

Pierre Hassner*

ΠΡΟΣ ΕΝΑΝ ΠΟΛΛΑΠΛΟ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΣΜΟ;

Η φιλοσοφία μεταξύ φυλετισμού και νομαδισμού



Ο ΘΕΜΑ ΜΠΟΡΕΙ να φανεί πολύ αφηρημένο σε σχέση με τις λεπτομερείς και συγκεκριμένες αναλύσεις που έχουν αφιερωθεί στο φυλετισμό και στο νομαδισμό. Για να διασκεδάσουμε αυτήν την εντύπωση, αρκεί να διερωτηθούμε αν ο φιλόσοφος μπορεί να ιδωθεί ως ο κατ' εξοχήν ταξιδιώτης, αυτός που ο ουσιώδης νομαδισμός του ξεπερνά τις βεβαιότητες και τις δεσμεύσεις της φυλής του. Ας θυμηθούμε τη δέκατη σημείωση του *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, (Λόγος περί των απαρχών της ανισότητας μεταξύ των ανθρώπων), όπου ο Rousseau αναρωτιέται: «δεν θα δούμε μήπως ποτέ να ξαναγεννιέται αυτή η ευτυχισμένη εποχή, όπου οι λαοί δεν είχαν καμιάν ανάμιξη στο φιλοσοφείν, αλλά που ο κάθε Πλάτων, Θαλής ή Πυθαγόρας, κυριευμένοι από φλογερή επιθυμία για γνώση, επιχειρούσαν τα μεγαλύτερα ταξίδια μόνο και μόνο για να μορφωθούν, και πήγαιναν μακριά για να αποτινάξουν το ζυγό των εθνικών προκαταλήψεων, για να μάθουν να γνωρίζουν τους ανθρώπους μέσα από τις ομοιότητες και τις διαφορές τους, και για να αποκτήσουν εκείνες τις οικουμενικές γνώσεις που δεν ανήκουν διόλου σε έναν αιώνα ή σε μια χώρα αποκλειστικά, αλλά, καθώς ισχύουν σε κάθε τόπο και χρόνο, είναι, για να το πούμε έτσι, η κοινή επιστήμη των σοφών;» Ο Rousseau ξαναβρίσκει έτσι το ιδεώδες του Πλάτωνος των *Νόμων*, για τον οποίο τα ταξίδια απαγορεύονται, εκτός εξαιρέσεως, για τους απλούς πολίτες, των οποίων όμως το φερέφωνο καλείται «ο ξένος». Για κάθε πόλη, οι πεποιθήσεις και οι νόμοι της βιώνονται ως τα αντίστοιχα της φυσικής τάξης. Ο

* Δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Esprit*, αρ 187, Δεκέμβριος 1992.

φιλόσοφος, ταξιδεύοντας και κάνοντας συγκρίσεις είναι εκείνος που εισάγει τη διάκριση ανάμεσα στη φύση, που είναι μία, και στα έθιμα που είναι πολλά. Αυτή η διάκριση είναι όμως δύναμι καταστροφική για την κοινωνική τάξη: απ' όπου και η αναγκαιότητα του μύθου του σπηλαίου, καθώς και του «ευγενούς ψεύδους» με το οποίο, στην *Πολιτεία*, κάνουν τους πολίτες να πιστεύουν ότι η κοινότητά τους και η ιεραρχία της είναι μάλλον φυσικές παρά το προϊόν της σύμβασης.

Με βάση αυτή τη διάκριση μεταξύ φύσης και κοινωνικής σύμβασης εγκαθιδρύεται μια διαλεκτική της ποικιλομορφίας και της οικουμενικότητας. Μπορούμε να την παρουσιάσουμε με τη μορφή μιας τυπολογίας των διαφόρων δυνατών θέσεων.

Κατά την πρώτη θέση, που είναι αυθόρμητη και αφελής, σύμφωνη με τη φύση είναι η δική μας κοινωνία, ενώ οι άλλες θεμελιώνονται στη σύμβαση.

Σύμφωνα με τη δεύτερη, που αντιστοιχεί στην ανακάλυψη του εξωτισμού, στον 16ο και προπαντός στον 18ο αιώνα, απομακρυσμένα από τη φύση είναι τα δικά μας έθιμα, και είναι «εκείνοι», αλλού και άλλοτε, που ζούνε σύμφωνα με αυτήν. Αυτός είναι ο μύθος του «αγαθού αγρίου».

Από εκεί δεν μένει παρά ένα βήμα για την τρίτη θέση σύμφωνα με την οποία κάθε κοινωνική τάξη που ισχυρίζεται πως είναι φυσική, είναι στην πραγματικότητα θεμελιωμένη στη σύμβαση. Αυτός είναι ο πολιτιστικός σχετικισμός, που εκφράζεται στη ρήση: «Αλήθεια εδώθε απ' τα Πυρηναία, πλάνη αποκείθε». Ο Μονταίν, κυρίως στο κεφάλαιο «Για τους Κανιβάλους», μετεωρίζεται ανάμεσα στη δεύτερη και στην τρίτη θέση.

Τέταρτη άποψη: μπορούμε να επιδιώξουμε να ξαναβρούμε τη φύση δι' αφαιρέσεως, με βάση τα διάφορα έθιμα. Έτσι η φύση θα είναι είτε ότι είναι κοινό σε όλα τα έθιμα —αυτή είναι η λογική του καντιανού φορμαλισμού—, είτε αυτό που ήταν στην πρωταρχή και επικαλύφθηκε από τα ποικίλα έθιμα στη διάρκεια της ιστορίας: αυτή είναι η θέση του Φίχτε, ο οποίος θεμελιώνει το πνευματικό προνόμιο της γερμανικής γλώσσας και του γερμανικού λαού στον πρωταρχικό τους χαρακτήρα.

Μπορούμε αντίθετα, κι αυτή είναι η πέμπτη και τελευταία θέση, να επιδιώξουμε να προσεγγίσουμε στη φύση δια προσθέσεως ή συνδυασμού.

Για τον Hegel και για τη φιλοσοφία της ιστορίας, πρόκειται για μια ανάπτυξη: η φύση είναι αυτό που αποκαλύπτεται στο τέλος. Για τον ριζοσπαστικό ιστορισμό πρόκειται μάλλον για συμπараθήση. Σύμφωνα με τον μεγάλο Γερμανό ιστορικό Ranke, «κάθε έθνος τοποθετείται αμέσως ενώπιον του Θεού». Θα μπορούσαμε να ονομάσουμε αυτήν την τελευταία θέση «απολυταρχικό σχετικισμό». Αλλά αν κάθε έθνος ή κάθε κουλτούρα προσεγγίζει με τον τρόπο

της την απόλυτη αλήθεια ή φθάνει σε μια μοναδική σχέση με το οικουμενικό, το πρόβλημα που τίθεται αφορά το διάλογο μεταξύ πολιτισμών.* Η αλήθεια του καθενός είναι μήπως μη επικοινωνήσιμη στους άλλους, ή υπάρχει ένας κοινός κώδικας που συνιστά το πραγματικό οικουμενικό;

Συναντούμε έτσι το πρόβλημα που μας έχει τεθεί, που αναφέρεται στον πολλαπλό οικουμενισμό. Πρόκειται μήπως για ένα ολικό οικουμενικό, που συμπεριλαμβάνει την πολλαπλότητα των ιδιομορφιών; Και σ' αυτήν την τελευταία περίπτωση, οι πολιτιστικές ιδιομορφίες μπορούν να γίνουν αμοιβαία αποδεκτές ως τέτοιες, ή πρόκειται για μια πολλαπλότητα ανομολόγητων ιδιομορφιών, όπου κάθε μια ισχυρίζεται ότι διαθέτει κατ' αποκλειστικότητα πρόσβαση στο οικουμενικό και καταπολεμά τις αντίπαλες αξιώσεις των άλλων; Είναι αυτό που ονομάσαμε οικουμενιστικόν εθνικισμό, ο οποίος απαιτεί για το έθνος ή για την κουλτούρα του το προνόμιο ενός οικουμενικού προορισμού: αυτό μας επαναφέρει στο σημείο από όπου ξεκινήσαμε.

Το πρόβλημα στην ιστορία των ιδεών

Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ μπορεί να ιδωθεί ως μια διαδοχή αυτών των θέσεων. Πολλοί συγγραφείς, από τον Meinecke ως τον Todorov, διερεύνησαν το πέραςμα από το γαλλικό 18ο αιώνα στο γερμανικό 19ο αιώνα, από τον κλασικό λόγο στον εξωτισμό και στη θεματική του αγαθού άγριου, και έπειτα, από τη γαλλική οικουμενικότητα του διαφωτισμού στο γερμανικό ρομαντισμό και εθνικισμό. Σ' αυτή την αντίθεση επιμένει πολύ ο Louis Dumont. Όμως, είτε πρόκειται για τον Rousseau ή τον Herder, για τους μεγάλους φιλοσόφους του γερμανικού ιδεαλισμού ή για τον Nietzsche, ο κάθε στοχαστής προσπαθεί μάλλον να συναρθρώσει ή να ξεπεράσει την αντίθεση μερικού και οικουμενικού, παρά αφήνεται να εγκλωβισθεί σε έναν από τους όρους της. Αυτό το έδειξε ο Joël Roman για τους δυο παραδειγματικούς θεωρητικούς του έθνους, τον Fichte και τον Renan. Δεν θα εκθέσω αυτήν την απόδειξη, θα ήθελα όμως να δείξω αυτήν την ίδια ένταση και την ίδια απόπειρα, που κάθε φορά επαναλαμβάνεται χωρίς ικανοποιητικά αποτελέσματα, σε συγγραφείς του 20ού αιώνα που η γλώσσα τους μας μιλά αμεσότερα. Μπορούμε έτσι να επικαλεστούμε δυο ζεύγη, κατάλληλα για την περίπτωση: τον Max Weber και τον Eric Weil

* Μεταφράζουμε τη λέξη culture και «κουλτούρα» και «πολιτισμός», αφού η διάκριση μεταξύ κουλτούρας-πολιτισμού δεν γίνεται

πλέον, ενώ η χρήση του όρου κουλτούρα στα ελληνικά είναι περιορισμένη. [σ.τ.μ]

από τη μια, την Hannah Arendt και τον Jürgen Habermas από την άλλη.

Ο Max Weber είναι ο κοινωνιολόγος που περιέγραψε καλύτερα από κάθε άλλον τη διαδικασία οικουμενικοποίησης ως «απομάγευση του κόσμου», ως εξορθολογισμό σε όλους τους τομείς (θρησκεία, μουσική, δίκαιο, διοίκηση, οικονομία, πολιτική...) που κατέληξε στο θρίαμβο της φορμαλιστικής, εργαλειακής και διοικητικής ορθολογικότητας. Ανήγγειλε επίσης το πνευματικό κενό που παρήγαγε αυτός ο εξορθολογισμός, και την εμφάνιση νέων προφητών ή την επιστροφή των παλαιών. Προπάντων, όσο βεβαιώνει την προτεραιότητα της ορθολογικότητας από τη σκοπιά της κοινωνιολογικής μεθόδου και της κοινωνικής εξέλιξης, τόσο διασκηρύσσει ότι αυτή δεν θα μπορούσε να απαντήσει στα έσχατα ερωτήματα, είτε πρόκειται για μεταφυσική, για ηθική ή αισθητική: εδώ, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μια πολλαπλότητα αξιών μη αναγώγιμων και, οριακά, αντιφατικών μεταξύ τους. Στον καθένα απομένει να επιλέξει, βάζοντας ένα στοίχημα, το λάβαρο όπου θα στρατευθεί μετέχοντας σ' αυτόν τον «πόλεμο των θεών».

Στην *Πολιτική φιλοσοφία* του Eric Weil, βρίσκουμε τον ίδιο δυϊσμό του οικουμενικού και του μερικού, όμως σε μορφή λιγότερο τραγική και περισσότερο συμφιλωμένη. Και γι' αυτόν, η νεότερη κοινωνία είναι κατ' αρχήν (en principe) οικουμενική, δεσπόζεται από την τεχνική, τη γραφειοκρατία και την οικονομία, αλλά ταυτόχρονα ο νεότερος άνθρωπος είναι ουσιαστικά ανικανοποίητος, και βρίσκει το ιερό στις επιμέρους κοινότητες. Σ' αυτές βρίσκει το νόημα της κοινής ύπαρξης, η οποία δεν είναι δυνατή χωρίς το έθνος ή, εν πάση περιπτώσει, το κράτος.

Αλλά ο Weil είναι ένας ορθολογιστής που κείται μεταξύ του Hegel και του Kant. Χρησιμοποιεί τη διάκριση, που αυτοί έχουν εισάγει, ανάμεσα στην τυπική ορθολογικότητα και την έλλογη ύπαρξη που βιώνεται σε μια κοινότητα, στην αναζήτηση του πολιτικού διαλόγου και της θεωρητικής αλήθειας.

Για τη Hannah Arendt, η πολιτική είναι πράξη. Αυτή ασκεί κριτική εναντίον του αφηρημένου οικουμενισμού, σε βαθμό που αρνείται να αυτοπαρουσιαστεί ως φιλόσοφος. Εξεγείρεται εναντίον της περιφρόνησης που εκδηλώνουν οι φιλόσοφοι, στο όνομα της προτεραιότητας της θεωρίας και του εναντισιακού βίου, απέναντι στην πρακτική ζωή που χαρακτηρίζεται από τη μερικότητα και τη σύγκρουση. Αυτή όμως, πάντα και όλο και περισσότερο, απειλείται. Η σκέψη της H. Arendt είναι πεσσιμιστική: σηματοδοτείται από στιγμές τελειότητας (η επανάσταση, η συγκρότηση ενός «χώρου δημοσιότητας»), που πάντα προορίζονται να εκπέσουν στη ρουτίνα, σε μια μηχανική ζωή όπου η ικανότητα να αρχίζει κανείς μια πράξη και να αλληλενεργεί, διαλύεται ή αφομοιώνεται από την πρωτοκαθεδρία της διαδικασίας που διέπει τη νεο-

τερικότητα, είτε πρόκειται για την ολοκληρωτική βία, ή για τη διαδικασία «μετακίνηση-δουλειά-ύπνος» (métro-boulot-dodo).

Ο Habermas, όπως οι προηγούμενοι στοχαστές, καταπιάνεται με την αντιθετικότητα ανάμεσα στον κόσμο της τεχνικής, που δεσπόζεται από την εργαλειακή πράξη, είναι οικουμενικός και τείνει να κυριαρχήσει ολόκληρη την ύπαρξή μας, και στον κόσμο της αλληλόδρασης, του συμβολικού, της επικοινωνίας, που είναι σήμερα ελλειμματικός. Καταμαρτυρεί όμως στη Hannah Arendt ότι αποκόπτει την επικοινωνία και την αλληλόδραση από το λόγο, ενώ η δική του θετική ιδέα είναι ακριβώς η ιδέα μιας ηθικής της αμοιβαιότητας και του διαλόγου, θεμελιωμένη σε μια «επικοινωνία χωρίς κυριαρχία» που εμπνέεται σαφώς από το καντιανό «βασιλείο των σκοπών», δηλαδή την πολιτεία των έλλογων προσώπων.

Ξαναβρίσκουμε λοιπόν την εσωτερική ένταση που χαρακτηρίζει την παράδοξη ιδέα του «πολλαπλού οικουμενισμού», σε συγγραφείς που συχνά συγκλίνουν μεταξύ τους, αλλά διαφοροποιούνται ανάλογα με την έμφαση που δίνουν στη διάσταση της οικουμενικότητας ή στην πολλαπλότητα, ή, ακόμη στην αντίθεση ή τη συμφιλίωση ανάμεσα στις δύο.

Ποιος οικουμενισμός; Φιλοσοφική προβληματοθεσία

Η ΣΥΖΗΤΗΣΗ ΘΑ ΓΙΝΟΤΑΝ προφανώς σαφέστερη αν μπορούσαμε να συμφωνήσουμε σχετικά με τη φύση ή τον ορισμό του οικουμενικού. Όμως αυτά σφραγίζονται αναπόφευκτα από την ποικιλομορφία των προσεγγίσεων που υιοθετήθηκαν για τη διερεύνησή τους. Αυτές οι προσεγγίσεις μπορούν να παρουσιαστούν με τη βοήθεια μιας χωρικής μεταφοράς που μας επιτρέπει να ξαναβρούμε λίγο ως πολύ τις θέσεις που διακρίναμε αναφορικά με το γειτονικό πρόβλημα της φύσης και της σύμβασης.

Το οικουμενικό μπορεί να ερευνηθεί σε μήκος, πλάτος, ύψος ή βάθος.

Μπορούμε να το ταυτίσουμε με την ανθρωπότητα, όπως ο Auguste Comte, ή με το Weltgeist του Hegel, με το πνεύμα που πραγματοποιείται μέσω της ιστορίας.

Μπορούμε να το ορίσουμε μάλλον με μια γεωγραφική παρά με μια ιστορική ολότητα, ταυτίζοντάς το με τη μοίρα του πλανήτη ή με μια οικουμενική κουλτούρα που θα αποτελούσε τη σύνθεση των διαφόρων επιμέρους μορφών κουλτούρας.

Μπορεί να υποστηριχθεί ότι το μόνο αληθινό οικουμενικό βρίσκεται μόνο

στη διάσταση της υπέρβασης, στο θείο ή στο Είναι, στο θεμέλιο όλων των πραγμάτων. 'Η μπορεί να εφαρμοστεί η παραίνεση του αγίου Αυγουστίνου: *In te redi; in interiore homine habitat veritas*,* και να βρεθεί το κλειδί του οικουμενικού στην εσωτερική ζωή του ατόμου.

Εκεί ίσως τοποθετείται η πραγματική συζήτηση, ανάμεσα στη διάσταση της εξωτερικότητας ή της ιστορικής πράξης, και στη διάσταση της εσωτερικότητας ή της πνευματικής αναζήτησης, όπως την ορίζει ο Jean Grenier. Στο ερώτημα «τι να την κάνουμε μια ψυχή αν δεν υπάρχει ούτε Θεός ούτε Χριστός;» ο Malraux απαντούσε μέσα από ένα πρόσωπο της «Ελπίδας»: «ας μετασχηματίσουμε σε συνείδηση μιαν εμπειρία όσο γίνεται ευρύτερη». Και ο συγγραφέας των «Συνομιλιών γύρω από την ορθή χρήση της ελευθερίας» αντέτεινε την αντίστροφη διατύπωση: «ας μετασχηματίσουμε σε εμπειρία μιαν όσο γίνεται βαθύτερη συνείδηση».

Ας μην πάρουμε θέση σ' αυτή τη συζήτηση, γιατί αυτή θα ισοδυναμούσε με μιαν απάντηση στο ερώτημα για το νόημα της ανθρωπίνης ύπαρξης. Από την άλλη πλευρά, παραμένοντας στο επίπεδο που επιλέξαμε, που είναι μεταθεωρητικό, κατά κάποιο τρόπο, και τακτοποιεί τις διάφορες θεωρητικές τοποθετήσεις, δεν μπορούμε να αποφύγουμε το πρόβλημα του τίτλου σχετικά με τη δυνατότητα ενός πολλαπλού οικουμενισμού. Έτσι, η αντίθεση την οποία οφείλουμε να αντιμετωπίσουμε εντοπίζεται ανάμεσα στις θεωρίες που θέτουν ως επιλύσιμη την ένταση μεταξύ οικουμενικού και πολλαπλού και σε εκείνες που τη θέτουν προς βίωση και ως όρο ζωής, παρά για να υπερπηδηθεί.

Η λυμένη ένταση;

ΥΠΑΡΧΟΥΝ ΔΥΟ ΜΕΣΑ για να αρνηθούμε ή να ξεπεράσουμε την ένταση μεταξύ του οικουμενικού και της πολλαπλότητας: αυτά είναι η θρησκεία και η διαλεκτική. Για τις μονοθεϊστικές θρησκείες, η αντίθεση υπερβαίνεται με δυο τρόπους. Από τη μια πλευρά ο Θεός είναι ταυτόχρονα οικουμενικός και προσωπικός. Από την άλλη πλευρά κάθε άτομο, κάθε πρόσωπο, είναι ταυτόχρονα μοναδικό και άπειρης αξίας, ως παιδί του Θεού. Στο φιλοσοφικό πεδίο, η διαλεκτική επιδιώκει την πραγματοποίηση του ίδιου θαύματος. Ο Sartre ορίζει τη διαλεκτική ως το «εξατομικευμένο οικουμενικό»: αξιώνει, λόγου χάρη, να βρει με την ολοποιητική του μέθοδο τη μύχια μοναδικότητα ενός Flaubert παρά να τον προσεγγίσει ως σταυροδρόμι ορισμένων γενικών προσδιορισμών.

* Γύρνα στον εαυτό σου· η αλήθεια κατοικεί στο εσωτερικό του ανθρώπου. [σ.τ.μ.]

) Hegel μιλούσε, ήδη, για το «οικουμενικό συγκεκριμένο». Τίθεται όμως το πρόβλημα μήπως αυτές οι διατυπώσεις υπόσχονται περισσότερα απ' όσα προφέρουν, μήπως πρόκειται για συμφιλιώσεις ουσιαστικά λεκτικές ή, τουλάχιστον, εννοιακές, που αφήνουν να διαφύγει η αυστηρότητα του αφηρημένου οικουμενικού και ταυτόχρονα, όπως με δύναμη το διακήρυξε ο Kierkegaard, η μοναδικότητα του ατόμου.

Αναμφίβολα πάντως η πιο αποφασιστική κριτική των εγγελιανών ή σαρτριανών φιλοδοξιών διατυπώθηκε εκ των προτέρων από το συγγραφέα της «υπερβατολογικής διαλεκτικής», τον Emmanuel Kant. Υπάρχουν δυο κατευθύνσεις στη φιλοσοφία: η εγγελιανή και η καντιανή. Για την πρώτη, η κίνηση της έννοιας συνθέτει και ξεπερνά τις παγιωμένες αντιθέσεις που κρατούν φυλακισμένη τη διάνοια, στο επίπεδο της γνώσης, και τη δυστυχημένη συνείδηση στο ηθικό και θρησκευτικό επίπεδο. Για τη δεύτερη κατεύθυνση, μόνον αναγνωρίζοντας το μερικό και αντιφατικό χαρακτήρα των γνώσεών μας, και το ριζικό χαρακτήρα των αντιθέσεων ανάμεσα στο *a priori* και το εμπειρικό, ή ανάμεσα στο θεωρητικό και το πρακτικό, έχουμε μια πιθανότητα να γεφυρώσουμε, χωρίς να τα προδώσουμε, τα χάσματα που τα διαχωρίζουν.

Η διατηρημένη ένταση;

ΣΤΟΝ KANT, Η ΙΔΕΑ του σεβασμού που μας υποχρεώνει να αντιμετωπίζουμε τα άλλα έλλογα όντα «πάντα ως σκοπούς, ποτέ ως μέσα» είναι η μια απ' αυτές τις γέφυρες. Δεν απαλείφει όμως την ένταση ανάμεσα στην προτεραιότητα του σεβασμού έναντι του καθολικού νόμου και σε εκείνη του σεβασμού των προσώπων που, ανάλογα με τις ερμηνείες, δίνει έμφαση είτε στο οικουμενικό είτε στο πολλαπλό. Παρόμοια, ανάμεσα στο θεωρητικό και στον πρακτικό λόγο, ένας δρόμος σχεδιάζεται στην «Κριτική της κριτικής ικανότητας» και στα μικρά κείμενα για τη φιλοσοφία της ιστορίας: εκεί λειτουργεί μια έμμεση σύλληψη του οικουμενικού μέσα από την πολλαπλότητα των επιμέρους εμπειριών, της εμπειρίας του ωραίου και του υψηλού στη φύση και στην τέχνη, ή μέσα από τον ενθουσιασμό που προκαλείται από ένα συμβάν όπως η γαλλική Επανάσταση.

Η ουσιαστική διάκριση είναι ανάμεσα στην προσδιορίζουσα κρίση, που κινείται από το οικουμενικό στο επιμέρους, και στην αναστοχαστική κρίση, που κινείται από το επιμέρους στο οικουμενικό. Η τελευταία, που δρα στην αισθητική κρίση, αποτελεί μάλλον ένα κάλεσμα παρά μιαν απόδειξη. Ο περίφημος καντιανός ορισμός της αισθητικής εμπειρίας («είναι ωραίο αυτό που

αρέσει οικουμενικά —ή “γενικά” όπως προτιμά να μεταφράζει το *allgemein* η Hannah Arendt— χωρίς τη μεσολάβηση έννοιας») στηρίζεται στην ιδέα της «παραδειγματικής εγκυρότητας»: γνωρίζω ότι η ατομική μου εμπειρία με ξεπερνά, στοιχηματίζω ότι ο άλλος βιώνει μιαν αντίστοιχη εμπειρία, ότι υπάρχει μια «κοινή αίσθηση» του ωραίου ή του υψηλού, που δεν μπορούμε να αποδείξουμε αλλά δεν μπορούμε να μη θέσουμε ως αίτημα, επί ποινή να καταστούμε άπιστοι προς την ποιότητα της ίδιας μας της εμπειρίας.

Μετά από τη Hannah Arendt, οι σύγχρονοι ερμηνευτές του Kant έχουν πολύ επιμένει στην πολιτική σημασία των εννοιών («κοινή αίσθηση», «παραδειγματική εγκυρότητα» και «αναστοχαστική κρίση»). Έτσι, στο κλασικό ερώτημα για την οικουμενικότητα ή τη σχετικότητα, ιστορική ή πολιτιστική, των δικαιωμάτων του ανθρώπου, επιτρέπεται να απαντήσουμε ότι είναι καθολικεύσιμα μάλλον παρά οικουμενικά, με άλλα λόγια ότι δεν πρόκειται να επιβληθεί από τα έξω ένας οικουμενικά έγκυρος ορισμός, αλλά να αναζητηθεί η οικουμενική εμβέλεια της ιδιαίτερης εμπειρίας των διαφόρων πολιτισμών.

Σ’ αυτό το πνεύμα κινείται σήμερα η έρευνα συγγραφέων που πρόσκεινται σε εμάς όπως ο Michael Walzer και ο Paul Ricoeur.

Ο πρώτος, σε ένα κείμενο με τον τίτλο «Οι δυο οικουμενισμοί», αντιπαράθετει, ξεκινώντας από ένα στοχασμό πάνω στη Βίβλο, αυτό που ονομάζει «οικουμενισμό του καλυπτήριου νόμου» (*covering-law universalism*) στον «επαναληπτικό οικουμενισμό». Ο πρώτος αντιστοιχεί σε κάποιο βαθμό στην καντιανή «προσδιορίζουσα κρίση»: πρόκειται για ένα μοναδικό νόμο, οικουμενικά ισχύοντα, που έχει αποκαλυφθεί κατ’ αποκλειστικότητα στο Ισραήλ, «φως των εθνών». Ο δεύτερος, που αντιστοιχεί στην καντιανή «αναστοχαστική κρίση», τοποθετείται κατά την έκφραση του Walzer σε μια «οπτική του επιμέρους» (*optique particulariste*) και εκδηλώνει «πλουραλιστικές τάσεις». Στηρίζεται σε ένα απόσπασμα του προφήτη Αμώς, όπου ο Θεός ερωτά: «Δεν είστε για μένα όπως τα παιδιά των Αιθίοπων, ω παιδιά του Ισραήλ;... δεν έβγαλα το Ισραήλ από τη γη της Αιγύπτου, και τους Φιλισταίους από την Καππαδοκία και τους Σύριους από την Κυρήνη;» (Αμώς 4-7*, αναφέρεται από τον Walzer, *The Tanner Lectures on Human Values*, XI, 1990, σ. 513). Σύμφωνα με αυτό το απόσπασμα, που ερμηνεύει ο Walzer, η απελευθέρωση είναι μια ιδιαίτερη εμπειρία που ο κάθε καταπιεσμένος λαός επαναλαμβάνει. Κάθε λαός έχει τη δική του απελευθέρωση, αλλά αυτή οφείλεται, σε κάθε περίπτωση,

* Στο κείμενο των εβδομήκοντα το χωρίο έχει ως εξής: «ουχ ως υιοί Αιθίοπων υμείς έστε εμοί, υιοί Ισραήλ; λέγει Κύριος. ου τον

Ισραήλ ανήγαγον, εκ γης Αιγύπτου και τους αλλοφύλους εκ Καππαδοκίας και τους Σύρους εκ βόθρου;», Αμώς, θ’, 7-8. [σ.τ.μ.]

τον ίδιο μοναδικό Θεό, που θεωρεί την καταπίεση ως οικουμενικά μισητή.

Βέβαια ο Walzer δεν αίρει τις αναπόφευκτες αμφισημίες. Επιμένει κατά τροτίμηση στην πολλαπλότητα των πολιτισμών και των τύπων εμπειρίας, ιεν απαντά όμως πραγματικά στο πρόβλημα του διαλόγου ανάμεσα σ' αυτούς, ή σχετικά με τον καθορισμό ενός κοινού κώδικα που θα έκανε δυνατό αυτόν το διάλογο. Στις ακραίες περιπτώσεις, όπως η γενοκτονία, δέχεται τη δυνατότητα μιας διαπολιτιστικής κρίσης, αλλά πριν απ' όλα επιμένει στην δέα ότι οι θεμελιακές οικουμενικές εμπειρίες (όπως η εμπειρία της καταπίεσης ή της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας) βιώνονται σε κάθε πολιτισμό σύμφωνα με τον ιδιαίτερό του κώδικα.

Αυτή η προβληματική εκτίθεται με ένα χαρακτηριστικό μείγμα διαύγειας και μετριοπάθειας από τον Paul Ricoeur. Στο έργο του «*Ο εαυτός ως άλλος*», προβάλλει την ιδέα ενός οικουμενισμού «αρχίζοντος» (inchoatif) ή «συναφειακού» (contextual). Δεν μπορούμε να κάνουμε αφαίρεση αυτού που είμαστε, ούτε όμως μπορούμε να εγκαταλείψουμε τη σκέψη του οικουμενικού. Ο Ricoeur επιμένει, όπως ο Habermas, στο διάλογο και την αμοιβαιότητα, αλλά αντίθετα με αυτόν επιθυμεί να διατηρήσει μια σφαίρα που διαφεύγει από την αντίθεση μεταξύ υποκειμενικού και αντικειμενικού, αυθαίρετου και ορθολογικού, τη σφαίρα της πεποιθήσης. Εγκαθιδρύεται έτσι μια διαλεκτική ανάμεσα στην πεποίθηση και στην επιχειρηματολογία: οι πεποιθήσεις μας αντιπροσωπεύουν το είναι μας, την κουλτούρα, την πίστη μας, αλλά οφείλουν επίσης να υποβάλλονται σε επιχειρηματολογία, γνωρίζοντας παράλληλα ότι η συζήτηση δεν θα καταλήξει ποτέ σε ταύτιση, αλλά μάλλον στον προσδιορισμό ενός κοινού εδάφους.

Ξαναβρίσκουμε ίσως εδώ κάτι από την έμπνευση του Weber — αλλά στη θέση της τραγικότητας και της μη αναγωγιμότητας του «πολέμου των θεών» μπαίνει η ελπίδα, θρησκευτικής ίσως καταγωγής, μιας συμφιλίωσης και μιας ενοποίησης, που παραμένει πάντα απλησίαστη αλλά χωρίς τη σκόπευσή της ο διάλογος δεν θα είχε νόημα.

Από τη φιλοσοφική προβληματική στη σημερινή εμπειρία

ΘΑ ΘΕΛΑΜΕ, ΣΥΜΠΕΡΑΙΝΟΝΤΑΣ, να δείξουμε με μερικά παραδείγματα την κατ'αλληλότητα των εννοιών και των θεωριών που παρουσιάσαμε, για τα προβλήματα που μας κινητοποιούν σήμερα, και όπου ξαναβρίσκουμε, μας φαίνεται, σε δράση τις ίδιες εντάσεις και τα ίδια διλήμματα.

Το πιο εντυπωσιακό παράδειγμα αφορά τις σχέσεις ανάμεσα στα ανθρώπινα

δικαιώματα και στην κουλτούρα. Εξετάζοντας το πνεύμα των καιρών θα φαινόταν πως είμαστε, αυθόρμητα, όλοι οικουμενιστές από ηθική σκοπιά και σχετικιστές από τη σκοπιά της κουλτούρας.

Από τη μια πλευρά η ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η ιδέα της συμπάθειας και της πάλης κατά του βασανισμού και της πείνας, όπου κι αν εμφανίζονται, έκαναν μεγάλες προόδους και δεν διστάζουμε πια να καταδικάσουμε κάθε προσβολή εναντίον της ανθρώπινης αξιοπρέπειας κάτω από κάθε καθεστώς και σε κάθε σημείο της γης. Από την άλλη πλευρά δυσπιστούμε απέναντι στη δυτική πολιτιστική έπαρση, είμαστε ευαίσθητοι στην κριτική που υποστηρίζει ότι η πίστη στην υπεροχή ή στη μοναδικότητα της κουλτούρας μας ανακλά την ισχύ του λευκού αρσενικού, αρνούμαστε να αποδεχθούμε μια ιεραρχία ανάμεσα «στη μεγάλη κουλτούρα» και στις «υπο-κουλτούρες». Το πολυ-πολιτιστικό κίνημα στις Ηνωμένες Πολιτείες που οι αντίπαλοί του βάφτισαν *πολιτικά ορθό*, αποτελεί την πιο εντυπωσιακή της εικονογράφηση. Ο Allan Bloom, στην *«Αφοπλισμένη ψυχή»*, εμποδίζει αυτόν το συνδυασμό ηθικού οικουμενισμού και πολιτιστικού σχετικισμού. Πρέπει όμως να πούμε πως αυτός υπάρχει ήδη στον Kant, που ο φορμαλιστικός του οικουμενισμός δεν τον εμποδίζει να επιμένει στην ποικιλομορφία των λαών. Κανείς δεν επέτυχε να υπερβεί με ικανοποιητικό τρόπο αυτήν την ένταση. Οι ανθρωπολόγοι, κυρίως, έχουν μια φυσική ροπή προς τον πολιτιστικό σχετικισμό. Έτσι, για τον Lévi Strauss, η φρίκη που αισθανόμαστε για την ανθρωποφαγία, δεν είναι ούτε περισσότερο ούτε λιγότερο θεμιτή με τη φρίκη που συμμετρικά προκαλείται στις φυλές ανθρωποφάγων από το θεσμό των φυλακών στους «πολιτισμένους» λαούς. Ο σεβασμός για την ποικιλομορφία των πολιτισμών έρχεται αναπόφευκτα σε σύγκρουση με το σεβασμό της ανθρώπινης αξιοπρέπειας σε περιπτώσεις όπως, για παράδειγμα, η περιεκτομή των γυναικών. Απ' όπου ο διπλός κίνδυνος του ρατσισμού από τον οποίο, όπως το υπογραμμίζει ο P.A. Taguieff, δεν διαφεύγει ο συνήθης αντιρατσισμός: αυτός που συνίσταται να σβύνεις την οικουμενικότητα στο όνομα των διαφορών, ή τις διαφορές στο όνομα της οικουμενικότητας.

Η λύση θα ήταν προφανώς ο σεβασμός και η αμοιβαία επίδραση ανάμεσα στις διάφορες μορφές κουλτούρας. Αυτό πρότεινε ο Lévi-Strauss στην περίφημη διάλεξή του του 1951, *«Φυλή και ιστορία»*. Εν τούτοις, είκοσι χρόνια αργότερα στο έργο του *«Φυλή και κουλτούρα»* έδινε έμφαση στους κινδύνους που ενέχει ο συγκρητισμός και στην ανάγκη κάθε κουλτούρας να διατηρήσει μια ορισμένη στάση απομόνωσης, και μάλιστα μια ανταγωνιστική στάση, ώστε να αποφύγει την απώλεια της ταυτότητάς της.

Αυτό το πρόβλημα των συλλογικών ταυτοτήτων βρίσκεται στην καρδιά του

ιεύτερου παραδείγματός μας, που είναι πιο πολιτικό και αφορά τη συζήτηση για το φιλελευθερισμό και την κουλτούρα, ή ακόμη για τον ατομικισμό και την κοινότητα.

Εδώ και είκοσι χρόνια η συζήτηση στην πολιτική φιλοσοφία κυριαρχήθηκε από μια φιλελεύθερη και ατομικιστική προσέγγιση, ταυτόχρονα οικουμενιστικού χαρακτήρα, αφού συνίσταται σε επαναδιατύπωση και τυποποίηση των θεωριών του συμβολαίου που θεμελιώνει την κοινωνία και τη νομιμότητά της βάσει της συμφωνίας των ατόμων. Σκεπτόμαστε κυρίως τα έργα των Rawls, Dworkin και Nozick. Αυτή η προσέγγιση υποβλήθηκε στη συγκλίνουσα κριτική των «κοινοτιστών» της δεξιάς και της αριστεράς, για τους οποίους το αφηρημένο ότομο δεν υπάρχει, επειδή το πολιτικό υποκείμενο δεν μπορεί να συλληφθεί εάν κάνουμε αφαίρεση των συγκεκριμένων, κοινωνικών και προπαντός πολιτιστικών προσδιορισμών, που προέρχονται από μιαν ιδιαίτερη παράδοση ή κοινότητα. Συναντούμε αυτήν την κριτική σε συγγραφείς όπως ο Sandel, ο Taylor ή ο McIntyre.

Οι φιλελεύθεροι μπορούν να αντιτείνουν ότι η ιδιαιτερότητα της εποχής μας συνίσταται στο ότι κατέστησε συνειδητό ένα οικουμενικό φαινόμενο, δηλαδή το ότι οι ταυτότητες δεν είναι δοσμένες μια για πάντα, αλλά ότι κατασκευάζονται και επιλέγονται μέσω μιας συνειδητής ή ασυνείδητης διαδικασίας ταύτισης. Ειδικότερα, υπογραμμίζουν ότι το χαρακτηριστικό της εποχής μας είναι η πολλαπλότητα των κοινωνικών συμμετοχών και των επιδράσεων, και ότι στην επιλογή των προτεραιοτήτων, των ρόλων και των στρατηγικών που αυτό επιτρέπει, έγκειται η ελευθερία του ατόμου —που είναι ακριβώς, οικουμενική. Σ' αυτό οι «κοινοτιστές» απαντούν με τη σειρά τους, ακολουθώντας τον Rousseau, ότι αυτή ακριβώς η πολλαπλότητα συμμετοχών και αντιφατικών ταυτίσεων, εισάγοντας τη διαίρεση στην ανθρώπινη ψυχή όπως και στην πόλη, παράγει αγωνία, σχιζοφρένεια και νοσταλγία της ασφάλειας και της ενότητας που μόνον η παράδοση και η κοινότητα μπορούν να προσφέρουν. Όμως, θα πουν οι φιλελεύθεροι, θέλοντας να επιβάλλουμε παράδοση και κοινότητα σε άτομα μοντέρνα και χειραφετημένα δεν διατρέχουμε τον κίνδυνο του ολοκληρωτισμού και του αποκλεισμού ή του σωβινισμού;

Πώς να βγούμε απ' αυτόν τον κύκλο; Ένας από τους κυριότερους θεωρητικούς του εθνικισμού, ο Ernest Gellner, υποδείχνει το συνδυασμό της πολιτιστικής πολλαπλότητας με την πολιτική ενότητα. Εύχεται τη διατήρηση των μεγάλων πολιτικών συνόλων (όπως η διαλυμένη Σοβιετική Ένωση), ως τα μόνα βιώσιμα και τα μόνα αντίδοτα κατά της αναρχίας, αλλά επίσης τη διατήρηση και την άνθηση των πολλαπλών πολιτιστικών ταυτοτήτων των λαών που τα συνθέτουν. Παρόμοια, σχετικά με την ευρωπαϊκή ενοποίηση, ο

Jean-Marc Ferry εύχεται να διατηρήσουν τα διάφορα έθνη την πολιτιστική τους ταυτότητα, αλλά και να υπερτεθεί σ' αυτήν ή να την πλαισιώσει, μια μεταεθνική ευρωπαϊκή ταυτότητα καθαρά πολιτική και διαδικασιακή (procedurale).

Ο πεσσιμιστής έχει λόγους να φοβάται ότι επικρατεί η αντίθετη διαδικασία: οι εθνικοί πολιτισμοί χάνουν ολοένα περισσότερο την ιδιαιτερότητά τους υπό την επίδραση της μοντέρνας κοινωνίας και της δια-εθνικής μαζικής κουλτούρας· όμως όσο περισσότερο χάνουν οι λαοί την ταυτότητά τους, τόσο περισσότερο μπαίνουν στον πειρασμό να ξανακατασκευάσουν μια ταυτότητα τεχνητά. Όσο περισσότερο γειτονεύουν πολιτιστικά με τους γείτονές τους, τόσο περισσότερο μπαίνουν στον πειρασμό να αντιπαρατεθούν σ' αυτούς πολιτικά ή με τη βία, έτσι ώστε να καθησυχάσουν εαυτούς σχετικά με την ταυτότητά τους και να ξαναδημιουργήσουν την αντίθεση ανάμεσα στο «εμείς» και «αυτοί», που συγκροτεί το πολιτικό.

Για να επιλέξουμε ανάμεσα σ' αυτές τις θεωρήσεις, θα έπρεπε ίσως να προχωρήσουμε σε μια λεπτότερη ανάλυση και να διακρίνουμε τις πολλαπλές διαστάσεις και τα επίπεδα της κουλτούρας και της πολιτικής. Ανάμεσα στην παραδοσιακή κουλτούρα, την επίδραση των μαζικών μέσων και την αναζήτηση μιας προσωπικής εμπάθθυσης, στο επίπεδο της σκέψης ή της τέχνης, μέσα από την κουλτούρα με το νόημα της Bildung, μπορεί ίσως να σχεδιασθεί ένας δρόμος που πηγαίνει από το επιμέρους στο οικουμενικό. Παρόμοια, ανάμεσα στην πολιτική ως κοινωνικός δεσμός ή ως αναζήτηση της σωτηρίας μέσω της κοινότητας, και την πολιτική ως ανταγωνισμός και παιχνίδι συμφερόντων, υπάρχει ίσως θέση για κοινότητες μερικές που εγγράφονται στο πλαίσιο της φιλελεύθερης κοινωνίας, αλλά προσβλέπουν μάλλον στο εκείθεν παρά στο εδώθε αυτής της κοινωνίας. Καμιά κουλτούρα, καμιά πολιτική δεν μπορεί να καυχάται για μίαν άμεση πρόσβαση στην οικουμενικότητα, όλες όμως φέρουν τη σφραγίδα μιας έμπνευσης και μιας αξίωσης οικουμενικότητας, χωρίς τις οποίες —οι ολοκληρωτισμοί και οι πολέμοι του 20ού αιώνα το έδειξαν καλά— η κουλτούρα όπως και η πολιτική είναι εκτεθειμένες στις πιο τερατώδεις εκτροπές. Θα επρόκειτο όμως έτσι για ένα «κρυμμένο οικουμενικό», όπως ο θεός των γιανσενιστών. Ας καταλήξουμε λοιπόν με δυο φράσεις του Pascal: «Έχουμε μια ιδέα της αλήθειας ανίκητη από κάθε πυρρονισμό. Έχουμε μίαν αδυναμία απόδειξης ανίκητη από κάθε δογματισμό» και «Δεν θα μ' έψαχνες αν δεν με είχες βρει».

Απόδοση στην ελληνική: Μ. Καραχάλιος

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Jannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Presses Pocket.
- Allan Bloom, *l'Ame désarmée*, Julliard.
- Pierre Bouretz (sous la direction de) *la Force du droit*, Éditions Esprit.
- Nicole Dewandre et Jacques Lenoble, *l'Europe au soir du siècle*, Éditions Esprit.
- Louis Dumont, *Homo Aequalis*, I et II, Gallimard.
- Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press.
- Jean-Marc Ferry, *les Puissances de l'expérience*, Cerf.
- Ernst Gellner, *Nations et nationalisme*, Payot.
- Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard.
- Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, 10-18.
- Alasdair McIntyre, *After Virtue*, Notre Dame University Press.
- Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie*, PUF.
- John Rawls, *Théorie de la justice*, Le Seuil.
- Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* Presse Pocket. Texte préfacé par Joël Roman.
- Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Le Seuil.
- Michael Sandel, *Liberation and the Limits of Justice*, Cambridge University Press.
- Pierre-André Taguieff, *la Force du préjugé*, TEL.
- Charles Taylor, *Sources of the Self*.
- Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Le Seuil.
- Michael Walzer, «Les deux universalismes», *Esprit*, décembre 1992. *Critique et sens commun*, La Découverte.
- Éric Weil, *Philosophie politique*, Vrin.

