνται γύρω από μια αντίληψη της παραδοσιακής κοινότητας ή γύρω από μεταφυσικές αξίες οι οποίες εντοπίζονται σε ένα δογματικό ηθικό και θεολογικό πλαίσιο. Ένα τέτοιο πλαίσιο αποκάλυπτει τη ριζική έλλειψη ηθικών αξιών του φιλελευθερισμού, ο οποίος συγκροτείται υποκριτικά, αφού στην πραγματικότητα η έλλειψη ηθικών αξιών συνεπάγεται την αδυναμία συγκρότησης ηθικού επιχειρήματος.

Λόγω του ότι η γλώσσα δεν μπορεί παρά να είναι εσωτερική σε μία κοινότητα, η διαδικασία της μετάφρασης έχει να κάνει με τις αξίες της συγκεκριμένης κοινότητας στην οποία η κάθε γλώσσα εντάσσεται. Ως παράδειγμα μιας τέτοιας κοινότητας ο κοινοτισμός υιοθετεί την ιρλανδική. Με τον τρόπο αυτό, εισάγει την κριτική του ως υπεράσπιση των μειονοτήτων: Τα ιρλανδικά τοπωνύμια, τα οποία συχνά παραπέμπουν σε βίους αγίων, φανερώνουν σεβασμό σε μια ιδιαίτερη πολιτισμική κοινότητα, η οποία εντάσσεται στην ευρύτερη ιρλανδική παράδοση και έχει μια συγκεκριμένη θρησκεία, την καθολική. Τα αγγλικά τοπωνύμια αντιπροσωπεύουν και αυτά μια ιδιαίτερη παράδοση, την αγγλική και προτεσταντική, δηλώνοντας όμως τόπους εμπορικών συναλλαγών. Η μία γλώσσα λοιπόν δηλώνει, υποστηρίζει ο Μακιντάιρ, μέσω της ίδιας της συγκρότησης και της λειτουργίας της μέσα σε μια κοινότητα, δεσμούς αλληλεγγύης και σεβασμό σε μια γλωσσική, πολιτισμική και θρησκευτική παράδοση, ενώ η άλλη συνδέεται συγκροτησιακά με την οικονομία και το εμπόριο, τα οποία συναρτώνται με αποδιάρθρωση της αλληλεγγύης και εξατομίκευση.

Σήμερα, η διδασκαλία όλων των αρχαίων κειμένων γίνεται μέσω μετάφρασης σε σύγχρονες γλώσσες, οι οποίες δεν μπορούν να αποδώσουν το πλήρες νόημά τους. Οι κυρίαρχες γλώσσες της νεωτερικότητας έχουν επικρατήσει όχι μόνο επί των αρχαίων αλλά ακόμα και επί των τοπικών διαλέκτων των κυρίαρχων γλωσσών, όπως των αγγλικών, των ισπανικών, των κινεζικών. Αυτό σημαίνει ότι χάνονται οι γλώσσες των αντίστοιχων μειονοτήτων και οι τοπικές τους διάλεκτοι. Η κυριαρχία των διεθνοποιημένων σύγχρονων γλωσσών αποκρύπτει το γεγονός ότι είναι δυνατόν, καθώς δύο γλώσσες, δηλαδή δύο παραδόσεις, έρχονται σε επαφή, να μη μπορεί να γίνει άμεσα εμφανές ποια γλώσσα είναι – με ορθολογικά κριτήρια – ανώτερη. Ο φιλελευθερισμός, και ιδιαίτερα η πιο επεξεργασμένη εκδοχή του, η καντιανή, αντίθετα στράφηκε προς το

αίτημα της απρόσωπης, παγκοσμιοποιημένης και αφηρημένης ηθικής, η οποία θα μπορούσε να δώσει απαντήσεις όσον αφορά ηθικά ζητήματα έξω από ηθικές παραδόσεις, και μετέτρεψε την αναπόφευκτη διαφωνία για θεμελιικά ηθικά και πολιτικά θέματα σε αρετή με το όνομα «ανεκτικότητα».

Αν και ασκεί κριτική σε σχήματα όπως εκείνο της «ορθολογικότητας των παραδόσεων», η σύγχρονη φιλελεύθερη θεωρία δεν μπορεί παρά να συγκροτείται και η ίδια ως παράδοση, δηλαδή να έχει τα δικά της εσωτερικά κριτήρια ορθολογικότητας, τη δική της ιεραρχική κοινωνική δομή και τα δικά της «αυθεντικά» κείμενα, τα οποία περιγράφουν την παράδοση αυτή και τις αξίες της. Η ηθική «παράδοση» του φιλελευθερισμού δεν μπορεί να υπερβεί τον ηθικό υποκειμενισμό και σχετικισμό ο οποίος χαρακτηρίζει την νεωτερικότητα εν γένει. Πρόκειται με άλλα λόγια για μια παράδοση κυρίαρχη μεν, αλλά συγχρόνως ευρισκόμενη σε βαθιά παρακμή. Στις συνθήκες αυτές, οι παραδόσεις, οι οποίες βαλλόμενες επιβιώνουν στις σύγχρονες κοινωνίες, μεταβαίνουν, αφού βρεθούν σε συνθήκες διαδοχικών «επιστημολογικών κρίσεων», προς τη μόνη συνεκτική ηθική «παράδοση», τον θωμισμό. Αν και πρόκειται για τη μόνη παράδοση στο εσωτερικό της οποίας ευδοκούν οι αρετές, ο θωμισμός δεν έχει καταφέρει να επικρατήσει έναντι του φιλελευθερισμού. Επιβιώνει, όμως, υπό την ανοχή της κυρίαρχης κουλτούρας, η οποία αποδιαιθρώνει τα απαραίτητα πλαίσια για την εξέταση των αρετών.

Την επιβίωση του θωμισμού εξασφαλίζει με άλλα λόγια η φιλελεύθερη κουλτούρα της ανεκτικότητας. Η επικράτηση της θωμιστικής ηθικής παράδοσης την οποία υπερασπίζεται ο Μακίνταϊρ προϋποθέτει ακριβώς την φιλελεύθερη ανεκτικότητα στην οποία ασκεί κριτική ως υποκριτική και ψευδεπίγραφη. Ο κοινοτισμός του Μακίνταϊρ επιχειρηματολογεί υπέρ της κατάργησης των ίδιων των προϋποθέσεων του, δηλαδή του νεωτερικού περιβάλλοντος της ατομικής αυτονομίας και της κριτικής.

2. ΝΕΟΡΟΜΑΝΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ «ΑΝΑΓΝΩΡΙΣΗ» (ΤΣΑΡΛΣ ΤΑΙΗΛΟΡ)

Το σχήμα της «ορθολογικότητας των παραδόσεων» του Άλασνταϊρ Μακίνταϊρ παραπέμπει στην προβληματική του Τσαρλς Τάιηλορ (Charles Taylor) όσον αφορά τις μεταβάσεις και ιδιαίτερος όσον αφορά την «αναγνώριση».

Σύμφωνα με τον Τάιηλορ η ηθική αποτελεί έκφραση ή πραγμάτωση αγαθών, τα οποία πρέπει με κάποιο τρόπο να ιεραρχηθούν. Η ηθική μας εμπειρία δείχνει ότι υπάρχει ένα αγαθό, διαφορετικό για κάθε έναν από εμάς, το οποίο καταλαμβάνει την ανώτερη θέση σε σχέση με όλα τα υπόλοιπα και καλείται «υπεραγαθό» (hypergood). Μεταξύ των αγαθών σημειώνονται μεταβάσεις: Κατά τη διάρκεια του βίου, ένα υπε-

ραγαθό αντικαθίσταται, «μεταβαίνει» προς κάποιο άλλο, αντικατάσταση η οποία δείχνει ότι δεν μπορούμε να μιλάμε για αντικειμενική θεμελίωση, αλλά για μια θέση η οποία είναι προσωρινά ανώτερη από κάποια άλλη. Η ηθική επιχειρηματολογία προσομοιάζει, με άλλα λόγια, στη «βιογραφική αφήγηση», δηλαδή στον τρόπο που εξελίσσεται ο βίος καθώς βελτιωνόμαστε από τα σφάλματά μας. Μια τέτοια κίνηση σηματοδοτεί «επιστημολογική πρόοδο» και «ηθική αύξηση» (moral growth). Δεν υπάρχουν αντικειμενικά σωστές ηθικές κρίσεις αλλά μεταβάσεις από ηθικές κρίσεις σε επόμενες, οι οποίες επιλύουν περισσότερες αντιφάσεις ή προβλήματα. Το πόσο πολύτιμο είναι ένα υπεραγαθό κρίνεται από το αν αυτό επιτρέπει τη μετάβαση σε κάποιο νέο αγαθό το οποίο θα πάρει τη θέση του.

Η επικοινωνία μεταξύ των πολιτισμών αποτελεί επίσης μια περίπτωση μετάβασης. Το νεορομαντικό επιχείρημα θεματοποιεί το ζήτημα της ανισότητας μεταξύ των πολιτισμών και θέτει ως αντικείμενο της διερεύνησής του την υπέρβαση της ανισότητας και κυριαρχίας. Αυτή η προσπάθεια λαμβάνει, αφ' ενός, τη μορφή της σύγκρισης δυτικού και πρωτόγονων πολιτισμών, και, αφ' ετέρου, εκείνη της μελέτης ζητημάτων κοινωνικής πολιτικής που αφορούν την επιβίωση πολιτισμικών μειονοτήτων.

Σύμφωνα με τον Τάιηλορ, οι θεωρητικές και πολιτικές επιλογές έχουν επιστημολογικές προϋποθέσεις. Η κοινωνική επιστήμη, υποστηρίζει ο Τάιηλορ, δεν μπορεί παρά να είναι μια επιστήμη ερμηνευτική, και μάλιστα να ξεκινά από την προϋπόθεση ότι η κατανόηση δίνει μορφή στις πρακτικές μας. Η μελέτη της κατανόησης, και ιδιαιτέρως της αυτοκατανόησης των ίδιων των δρώντων όσον αφορά το πράττειν, αποτελεί προϋπόθεση οποιασδήποτε πολιτισμικής έρευνας η οποία θέτει ως στόχο την υπέρβαση του «εθνοκεντρισμού» μέσω μιας κριτικής σκοπιάς. «Εθνοκεντρικό» σύμφωνα με τον Τάιηλορ είναι το μοντέλο το οποίο απορρίπτει τους πρωτόγονους πολιτισμούς ως κατώτερους και δίνει προτεραιότητα στον δυτικό πολιτισμό, κρίνοντας τους υπόλοιπους με τα κριτήριά του. Οι προϋποθέσεις του μοντέλου αυτού είναι ατομιστικές και στηρίζονται στην αντίληψη του εργαλειακού λόγου όπως σχηματίζεται στον 17ο αιώνα. Ο εργαλειακός δυτικός ορθολογισμός υιοθετεί μια ψευδεπίγραφη «ουδετερότητα» και «αντικειμενικότητα» μέσω των οποίων προσεγγίζει τους άλλους πολιτισμούς, χωρίς να αναγνωρίζει ότι στην πραγματικότητα τους επιβάλλεται, γεγονός το οποίο γίνεται ιδιαίτερα φανερό από την άποψη που θεωρεί ότι μπορεί να υπάρξει αντιστοιχία μεταξύ πρωτόγονων και δυτικών πρακτικών. Μια τέτοια αντίληψη δεν μπορεί να αντιληφθεί ότι, αν και η ανωτερότητα της τεχνολογικής εξέλιξης του πολιτισμού μας είναι αναμφισβήτητη, ερευνώντας άλλους πολιτισμούς καταλαβαίνουμε, ότι δεν είμαστε παρά ένας από τους πολλούς πολιτισμούς που έχουν υπάρξει, και ότι άλλοι πολιτισμοί έχουν πιθανώς αποφύγει δικά μας λάθη.

Μόνο ένα μοντέλο «κατανόησης» (verstehen) μπορεί να υπερβεί τον εθνοκεντρισμό αλλά και τον σχετικισμό, ο οποίος δέχεται άκριτα οποιαδήποτε άποψη ή πρακτική, θεωρεί ο Ταίηλορ. Η ερμηνευτική προσέγγιση δεν μπορεί παρά να συνδυάζεται με την αναζήτηση κριτηρίων μέσω των οποίων μπορούμε να κρίνουμε τις πρακτικές. Το ζήτημα της εύρεσης κριτηρίων και το ερώτημα για την προέλευση και την εγκυρότητά τους σχετίζεται άμεσα με το ζήτημα της γλώσσας. Η γλώσσα μέσα από την οποία μπορούμε να κατανοήσουμε τους πολιτισμούς δεν είναι ούτε η δική μας αλλά ούτε η ξένη γλώσσα. Χρειάζεται μια γλώσσα η οποία να απέχει από τις δύο γλώσσες, ώστε να αποτελέσει μέτρο σύγκρισης για τις δύο κουλτούρες. Μια τέτοια γλώσσα δεν μπορεί παρά να προκύψει ως αποτέλεσμα της επικοινωνίας και της αλληλεπίδρασης μεταξύ των αξιών διαφόρων πολιτισμών, μια διαδικασία η οποία έχει περιγραφεί από τον Γκάνταμερ (Gadamer) ως «συγχώνευση οριζόντων».

Το επιχείρημα του Ταίηλορ υπερασπίζεται τη «συγχώνευση οριζόντων» ως απαραίτητη προϋπόθεση της σύνδεσης μεταξύ «κατανόησης» και κριτικής και ιδιαίτερα της αυτοκριτικής του δυτικού πολιτισμού, παράλληλα όμως διαχωρίζει τη «συγχώνευση οριζόντων» από την άποψη η οποία δέχεται παγιόσμια κριτήρια ορθολογικότητας.¹² Η τελευταία αυτή άποψη θεωρεί ότι οι πρωτόγονοι πολιτισμοί είναι ανορθολογικοί επειδή πιστεύουν στη μαγεία, υποστηρίζει ο Ταίηλορ. Το συμπέρασμα αυτό είναι τόσο λανθασμένο όσο το σχετικιστικό επιχείρημα το οποίο θεωρεί ότι οι πρωτόγονοι πολιτισμοί δεν μπορούν να συγκριθούν με τον δυτικό, συνεχίζει. Γιατί, ακόμα και αν οι πρωτόγονοι δεν επιχειρούν να συστηματοποιήσουν ένα θεωρητικό σχήμα όσον αφορά τις πρακτικές τους, ενδιαφέρονται να έχουν αποτελεσματικές πρακτικές και απαντήσεις σε πρακτικά προβλήματα, άρα διαθέτουν μια μορφή ορθολογικότητας.¹³

Ο δυτικός πολιτισμός, από τον Πλάτωνα και έπειτα, συνδέει την ορθολογικότητα με τη θεωρία. Μια τέτοια κατανόηση της ορθολογικότητας είναι σε μεγάλο βαθμό ορθή, αφού οι δύο αυτές έννοιες αυτονόητα συνδέονται μέσω της έννοιας της «άρθρωσης» (articulation), δηλαδή της ορθολογικής επικοινωνίας. Ωστόσο, αντίθεση σε μια τέτοια σύλληψη της ορθολογικότητας είχε έρθει ήδη από την εποχή του Αριστοτέλη, ο οποίος είχε συνδέσει μεν την ορθολογικότητα με τη θεωρία αλλά θεωρούσε ότι η ορθολογικότητα είναι ευρύτερη της θεωρίας και συνδέεται με την πράξη. Οι φαινομενικά ανορθολογικές πρακτικές κάποιων πολιτισμών δεν μπορούν να αποτιμηθούν σωστά από τη δυτική ορθολογικότητα, η οποία θεωρεί την συνεκτικότητα (consistency) ως απαραίτητη προϋπόθεσή της. Επειδή η ορθολογικότητα προκύπτει από πρακτικές οι οποίες διαφέρουν πολιτισμικά, έχει αναγκαστικά διαφορετικό χαρακτήρα σε κάθε πολιτισμό. Προϋπόθεση για να αποτιμήσουμε τις διαφορετικές μορφές ορθολογικότητας είναι να εμβαθύνουμε στον στόχο τον οποίο επιδιώκουν να ικανοποιήσουν. Είναι απαραίτητο να αφήσουμε τους ίδιους τους δρώντες να περιγράψουν

τις πρακτικές τους, δηλαδή να περιγράψουν τη σημασία που οι πρακτικές τους έχουν για αυτούς. Τότε εύκολα θα αποκαλυφθεί ότι οι πρακτικές μεταξύ των διαφόρων πολιτισμών είναι «ασύμμετρες» (incommensurable). Δεν μπορούμε να συγκρίνουμε πολιτισμούς οι οποίοι δίνουν προτεραιότητα στο συμβολικό πράττειν με τον δυτικό πολιτισμό, ο οποίος δίνει προτεραιότητα στην επιστήμη. Το σχήμα της «ασυμμετρίας» σύμφωνα με τον Τάιηλορ θέτει αμέσως το ζήτημα της ιεράρχησης των πολιτισμών σε αντίθεση με τις θέσεις κάποιων σχολών της κοινωνικής ανθρωπολογίας, όπως του Πήτερ Γούντς (Peter Winch), οι οποίες, επειδή αντιλαμβάνονται τις πρακτικές των πολιτισμών ως ασύμβατες μεταξύ τους, καταλήγουν σε σχετικισμό. Το σχήμα της «ασυμμετρίας» δέχεται πως η ασυμμετρία είναι ακριβώς όρος-προϋπόθεση της αξιολόγησης. Για παράδειγμα, το ότι η μεσαιωνική αντίληψη για την επιστήμη, η οποία επικρατούσε έως την Αναγέννηση, είναι ασύμβατη-ασύμμετρη με την νεωτερική ορθολογική επιστήμη είναι ακριβώς η αιτία που η δεύτερη άποψη για την επιστήμη μπορεί να θεωρηθεί καλύτερη. Η σύγχρονη επιστημονική ορθολογικότητα αναμφισβήτητα μας προσφέρει μια πιο πλήρη κατανόηση της φύσης, θέση η οποία, ακόμα και να μπορεί να αμφισβητηθεί λόγω του οικολογικού επιχειρήματος, δείχνει ότι μπορούν να υπάρξουν διαπολιτισμικές αξιολογικές κρίσεις. Η ασυμμετρία μεταξύ των διαφορετικών πολιτισμών είναι ακριβώς η προϋπόθεση για να υποστηριχθεί η δυνατότητα διαπολιτισμικών κρίσεων, γεγονός το οποίο ταυτόχρονα αποτελεί, σύμφωνα με τον Τάιηλορ, υπέρβαση του «εθνοκεντρισμού». Αυτή η θέση είναι όμως διαφορετική, συνεχίζει ο Τάιηλορ, από εκείνη η οποία θα αποδείκνυε την παγκόσμια ανωτερότητα του δυτικού πολιτισμού. Μπορούμε απλώς να μιλήσουμε για δύο διαφορετικές κοσμοαντιλήψεις όσον αφορά την επιλογή μεταξύ των οποίων δεν έχουμε ακόμα καταλήξει. Δεν υπάρχει μία ορθολογικότητα αλλά πολλές. Κάποια είδη ορθολογικότητας, και οι πολιτισμοί στους οποίους εκείνες ανήκουν, μπορούν να εξασφαλίσουν μια πιο «ευκρινή οργάνωση» της ανθρωπίνης δραστηριότητας και σε αυτό ακριβώς συνίσταται η διαφορά των «θεωρητικών» (theoretical) από τις «μη θεωρητικές» (atheoretical) κουλτούρες. Η ανωτερότητα την οποία προσδίδουμε στη δυτική ορθολογικότητα δεν συνεπάγεται ότι δεν μπορούν να υπάρξουν τομείς στους πλην του δυτικού πολιτισμούς, όσον αφορά τους οποίους οι μη δυτικοί πολιτισμοί μπορούν να θεωρηθούν ανώτεροι. Η αντίληψη αυτή προϋποθέτει ότι η ορθολογικότητα είναι μια έννοια πλουσιότερη από την αντίληψη της ορθολογικότητας ως συνεκτικότητας την οποία συνήθως δεχόμαστε στον δυτικό πολιτισμό. Η κατ' εξοχήν ανθρωπίνη λειτουργία της «άρθρωσης», η οποία προϋποτίθεται και συνδέεται με τις πολλές και ποικίλες μορφές της ανθρωπίνης δραστηριότητας, αποτελεί την επιπλέον λειτουργία της ορθολογικότητας που οδηγεί στην ποικιλία των κριτηρίων όσον αφορά τους πολιτισμούς και τις πρακτικές.¹⁴

Όπως και στο σχήμα της «ορθολογικότητας των παραδόσεων» του Άλασταιρ Μακιντάιρ, η ασυμμετρία –όσον αφορά την ορθολογικότητα– υιοθετείται ως απόδειξη της ορθολογικής ιεράρχησης διαφορετικών απόψεων για την ορθολογικότητα όπως αυτές μπορούν να εντοπιστούν στους διάφορους πολιτισμούς (Ταίηλορ) ή στις διάφορες «παραδόσεις» (Μακιντάιρ). Οι δύο εκδοχές του κοινοτιστικού επιχειρήματος υπερασπίζονται τον ορθολογισμό, ξεινώνοντας, όμως, από σχετικιστικές προϋποθέσεις. Με αυτό τον τρόπο θεωρούν ότι μπορούν να αποφύγουν τον δογματισμό και τη θεμελιωμένη στην ορθολογικότητα κυριαρχία ενός πολιτισμού ή «παράδοσης». Η μη παραδοχή, ωστόσο, της ανωτερότητας του δυτικού ορθολογισμού οδηγεί στην αποφυγή της διερεύνησης των προϋποθέσεων, των μορφών και των προεκτάσεων της κυριαρχίας του δυτικού πολιτισμού. Τα επιχειρήματα του Ταίηλορ και του Μακιντάιρ δεν καταφέρνουν παρά να περιχαρακώνουν τον κάθε πολιτισμό στα δικά του πλαίσια, οδηγώντας τις θέσεις τους προς τον πολιτισμικό σχετικισμό.

Οι βασικές επιστημολογικές παραδοχές του Ταίηλορ γίνονται επίσης εμφανείς όσον αφορά τις θέσεις του γύρω από ζητήματα πολυπολιτισμικότητας. Και στην περίπτωση αυτή, αναπαράγονται οι ίδιες αντιφάσεις οι οποίες εντοπίστηκαν σε σχέση με την άποψη του Ταίηλορ για τη σχέση δυτικού και πρωτόγονων πολιτισμών.

Σε σύγχρονα φιλελεύθερα πολυπολιτισμικά κράτη, τα οποία εφαρμόζουν κρατική ουδετερότητα ως προς τις απόψεις του αγαθού, συχνά αναδύονται προβλήματα όσον αφορά εκπαιδευτικές ή θρησκευτικές πρακτικές τα οποία προκύπτουν από αιτήματα πολιτισμικών, γλωσσικών, θρησκευτικών μειονοτήτων. Μπροστά σε ανάλογα ζητήματα τα οποία έχουν θεωρητικές και συγχρόνως πολιτικές προϋποθέσεις και προεκτάσεις, το νεορομαντικό επίχειρημα υιοθετεί την προτεραιότητα του αγαθού έναντι της φιλελεύθερης προτεραιότητας του ορθού και συγχρόνως υπερασπίζεται την προτεραιότητα της διαφοράς έναντι της φιλελεύθερης προτεραιότητας της ισότητας. Το αίτημα των μειονοτήτων γίνεται αντιληπτό ως αγώνας για αναγνώριση (recognition).

Λαμβάνοντας ως δεδομένο το ότι η αναγνώριση είναι βασική προϋπόθεση για την συγκρότηση ταυτότητας (identity), άρα είναι ένα πρωταρχικό και απαραίτητο αγαθό, ο Ταίηλορ χωρίζει μεταξύ δύο μορφών διεκδίκησης της αναγνώρισης, όπως προκύπτουν μετά τη μετάβαση από την προνεωτερική κοινωνία της κοινωνικής ιεραρχίας και της «τιμής» (honour) στην νεωτερική κοινωνία η οποία αποδίδει ίση αξιοπρέπεια (dignity) σε όλους. Οι δύο αυτές μορφές αντιστοιχούν σε δύο τύπους πολιτικού πράττειν: στην πολιτική της παγκοσμιοότητας (politics of universalism) και στην πολιτική της διαφοράς (politics of difference). Παρά το γεγονός της καταξίωσης της νεωτερικής ισότητας, «κοινωνικο-οικονομικοί λόγοι» ακυρώνουν την δυνατότητα κάποιων ατόμων να απολαμβάνουν εξίσου την αξιοπρέπεια, την οποία δικαιωματικά, στην νεωτερικότητα, έχουν. Τα αναδιανεμητικά προγράμματα προσπάθησαν να διορθώσουν

την ανισότητα ως και μέσω της ανισότητας, δηλαδή μέσω της προνομιακής μεταχείρισης των έως τότε αδικημένων. Αν και κατακρίθηκε ότι εισήγαγε μια νέα ανισότητα, η πρακτική των «ευνοϊκών διακρίσεων» (reverse discrimination) είναι απολύτως συμβατή με τη νεωτερική ισότητα και αξιοπρέπεια, αφού δεν αποτελεί προνομιακή μεταχείριση αλλά αποζημίωση για την αδικία που κάποια κοινωνική ομάδα έχει υποστεί στο παρελθόν. Ωστόσο, οι απειλούμενοι πολιτισμοί χρειάζονται διαφορετικού είδους αντιμετώπιση, υποστηρίζει ο Τάιηλορ. Στην περίπτωση των καταπιεσμένων πολιτισμών, εκείνο που πρέπει να επιδιώκεται είναι όχι η ισότητα αλλά η ιδιαιτερότητα, η επιβίωση της οποίας πρέπει να εξασφαλιστεί. Τούτο δεν αποτελεί προνομιακή μεταχείριση, η οποία προσβάλλει το ιδανικό της ισότητας, γιατί εδώ η ισότητα γίνεται αντιληπτή ως υποκριτική και ο δυτικός πολιτισμός ως κυριαρχικός, ο οποίος κρύβει πίσω από το ιδανικό της παγκοσμιοότητας τα δικά του ιδιαίτερα συμφέροντα. Τα πολιτισμικά ζητήματα διαφέρουν συνεπώς από τα ζητήματα της οικονομικής ανισότητας, ενώ, στη δεύτερη περίπτωση, το ζητούμενο είναι η ισότητα η οποία δεν έχει κατακτηθεί και παραμένει ανεκπλήρωτο αίτημα, στην περίπτωση των πολιτισμικών ανισοτήτων το ζητούμενο είναι ακριβώς η ανισότητα με την έννοια της διαφοροποίησης. Στη δεύτερη αυτή περίπτωση, η κατοχυρωμένη από τον φιλελευθερισμό τυπική ισότητα είναι εκείνη που, σύμφωνα με τον Τάιηλορ, πρέπει να ξεπεραστεί, αφού δεν καταφέρνει να επιτύχει την επιβίωση των πολιτισμικών μειονοτήτων.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα σύγχρονου κράτους στο εσωτερικό του οποίου πυροδοτήθηκε διαμάχη όσον αφορά κρατικές πολιτικές, οι οποίες θα προωθούσαν ή όχι τις ιδιαίτερες πολιτισμικές πρακτικές μιας μειονότητας, υπήρξε ο Καναδάς. Στο Κεμπέκ του Καναδά η γαλλική κοινότητα έλαβε μέτρα για την προστασία της γαλλικής γλώσσας και κουλτούρας μέσω τροποποίησης του συντάγματος, και μάλιστα επεδίωξε να εξασφαλίσει την επιβίωσή της στο μέλλον με διατάξεις όπως η απαγόρευση της εγγραφής γαλλόφωνων μαθητών σε αγγλόφωνα σχολεία. Η πολιτική που επιλέχθηκε προωθούσε μια συγκεκριμένη άποψη του αγαθού, ερχόταν με άλλα λόγια σε αντίθεση με τη φιλελεύθερη κρατική ουδετερότητα και με την ισότητα απέναντι στο νόμο την οποία πρεσβεύει το σύνταγμα. Στην περίπτωση αυτή υπήρχε σταθερότητα όσον αφορά κάποιες φιλελεύθερες αρχές, σε κάποιες άλλες όμως έγιναν παραχωρήσεις, με σκοπό, όταν ικανοποιηθεί ο βασικός στόχος της επιβίωσης της κουλτούρας, να γίνει συνειδητό από τους δρώντες το έως τότε παραγνωρισμένο αλλά στην πραγματικότητα θεμελιώδες ζήτημα της αναγνώρισης του μειονοτικού πολιτισμού. Σύμφωνα με τον Τάιηλορ η αναγνώριση αποτελεί ένα κίνητρο αν όχι σημαντικότερο, τουλάχιστον εξίσου σημαντικό με την αντιμετώπιση της αδικίας και της εκμετάλλευσης, γιατί αποτελεί τον παράγοντα ο οποίος διαμορφώνει την ταυτότητα. Άλλωστε ο τρόπος με τον οποίον η εκμετάλλευση επιβάλλεται είναι η επιβολή στους καταπιεσμένους

μιας «κατώτερης» εικόνας του εαυτού τους. Η αναγνώριση μιας μειονότητας είναι σημαντικότερη κατάκτηση από την αναγνώριση της ορθότητας των αξιών, τις οποίες ο μειονοτικός πολιτισμός αντιπροσωπεύει. Πίσω από το αίτημα της αντιπροσώπευσης των πολιτισμών στα προγράμματα σπουδών αποικρύπτεται ουσιαστικά η ανάγκη τους για αναγνώριση, η αποκατάσταση της οποίας αποτελεί πολύ ισχυρότερο επιχείρημα υπέρ της εισαγωγής των πολιτισμικών αξιών τους στις διάφορες βαθμίδες της εκπαίδευσης από το ίδιο το περιεχόμενο των αξιών. Αν και η αναγνώριση είναι απαραίτητη όσον αφορά τη συγκρότηση ταυτότητας, πρέπει να υπάρξει διαχωρισμός μεταξύ της αναγνώρισης κάθε πολιτισμού και της αναγνώρισης της οποίας έχει προηγηθεί κριτική αποτίμηση των θεμελιικών αξιών της κουλτούρας. Η αναγνώριση γίνεται αντιληπτή ως αναγνώριση του άλλου, δηλαδή ως στάση την οποία υιοθετούμε προσεγγίζοντας τον άλλον και όχι ως δικαίωμα το οποίο απαιτείται. Απευθύνεται σε κάθε πολιτισμό ο οποίος, ακόμα και αν περιλαμβάνει πρακτικές τις οποίες απορρίπτουμε, υπήρξε «ορίζοντας σημασίας» (horizon of significance) για έναν σημαντικό αριθμό ανθρώπων και για μεγάλο χρονικό διάστημα. Οποιαδήποτε κουλτούρα έδωσε άρθρωση στο «αγαθό, το ιερό και το θαυμαστό», συνεχίζει ο Ταιήλορ, αξίζει τον θαυμασμό μας, άποψη η οποία εντοπίζεται ήδη στη σκέψη του Χέρντερ (Herder). Ο ρομαντισμός του Χέρντερ νομιμοποιεί την ύπαρξη διαφορετικών πολιτισμών μέσω της θείας πρόνοιας, η οποία υπερασπίζεται την ιδιαιτερότητα με σκοπό να φέρει την αρμονία μέσα από τη διαφορά. Αν απορρίψουμε κάποια κουλτούρα a priori δεν θα αποδείξουμε τίποτε άλλο παρά αλαζονεία και κακή πρόθεση. Δεν μπορεί να υπάρξει ένα τελικό κριτήριο αποτίμησης των πολιτισμών βάσει του οποίου μπορεί να γίνει ιεράρχησή τους.

Η αναγνώριση όλων των πολιτισμών, η οποία στηρίζεται στην αρχική «υπόθεση ίσης αξίας τους» (presumption of equal worth), είναι το πρωταρχικό και απαραίτητο βήμα ώστε στη συνέχεια να συντελεστεί επικοινωνία μεταξύ των αξιών των πολιτισμών αυτών. Είναι όμως αναμενόμενο πως δεν μπορούμε καν να αναγνωρίσουμε ένα χρήσιμο αξιακό χαρακτηριστικό στο εσωτερικό κάποιου πολιτισμού διαφορετικού από τον δικό μας, ούτε και να το ενσωματώσουμε στη δική μας κουλτούρα. Γι' αυτό τον λόγο, παρουσιάζεται απαραίτητος ο μετασχηματισμός των κριτηρίων μας μέσω της «συγχώνευσης οριζόντων», με σκοπό να αποτιμήσουμε τις αξίες που επιδιώκουμε να δανειστούμε από τον άλλο πολιτισμό. Η συγχώνευση οριζόντων και ο ακόλουθος μετασχηματισμός των κριτηρίων αποτελεί την απαραίτητη προϋπόθεση μέσω της οποίας είναι δυνατόν να γίνει υπέρβαση της αρχικής μη μεταφρασιμότητας μεταξύ των πολιτισμών. Κριτήρια-αξίες μέσω των οποίων κρίνουμε έναν διαφορετικό από τον δικό μας πολιτισμό, τα οποία δεν έχουν μετασχηματιστεί με σκοπό να προσαρμοστούν σε έναν διαφορετικό πολιτισμό και να τον κατανοήσουν, είναι υποκριτικά και

αντιπροσωπεύουν την κυρίαρχη δυτική κουλτούρα. Ένας φιλελευθερισμός ο οποίος παραμένει «τυφλός» στη διαφορά, όπως αυτή αποκαλύπτεται μέσω της ποικιλίας των πολιτισμών, είναι ένας «μερικισμός (particularism) ο οποίος φοράζει το προσώπιο της παγκοσμιοότητας».¹⁵

«Αναγνώριση» και «ερμηνευτική» μέθοδος είναι τα μεθοδολογικά εργαλεία τα οποία χρησιμοποιεί ο κοινοτισμός του Ταϊήλορ για να υπερβεί εκείνο το οποίο ο ίδιος ονομάζει «εθνοκεντρισμό». Μέσω της ερμηνευτικής μπορούμε να εισέλθουμε στην διαφορετική από τη δική μας κουλτούρα και να την κατανοήσουμε. Η ίδια η μεθοδολογία της ερμηνευτικής, όμως, δεν μπορεί παρά να εμφανίζει μια ιδιόμορφη κυκλικότητα: Δεν είναι δυνατόν να προσεγγίσουμε τον διαφορετικό πολιτισμό παρά μόνο μέσω της δικής μας «προοπτικής». Η ερμηνευτική μας δεν μπορεί παρά να είναι η ερμηνευτική της κυρίαρχης δυτικής κουλτούρας, από την οποία δεν μπορούμε να ξεφύγουμε, όσο και αν θέλουμε να μην προδώσουμε την ερμηνευτική μας πρόθεση.

Εάν υιοθετήσουμε την άποψη της ίσης αναγνώρισης όλων των πολιτισμών, όπως υποστηρίζει ο Ταϊήλορ, υπάρχει ο κίνδυνος αποδυνάμωσης του ίδιου του κριτικού λόγου εναντίον της ανισότητας. Η πρότερη κάθε αξιολόγηση ισότητα της αναγνώρισης πιθανώς μπορεί να απομακρύνει την συζήτηση από το γεγονός της ανισότητας μεταξύ πολιτισμών.

Η ερμηνευτική είναι δυνατόν να χρησιμεύσει μεθοδολογικά όσον αφορά την περιγραφή των σχέσεων κυριαρχίας, οι επιστημολογικές της προϋποθέσεις όμως δεν διαπλέκονται αναγκαστικά με κριτική στις δομές και τις πρακτικές που παράγουν και διαιωνίζουν την ανισότητα, η οποία αναπόφευκτα προϋποτίθεται κάθε κυριαρχικής δομής. Το επιχείρημα του Ταϊήλορ τάσσεται υπέρ των πρακτικών «ευνοϊκών διακρίσεων», επιλέγει ωστόσο να δώσει έμφαση σε πολιτικές που επιχειρούν να διορθώσουν όχι την οικονομική και κοινωνική ανισότητα, αλλά την ανισότητα όσον αφορά την αναγνώριση της πολιτισμικής ταυτότητας. Η έννοια της αναγνώρισης θεωρείται ως πρωτεύουσα σημασίας και συνδέεται όχι με την ισότητα αλλά με την διαφοροποίηση. Με την έννοια αυτή, το επιχείρημα του Ταϊήλορ ασκεί κριτική στην ισότητα και στρέφεται στην ανισότητα, της οποίας όμως προϋποτίθεται μια έννοια ισότητας της αναγνώρισης. Κατ' αυτό τον τρόπο ο νεορομαντισμός ασκεί κριτική στη νεωτεριότητα και στον φιλελευθερισμό χωρίς ωστόσο να μπορεί να αποδεσμευτεί από τις νεωτερικές και τις φιλελεύθερες προϋποθέσεις του: Πρόκειται για ένα επιχείρημα το οποίο επιδιώκει να αντιμετωπίσει αδιέξοδα και αντινομίες στο εσωτερικό σύγχρονων δημοκρατικών κοινωνιών, όπου μεγεθύνονται τα φαινόμενα της οικονομικής και κοινωνικής ανισότητας, ενώ συγχρόνως συστηματοποιούνται επιχειρήματα τα οποία ασκούν κριτική στις πρακτικές αντιμετώπισης της ανισότητας αυτής.

3. Ο ΚΟΙΝΟΤΙΣΤΙΚΟΣ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΜΑΙΚΛ ΓΟΥΩΛΤΣΕΡ

Με το ζήτημα της σχέσης μεταξύ των πολιτισμών έχει ασχοληθεί επίσης το επιχείρημα του Μάικλ Γουώλτσερ (Michael Walzer), το οποίο, αν και εμμένει στην προτεραιότητα των φιλελεύθερων αρχών της ελευθερίας και της ισότητας, προσπαθεί να ενσωματώσει την κοινοτιστική κριτική, ιδιαίτερα στις περιπτώσεις όπου ο κοινοτισμός δίνει έμφαση στη σημασία των ιστορικών και πολιτισμικών χαρακτηριστικών τα οποία καθορίζουν την ιδιαιτερότητα μιας κοινότητας. Ο Γουώλτσερ αναγνωρίζει ότι η διαμάχη μεταξύ «αφηρημένου», ανιστορικού φιλελευθερισμού και «συγκροτησιακής» κοινότητας και ιστορικότητας είναι άνιση. Ο φιλελευθερισμός αποτελεί την κυρίαρχη κουλτούρα στο εσωτερικό της οποίας οι διάφοροι πολιτισμοί μάχονται για την επιβίωσή τους. Με αυτή την έννοια, τα αιτήματα του κοινοτισμού όσον αφορά την καταξίωση της ιστορικότητας και της κοινωνικότητας αποκτούν, ακόμα και αν δεν το δηλώνουν με σαφήνεια, έναν διεκδικητικό χαρακτήρα έναντι της κυριαρχίας του φιλελευθερισμού. Ο Γουώλτσερ μένει σταθερός στην ίδια άποψη που έχει εκφράσει για τη διαμάχη κοινοτισμού και φιλελευθερισμού: Οι αρχές οι οποίες τα δύο ρεύματα σκέψης αντιπροσωπεύουν είναι συμπληρωματικές και γι' αυτό τον λόγο θα πρέπει να επιλέγονται κατά περίπτωση. Οι πολιτικές μας πρακτικές θα πρέπει να είναι εύπλαστες και να προσαρμόζονται στις περιστάσεις ακόμα και αν ο σκοπός μας είναι ακριβώς να μεταβάλλουμε αυτές τις περιστάσεις. Γι' αυτό άλλοτε πρέπει να επιλέγουμε εκείνο που ονομάζει «Φιλελευθερισμό 1» (ο οποίος υποστηρίζει την απόλυτη προτεραιότητα των ατομικών δικαιωμάτων και την κρατική ουδετερότητα όσον αφορά απόψεις του αγαθού) και άλλοτε τον «Φιλελευθερισμό 2» (ο οποίος υπερασπίζεται την προώθηση απόψεων του αγαθού από το κράτος εφ' όσον εκείνες δεν έρχονται σε σύγκρουση με τα ατομικά δικαιώματα). Αν και στην περίπτωση του Κεμπέκ πρέπει να εφαρμοστεί μια ενεργή προώθηση των πολιτισμικών χαρακτηριστικών της γαλλικής κουλτούρας, ώστε αυτή να διασωθεί, δηλαδή πρέπει να επιλέξουμε τον «Φιλελευθερισμό 2», στις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες όπως ο Καναδάς ή οι ΗΠΑ, ο «Φιλελευθερισμός 2» δεν θα κατέληγε παρά σε περιχαράκωση και απομόνωση των διαφόρων πολιτισμικών κοινοτήτων, θεωρεί ο Γουώλτσερ. Στις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες συνήθως ενεργοποιείται ο «Φιλελευθερισμός 1», αν και η κρατική ουδετερότητα όσον αφορά απόψεις του αγαθού, η οποία εξασφαλίζει ένα πλαίσιο ισότητας, είναι υποκριτική, αφού κάποιες πολιτισμικές κοινότητες είναι πιο ευάλωτες από άλλες, συνεχίζει ο Γουώλτσερ. Ο «Φιλελευθερισμός 2» θα σήμαινε έλεγχο της δημόσιας χρηματοδότησης από τις μειονότητες, μειονοτικά σχολεία, ποσοτώσεις όσον αφορά τις προσλήψεις και άλλα ανάλογα μέτρα, τα οποία θα έρχονταν σε σύγκρουση με την προτεραιότητα των ατομικών δικαιωμάτων. Αυτή η προτεραιότητα είναι όμως το

απαράβατο πλαίσιο στο οποίο προσαρμόστηκαν οι πολιτισμικές κοινότητες καθώς αποσπάστηκαν από το παραδοσιακό τους περιβάλλον και ήρθαν στον δυτικό κόσμο. Για να καταστεί δυνατή η μέσω της σχολικής εκπαίδευσης γνωριμία με τους διάφορους πολιτισμούς, όπως προτείνει το φιλελεύθερο επιχείρημα, θα πρέπει να υπάρχει ακριβώς προτεραιότητα του φιλελευθερισμού και των δικαιωμάτων. Η ενεργοποίηση πολιτικών πρακτικών οι οποίες εξασφαλίζουν την επιβίωση των πολιτισμικών μειονοτήτων προϋποθέτει τη φιλελεύθερη κουλτούρα της ανεκτικότητας, γεγονός το οποίο νομιμοποιεί την προτεραιότητα του «Φιλελευθερισμού 1». Αλλά και η δέσμευση του κοινοτισμού όσον αφορά το δεδομένο της ιστορικότητας θεωρών και πολιτικών πρακτικών συνάδει με την προτεραιότητα των δικαιωμάτων. Όταν αναζητούμε αρχές οι οποίες θα ενεργοποιηθούν στις δυτικές κοινωνίες δεν μπορούμε παρά να τις ανακαλύψουμε στο εσωτερικό των ίδιων τούτων των κοινωνιών.¹⁶

Το επιχείρημα του Γουόλτσερ συγκροτείται ξεκινώντας από κοινοτιστικές προκείμενες μεν, αλλά με τρόπο ώστε να καταλήγει σε φιλελεύθερα συμπεράσματα, με στόχο να νομιμοποιήσει πολιτικές συμβιβαστικές μεταξύ της προτεραιότητας είτε των δικαιωμάτων είτε της επιβίωσης των μειονοτήτων. Μια τέτοια μορφή θεμελίωσης των φιλελεύθερων αρχών ωστόσο δεν υπερβαίνει τον ιστορισμό: Η αξία της ανεκτικότητας νομιμοποιείται με το γεγονός και μόνο της ανάδυσής της στις σύγχρονες φιλελεύθερες κοινωνίες. Επιπλέον τα μέλη των μειονοτήτων καλούνται να αποδεχτούν την αρχή της ανεκτικότητας, όχι επειδή τούτη εξασφαλίζει ισότητα και αυτονομία για όλα τα υποκείμενα, αλλά γιατί μια τέτοια δέσμευση αποβαίνει προς συμφέρον τους στο εσωτερικό των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών. Πρόκειται για μια μορφή επικοινωνίας κατά την οποία ο κυρίαρχος εντάσσεται στον τρόπο ζωής και τις αξίες του κυρίαρχου πολιτισμού, επειδή μόνο έτσι θα καταφέρει να επιβιώσει. Ο κοινοτιστικός φιλελευθερισμός του Γουόλτσερ, επιχειρώντας να ενσωματώσει την κοινοτιστική κριτική και να εμπλουτίσει, κατά την άποψή του, το φιλελεύθερο επιχείρημα, αποδυναμώνει εν τέλει την νομιμοποίηση της προτεραιότητας των δικαιωμάτων η οποία αξιώνει την ελευθερία και ισότητα όλων των υποκειμένων ανεξαρτήτως της πολιτισμικής καταγωγής τους.

4. ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΜΙΑΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗΣ ΤΗΣ ΚΟΙΝΟΤΙΣΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΓΙΑ ΤΗ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

Η απόπειρα του κοινοτισμού να προσεγγίσει το ζήτημα της μετάφρασης μεταξύ διαφορετικών πολιτισμικών αξιακών συστημάτων προσκρούει στις επιστημολογικές προϋποθέσεις του ίδιου του κοινοτιστικού επιχειρήματος, κατά τις οποίες η ορθολογικότητα δεν μπορεί παρά να είναι εσωτερική σε μία παράδοση.

Σύμφωνα με το σχήμα της «ορθολογικότητας των παραδόσεων» του Μακιντάιρ, οι παραδόσεις αποτελούν ηθικά επιχειρήματα τα οποία εκδιπλώνονται παράλληλα κατά τον ιστορικό χρόνο. Συνεπώς δύο παραδόσεις έρχονται σε επικοινωνία μόνο όταν κάποια από τις δύο βρεθεί σε συνθήκες «επιστημολογικής κρίσης», ώστε να παρουσιάζεται ανάγκη να ενσωματώσει χαρακτηριστικά της άλλης παράδοσης, μαθαίνοντας τη γλώσσα της. Η διαπολιτισμική επικοινωνία, με άλλα λόγια, προϋποθέτει την ύπαρξη περιχαρακωμένων παραδόσεων, οι μεταβάσεις μεταξύ των οποίων λαμβάνουν χώρα μόνο σε περίπτωση «επιστημολογικής κρίσης».

Το επιχειρημα του Μακιντάιρ δέχεται ένα μίνιμουμ ορθολογικότητας το οποίο εξασφαλίζει τη συνεννόηση μεταξύ των διαφόρων παραδόσεων μέσω της γλωσσικής επικοινωνίας. Δεν επιτυγχάνει όμως να αποφύγει τον σχετικισμό, καθώς, υπερασπιζόμενο με την ιστορικότητα της ορθολογικότητας, αντιλαμβάνεται την τελευταία ως εσωτερική σε κάθε παράδοση. Συγχρόνως εισάγει έναν ιδιότυπο τρόπο επιχειρηματολογίας, ο οποίος συσκοτίζει τα όρια μεταξύ αντικειμενικότητας και σχετικισμού, ταυτίζοντας την ιστορικότητα με την αντικειμενικότητα. Ο ιδιόμορφος αυτός σχετικισμός συνδυάζεται με δογματισμό όσον αφορά τη θεμελίωση, καθώς η τελευταία στρέφεται προς έναν κλειστό κατάλογο αξιών, ο οποίος μπορεί να ανευρεθεί σε παραδοσιακά θρησκευτικά κείμενα. Τον αντιφατικό χαρακτήρα του επιχειρήματος κάνει επίσης φανερό η υπεράσπιση των δικαιωμάτων της μειοψηφίας (διάλεκτοι στο εσωτερικό της κάθε γλωσσικής παράδοσης), η οποία συνδυάζεται όμως με δογματισμό όσον αφορά τις αξίες της εκάστοτε παράδοσης. Η κριτική του Μακιντάιρ στον φιλελευθερισμό δεν καταφέρνει να αποκτήσει επιστημολογική συνέπεια αλλά ταλαντεύεται μεταξύ αντιφατικών επιστημολογικών θέσεων: Αν και θέτει αξίες ως δεσμευτικές, η θεμελίωσή τους γίνεται μέσω της κοινότητας και της παράδοσης, δηλαδή με ρομαντικές προϋποθέσεις.

Η άποψη της «ορθολογικότητας των παραδόσεων» του Μακιντάιρ αντιπαράθετεί το επιχειρημά της σε απόψεις οι οποίες αντιλαμβάνονται τη θεωρία ως διαμάχη μεταξύ κοινωνικών και πολιτικών «ομάδων». Κατανοεί τέτοιες θέσεις ως «αναγωγιστικές», ότι δηλαδή δηλώνουν πως η ορθολογικότητα είναι παράγωγη από φαινόμενα όπως η οικονομία και οι κοινωνικές συγκρούσεις, τα οποία θεωρούνται θεμελιωδέστερα της ορθολογικότητας, χωρίς στην πραγματικότητα να είναι. Ο κοινοτισμός, αντίθετα, κατανοεί ως θεμέλιο της ορθολογικότητας όχι τον ανταγωνισμό αλλά «μορφές πρακτικών και τύπους κοινοτήτων».¹⁷ Αυτοκατανοείται, με άλλα λόγια, ως ένα επιχειρημα το οποίο εντάσσεται στην παράδοση του μεθοδολογικού ολισμού, κατά τον οποίο η κοινωνική ολότητα λαμβάνει προτεραιότητα έναντι του ατόμου. Η αξία της αλληλεγγύης, όμως, δεν προκύπτει από μια ιδέα κοινωνικής συνεργασίας αλλά μέσω του ιδεώδους μιας θρησκευτικής κοινότητας. Ο κοινοτισμός θέτει ως αίτημα τη συγκρότηση

ενός αξιολογικού επιχειρήματος χωρίς όμως να επιτυγχάνει τη διαλεκτική σύνδεση μεταξύ δογματισμού και ιστορισμού, κοινότητας και ατόμου, όπως θα προέκυπτε από μια κριτική θεωρία η οποία εντοπίζει τα αίτια ακύρωσης της κοινοτικής αλληλεγγύης και των αξιών.

Το νεορομαντικό επιχείρημα του Τσαρλς Τάιηλορ συνδέει την εξουσιαστική συγκρότηση των σχέσεων μεταξύ πολιτισμών με το ιδανικό της ισότητας, την οποία αντιλαμβάνεται όχι όπως το διαφωτιστικό επιχείρημα, δηλαδή ως νεωτερική κατάκτηση η οποία αντιτάχθηκε στα φεουδαρχικά προνόμια, αλλά ως συνδεδεμένη με την ομοιογενοποίηση και την καταπίεση της διαφοράς. Επειδή η φιλελεύθερη ισότητα είναι ομοιογενοποιητική και ισοπεδωτική, δεν μπορεί να εντάξει την πολυμορφία της ανθρώπινης πρακτικής, μέσα από την οποία γεννιούνται οι αξίες που πρέπει να χαρακτηρίζουν την ηθική και την πολιτική. Η ελλιπής περιεχομενικότητα της τυπικής φιλελεύθερης ισότητας θα αποκατασταθεί μέσω της διαφοροποίησης και της ποικιλομορφίας τα οποία χαρακτηρίζουν την προνεωτερική αντίληψη του κόσμου, όπου κάθε μέρος κατείχε μια ιεραρχημένη θέση μέσα στο όλο.¹⁸

Αν και θυμίζει την υπεράσπιση της διαφοράς από την πλευρά του μεταμοντερνισμού, ο κοινοτισμός του Τάιηλορ μπορεί να γίνει κατανοητός ως νεορομαντικό επιχείρημα το οποίο δίνει έμφαση στην ποικιλομορφία, χωρίς όμως να στρέφεται πλήρως προς την ελευθερία και τον αυθορμητισμό της ανάδυσης του νέου, τα οποία χαρακτηρίζουν κάποιες εκδοχές του ρομαντισμού. Ο ρομαντικός θαυμασμός του πλούτου και της πολυμορφίας των διαφόρων πολιτισμών συνδυάζεται με τη συντηρητική δέσμευση στην παραδοσιακή ιεραρχία και με την προτεραιότητα των αξιών έναντι των δικαιωμάτων. Οι αξίες παραπέμπουν στην έννοια του «αγαθού», η οποία κατά τον κοινοτισμό πρέπει να λαμβάνει προτεραιότητα έναντι της έννοιας του «ορθού» την οποία προτάσσει ο φιλελευθερισμός.

Η προτεραιότητα της ιδιαιτερότητας του κάθε πολιτισμού ως συγκροτησιακού χαρακτηριστικού της ταυτότητας, την οποία υπερασπίζεται το μοντέλο του Τάιηλορ, αποκαλύπτει, εκτός από τις ρομαντικές καταβολές του μοντέλου, και έναν ιδιότυπο φορμαλισμό, αφού υπερασπίζεται την αναγνώριση όλων των πολιτισμών και όχι την αποτίμησή τους βάσει των αξιών τους. Αποφεύγοντας, όμως, να ιεραρχήσει τους πολιτισμούς, το επιχείρημα του Τάιηλορ απομακρύνεται από οποιαδήποτε απόπειρα διερεύνησης των αιτιών της πολιτισμικής κυριαρχίας στην οποία ασκεί κριτική. Η άνευ προϋποθέσεων αναγνώριση όλων των πολιτισμών λαμβάνει με αυτή την έννοια τη μορφή της φιλεσπλαχνίας από την πλευρά του «ανώτερου», δυτικού πολιτισμού προς τους «κατώτερους».

Σύμφωνα με το νεορομαντικό μοντέλο, κάθε πολιτισμική αξιακή μορφή είναι πολύτιμη γιατί αποτελεί μία από τις διαφορετικές εκδοχές της «ανθρωπότητας»,

αποτελεί δηλαδή προϊόν ενός πολιτισμού ο οποίος ευδοκίμησε για κάποια ιστορική περίοδο. Για τον λόγο αυτό ο δυτικός πολιτισμός πρέπει να εισέλθει στην διαδικασία μεταβολής των κριτηρίων του με στόχο την κατανόηση των διαφόρων πολιτισμών. Το νεορομαντικό επιχείρημα, ωστόσο, δεν θεματοποιεί την ανάγκη απόρριψης πολιτισμικών πρακτικών οι οποίες προσβάλλουν τα ανθρώπινα δικαιώματα. Η ρομαντική υπεράσπιση της επικοινωνίας και του αλληλοεμπλουτισμού μεταξύ των αξιών, αν και είναι απολύτως επιθυμητή ως στόχος όσον αφορά τη σχέση μεταξύ πολιτισμών, δεν μπορεί να συνεισφέρει ως προς το ζήτημα της θεμελίωσης των αξιών. Το ότι επιδιώκουμε να υπερβούμε τις υπάρχουσες εξουσιαστικές σχέσεις δεν συνεπάγεται ότι αυτομάτως μπορούμε να τις εξαφανίσουμε.¹⁹ Η εισαγωγή αξιών στην πραγματεύση του ζητήματος της μεταφρασσιμότητας των αξιών μεταξύ πολιτισμών δεν μπορεί να γίνει αυθαίρετα, δηλαδή ως *θέση* των αξιών τις οποίες υπερασπιζόμαστε, χωρίς αυτές να έχουν διαμεσολαβηθεί από την επισήμανση της καπιταλιστικής συγκρότησης των κοινωνιών στο εσωτερικό των οποίων οι αξίες αναδύονται και εντός των οποίων ακυρώνονται.²⁰ Τα κριτήρια τα οποία αποκαλύπτουν αν ένας πολιτισμός είναι κυρίαρχος ή υφίσταται κυριαρχία δεν μπορούν παρά να έχουν άμεση σχέση με τις κοινωνικές και οικονομικές δομές στο εσωτερικό του πολιτισμού. Μια αξιολογική θεωρία διερευνά τον τρόπο με τον οποίο οι αξίες προκύπτουν από τις δομές αυτές. Το ρομαντικό επιχείρημα, αντίθετα, αναγνωρίζει τον δυτικό πολιτισμό ως κυρίαρχο χωρίς να αναλύει περαιτέρω τις προϋποθέσεις και τις μορφές που λαμβάνει η κυριαρχία. Μετατοπίζοντας τη συζήτηση στη συγκρότηση της ταυτότητας και στο πως η αναγνώριση προϋποτίθεται της ταυτότητας, στρέφει τη συζήτηση στο υποκείμενο, αποφεύγοντας να θεματοποιήσει τις οικονομικές και κοινωνικές προϋποθέσεις του τρόπου με τον οποίο συγκροτείται η ταυτότητα, οι οποίες διαμεσολαβούν την αναγνώριση. Το νεορομαντικό επιχείρημα δεν εξετάζει τις δομικές σχέσεις μέσω των οποίων επιβάλλεται και δικαιώνεται η εκμετάλλευση, αλλά διερευνά τις ψυχολογικές προϋποθέσεις και συνέπειες της εκμετάλλευσης, θεωρώντας ότι, εάν αυτές εκλείψουν, εκείνη θα ξεπεραστεί.

Μια κριτική προσέγγιση του κοινοτιστικού επιχειρήματος εντοπίζει την ενυπόχουσα στον κοινοτισμό αντίφαση ως προς την συγκρότησή του: Ο κοινοτισμός προϋποθέτει τον φιλελευθερισμό, αν και η κριτική του προς εκείνον συχνά υιοθετεί την τακτική της πλήρους άρνησης των φιλελεύθερων προϋποθέσεων συγκρότησης των νεωτερικών κοινωνιών. Την ιδιόμορφη αυτή σχέση δεν μπορεί να συλλάβει ο φιλελεύθερος κοινοτισμός του Μάικλ Γουόλτσερ, αν και αναγνωρίζει την ανισότητα μεταξύ των πολιτισμών και την κυριαρχία της δυτικής κουλτούρας. Καθώς επιχειρεί να νομιμοποιήσει φιλελεύθερες αρχές, όπως η ελευθερία, η ισότητα και η αυτονομία, οι οποίες αποτελούν απαραίτητες προϋποθέσεις οποιουδήποτε κριτικού λόγου εναντίον της κυριαρχίας, μέσω της τυχαιότητας της ανάδυσής τους στο ιστορικό της εκάστοτε κοι-

νότητας, ακυρώνει οποιαδήποτε προσπάθεια συγκρότησης ενός κριτικού επιχειρήματος, με αποτέλεσμα να οδηγείται στον κυνισμό. Το επιχείρημα εδώ δεν αποτελεί παράλογο που αρθρώνεται από την πλευρά του κυρίαρχου, ο οποίος παρατηρεί από θέση ισχύος την ανισότητα μεταξύ των πολιτισμών και διαχειρίζεται το γεγονός της κυριαρχίας του.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Ήδη από τον Χέγκελ (Hegel) το γεγονός της αναπόφευκτης ένταξης της θεωρίας στην ιστορικότητα της «νέας εποχής» αποτελεί έναν ερμηνευτικό οριζοντα ο οποίος διαπλέκεται με την προβληματική της θεμελίωσης αξιών. Στο έργο του Κοσμά Ψυχοπαίδη το ζήτημα περιγράφεται ως προβληματική της θεμελίωσης στην «ιστορικότητα του τώρα» και αποτελεί το δεύτερο από τα πεδία έρευνας που τίθενται ως ερευνητικά ζητήματα της σύγχρονης κριτικής θεωρίας σε ένα από τα τελευταία του κείμενα. Βλ. Κ. Ψυχοπαίδη, «Προβλήματα μιας σημερινής κριτικής θεωρίας της κοινωνίας», στο Κ. Καβουλάκος (επ.), *Κριτική Θεωρία: Παράδοση και Προοπτικές*, Νήσος, Αθήνα 2003.

2 Ό.π., σ. 277, όπου η μετάφραση τίθεται επίσης ως ένα από τα κύρια ζητήματα που αντιμετωπίζει η σύγχρονη κριτική θεωρία. Βλ. επίσης Κ. Ψυχοπαίδη, «Εισαγωγή» στο *Όροι, αξίες, πράξεις*, Πόλις, Αθήνα 2005, σ. 16.

3 Για το ζήτημα της διαπλοκής μετάφρασης, και επικοινωνίας γενικότερα, με τις σχέσεις εξουσίας, βλ. Κ. Ψυχοπαίδη, «Αξία, επικοινωνία, ρητορική», *Σύγχρονη Εκπαίδευση* 114-5, Σεπτ.-Δεκ. 2000, και ιδίως «Επικοινωνία και μεταφρασσιμότητα στην κοινωνική θεωρία», *Νέα Εστία* 1754, Μάρτιος 2003.

4 Βλ. Α. MacIntyre, *Marxism and Christianity*, Duckworth, Λονδίνο 1953.

5 Η «ηθική παράδοση» (moral tradition) είναι ένα σχήμα που εισάγει ο ίδιος και το οποίο θα αναλυθεί στη συνέχεια.

6 Για την ανάλυση αυτών των επιστημολογικών ζητημάτων, βλ. Α. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, Λονδίνο 1988, σ. 356-9.

7 Α. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, Λονδίνο 1981, σ. 175.

8 Α. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, ό.π., σ. 207.

9 Η αναλυτική παρουσίαση των παραδόσεων αυτών αποτελεί το αντικείμενο του *Whose Justice? Which Rationality?*

10 Α. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, ό.π., σ. 327.

11 Ό.π., σ. 380.

12 Ch. Taylor, «Understanding and Ethnocentricity», στο *Philosophy and The Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge UP, Κέμπριτζ 1985.

13 Εδώ ο Τάιηλορ χρησιμοποιεί την έρευνα του Έβανς-Πρίτσαρντ (Evans-Pritchard) για την μαγεία στην πρωτόγονη φυλή των Αζάντε (Azande), όπως την είχε αναλύσει ο Πήτερ Γουίντς (Peter Winch) στο άρθρο του «Understanding a Primitive Society», *American Philosophical Quarterly* 1/1964, σ. 307-24. Στο κλασικό εκείνο άρθρο, ο Γουίντς υποστήριζε ότι δεν μπορούμε να θεωρήσουμε τις πρακτικές των Αζάντε γύρω από τη μαγεία και τους χρησμούς ως ανορθολογικές. Σύμφωνα με τον Γουίντς, για να καταλάβουμε τον πρωτόγονο πολιτισμό πρέπει να κατανοήσουμε τη σημασία των πρακτικών για τα ίδια τα μέλη του, πράγμα που μπορεί να γίνει μόνο αν αποφύγουμε να δούμε τις πρωτόγονες πρακτικές μέσα από το πρίσμα της δικής μας ορθολογικότητας.

Ο Ταίηλορ αντιλαμβάνεται την ανάλυση του Γουίντς ως σχετικιστική, σε αντίθεση με το δικό του σχήμα της μη συγκρισιμότητας μεταξύ των πολιτισμών, το οποίο θεωρεί ότι εμπεριέχει τα απαραίτητα κριτήρια αποτίμησης των διαφόρων πολιτισμικών πρακτικών.

14 Για όλη την παραπάνω ανάλυση, βλ. Ch. Taylor, «Rationality», στο *Philosophy and The Human Sciences. Philosophical Papers 2*, ό.π.

15 Τσαρλς Ταίηλορ, «Η πολιτική της αναγνώρισης», στο *Πολυπολιτισμικότητα. Εξετάζοντας την πολιτική της αναγνώρισης*, Πόλις, Αθήνα 1997.

16 Michael Walzer, «Σχόλιο», ό.π.

17 Βλ. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, ό.π., κεφ. 19.

18 Την εισαγωγή του σχήματος της κοινωνικής διαφοροποίησης, δηλαδή τον χωρισμό της κοινωνίας σε τάξεις (estates), θεωρεί ο Ταίηλορ ως την σπουδαιότερη κληρονομιά που μας αφήνει ο Χέγκελ για τη σημερινή εποχή. Μια τέτοια αντίληψη βέβαια, ιδιαίτερα όταν αρθρώνεται από έναν από τους γνωστότερους μελετητές του Χέγκελ στον αγγλοσαξωνικό χώρο, κάνει φανερή τη λανθασμένη προσέγγιση της εγγεληανής σκέψης από τον Ταίηλορ, της οποίας υπερτονίζονται τα, υπαρκτά βέβαια, παραδοσιακά χαρακτηριστικά.

19 Ένας ανάλογος χωρισμός δύο επιπέδων ανάλυσης έχει αναπτυχθεί και στο Γ. Φαράκλας, «Ένα αριστερό εγγείρημα», *Αυγή (Ενθέματα)*, 19-7-1998. Στο άρθρο ο χωρισμός αυτός εισάγεται ως διαχωρισμός «όντος» και «δέοντος» σε σχέση με τις αξίες και την πραγμάτωσή τους ή μη μέσα στο ιστορικό.

20 Για την προσπάθεια υπέρβασης των σχέσεων ανισότητας και κυριαρχίας μέσω διαφορετικού από το εγγεληανό μοντέλου ιστορικής εξέλιξης το οποίο αντιλαμβάνεται τον παγκόσμιο πολιτισμό ως πρόοδο και συγχρόνως ως παρακμή, βλ. Ch. Taylor, «Comparison, History, Truth», στο *Philosophical Arguments*, Harvard UP, Χάρβαρντ 1995. Εδώ το νεορομαντικό επιχείρημα προβάλλει το αίτημα μιας «κοινότητας» όλων των πολιτισμών και των θρησκειών τους, η οποία, μέσω του συνδυασμού των «συγκρουόμενων αγαθών» (conflicting goods) που υπάρχουν στους διάφορους πολιτισμούς, θα υπερβεί τις συγκρουσιακές και εξουσιαστικές σχέσεις.