

Το βήμα των σπουδαστών

Η σύγκρουση των πολιτισμών και τα ανθρώπινα δικαιώματα

Γιάννης Παπαγαρυφάλλου*

Περίληψη

Το άρθρο αυτό αναφέρεται στη θεωρία της Σύγκρουσης των Πολιτισμών και τη θέση που καταλαμβάνει στο πλαίσιο της η αρχή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ως αντίβαρο της πολιτισμικά περιορισμένης αντίληψης που έχει ο Χάντινγκτον για τα ανθρώπινα δικαιώματα, αναπτύσσεται η έννοια του ανθρώπου ως φορέα δικαιωμάτων ανεξαρτήτως φύλου, φυλής, τάξης ή θρησκείας.

1. Εισαγωγή

Η «σύγκρουση των πολιτισμών» δείχνει αυτές τις μέρες να μην αποτελεί μία θεωρία αλλά μία καθημερινή πραγματικότητα. Τα όσα συμβαίνουν στο Ιράκ, αλλά πλέον και σε όλο τον κόσμο, φαίνεται να αποτελούν το καλύτερο επιχείρημα του Χάντινγκτον. Άποψή μας είναι ότι ο Χάντινγκτον, ή τουλάχιστον η επικρατούσα ανάγνωση της θεωρίας του, πολιτιστικοποιεί τη σύγκρουση που διεξάγεται αυτή τη στιγμή μεταξύ των ΗΠΑ και μιας σειράς μουσουλμανικών πληθυσμών. Ενέργειες που αποσκοπούν στην προώθηση συγκεκριμένων γεωπολιτικών συμφερόντων γίνεται προσπάθεια να υπαχθούν σε μία προαιώνια διαμάχη του «Σταυρού» με το «Κοράνι». Αυτό που προσπαθεί να θεμελιώσει ο «ρεαλισμός» του

* Φοιτητής στο Τμήμα Επικοινωνίας και Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης του Πανεπιστημίου Αθηνών.

Χάντινγκτον είναι το ανέφικτο της ύπαρξης μιας παγκόσμιας κοινότητας. Ο κόσμος του Χάντινγκτον είναι ένας κόσμος συγκρουόμενων πολιτισμών, όπου αναπόφευκτα ισχύουν δύο μέτρα και δύο σταθμά. Ένα μέτρο για τις πολιτισμικά αδελφές χώρες και ένα για τις υπόλοιπες. Φυσικά, εάν κάποιος ακολουθεί ένα μέτρο για τον εαυτό του και τους φίλους του και ένα άλλο για τους υπόλοιπους, αίρει κάθε προϋπόθεση διαλόγου. Οι παραδοχές του Χάντινγκτον δεν κρύβουν τίποτε το αναπόφευκτο. Ο πιθανός, σύμφωνα με τον ίδιο, τρίτος παγκόσμιος πόλεμος μεταξύ των πολιτισμών μπορεί μόνο να κυφορηθεί μέσα στην ψυχοπολεμικού τύπου ισορροπία μεταξύ των πολιτισμών που εισηγείται. Η ειρήνη περνά μέσα από έναν οικουμενικό πολιτισμό στη βάση του οποίου μπορεί να βρίσκονται μόνο τα ανθρώπινα δικαιώματα. Η δημοκρατία δεν είναι δυτική κατασκευή αλλά μία πολιτική επινοήση, που επειδή ακριβώς μπορεί να στεγάσει μια σειρά από διαφορετικά πολιτικά περιεχόμενα, δύναται να ξεπεράσει κατά πολύ το χώρο αρχικής σύλληψης και λειτουργίας της. Πίσω από την απροϋπόθετη «κατανόηση» που δείχνει ο Χάντινγκτον για οποιαδήποτε κουλτούρα ή πολιτισμό κρύβεται η περιφρόνηση. Κάθε πολιτισμός εμφανίζεται αυτάρεσκα κλεισμένος στον εαυτό του, – ενώ η δημοκρατία είναι καλή για κάποιους αλλά όχι για κάποιους άλλους. Ο Χάντινγκτον δεν υποστηρίζει μόνο ότι η Δύση δεν έχει να διδάξει αλλά και ότι δεν έχει να διδαχθεί. Δυστυχώς για τον ίδιο, και τα δύο αποτελούν προϋποθέσεις του διαλόγου. Το να καταργήσουμε το διάλογο δεν σημαίνει απαραίτητα ότι οδηγούμαστε σε ένα καλύτερο κόσμο.

2. Η θεωρία του Χάντινγκτον

Σύμφωνα με τον Χάντινγκτον η θεμελιώδης πηγή αντιπαραθέσεων στον καινούργιο κόσμο που εμφανίζεται με την κατάρρευση του τείχους του Βερολίνου και την πτώση του «σιδηρού παραπετάσματος» δεν θα είναι πρωταρχικά ούτε ιδεολογική ούτε οικονομική. Η κυρίαρχη πηγή αντιπαραθέσεων θα είναι πολιτισμική. Τα έθνη-κράτη θα παραμείνουν οι πιο ισχυροί παράγοντες στις παγκόσμιες υποθέσεις αλλά οι κύριες διαμάχες θα λάβουν χώρα ανάμεσα σε ομάδες κρατών με διαφορετικούς πολιτισμούς¹.

Τόσο οι αντιπαραθέσεις μεταξύ εθνών-κρατών που οδήγησαν στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, όσο και οι αντιπαραθέσεις μεταξύ ι-

δεολογιών που αποτέλεσαν χαρακτηριστικό και του Β' Παγκοσμίου και του Ψυχρού Πολέμου, ήταν διαμάχες μέσα στο πλαίσιο του δυτικού πολιτισμού². Αντίθετα, στην πολιτική των πολιτισμών οι μη δυτικοί λαοί δεν παραμένουν πια τα αντικείμενα της ιστορίας ως στόχοι της δυτικής αποικιοκρατίας αλλά μαζί με τη Δύση κινούν και διαμορφώνουν την ιστορία.

Ο Χάντινγκτον ορίζει τον πολιτισμό ως την ανώτερη δυνατή μορφή πολιτιστικής οντότητας. Όπως λέει χαρακτηριστικά, η πολιτιστική παράδοση ενός χωριού της νότιας Ιταλίας μπορεί να είναι διαφορετική από αυτή ενός χωριού της Βόρειας, όμως και τα δύο μετέχουν σε μια κοινή Ιταλική πολιτιστική παράδοση η οποία τα διακρίνει από τα γερμανικά χωριά. Με τον ίδιο τρόπο οι Ευρωπαϊκές Κοινότητες, παρά τις διαφορές τους έχουν κοινά πολιτιστικά χαρακτηριστικά που τις διακρίνουν από τις αραβικές ή κινεζικές κοινότητες. Όμως, οι Άραβες και οι Κινέζοι δεν αποτελούν τμήμα κάποιας ευρύτερης πολιτιστικής οντότητας αλλά συγκροτούν ξεχωριστούς πολιτισμούς. Κριτήρια διαφοροποίησης των πολιτισμών είναι η ιστορία, η γλώσσα, η κουλτούρα, η παράδοση και κυρίως η θρησκεία.

Σε ορισμένα σημεία ο Χάντινγκτον δείχνει να κάνει κριτική στη Δύση για τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζει άλλες χώρες και πολιτισμούς. Ο ίδιος ο όρος παγκόσμια κοινότητα –δεν θα διατάσει να σημειώσει– έχει γίνει ένας συλλογικός ευφημισμός που αποσκοπεί στη νομιμοποίηση ενεργειών που αντικατοπτρίζουν τα συμφέροντα των Ηνωμένων Πολιτειών και άλλων δυτικών δυνάμεων. Η μη διάδοση των πυρηνικών όπλων απαιτείται από το Ιράν και το Ιράκ αλλά όχι από το Ισραήλ. Τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι πρόβλημα για την Κίνα αλλά όχι για τη Σαουδική Αραβία.

Αντί όμως ο Χάντινγκτον να καυτηριάζει την προσπάθεια προώθησης αποκλειστικά δυτικών συμφερόντων μέσα από τους διεθνείς οργανισμούς, στην πραγματικότητα τη φυσικοποιεί. Αντί να κατασκευάσει γέφυρες, θεμελιώνει την αδυναμία κατασκευής τους. Ένας κόσμος συγκρουόμενων πολιτισμών είναι ένας κόσμος όπου αναπόφευκτα ισχύουν δύο μέτρα και δύο σταθμά. Οι λαοί εφαρμόζουν ένα μέτρο για τις αδελφές χώρες και ένα διαφορετικό μέτρο για τις άλλες. Αυτό το οποίο έχει να κάνει η Δύση είναι να κλειστεί στον εαυτό της, να προσπαθήσει να ενδυναμώσει τους δεσμούς στο εσωτερικό της και φυσικά να διατηρήσει τη στρατιωτική της υπεροχή με νέους εξοπλισμούς προκειμένου να είναι έτοιμη για έναν μάλλον αναπόφευκτο τρίτο παγκόσμιο πόλεμο. Οι αξίες της δημοκρατίας, του κράτους δικαίου και του

διαχωρισμού της εκκλησίας από το κράτος όχι μόνο γεννήθηκαν αλλά και είναι καταδικασμένες να παραμείνουν περιορισμένες στη Δύση. Ο Δυτικός πολιτισμός είναι μοναδικός και όχι οικουμενικός και σε αυτό ακριβώς έγκειται η πολυτιμότητά του.

3. Η έννοια του ανθρώπου ως έννοια πραγματικής αφαίρεσης

Στο επίκεντρο της θεωρίας του Χάντινγκτον βρίσκεται η απόρριψη της οικουμενικότητας του δυτικού πολιτισμού. Όπως υποστηρίζει, η πίστη της Δύσης στην οικουμενικότητα της δυτικής κουλτούρας είναι λαθεμένη, ανήθικη και ταυτόχρονα επικίνδυνη. Είναι λαθεμένη, γιατί οι άλλοι πολιτισμοί έχουν άλλες αξίες και συνήθειες. Είναι ανήθικη, γιατί ο ιμπεριαλισμός είναι η αναγκαία λογική συνέπεια της οικουμενικότητας και είναι επικίνδυνη, γιατί θα μπορούσε να οδηγήσει σ' έναν μεγάλο πόλεμο μεταξύ των πολιτισμών. Στη θεωρία του, η «νεωτερικότητα» δεν είναι οικουμενική, είναι δυτική. Η Δημοκρατία δεν είναι η πολιτική μορφή της ισχύος των οικουμενικών αξιών που συγκροτούν τη «νεωτερικότητα», είναι γεωγραφία. Απόρροια αυτού του σχετικισμού είναι η άρνηση της έννοιας του ανθρώπου ως έννοια πραγματικής αφαίρεσης, του ανθρώπου δηλαδή ως φορέα δικαιωμάτων ανεξαρτήτου φύλου, φυλής, τάξης ή θρησκείας.

Όπως λέει ο Δ. Χαραλάμπης: «Η έννοια είναι πραγματική και αφηρημένη συγχρόνως. Είναι πραγματική και αφηρημένη γιατί είναι συγκεκριμένη και καθολική. Γιατί η ισχύς της αφορά κάθε συγκεκριμένο άνθρωπο σε οποιοδήποτε σημείο του πλανήτη, σε οποιαδήποτε θέση στον καταμερισμό της εργασίας, χωρίς να τον αναγνωρίζει ως τίποτε άλλο παρά ως φορέα δικαιωμάτων, ως φορέα αυτών των θεμελιακών αξιών που τον συγκροτούν άνθρωπο *sans phrase*. Αυτή είναι και η δύναμη της έννοιας. Η δύναμη που επιτρέπει σε κάθε συγκεκριμένο άνθρωπο να μετέχει των αξιών οι οποίες νοηματοδοτούν την υπόστασή του. Αυτή η έννοια είναι που καθιστά σε οποιαδήποτε στιγμή της ζωής του, σε οποιοδήποτε σημείο της γης, κάτω από οποιοσδήποτε κοινωνικές, πολιτικές ή οικονομικές συνθήκες, οποιοδήποτε άνθρωπο ελεύθερο, ίσο, υπεύθυνο και αυτόνομο»³.

Ο Χάντινγκτον όμως δεν είναι μόνος στην απόρριψη του κανονιστικού χαρακτήρα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Στηλιτεύοντας

ο Ρελίς Ντεμπρέ την νατοϊκή επέμβαση στο Κοσσυφοπέδιο παρομοίαζε τα ανθρώπινα δικαιώματα με μία θρησκεία παγκοσμίων στοχεύσεων που καταλήγει να λειτουργεί ως η απόλυτη αποικιοκρατία. Η θεωρία της συναίνεσης, υποστηρίζει ο Ντεμπρέ, στηρίζεται στην αμερικανική οπτική που δίνει στα ανθρώπινα δικαιώματα μία θέση προ-πολιτική και παραγνωρίζει το γεγονός ότι το πρώτο από τα δικαιώματα του ανθρώπου είναι να είναι πολίτης και άρα να ανήκει σε μία πολιτική κοινότητα, ικανή να του εξασφαλίσει τη συγκεκριμένη άσκηση των αφηρημένων δικαιωμάτων⁴.

Παρά την πολιτική απόσταση που τους χωρίζει, ο Χάντινγκτον και ο Ντεμπρέ συναντώνται σε μια –πολιτιστικά και εθνικά αντίστοιχα– περιορισμένη εκδοχή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Για τον Χάντινγκτον αποτελούν ίδιον ενός συγκεκριμένου πολιτισμού (του δυτικού), ενώ για τον Ντεμπρέ υπόθεση ενός εκάστου των εθνικών κρατών.

Αναφερόμενος στην αδιαμφισβήτητη ένταση που υπάρχει μεταξύ της ηθικής και της νομικής διάστασης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ο Χάμπερμας σημειώνει ότι «έχουν το διπλό πρόσωπο του Ιανού καθώς είναι στραμμένα ταυτόχρονα προς την ηθική και το δίκαιο. Ανεξάρτητα από το ηθικό τους περιεχόμενο έχουν τη μορφή των νομικών δικαιωμάτων. Αναφέρονται όπως οι ηθικοί κανόνες σε ό,τι έχει ανθρώπινο πρόσωπο, αλλά ως νομικοί κανόνες προστατεύουν μεμονωμένα πρόσωπα μόνο εφόσον ανήκουν σε μια ορισμένη κοινότητα δικαίου, κατά κανόνα τους πολίτες ενός εθνικού κράτους⁵».

Αν όμως η νομική διάσταση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι αυτή που χωρίζει, η ηθική τους διάσταση είναι αυτή που ενώνει. Μόνον πάνω σε αυτήν την ηθική-οικουμενική διάσταση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, στην ιδιότητά τους να αναφέρονται σε «ό,τι έχει ανθρώπινο πρόσωπο», είναι που μπορεί να οικοδομηθεί ένας οικουμενικός πολιτισμός. Ακόμα και αν «η ίδια η έννοια της οικουμενικότητας συνεπάγεται την κατανόηση της κουλτούρας ως μιας σχέσης ανταλλαγής και ως μεταφραστικού καθήκοντος⁶», τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν μπορεί παρά να αποτελούν την οικουμενικής ισχύος αρχή που θα τύχει επί μέρους εθνικών-πολιτισμικών μεταφράσεων, τη βάση του διαλόγου μεταξύ διαφορετικών πολιτισμών.

4. Σύγκρουση μεταξύ ή εντός των πολιτισμών;

Αν στο πλαίσιο είτε της κριτικής του ιμπεριαλισμού είτε της θεωρίας του Χάντινγκτον δεχθούμε ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι απλά μια δυτική κατασκευή, τότε γίνεται δύσκολο να ερμηνεύσουμε τους αγώνες που δίνονται στο εσωτερικό αρκετών ισλαμικών καθεστώτων για την προάσπισή τους. Η διαμάχη σκληροπυρηνικών και μεταρρυθμιστών στο Ιράν και η ύπαρξη διαφωνούντων στις περισσότερες ισλαμικές χώρες διαψεύδουν την εικόνα μιας ενοποιημένης κοινωνίας με την οποία ο Χάντινγκτον ταυτίζει τον ισλαμικό κόσμο.

Και πέρα ακόμα από τα άτομα και τις συλλογικότητες που αγωνίζονται για έναν διαφορετικό ισλαμικό κόσμο, τα ίδια τα χαρακτηριστικά των ισλαμικών χωρών διαφέρουν πολύ περισσότερο από ό,τι πιστεύει ο Χάντινγκτον. Ο βαθμός εκκοσμίκευσης της πολιτικής και κοινωνικής ζωής ποικίλει στις διάφορες χώρες ενώ, όπως σημειώνει η Madhu Kishwar αναφερόμενη στο ζήτημα της μεταχείρισης των γυναικών, υπάρχει μεγάλη ποικιλία στον τρόπο με τον οποίο τα εδάφη του Κορανίου ερμηνεύονται και εφαρμόζονται σε διαφορετικές μουσουλμανικές κοινότητες σε διάφορα μέρη του κόσμου⁷.

Η υποστασιοποίηση του Ισλάμ ως παράγοντα των διεθνών εξελίξεων διαψεύδεται από την ύπαρξη θρησκευτικά και πολιτικά πολλών Ισλάμ που εκτείνονται σε βάθος χρόνου 1.400 ετών και σε γεωγραφική έκταση εκατομμυρίων τετραγωνικών χιλιομέτρων⁸. Όπως τονίζει και ο Σ. Πεσματζόγλου «είναι ελάχιστα τα κοινά στοιχεία ανάμεσα στους φανατικούς Ιρανούς Σίίτες, τη διόλου φανατική αλλά εξαιρετικά αντιδραστική σαουδαραβική μοναρχία, τους Τούρκους Σουνίτες και τους ετερόδοξους Αλεβί»⁹. Το μόνο πράγμα στο οποίο σίγουρα αναφέρεται ο όρος «Ισλάμ» είναι ένας αριθμός πιστών που ξεπερνάει τα 1.300 δισεκατομμύρια και του οποίου ένα σημαντικό μέρος ζει στην Ευρώπη και τις Ηνωμένες Πολιτείες.

Πέρα όμως από την υποστασιοποίηση του «Ισλάμ» ενστάσεις θα μπορούσαν να διατυπωθούν και γι' αυτό που ο Χάντινγκτον αποκαλεί «Δύση». Η θέση της θρησκείας στο δυτικό κόσμο δεν ήταν πάντα δεδομένη. Όπως σημειώνει ο Bobby Sayyid, «ήταν ο αγώνας των Ευρωπαίων φιλελεύθερων και επαναστατών από τον Μεσαίωνα και ύστερα ενάντια στον κληρικαλισμό και τη χριστιανική θρησκεία, που αποτέλεσε την προϋπόθεση για την απομάκρυνση της υπερφυσικής αυθεντίας από την πολιτική ζωή και το ίδιο ισχύει και στην περίπτωση του Ισλάμ»¹.

Είναι χαρακτηριστικό ότι ο όρος «φονταμενταλισμός», που σήμερα έχει καταλήξει να παραπέμπει σχεδόν αποκλειστικά στον ισλαμικό φονταμενταλισμό, «εμφανίστηκε κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1920 για να περιγράψει διάφορες προτεσταντικές σέκτες στις Ηνωμένες Πολιτείες που αντιλαμβάνονταν τη Βίβλο σαν τον αδιαμεσολάβητο λόγο του Θεού, ενώ επανήλθε στο προσκήνιο στα μέσα της δεκαετίας του '70 για να περιγράψει την ανάπτυξη της επονομαζόμενης ηθικής πλειοψηφίας και το φαινόμενο της Αναγεννημένης Χριστιανοσύνης»¹¹. Με τους όρους της θεωρίας του Χάντινγκτον δεν μπορούμε να κατανοήσουμε την απήχηση των τηλε-ευαγγελιστών των Ηνωμένων Πολιτειών που μετά την 11η Σεπτεμβρίου υποστήριζαν ότι οι φεμινίστριες, οι ομοφυλόφιλοι, οι ομάδες υπεράσπισης της ελευθερίας των πολιτών και των εκτρώσεων ευθύνονται για τις τρομοκρατικές επιθέσεις, γιατί έστρεψαν την οργή του Θεού εναντίον των ΗΠΑ.

Κλείνοντας τα μάτια μπροστά στις μεταρρυθμιστικές δυνάμεις που δραστηριοποιούνται στο εσωτερικό των μουσουλμανικών κοινωνιών και μπροστά στις υπαρκτές –αλλά φυσικά όχι κυριαρχικές– φονταμενταλιστικές δυνάμεις στο εσωτερικό της Δύσης, ο Χάντινγκτον καταφέρνει να κατασκευάσει τις αρραγείς ενότητες, που ονομάζει πολιτισμούς και που –χωρίς δυνατότητα μεταξύ τους επικοινωνίας– οδηγούνται στη σύγκρουση.

Ο κοσμικός χαρακτήρας της πολιτικής, κοινωνικής και οικονομικής ζωής στη Δύση αποτελεί ιστορική κατάκτηση και όχι αιώνιο και φυσικό χαρακτηριστικό του δυτικού πολιτισμού. Αναφερόμενος μάλιστα στην πορεία που έχει ακολουθήσει η πολιτική σκέψη στη Δύση, ο Καρλ Σμιτ έχει υποστηρίξει ότι «όλες οι θεμελιακές έννοιες της νεωτερικής θεωρίας του κράτους είναι εκκοσμικευμένες θεολογικές έννοιες»¹². Η έννοια της κυριαρχίας, θα προσθέσει ο Ντεριντά, «εξακολουθεί να είναι σημαδεμένη από μια θρησκευτική και μάλιστα ιεροποιημένη ανιούσα συγγένεια όταν μεταβιβάζεται (από το Θεό) στο λαό και στον πολίτη. Το Κοινωνικό Συμβόλαιο του Ρουσσώ αποτελεί μια ξεχωριστή μεγάλη στιγμή σ' αυτήν τη μεταλλαγή, της οποίας η ρήξη δεν προσέβαλε, κατ' εμέ, τη θεολογικο-πολιτική στερεότητα της σημαντικής της κυριαρχίας. Η θείκη ή μοναρχική κυριαρχία μεταβιβάστηκε στο λαό, με τη Δημοκρατική Πολιτεία ή τη Δημοκρατία η οποία υποτίθεται ότι είναι εκκοσμικευμένη, ελεύθερη και αυτοπροσδιοριζόμενη»¹³.

Ο δυτικός κόσμος, όπως τον ξέρουμε σήμερα, είναι αποτέλεσμα μιας μακράς ιστορικής διαδρομής. Αυτό που κατά τη γνώμη μας έχει να μεταδώσει η Δύση δεν είναι ένα συγκεκριμένο περιε-

χόμενο αλλά αξίες-πλαίσια, όπως η Δημοκρατία και η ανεκτικότητα ή ακόμα και η αναγνώριση της αξίας της μίμησης στη διαμόρφωση της ανθρώπινης προσωπικότητας¹⁴.

Η Δημοκρατία, με τη σύγχρονη έννοια του όρου, λέει ο Laclau «θα αποτελέσει την εγκαθίδρυση ενός χώρου του οποίου η κοινωνική λειτουργία θα πρέπει να απελευθερωθεί από κάθε συγκεκριμένο περιεχόμενο ακριβώς γιατί κάθε συγκεκριμένο περιεχόμενο είναι ικανό να καταλάβει αυτόν τον χώρο. Ενώ προηγούμενες μορφές κοινωνικής οργάνωσης συνέβαλαν στην απόκρυψη της διαφοράς που υφίσταται μεταξύ μιας συγκεκριμένης μορφής οργάνωσης της κοινότητας και της ίδιας της οργάνωσης, η σύγχρονη δημοκρατία καθιστά αυτή τη διαφορά απόλυτα εμφανή»¹⁵.

Η ανεκτικότητα επίσης δεν αναφέρεται σε μια ορισμένη διαφορά, αλλά σε έναν τρόπο συνύπαρξης των διαφορών, που δεν είναι αναγκαίο να θεωρηθούν αξιολογικά ισοδύναμες προκειμένου να γίνουν σεβαστές ως τέτοιες. Όπως μάλιστα παρατηρεί ο Walzer «δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι ανέχομαι κάτι το οποίο στην πράξη επιδοκιμάζω»¹⁶.

Η ικανότητα της Δύσης να πείσει για την αξία ενός πολιτικού πλαισίου που επιτρέπει τη συνύπαρξη, αλλά και τον ανταγωνισμό διαφορετικών κοινωνικών δυνάμεων, είναι άμεσα συνδεδεμένη με την ιστορική διαδικασία μέσα από την οποία μορφοποιήθηκαν οι δυτικές κοινωνίες. Μια διαδικασία συζήτησης και κριτικής του υπάρχοντος. Μια διαδικασία στην οποία ο κόσμος του ανθρώπου δε γίνεται αντιληπτός ως «κόσμος του Θεού». Μια διαδικασία στην οποία αναγνωρίστηκε ότι το σύνολο του πολιτικού σώματος μπορεί και πρέπει να λάβει μέρος στη θέσπιση των νόμων¹⁷. Είναι ακριβώς γιατί οι δικοί της νόμοι προκύπτουν ως απάντηση στο διαρκές ερώτημα για το «ποιοι είναι οι σωστοί νόμοι», που η Δύση μπορεί να κάνει αντικείμενο του διαλόγου της. Η τάση «φυσικοποίησης» του κοινωνικού κόσμου και η επιστροφή του ανορθολογισμού, με τη μορφή της αναβίωσης του θρησκευτικού αισθήματος και τις καθημερινές παρελάσεις μέντιουμ και αστρολόγων από τις τηλεοπτικές οθόνες, είναι αυτό που απειλεί το δυτικό χαρακτήρα της Δύσης από τα μέσα¹⁸. Προκειμένου να είναι σε θέση να πείσει, η Δύση πρέπει να συνεχίσει να αμφισβητεί τον εαυτό της.

5. Επίλογος

Τη στιγμή που γράφονται αυτές οι γραμμές είναι ακόμη νωπές οι μνήμες από τις βομβιστικές επιθέσεις στη Μαδρίτη, από την «11η Σεπτεμβρίου της Ευρώπης». Τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν περιθωριοποιηθεί από έναν επίσημο λόγο που οργανώνεται πλέον γύρω από το αίτημα της ασφάλειας και την πολιτική του εκμετάλλευση. Το όποιο απελευθερωτικό δυναμικό περιέκλειε η αρχή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ακόμα και εκεί όπου χρησιμοποιείτο ως ατελές άλλοθι, αναιρείται από την αναγόρευση της ασφάλειας σε απόλυτη κοινωνική προτεραιότητα και την επιστροφή σε ένα κοινωνικό συμβόλαιο χομπσιανού τύπου, όπου το δικαίωμα στο σκοπό μεταφράζεται αυτομάτως σε δικαίωμα στα μέσα, τόσο για τον κυρίαρχο όσο και γι' αυτούς που τον εχθρεύονται. Με αφορμή την τρομοκρατία μονιμοποιείται μια κατάσταση εκτάκτου ανάγκης, ένα καθεστώς συνεχούς εξαίρεσης που επιχειρεί να καθιερώσει περίεργες διακρίσεις ανάμεσα στη «νομιμότητα» και στη «σκοπιμότητα» ή την εκάστοτε οριζόμενη ως «αναγκαιότητα». Η αξία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σχετικοποιείται ακόμα και στο εσωτερικό των δυτικών δημοκρατιών, ενώ όλα δείχνουν ότι το δεύτερο σκέλος του διλήμματος, «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα», παραμένει ενεργό.

Σημειώσεις

1. Για μια συνηγορία υπέρ της αυξανόμενης σημασίας του φονταμεταλισμού σε σχέση με τον εθνικισμό βλ. E.J. Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780*, second edition, Cambridge University Press, 1992, σελ. 175-176. Όπως σημειώνει: «Ο φονταμεταλισμός, όποια και αν είναι η θρησκευτική του εκδοχή, προσφέρει ένα λεπτομερειακό και συγκεκριμένο πρόγραμμα τόσο για τα άτομα όσο και για την κοινωνία... Η εναλλακτική λύση στην παρούσα διεφθαρμένη και κακή κοινωνία δεν είναι δύσκολο να βρεθεί: Οι γυναίκες για άλλη μια φορά κρύβονται από την κοινή θέα και οι παντρεμένες υφίστανται το κόψιμο των μαλλιών τους, οι κλέφτες για άλλη μια φορά τιμωρούνται με το κόψιμο των χεριών ή των ποδιών τους, το αλκοόλ ή ο,τιδήποτε άλλο απαγορεύεται για θρησκευτικούς λόγους παύει να κυκλοφορεί, και το κοράνι, η βίβλος ή ο,τιδήποτε άλλο, αποτελεί το εξουσιαστικό συστατικό της αιώνιας σοφίας, προσφέρει πλήρη πρακτική και ηθική καθοδήγηση για όλα τα ζητήματα καθώς ερμηνεύεται από αυτούς που είναι επιφορτισμένοι με αυτό το έργο. Το κάλεσμα της εθνότητας ή της

γλώσσας δεν προσφέρει καμία καθοδήγηση για το μέλλον ακόμα και όταν νέα κράτη σχηματίζονται στη βάση αυτών των κριτηρίων. Είναι απλά μια αντίδραση εναντίον του status quo ή για την ακρίβεια εναντίων «των άλλων» που απειλούν την εθνοτικά προσδιοριζόμενη ομάδα. Γιατί σε αντίθεση με τον φονταμεταλισμό ο οποίος παρά την στενή και σεκταριστική πραγματική του απεύθυνση αντλεί την δύναμη του από την επίκληση μιας καθολικής αλήθειας, που θεωρητικά εφαρμόζεται στους πάντες ο εθνικισμός εξ ορισμού αποκλείει από το πεδίο επιρροής του όλους αυτούς που δεν ανήκουν στο δικό του έθνος, δηλαδή το μεγαλύτερο μέρος του ανθρώπινου γένους».

2. Ο «δυτικός» χαρακτήρας της αντιπαράθεσης μέχρι και το τέλος του ψυχρού πολέμου προκύπτει τόσο από το χώρο όσο και από το περιεχόμενό της. Τόσο ο εθνικισμός, όσο και ο κομμουνισμός και ο φιλελευθερισμός αποτελούν πολιτικές ιδεολογίες που ως τέτοιες κινητοποιούν τους ανθρώπους για την επίτευξη κοσμικών στόχων επιστρατεύοντας λογικά επιχειρήματα. Για τον νεωτερικό χαρακτήρα των ιδεολογιών. Βλ. Θάνος Λίποβατς και Νίκος Δεμερτζής, *Δοκίμιο για την ιδεολογία*, εκδ. Οδυσσεάς, Αθήνα, 1998.

3. Δ. Χαράλαμπος, *Δημοκρατία και παγκοσμιοποίηση*, Ίδρυμα Σάκη Καραγιώργα, Αθήνα, 1998, σελ. 70.

4. Ρελίς Ντεμπρέ, *Η μέγγενη*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα, 2001, σελ. 155-156 και 160-162.

5. Γιούργκεν Χάμπερμας, *Ο μεταεθνικός ασπερισμός*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2003, σελ. 163.

6. Judith Butler, «Restaging the universal», στο Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek (συλλογικό), *Contingency, hegemony, Universality*, Verso, London, New York, 2000, σελ. 24-25.

7. «Η Σαουδική Αραβία, η Αίγυπτος, η Μαλαισία, το Πακιστάν και η Σρι Λάνκα χαρακτηρίζονται από διαφορετικές ερμηνείες των νόμων και διαφορετικές εθνικές πρακτικές αναφορικά με την κληρονομιά και τα άλλα δικαιώματα των γυναικών. Ακόμα και στο εσωτερικό της Ινδίας παρατηρούνται τεράστιες διαφορές στον τρόπο με τον οποίο τα έθιμα της κοινότητας αναμειγνύονται με τον ισλαμικό προσωπικό νόμο από τη μια περιοχή στην άλλη και εφαρμόζονται διαφορετικές πρακτικές, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά το διαζύγιο και τα κληρονομικά δικαιώματα. Για παράδειγμα, στο Κασμίρ δεν χρησιμοποιείται η μπούργκα, ενώ οι μουσουλμάνοι της Βόρειας Ινδίας και του Πακιστάν την αντιμετωπίζουν σαν αναπόσπαστο κομμάτι ενός ισλαμικού θρησκευτικού κώδικα. Πολλές ισλαμικές χώρες περιλαμβάνονται του Πακιστάν, έχουν εισάγει σημαντικές διαφοροποιήσεις στο οικογενειακό δίκαιο. Στο Πακιστάν ένας άνδρας δεν μπορεί να πάρει δεύτερη σύζυγο χωρίς την έγκριση του δικαστηρίου, το οποίο μπορεί να επιτρέψει τη διγαμία σε σπάνιες περιπτώσεις και μόνο με την έγκριση της πρώτης συζύγου», (Madhu Kishwar, *Religion at the service of nationalism*, Oxford University Press, 2001, σελ. 227-228).

8. Όπως με καυστικό τρόπο σημειώνει ο Eduard Said αναφερόμενος

στη θεωρία του Χάντινγκτον: «Τεράστιες οντότητες, όπως η Δύση και το Ισλάμ προσωποποιούνται απερίσκειπτα λες και τόσο περίπλοκα θέματα όπως η ταυτότητα και η κουλτούρα αποτελούν φιγούρες ενός κόσμου κινουμένων σχεδίων, όπου ο Ποπάου και ο Μπρούτο χτυπιούνται αλύπητα με τον έναν, πάντα τον ενάρετο, να έχει συνεχώς το πάνω χέρι... Στην πραγματικότητα ο Χάντινγκτον χρησιμοποιεί τους όρους του ιδεολογικά και προσπαθεί να μετατρέψει τους πολιτισμούς και τις ταυτότητες σε κάτι που δεν είναι: σε περίκλειστες σφραγισμένες οντότητες αποστειρωμένες από τα μυριάδες ρεύματα και αντιρρεύματα που διατρέχουν την ανθρώπινη ιστορία και που επέτρεψαν μέσα στους αιώνες αυτή η ιστορία να μην περιέχει μόνο θρησκευτικούς πολέμους και αυτοκρατορικές κατακτήσεις, αλλά επίσης ανταλλαγές, γόνιμες αλληλοπαραχωρήσεις και κοινές εμπειρίες» (Έντουαρντ Σαϊντ, «Η σύγκρουση της άγνοιας», *Η τρομοκρατία και η κοινωνία των πολιτών*, εκδ. Μεταίχμιο, Αθήνα, 2002, σελ. 30-32).

9. Στέφανος Πεσματζόγλου, «Ισλάμ: Οδηγίες χρήσης», *Ισλάμ και Ευρώπη*, εκδ. Πολίτης, Αθήνα, 2002, σελ. 162.

10. Bobby Sayyid, «Sign O' times: Kaffirs and infidels fighting the ninth crusade», στο Ernesto Laclau (ed.), *The making of political identities*, Verso, London, 1994, σελ. 277.

11. Στο ίδιο, Bobby Sayyid, *οπ. παρ.*, σελ. 267-268.

12. Θάνος Λίποβατς, «Πολιτική Θεολογία και νεωτερικότητα», Θ. Λίποβατς, Ν. Δεμερτζής και Β. Γεωργιάδου (επιμ.), στο *Θρησκείες και πολιτική νεωτερικότητα*, εκδ. Κριτική, Αθήνα, 2002, σελ. 118.

13. Jacques Derrida, *Απροϋπόθετο ή κυριαρχία*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2002, σελ. 59.

14. Την αξία της μίμησης όταν έρχεται σε αντιπαράθεση με την πίστη σε μια άνευ όρων αυθεντικότητα τονίζει ο Adorno λέγοντας ότι: «Το ανθρώπινο είναι αναπόσπαστο από τη μίμηση. Ένας άνθρωπος δεν φθάνει γενικά να γίνει άνθρωπος παρά μόνο μιμούμενος άλλους ανθρώπους». Theodor Adorno, *Minima moralia*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2000, σελ. 246.

15. Ernesto Laclau and Lillian Zac, «Minding The Gap», στο Ernesto Laclau (ed.), *The making of political identities*, Verso, London, 1994, σελ. 35-37. Η ταύτιση μιας μορφής οργάνωσης της κοινότητας με την ίδια την οργάνωση είναι εμφανής στον Χομπς. Όπως σημειώνει: «Αν τα ουσιώδη δικαιώματα της κυριαρχίας... καταργηθούν, η πολιτική κοινότητα διαλύεται και κάθε άνθρωπος επιστρέφει στην κατάσταση και στη δυστυχία του πολέμου με κάθε άλλον», Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν*, τόμ. Α', εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989, σελ. 394. Αν βέβαια δεχθούμε αυτήν την ταύτιση, κάθε συγκεκριμένη μορφή πολιτικής οργάνωσης γίνεται αυτομάτως δεκτή ως η μόνη εναλλακτική δύση στον πόλεμο όλων εναντίον όλων.

16. Michael Walzer, *On toleration*, Yale University Press, 1997, σελ. 11.

17. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1992, σελ. 79-96.

18. Για τη σχέση ανάμεσα στην τυποποίηση της πολιτικής ζωής και την εξάπλωση του ανορθολογισμού στην περίπτωση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατο-

ρίας βλ. Richard Sennett, *The fall of public man*, Faber and Faber, London, Boston, 1993.

Βιβλιογραφία

- Adorno T., *Minima moralia*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2000.
- Καστοριάδης Κ., *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1992.
- Λίποβατς Θάνος και Δεμερτζής Νίκος, *Δοκίμιο για την ιδεολογία*, εκδ. Οδυσσεάς, Αθήνα, 1998.
- Λίποβατς Θάνος, «Πολιτική θεολογία και νεωτερικότητα», στο Λίποβατς Θάνος, Δεμερτζής Νίκος και Γεωργιάδου Β. (επιμ.), *Θρησκείες και πολιτική νεωτερικότητα*, εκδ. Κριτική, Αθήνα, 2002.
- Ντεμπρέ Ρεζις, *Η μέγγενη*, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα, 2001.
- Πεσματζόγλου Στέφανος, «Ισλάμ: Οδηγίες χρήσης», *Ισλάμ και Ευρώπη*, εκδ. Πολίτης, Αθήνα, 2002.
- Σαϊντ Έντουαρντ, «Η σύγκρουση της άγνοιας», *Η τρομοκρατία και η κοινωνία των πολιτών*, εκδ. Μεταίχμιο, Αθήνα, 2002.
- Χάμπερμας Γιούργκεν, *Ο μεταεθνικός αστερισμός*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2003.
- Χάντινγκτον Π. Σάμιουελ, *Η σύγκρουση των πολιτισμών και ο ανασχηματισμός της παγκόσμιας τάξης*, Terzo Books, Αθήνα, 2001.
- Χαραλάμπης Δημήτρης, *Δημοκρατία και παγκοσμιοποίηση*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1998.
- Χομπς Τ., *Λεβιάθαν*, τόμ. Α', εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989.
- Butler Judith, «Restaging the universal», στο Butler Judith, Laclau Ernesto and Zizek Slavoj, *Contingency*, Verso, Hegemony Universality, London, New York, 2000.
- Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780*, second edition, Cambridge University Press, 1992.
- Kishwar Madhu, *Religion at the service of Nationalism*, Oxford University Press, 2001.
- Laclau E. and Zac L., «Minding the gap», στο Laclau E. (ed.), *The making of political identities*, Verso, London, New York, 1994.
- Sayyid Bobby, «Sing O' times: Kaffirs and infidels fighting the ninth crusade», στο Ernesto Laclau (ed.), *The making of political identities*, Verso, London, New York, 1994.
- Sennett Richard, *The fall of public man*, Faber and Faber, London, Boston, 1993.
- Walzer M., *On toleration*, Yale University Press, 1997.

