

Όψεις φιλοσοφικής-πολιτισμικής σχετικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων: Το παράδειγμα της θρησκευτικής ελευθερίας στην Ελλάδα

Αριστοτέλης Σταμούλας*

Περίληψη

Η συστηματική ενασχόληση –στο πλαίσιο της διεθνούς διπλωματίας– με την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από το δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα και έπειτα έχει μοιράσει επιστήμονες και πολιτικούς ανάμεσα σε δύο σχολές σκέψης. Οι παροικούντες στο δυτικό ημισφαίριο του πλανήτη μιλούν για ανθρώπινα δικαιώματα στην ιδεολογική βάση του φιλελευθερισμού. Οι υπέρμαχοι της πολιτισμικής σχετικότητας, από την άλλη, μιλούν για δικαιώματα στη βάση των αξιακών συστημάτων και ιδεολογικών καταβολών κάθε κοινωνίας. Το παρόν άρθρο επισημαίνει τα μειονεκτήματα απόλυτων (είτε ακραία διεθνιστικών είτε ακραία τοπικιστικών) προσεγγίσεων στα δικαιώματα των ανθρώπων και προτείνει τον πολιτισμικό διάλογο ως μέσο που συνδυάζει την προστασία τους με το σεβασμό στις πολιτιστικές ιδιαιτερότητες των κοινωνιών.

Λέξεις-κλειδιά: Αιτιολογικές θεωρίες ανθρωπίνων δικαιωμάτων, πολιτικός φιλελευθερισμός, κοινωνικός πλουραλισμός, παγκοσμιοτητα.

* Ο Αριστοτέλης Σταμούλας είναι Dr και ειδικός επιστήμονας στην ανεξάρτητη αρχή «Συνήγορος του Καταναλωτή», με γνωστικό αντικείμενο τα ανθρώπινα δικαιώματα.

1. Η παγκοσμιοποίηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Το τέλος του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου έδωσε το έναυσμα για την υπογραφή πάμπολλων διακρατικών συμφωνιών και διακηρύξεων, αρχής γενομένης με την κατάρτιση της Χάρτας των Ηνωμένων Εθνών το 1945 και κατόπιν με τη θεσμοθέτηση επιμέρους μηχανισμών διεθνούς και περιφερειακής προστασίας, με σκοπό τη συστηματοποίηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως φιλοσοφικών, πολιτικών και νομικών κατοχυρώσεων της ελευθερίας, της ισότητας και της αξιοπρέπειας των ατόμων με διεθνή ισχύ, που θα θωρακίζουν στο μέλλον την ανθρωπότητα από το σωματικό και ψυχολογικό πόνο ανάλογων τραυματικών βαρβαροτήτων και θα θέτουν προ των ποινικών ευθυνών τους δράστες ανθρωπιστικών εγκλημάτων (Ρούκουνας 1995, Περράκης 2003).

Στο πλαίσιο αυτής της διαδικασίας, η δυτική διάνοηση έχει προσπαθήσει –και συνεχίζει να προσπαθεί– σκληρά να πλαισιώσει τα ανθρώπινα δικαιώματα με μια φιλελεύθερη δια-πολιτισμική αιτιολογική θεωρία (justification), που ως μια άλλη υπέρτατη αλήθεια πρέπει να έχει παγκόσμιο βεληνεκές και να τυγχάνει αδιαπραγμάτευτου σεβασμού από όλους¹. Το βασικό επιχείρημα αυτής της προσπάθειας αντλεί τη δυναμική του από το αξίωμα ότι όλα τα άτομα έχουν εξ ορισμού αναφαίρετα δικαιώματα απλώς και μόνο ένεκα της ανθρωπίνης υπόστασής τους, ανεξάρτητα από διαφοροποιήσεις των κοινωνικο-πολιτισμικών πλαισίων μέσα στα οποία διαβιούν.

Η πρώτη σοβαρή απόπειρα για τη διαμόρφωση μιας τέτοιας διαπολιτισμικής αιτιολογικής θεωρίας για τα ανθρώπινα δικαιώματα εντάσσεται στο θεωρητικό πλαίσιο περί Φυσικού Νόμου (Natural Law theory), με κυριότερο εκφραστή της τον John Locke. Σύμφωνα με τη θεωρία των φυσικών δικαιωμάτων, υπάρχει ένα σύστημα φυσικών αξιών για την προστασία της ζωής και τη διαφύλαξη της ατομικής ελευθερίας πέρα και πάνω από συμβατικούς κανόνες πολιτικής και κοινωνικής τάξης (Nino 1991, Simmons 1992).

Η θεωρία του Κοινωνικού Συμβολαίου (Social Contract Theory), του τρόπου δηλαδή με τον οποίο οι άνθρωποι συναινούν στο πέρασμα από τη φάση της πρωτόγονης ύπαρξης στην οργανωμένη πάνω σε νόμους και κανόνες κοινωνία, έχει προσφερθεί σαν μια συμπληρωματική αιτιολογική πλατφόρμα για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Στη σύγχρονη εποχή, ο Rawls σχηματοποιεί την προ-πολιτική ύπαρξη των ανθρώπων σαν μια «αρχική θέση» (original position) απόλυτης ισότητας και ελευθερίας, από την οποία έχει τη βεβαιότητα ότι μπορούν να προκύψουν αρχές δικαιοσύνης και ρήτρες δικαιωμάτων (Rawls 1992, Martin 1985).

Ο Gewirth, τέλος, προσφέρει μια νέα μορφή ορθολογικής, αν και αρκετά περίπλοκης, θεωρητικής αιτιολόγησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ξεκινώντας από τη φύση της ανθρώπινης δράσης και στηριζόμενος στην πεποίθηση ότι η ανθρώπινη δράση και η ηθική είναι άρρηκτα συνδεδεμένες μεταξύ τους. Ότι, με άλλα λόγια, η κάθε μορφή ανθρώπινης δράσης συνιστά το πεδίο μέσα στο οποίο εφαρμόζεται κάθε μορφής ηθική (Gewirth 1982). Σύμφωνα με αυτή τη θεωρία, καθένας που δρα για την επίτευξη ατομικών στόχων (ευημερία) είναι *a priori* ελεύθερος, διότι διαφορετικά δεν θα μπορούσε να δράσει προς την εξασφάλιση αυτής της ευημερίας του (well being). Αφού λοιπόν η ευημερία και η ελευθερία θεωρούνται αξιακές κρίσεις για δύο δομικά αγαθά της ανθρώπινης ύπαρξης, οφείλουμε, κατά τον Gewirth, να τα θεωρούμε επιπλέον βασικά ανθρωπίνια δικαιώματα

Κοινός παρονομαστής αυτών των θεωρητικών προσεγγίσεων στα ανθρωπίνια δικαιώματα είναι ότι αποτελούν το προϊόν μιας απροσχημάτιστα φιλελεύθερης σχολής σκέψης, η οποία ενθαρρύνει τον κοινωνικό πλουραλισμό, ενδυναμώνει τον ρόλο και την αυτονομία του ατόμου στην κοινωνία και βλέπει τα δικαιώματα ως νομικές ασφαλιστικές δικλίδες απέναντι σε κάθε (κρατική ή μη) αυθαιρεσία σε βάρος του. Υπό αυτή την έννοια, οι δυτικές προέλευσης απόψεις περί δικαιωμάτων μοιράζονται την υπερβολική πεποίθηση ότι όλοι οι άνθρωποι ταυτίζονται στη φιλοσοφική αντίληψη που έχουν για τον κόσμο και, επομένως, μπορούν να αποδεχτούν τη δυτική θεώρηση περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως ένα συναινετικό σχέδιο μεταξύ φιλελεύθερων (ατομο-κεντρικών) και μη φιλελεύθερων (συλλογικών) δομημένων κοινωνιών².

Υποστηριζόμενη από τις αρχές της φιλοσοφίας του φιλελευθερισμού λοιπόν, η διεθνοποίηση του δόγματος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων παίρνει σάρκα και οστά μέσω της αναγόρευσής τους σε προεξάρχουσα επιδίωξη της εξωτερικής πολιτικής της Ευρω-ατλαντικής συμμαχίας. Σε ευρωπαϊκό επίπεδο, τα ανθρωπίνια δικαιώματα αποτελούν για την Ευρωπαϊκή Ένωση προϋπόθεση τόσο για τις χώρες που επιδιώκουν την προσχώρησή τους σε αυτή, όσο και για τις χώρες που έχουν συνάψει εμπορικές ή άλλες συμφωνίες μαζί της³.

Στην άλλη άκρη του Ατλαντικού, τα ανθρωπίνια δικαιώματα έχουν γίνει αντικείμενο κοινής αναφοράς για την εξωτερική πολιτική των Η.Π.Α. από το σύνολο των κυβερνήσεων που έχουν αναλάβει τη διακυβέρνηση της χώρας από το τέλος του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου κι έπειτα. Απευθυνόμενος στον αμερικανικό λαό σε ομιλία του στο Notre Dame University το 1977, ο Τζίμυ Κάρτερ έκανε λόγο για τις βασικές αξίες των

ανθρωπίνων δικαιωμάτων που πρεσβεύει η Αμερική και για την «υποχρέωση» της χώρας να τις «εξάγει» σε όλα τα μήκη και πλάτη του πλανήτη εκμεταλλευόμενη τη δύναμη και την επιρροή της, ώστε να δημιουργηθεί μια παγκόσμια ασπίδα προστασίας απέναντι σε ιδεολογικές διαφωνίες και ένοπλες πολεμικές συρράξεις (όπως στο Βιετνάμ). Αργότερα, στο πλαίσιο του επαναπροσδιορισμού της εθνικής και διεθνούς ασφάλειας μετά το τέλος του Ψυχρού Πολέμου, ο εκδημοκρατισμός αποτέλεσε κυρίαρχο επιχείρημα της εξωτερικής πολιτικής της κυβέρνησης Κλίντον, ως προϋπόθεση για την αποφυγή ενός νέου κύκλου στρατιωτικών εξοπλισμών και αντιπαραθέσεων. Στις μέρες μας, ο Πόλεμος κατά της Τρομοκρατίας του προέδρου Μπους συνιστά τη νέα ιδεολογική πλατφόρμα πάνω στην οποία κινείται η αμερικανική εξωτερική πολιτική για την ανάληψη ενός διεθνούς ρυθμιστικού ρόλου εκ μέρους των ΗΠΑ με σκοπό την εξασφάλιση παγκόσμιας ειρήνης και ασφάλειας.

Βέβαια, παρά το εύχο της διπλωματικής ρητορικής στο όνομα της παγκόσμιας προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η εξωτερική πολιτική ορισμένων ισχυρών κρατών της Δύσης (κυρίως των ΗΠΑ και της Αγγλίας) δέχεται συχνά την κριτική ότι λειτουργεί επιλεκτικά, ότι δηλαδή χρησιμοποιεί δύο μέτρα και δύο σταθμά για την προώθηση και προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε τρίτες χώρες, ανάλογα με τα οφέλη που μπορεί να αποκομίσει την κάθε δεδομένη ιστορική στιγμή.

2. Ανθρώπινα δικαιώματα και πολιτισμική σχετικότητα

Σε πολλές περιπτώσεις, αυτού του είδους ο «πολιτισμικός ιμπεριαλισμός» που διαπνέει την εξωτερική πολιτική ορισμένων ισχυρών κρατών της Δύσης, δηλαδή η συστηματική προσπάθεια της μονομερούς επιβολής μιας φιλοσοφικής θεωρίας με προεκτάσεις στον τρόπο που εξελίσσονται οι πολιτισμοί και οι τοπικές κουλτούρες, οδηγεί στην προκλητική υποβάθμιση του πολιτισμικού πλουραλισμού του πλανήτη, του γεγονότος δηλαδή ότι όλες οι κοινωνίες, ανεξαρτήτως γεωγραφικής τοποθέτησης μεταξύ Δύσης-Ανατολής ή Βορρά-Νότου, έχουν βαθιές πολιτισμικές ρίζες, πλούσιες φιλοσοφικές πεποιθήσεις και διαμορφωμένα πρότυπα κοινωνικής ηθικής που, αν και διαφορετικά μεταξύ τους, έχουν την ίδια αξία και γι' αυτό χρήζουν ισότιμου σεβασμού (An-Naim 1992, Taylor 1999).

Σύμφωνα με την ακραία όψη της πολιτισμικής σχετικότητας, οι διάφοροι πολιτισμοί είναι αυτοί που αποτελούν τη μοναδική πηγή αιτιολογικών θεωριών για κάθε σύστημα ηθικών αξιών, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων συμπεριλαμβανομένων. Όσοι είναι οι πολιτισμοί δηλαδή, τόσες μπορούν να είναι και οι αντίστοιχες θεωρίες και καμιά θεωρία δεν μπορεί να ισχυρίζεται αλαζονικά ότι είναι η μόνη που έχει παγκόσμια ισχύ και γι' αυτό πρέπει να εφαρμόζεται⁴. Ο Donnelly (1989) νομιμοποιεί με τη θεωρία του την πολιτισμική σχετικότητα μέσα από τρία βήματα: υπάρχουν αποδεδειγμένα διαφορετικές ηθικές αντιλήψεις περί καλού (ορθού) και κακού (λάθους), οι οποίες εκφράζονται παρομοίως με διαφορετικές νομικές, ηθικές και πολιτιστικές νόρμες, γεγονός που με τη σειρά του οδηγεί στην αποδοχή της ύπαρξης ποικίλων ερμηνειών και συστημάτων ιεράρχησης των δικαιωμάτων⁵.

Οι κοινωνίες είναι, κατ' αυτή την άποψη, τόσο διαφορετικές μεταξύ τους όσον αφορά τις καταβολές και τις περιστάσεις που αντιμετωπίζουν, που δεν νοείται η ύπαρξη μιας μόνο φιλοσοφικής θεωρίας με οριζόντια επίδραση σε όλους τους πολιτισμούς (Brown 1997). Αντίθετα λοιπόν προς την απαίτηση της Δύσης να υποταχθούν σε τέτοιου είδους φιλοσοφική εισβολή με όχημα και αποκλειστικό εργαλείο άσκησης διεθνούς πολιτικής τα ανθρώπινα δικαιώματα όπως εκείνη τα ορίζει, υψώνουν εναντίον της το επιχείρημα της τοπικής κυριαρχίας και της αυτοδιάθεσης (state sovereignty), δηλαδή το νομίμως κατοχυρωμένο δικαίωμά τους που προκύπτει από τις αρχές του διεθνούς δημοσίου δικαίου να επεξεργάζονται αυτόνομα τα εσωτερικά τους θέματα και να διαμορφώνουν συστήματα ηθικών αξιών δίχως την εξωτερική διαμεσολάβηση τρίτων.

Η διαφωνία μεταξύ φιλελεύθερων δυτικών και μουςουλμανικών κοινωνιών ως προς τους προσδιοριστικούς παράγοντες και τον τρόπο επίτευξης ειρήνης και εδραίωσης δημοκρατικής ελευθερίας στη Μέση Ανατολή αποτελεί ένα καλό παράδειγμα στη σύγχρονη εποχή για να κατανοήσουμε τις εκ διαμέτρου διαφορετικές αντιλήψεις που προτάσσονται σε σχέση με δύο αγαθά, τα οποία ωστόσο θεωρούνται σημαντικά από όλους τους ανθρώπους, ανεξαρτήτως πολιτισμικής προέλευσης. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, το επιχείρημα δεν είναι ότι οι μη δυτικές κοινωνίες στερούνται ιδέες περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αλλά ότι απλώς δεν τις εκφράζουν μέσω της γλώσσας του κοινωνικού πλουραλισμού και του φιλελεύθερου ατομικισμού.

Πρέπει να επισημανθεί εδώ ότι οι όποιες ιδέες περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων συναντώνται εκτός ορίων της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης έχουν διαμορφωθεί στο πλαίσιο εθνικών, θρησκευτικών και ιστορι-

κών συγκυριών με χαρακτηριστικά συλλογικής πολιτισμικής συνείδησης, σε αντίθεση με την ατομο-κεντρική ιδεολογική πλατφόρμα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που αναπτύχθηκε στον Αγγλοσαξονικό ιδεολογικό χώρο μέσω της Αναγέννησης, της ανάπτυξης της επιστήμης, του Διαφωτισμού και της φιλελεύθερης πολιτικής φιλοσοφίας που τα περιβάλλει.

Η ισλαμική παράδοση, για παράδειγμα, περιλαμβάνει συγκεκριμένες αναφορές σε βασικά ανθρώπινα δικαιώματα και το Κοράνι δίνει έμφαση στην ιδέα της δικαιοσύνης και της ελευθερίας έκφρασης, στο δικαίωμα εκλογής και παύσης των κυβερνώντων και στην επιβολή περιορισμών στην αυθαιρεσία της διοικητικής εξουσίας (Muzaffar 1990, Othman 1999). Η ρητορική όμως των δικαιωμάτων δεν αναπτύσσεται υπό τη μορφή μανιφέστου για τον φιλελεύθερο ατομικισμό, όπως στη Δύση, αλλά στο πλαίσιο της διαφύλαξης πρωτίστως των συμφερόντων, συνολικά της κοινωνίας και δευτερευόντως του ατόμου.

Η πολιτισμική σχετικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, σε αντίθεση με μια αποκλειστικά δυτικού τύπου θεμελίωσή τους, παρουσιάζει συγκεκριμένα πλεονεκτήματα. Πρώτον, οι πολιτιστικά διαφορετικές ερμηνείες που μπορούν να επιδεχθούν τα ανθρώπινα δικαιώματα ορμώνται από την αρχή του αμοιβαίου σεβασμού για τις φιλοσοφικές ιδέες του άλλου και του δικαιώματός του να θεμελιώνει αυτόν το σεβασμό πάνω στις ιδιαιτερότητες της παράδοσής του. Δεύτερον, οι πολιτιστικά χειραφετημένες από τη δυτική διάνοηση ερμηνείες των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στοιχειοθετούνται από το εμπειρικό γεγονός ότι τέτοιου είδους φιλοσοφικές αρχές είναι τόσο βαθιά γενικές και εκτεταμένα αόριστες, που έχουν ανάγκη το φιλτράρισμα μέσα από τοπικές συνθήκες προκειμένου να εξασφαλίζουν μεγαλύτερη επιτυχία αποδοχής και εφαρμογής από λαούς, οι οποίοι θα τις βλέπουν ως ένα δικό τους δημιούργημα και έτσι θα το αγαπούν, παρά σαν μια ξένη εισβάλλουσα επινόηση που θα την πολεμούν με μανία.

2.1 Αληθής και ψευδής πολιτισμική σχετικότητα

Σε αυτό το σημείο είναι απαραίτητη η διάκριση μεταξύ αληθούς και ψευδούς πολιτισμικής σχετικότητας. Η πολιτισμική σχετικότητα, ως το ανεκτίμητο αποτέλεσμα του πολιτισμικού πλούτου του πλανήτη, χρησιμοποιείται συχνά ως επιχείρημα από τις τοπικές κοινωνίες για την εξαίρεσή τους από την τήρηση υποχρεώσεων που εκπορεύονται από την υπογραφή διεθνών συνθηκών, αποβλέποντας στην προστασία των εσω-

τερικών νομικών, ηθικών, πολιτισμικών και άλλων ιδιαίτερων χαρακτηριστικών τους.

Επίκληση στην ανοχή που εξασφαλίζει η πολιτισμική σχετικότητα μπορεί να θεωρείται αληθής μονάχα εφόσον εκφράζει την αληθινή πολιτισμική συνείδηση ενός λαού κατά το πρότυπο μιας «πολιτισμικής δημοκρατίας», όταν δηλαδή επιτρέπει την ελεύθερη συμμετοχή των εμπλεκόμενων μερών στη διαμόρφωση των επιμέρους χαρακτηριστικών της (ήθη, έθιμα, παραδόσεις), καθώς και την ανεμπόδιστη έκφραση τυχόν αντίθετων απόψεων σε σχέση με αυτά, δίχως τον φόβο του στιγματισμού και της περιθωριοποίησης των αντιφρονούντων από την επικρατούσα πλειοψηφία ή την καθεστηκυία ηθική τάξη⁶.

Η εν λόγω διάκριση καθίσταται επιτακτική, από τη στιγμή που διάφοροι ηγέτες (δικτατορικών και απολυταρχικών, κυρίως, καθεστώτων) καταφεύγουν συχνά στην επίκληση των πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων των λαών τους για τον προσπορισμό ίδιων και κακόβουλων συμφερόντων, που δεν έχουν ωστόσο καμία σχέση με την προστασία ή την προώθηση της πραγματικής κουλτούρας του τόπου τον οποίο κυβερνούν (Stamoulas 2004, Carrithers 1992). Από αυτή την άποψη, είναι απαραίτητη η θεμελίωση μιας μίνιμουμ συναίνεσης σε διαπολιτισμικό επίπεδο για την προστασία βασικών δικαιωμάτων του ανθρώπου (της ζωής και της ελευθερίας του) με τέτοιον τρόπο, ώστε η ρητορική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων να εναποτίθεται στην πλούσια διαλεκτική της φιλοσοφικής παράδοσης των πολιτισμών, αλλά ο σεβασμός και η πρακτική εφαρμογή τους να υπόκεινται στον έλεγχο διεθνών –αμοιβαία αποδεκτών– κανόνων.

3. Ηθική συλλογικότητα εναντίον του φιλελεύθερου ατομικισμού στην Ελλάδα

Ανατρέχοντας στο μακρινό παρελθόν, διαπιστώνουμε ότι η αρχαία ελληνική παράδοση περιελάμβανε διακριτά στοιχεία ενός φιλελεύθερου ατομικισμού. Η συστηματοποίηση της ηθικής φιλοσοφίας και η μελέτη για την ορθή συμπεριφορά του ατόμου είχαν συντελέσει στην ανάπτυξη της ιδέας των ηθικά ορθών επιλογών και της ατομικής ευθύνης για την ενάρετη πορεία της ζωής του καθενός.

Το αντικείμενο της φιλοσοφίας του Σωκράτη, για παράδειγμα, ήταν ο άνθρωπος στις σχέσεις με συνανθρώπους του και το κράτος. Ο αρχαί-

ος Έλληνας φιλόσοφος ισχυριζόταν ότι ο άνθρωπος μπορεί, χρησιμοποιώντας τη λογική του, να γνωρίσει τις σταθερές και αναλλοίωτες ηθικές αρχές που θα τον οδηγήσουν στην αρετή, δηλαδή στην πραγματική ευδαιμονία της ζωής. Δίδασκε, επίσης, την αυτογνωσία, πιστεύοντας ότι ο άνθρωπος πρέπει να προσπαθεί να γνωρίσει τον εαυτό του με τη χρήση της λογικής. Η φιλοσοφική πίστη στις δυνατότητες του ατόμου ενθάρρυνε τους ανθρώπους να σκέφτονται, να πράττουν και να δημιουργούν σύμφωνα με τα ιδιαίτερα ταλέντα τους προκειμένου να αφήσουν τη σφραγίδα τους στον κόσμο μέσα από μοναδικά επιτεύγματα στην τέχνη, τη φιλοσοφία, τον αθλητισμό, την επιστήμη και τη διακυβέρνηση (Ketcham 1987).

Παρ' όλη την έμφαση στη σοφία και τη δημιουργικότητα του ατόμου, σύμφυτη στην αρχαία ελληνική κουλτούρα ήταν και η ιδέα της πόλις-κράτους, συνδυασμένη με πλούσιες αναφορές στην έννοια του *ανήκειν* στην κοινότητα και του συμφέροντος συνολικά της κοινωνίας. Πρόκειται για ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά που διατρέχουν τις δομές της ελληνικής κοινωνίας ανά τους αιώνες και που ήταν ιδίως εμφανή μέχρι και πριν από λίγα χρόνια.

Στο πλαίσιο αυτών των δομών, το άτομο θεωρείτο ως ενσωματωμένο μέρος της κοινωνικής ομάδας, παρά ως ξεχωριστή μονάδα ενδυναμωμένη με την αυτονομία και την ελευθερία που προάγει ο δυτικός φιλελευθερισμός. Η ζωή του ατόμου στην Ελλάδα, ακόμα και κατά το τελευταίο τέταρτο του εικοστού αιώνα, υπαγόταν στις υποχρεώσεις που απορρέαν από την ιδιότητά του ως μέλους μιας συνεκτικής ομάδας –της οικογένειας, της γειτονιάς, του χωριού–, που με τη σειρά της έθετε τους κανόνες της συνύπαρξης. Το άτομο μπορούσε να ζήσει κατά τρόπο κοινωνικά αποδεκτό μόνο μέσα από την τήρηση αυτών των κανόνων, γεγονός που, σύμφωνα με την Pollis (1965), έδινε την εντύπωση πως η έννοια του ατομικού φιλελευθερισμού ήταν τόσο ξένη προς την παραδοσιακή ελληνική κοινωνία όσο ξένη ήταν και προς τις δομές των αφρικανικών φυλετικών κοινωνιών.

Εκ των χαρακτηριστικότερων παραδειγμάτων της έννοιας της ατομικής ολοκλήρωσης μέσα από τη συμβίωση με παραδοσιακούς κανόνες και συλλογικές ηθικές αξίες αποτελεί ο γάμος. Μέχρι πριν από μερικές δεκαετίες, ίσως αποσπασματικά και στις μέρες μας, το νυμφευμένο ζευγάρι δεν αντιμετώπιζε ο ένας τον άλλο ως άτομο, αλλά ως σύμβολο: ο σύζυγος συμβόλιζε τον σωστό άνδρα που έπρεπε να παντρευτεί και να συντηρεί την οικογένειά του με το εισόδημα από την εργασία του. Ο γάμος οδηγούσε στον σχηματισμό μιας πατριαρχικής οικογένειας, υπό την

έννοια ότι ο άνδρας ήταν η κυρίαρχη φιγούρα που ενέπνεε σεβασμό και έπαιρνε τις αποφάσεις. Η σύζυγος, αντίθετα, είχε μειωμένο ρόλο στη λήψη αποφάσεων και περιοριζόταν κυρίως στη διεκπεραίωση οικιακών εργασιών και στο μεγάλωμα των παιδιών.

Η έννοια που πρέπει να εισάγουμε σε αυτό το σημείο μιλώντας για το γάμο δεν είναι άλλη από αυτή του κοινωνικού φύλου (*gender*), όπως έχει οριστεί σήμερα στην ανθρωπολογία έπειτα από μια συζήτηση που ξεκίνησε τη δεκαετία του 1970 (Παπαταξιάρχης, Παραδέλλης 1992). Κατά την αντανάκλαση της άποψης αυτής στην ελληνική κοινωνία, το φύλο δεν είναι δεδομένο της φύσης, αλλά αποτέλεσμα κοινωνικών σχέσεων που διαφοροποιούνται ανάλογα με τις επιδράσεις του πολιτισμού και της παράδοσης. Το βιολογικό φύλο (*sex*) που ορίζεται από τη φύση δεν αποτελεί έναν αυτόνομο παράγοντα της κοινωνικής συμπεριφοράς του ατόμου. Ο ρόλος που ορίζει αλλά και ορίζεται από την κατασκευή του κοινωνικού φύλου στους άνδρες και τις γυναίκες δημιουργεί τις ανισότητες. Η αυταξία ενός προσώπου, αλλά και η αξία του στην κοινωνία, εκφράζονται από την «τιμή» στο κοινωνικό πεδίο. Η διατήρηση της αξίας αυτής εξαρτάται από τη συμπεριφορά την οποία προστάζει η «φύση» του. Στους άνδρες, ο Campbell (1964) κάνει λόγο για την έννοια του «ανδρισμού», ενώ στις γυναίκες για την έννοια της «ντροπής». Και οι δύο έννοιες εκφράζουν τις στερεότυπες συμπεριφορές των δύο φύλων πριν, αλλά και μετά το γάμο. Η σημασία που έχει δοθεί στο γάμο από την ελληνική κοινωνία οφείλεται στο ότι περικλείει στο περιεχόμενό του τη διαδικασία της αναπαραγωγής και μάλιστα τη νομιμοποιεί. Αυτό σημαίνει πως μια τεκνοποίηση εκτός γάμου δεν είναι αποδεκτή. Η άγαμη μητέρα κατακρίνεται, είναι εκτεθειμένη. Από την άλλη, ο άγαμος πατέρας θεωρείται ανεύθυνος και ανίκανος να δημιουργήσει μια σωστή, κατά τα πρότυπα της κοινωνίας, οικογένεια (Hirschon 1998).

Η παραδοσιακή ελληνική κοινωνία στηριζόταν, με άλλα λόγια, σε ένα σύστημα αυστηρά ξεκαθαρισμένων ρόλων σε συλλογικό επίπεδο, η αρτιότητα στην υλοποίηση των οποίων ρύθμιζε και τη θέση του ατόμου μέσα στον κοινωνικό ιστό. Ο επιτυχημένος επαγγελματίας, ο καλός οικογενειάρχης, η ενάρετη μητέρα, τα μεγαλωμένα με αρχές παιδιά ήταν εκφάνσεις ενός επιτυχημένου ρόλου που αύξανε το βαθμό αποδοχής και κύρους του ατόμου στην κοινωνία. Ο περιθωριοποιημένος, ο αντισυμβατικός, ο απροσάρμοστος άνθρωπος, ήταν όψεις μιας διαστρεβλωμένης συμμετοχής στην ομάδα, η οποία χλεύαζε και απομόνωνε τέτοια περιστατικά. Αυτή η ιδιότυπη σχέση του ατόμου με την κοινωνική ομάδα άφηνε ελάχιστο χώρο για αμιγώς ατομικές επιλογές, από τη στιγμή που οι

ορθοί ρόλοι ήταν προαποφασισμένοι κατά κάποιο τρόπο από την ίδια την ομάδα και έπρεπε να ακολουθηθούν προκειμένου να αποφευχθεί ο στιγματισμός του μέλους.

Κατά την ανθρωπολογική της έρευνα σε ένα παραδοσιακό χωρίο της βόρειας Εύβοιας, η Boulay (1974) διαπίστωσε ότι η διαρρύθμιση της ελληνικής κοινωνίας με πρότυπα συλλογικής-κοινωνικής ηθικής διέφερε κάθιστα από τη διαρρύθμιση των κοινωνιών εκείνων που επιτρέπουν στο άτομο την ελευθερία να επιλέξει το ρόλο του στην ομάδα, καθώς και τα μέσα επίτευξης των προσωπικών στόχων του. Η τοπική ελληνική κοινωνία συνιστούσε, με άλλα λόγια, μια αίσθηση συμμετοχής στην ηθική συλλογικότητα, στον αυτόχθονα και διαπροσωπικό χαρακτήρα των συνεστιάτικων σχέσεων και στην έμφαση στην ενότητα και την ολότητα (Παπαταξιάρχης 1990). Από αυτή την άποψη, οι ανθρωπολογικές δομές της κοινωνίας και οι φιλοσοφικές αντιλήψεις περί του ατόμου στην Ελλάδα ήταν σε αντιδιαστολή προς το φιλελεύθερο ατομικισμό της δυτικής διάνοησης και, επομένως, η μεταλαμπάδευση από τη Δύση αυτούσιας της ιδέας του ανθρώπινου δικαιώματος ως κατοχύρωσης της ατομικής ελευθερίας απέναντι στο σύνολο προσέκρουε στην παραδοσιακή αντίληψη ότι τα δικαιώματα ήταν στην ουσία οι υποχρεώσεις του ατόμου για την απρόσκοπτη λειτουργία του συνόλου.

Πρωτεύοντα ρόλο στη διαμόρφωση μιας τέτοιας, διαφοροποιημένης σε σχέση με το δυτικό φιλελευθερισμό, έννοιας του δικαιώματος στην Ελλάδα έπαιξε το γεγονός ότι η χώρα δεν είχε τη δυνατότητα –λόγω οθωμανικού ζυγού– να μπολιαστεί συγχρόνως προς τα υπόλοιπα κράτη της Ευρώπης στον ίδιο βαθμό με τις ιδέες της Αναγέννησης και του Διαφωτισμού ή να δεχτεί την άμεση επιρροή της Βιομηχανικής Επανάστασης και της ανάπτυξης της πολιτικής φιλοσοφίας του φιλελευθερισμού, στοιχεία που προλείαναν το έδαφος για τη συστηματοποίηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από το δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα κι έπειτα.

Σημειωτέον ότι ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός, το ιδεολογικό, φιλολογικό, γλωσσικό και φιλοσοφικό ρεύμα που επιχείρησε να μεταφέρει τις ιδέες και τις αξίες του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού στο υπόδουλο γένος, αφενός είχε ως κύριο αίτημά του την απελευθέρωση του έθνους, καλλιεργώντας την ιδέα της εθνικής ταυτότητας και συνδέοντάς τη με μιαν αόριστη επιθυμία εθνικής ελευθερίας, αφετέρου δε η παραγωγή της ιδεολογίας του φαίνεται πως υπήρξε έργο μεμονωμένων προσωπικοτήτων, σε αντίθεση με ό,τι συνέβαινε στην υπόλοιπη Ευρώπη.

4. Το πρόβλημα της θρησκευτικής ελευθερίας

Η Παγκόσμια Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (1948), η Ευρωπαϊκή Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (1950) και η Διεθνής Συνθήκη για τα Πολιτικά Δικαιώματα (1966) κατοχυρώνουν την ελευθερία της έκφρασης των θρησκευτικών πεποιθήσεων. Αν και η Ελλάδα είναι συμβαλλόμενο μέρος τέτοιων διακρατικών συμφωνιών για τη θρησκευτική ελευθερία στο πλαίσιο της πολυμερούς διπλωματίας εντός του συστήματος των Ηνωμένων Εθνών, εντούτοις έχει βρεθεί κάμποσες φορές στο εδώλιο του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων για θέματα που έχουν να κάνουν με τον περιορισμό στην έκφραση και τη διακίνηση θρησκευτικών πεποιθήσεων⁷. Η προφανής αυτή αντίφαση εξηγείται από τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο η πίστη στην Ορθοδοξία συνιστά –και δια του Συντάγματος⁸– συστατικό παράγοντα στη διαμόρφωση προτύπων συλλογικής ηθικής στην ελληνική κοινωνία.

Σε πολιτικό επίπεδο, από τη μία, το κράτος και η Εκκλησία διατηρούν στενές σχέσεις αμοιβαιότητας από την αυγή της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας (324 π.Χ.). Η σχέση αυτή ενδυναμώθηκε μετά την απελευθέρωση από τους Τούρκους, εμφανίζοντας ωστόσο έντονα σημάδια πελατειακής νοοτροπίας. Από τη στιγμή που η Εκκλησία της Ελλάδας συστήθηκε ως ανεξάρτητος από το Πατριαρχείο Κωνσταντινούπολης οργανισμός με τη δική του Ιερά Σύνοδο (1833), αναγνωρίζοντας ωστόσο το βασιλιά Όθωνα ως υπέρτατη διοικητική Αρχή, μπορούμε να μιλάμε για μια νέα φάση στις σχέσεις Εκκλησία-κράτους, με τη θρησκευτική εξουσία να υποτάσσεται στην κοσμική⁹. Παρά το γεγονός ότι αυτή η εξέλιξη μετέτρεψε ουσιαστικά την Εκκλησία σε μια κρατική οντότητα υπό τη διοικητική ηγεμονία του Υπουργείου Παιδείας και Θρησκευμάτων¹⁰, αποκτήθηκαν ωστόσο σημαντικά προνόμια έναντι όλων των άλλων θρησκειών, όπως κρατικές χρηματοδοτήσεις, φοροαπαλλαγές, διοικητική αναγνώριση στις συναλλαγές με το Δημόσιο, καθώς και η δυνατότητα ανάληψης παιδαγωγικού ρόλου στη διαμόρφωση θρησκευτικο-πολιτιστικής συνείδησης των μαθητών μέσω της διδασκαλίας του μαθήματος των Θρησκευτικών στα σχολεία (Koliopoulos και Veremis 2002). Σε πολιτισμικό επίπεδο, από την άλλη, η Εκκλησία έχει παίξει έναν έντονο συμπαραστατικό ρόλο για τους πολίτες σε στιγμές κοινωνικής αγωνίας και εθνικών αναταραχών, σε σημείο που η πίστη στην Ορθοδοξία να εκλαμβάνεται ταυτόσημη με τα χαρακτηριστικά της εθνικής και πολιτισμικής ταυτότητας του Έλληνα. Η θεσμική αλληλεπίδραση της πολιτικής με τη θρησκεία βρήκε πρόσφορο έδαφος σε μια ελληνική κοινωνία με χαρακτηριστικά ηθικής συλλογικό-

τητας να μετουσιωθεί σε ένα πολιτισμικό αξίωμα για τον ορισμό του «γνήσιου Έλληνα». Οποιαδήποτε θρησκευτική παράκαμψη από την επικρατούσα Ορθοδοξία λαμβανόταν ως σημάδι απόσχισης από την ομάδα, θεωρείτο απειλή για τη συνοχή της κοινωνίας και καθιστούσε το αλλόθρησκο υποκείμενο έναν «απειλητικό ξένο» για την προκαθορισμένη εξέλιξη της εθνικο-θρησκευτικής παράδοσης (Triandafyllidou 1997). Γίνεται, επομένως, ξεκάθαρο πως οι διακρίσεις σε βάρος μη Ορθοδόξων στην Ελλάδα αποτελούν έκφραση πολιτιστικής και εθνικής διαφοροποίησης από εισρέουσες επιρροές, υπό την έννοια ότι η ελληνική ιδέα της θρησκευτικής πίστης ως συλλογικής υποχρέωσης και προσδιοριστικού παράγοντα της πολιτισμικής ταυτότητας του έθνους είναι σε πλήρη αντιδιαστολή προς το δικαίωμα του ατόμου να καθορίζει την πίστη του ελεύθερα στο πλαίσιο μιας κοινωνικά πλουραλιστικής κοινωνίας¹¹.

5. Προώθηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μέσω του πολιτισμικού διαλόγου

Συζητώντας για την πολιτισμική σχετικότητα πιο πάνω, αναγνωρίσαμε τη δυνατότητα κάθε κοινωνίας ξεχωριστά να στηρίζεται στις πολιτισμικές και φιλοσοφικές καταβολές της προκειμένου να αναπτύσσει τη δική της ρητορική και πρακτική περί του περιεχομένου και της ιεράρχησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Σε πολλές περιπτώσεις όμως, όπως εδώ με την Ελλάδα, η ανοχή προς την πολιτισμική ελευθερία του άλλου μπορεί να επιφυλάσσει δυσάρεστα αποτελέσματα ως προς τον σεβασμό των δικαιωμάτων του ανθρώπου, σε σημείο που να είναι επιτακτική τόσο η εξωτερική κριτική και η επιβολή κυρώσεων από τη διεθνή κοινότητα όσο –και το σημαντικότερο– η εκ των έσω εφαρμογή ενός πολιτισμικού σχεδίου για τον επαναπροσδιορισμό αυτών των παραδοσιακών πρακτικών που υποτάσσουν το άτομο στους κανόνες μιας ασφυκτικής συλλογικής ηθικής και έρχονται σε αντιδιαστολή με την ελευθερία του (Preis 1996, Perry 1997, Freeman 1998).

Στην Ελλάδα έχει ξεκινήσει τα τελευταία χρόνια ένας έντονος διάλογος γύρω από τις σχέσεις κράτους-Εκκλησίας, σε μια προσπάθεια εκδημοκρατισμού και φιλελευθεροποίησης της κοινωνίας με σκοπό την εξάλειψη φαινομένων περιορισμού της θρησκευτικής ελευθερίας. Βέβαια, η μακρά σχέση πολιτικής και εκκλησιαστικής εξουσίας ανά τους αιώνες έχει δημιουργήσει μια ισχυρή μερίδα επωφελούμενων από τα προνόμια αυτής

της σχέσης, οι οποίοι βλέπουν έναν ενδεχόμενο διαχωρισμό σαν αλλοτρίωση της εθνικής και πολιτισμικής παράδοσης του Έλληνα, αλλά στην ουσία φοβούνται στην ιδέα της ανατροπής μιας βολικής και κατεστημένης συν-αξιοποίησης προνομίων (Παπαδόπουλος 1996, Ραμιώτης 1997).

Σε πολιτικό επίπεδο, ωστόσο, ο διαχωρισμός κράτους-Εκκλησίας είναι επιβεβλημένος, από τη στιγμή που το κράτος έχει συνυπογράψει πλήθος διεθνών συνθηκών για την ατομική ελευθερία και οφείλει να τηρεί ανάλογα τις υποχρεώσεις του. Η έγερση ψευδο-διλημάτων για την ιδεολογική και πολιτισμική τοποθέτηση της Ελλάδας στο χάρτη Ανατολής-Δύσης, δίνοντας έμφαση στις ανατολικές επιρροές, συντηρεί απλώς την εικόνα της Ορθοδοξίας ως αντιτιθέμενης στην πολιτική ενσωμάτωση της χώρας στην Ευρωπαϊκή Ένωση με το πρόσχημα ότι η Δύση εποφθαλμιά τη θρησκευτικότητα της ελληνικής παράδοσης. Διατηρώντας, όμως, στη σύγχρονη εποχή μια εντελώς διαφορετική άποψη περί του ιδεολογικού προσανατολισμού της χώρας, οι ελληνικές κυβερνήσεις κατέβαλαν κατά το πρόσφατο παρελθόν συστηματικές προσπάθειες να ενσωματωθούν στην Ευρωπαϊκή Ένωση και προτάσσουν ευήκοα ώτα στις υποδείξεις των Βρυξελλών που προκαλούν τη μήνιν των εκπροσώπων της Εκκλησίας (όπως συνέβη, για παράδειγμα, με την αναγραφή του θρησκειώματος στις ταυτότητες). Είναι, με άλλα λόγια, ξεκάθαρο ότι το κράτος είναι σαφώς προσανατολισμένο σε κάποιου είδους διαχωρισμό από την Εκκλησία, υπό την έννοια ότι βαίνει προς τη διαμόρφωση μιας δυτικού τύπου κοσμικής διακυβέρνησης που, όσο κι αν φαίνεται δύσκολο κοιτώντας την ιστορία, δε θα εξαρτάται από τη θρησκευτική εξουσία και τα εκπορευόμενα από τη σχέση με αυτή προνόμια για τη χάραξη και άσκηση πολιτικής.

Σε πολιτισμικό επίπεδο, από την άλλη, οι παρατηρούμενες θρησκευτικές διακρίσεις δεν ευθυγραμμίζονται με την πραγματική εικόνα της σημερινής ελληνικής κοινωνίας. Αν επρόκειτο να δώσουμε ένα γενικό χαρακτηρισμό για τη θρησκευτικότητα του ελληνικού λαού, θα τον αποκαλούσαμε περισσότερο αδιάφορο παρά φονταμενταλιστή (Δημητράς 1997). Οι σύγχρονοι Έλληνες ακολουθούν πλέον ένα δυτικότροπο στυλ ζωής, υιοθετώντας στην παράδοσή τους τα στοιχεία εκείνα του ευρωπαϊκού μοντερνισμού –την ατομικότητα και τον κοινωνικό/πολιτικό φιλελευθερισμό– που ενθαρρύνουν την προοδευτική μεταστροφή από τη συλλογική στην ατομική συνειδηση, από την υποτακτική προσκόλληση στην παραδοσιακή συλλογική ηθική, στην άνθιση της ατομικότητας και στην εκτίμηση της προσωπικής αξίας στη διαδικασία επίτευξης στόχων (ΕΚΚΕ 2002). Από έκφραση ενός συντηρητικού κατεστημένου με κολεκτιβιστικά χαρα-

κτηριστικά, προκαταληπτικές προσκολλήσεις στην ορθόδοξη εθνικο-πολιτιστική παράδοση, πιεστικές τοπικιστικές-συλλογικές ηθικές και αγροτικές-τουριστικές κυρίως οικονομικές δομές, η ελληνική κοινωνία έχει μετατραπεί σε έναν φιλελεύθερο σχηματισμό με γενναίες δόσεις συνειδητοποίησης της ατομικότητας, υπερακοντισμού των στεγανών της παράδοσης, ανοχής της νεωτερικότητας, κοινωνικού πλουραλισμού και προσανατολισμού προς την καπιταλιστική επιχειρηματικότητα και τη διόγκωση του τριτογενή τομέα παροχής υπηρεσιών. Η κοινωνική αυτή μετάλλαξη έπαιξε σημαντικό ρόλο στη μεγέθυνση μιας μεσαίας αστικής τάξης με τριτοβάθμιο κατά κύριο λόγο εκπαιδευτικό υπόβαθρο, ενισχυμένη αυτογνωσία πάνω σε θέματα πολιτικής διακυβέρνησης και, ως εκ τούτου, μειωμένο ενδιαφέρον για θρησκευτικές ακρότητες και ενδοπολιτισμικούς διαχωρισμούς. Από αυτή την άποψη, η ελληνική παράδοση εκδημοκρατίζεται, γίνεται δηλαδή τέτοια ώστε να μπορεί να σέβεται τις προσωπικές επιλογές του καθενός, ακόμα και αν με παλαιο-συντηρητικά κριτήρια αυτές θα θεωρούνταν απειλές για την κοινωνική συνοχή και τη διαίω-νιση του Ορθόδοξου θρησκευτικο-πολιτισμικού οικοδομήματος.

Σε αυτούς που θεωρούν ανήκουστο έναν τέτοιο προοδευτικό πολιτισμικό επαναπροσδιορισμό της κοινωνίας, θα πρέπει να αντιτείνουμε το αξίωμα ότι οι πολιτισμοί αλλάζουν και εξελίσσονται στο πέρασμα της ιστορίας, ανάλογα με τις περιστάσεις που αντιμετωπίζουν κάθε δεδομένη χρονική στιγμή. Είναι αδιανόητος ο ισχυρισμός ότι μια παράδοση μπορεί να μένει σταθερή και ανέγγιχτη από εσωτερικές και εξωτερικές επιρροές, οι οποίες μάλιστα στις μέρες μας δύνανται με τη βοήθεια της επανάστασης της πληροφορίας να είναι πολύ πιο άμεσες και ισχυρές. Επομένως, μπορούμε να θεωρούμε ότι ο ενδοπολιτισμικός και διαπολιτισμικός διάλογος μπορεί, στο πλαίσιο αυτής της αέναης διαδικασίας αλλαγής των κοινωνιών, να προσφέρει πολύτιμες υπηρεσίες για την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Αυτό είναι το σημείο στο οποίο είναι αναγκαία η πρόσμιξη μιας διεθνούς αντίληψης για τον έλεγχο του βαθμού στον οποίο οι κοινωνίες προάγουν έναν τέτοιο πολιτισμικό διάλογο ελεύθερα και δημοκρατικά, με δεδομένο ότι κάθε απόπειρα διαλόγου δε θα πρέπει να σαμποτάρεται από παραδοσιακά κατεστημένα, ούτε να φιμώνει διαφορετικές φωνές που θέλουν να ακουστούν. Η διεθνής κοινότητα οφείλει, αν θέλει να προάγει τον παγκόσμιο σεβασμό για τα ανθρώπινα δικαιώματα χωρίς να δέχεται επικρίσεις για συμφεροντολογική πολιτική αδιευκρίνιστων σκοπιμοτήτων, να εφαρμόζει την αρχή της ίσης μεταχείρισης προς όλα τα κράτη και να μάχεται με το ίδιο πάθος για τον εκδημοκρατισμό των κοινωνιών,

ώστε να μη δημιουργείται η εντύπωση μιας ύποπτης εμμονής σε κάποιες περιπτώσεις και μιας ανεξήγητης ανοχής σε κάποιες άλλες.

Σημειώσεις

1. Η πεποίθηση για την ύπαρξη μιας παγκόσμιας ηθικής έχει τις ρίζες της στην αρχαία ελληνική Στωική φιλοσοφία, σύμφωνα με τις αρχές της οποίας η αντίληψή μας περί του κόσμου διαμορφώνεται μέσα από συγκεκριμένες συνθήκες που δεν προσδιορίζονται αποκλειστικά ούτε περιορίζονται από τις καταστάσεις μιας δεδομένης τοπικής πολιτισμικής πραγματικότητας ή τις υποχρεώσεις που απορρέουν από την εθνική ταυτότητα του ατόμου (βλ. Nussbaum 1997).

2. Για μια εμπεριστατωμένη κριτική των φιλελεύθερων θεωριών αιτιολόγησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, βλ. Stamoulas (2004b) "The Justification of Human Rights and the Question of its Cross-cultural Validity: Universal Theories and Particular Perspectives", *The Mediterranean Journal of Human Rights*, τόμ. 8, τχ. 1.

3. Οι συμφωνίες αυτές οι οποίες ανέρχονται στις μέρες μας σε παραπάνω από 120, περιέχουν από το 1994 τη ρήτρα ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν ουσιαστικό στοιχείο για τα συμβαλλόμενα μέρη.

4. Περνώντας από τη φιλοσοφία της φύσης (Θαλής, Αναξίμανδρος, Αναξίμανης, Ηράκλειτος) στη φιλοσοφία του πολιτισμού, οι Σοφιστές είναι οι πρώτοι που θεωρούν ότι οι αξίες των ανθρώπων είναι σχετικές και, κατά συνέπεια, έννοιες συμβατικές, το περιεχόμενο των οποίων προσδιορίζεται από την κάθε κοινωνία, ανάλογα με την ιστορική στιγμή στην οποία βρίσκεται.

5. Οι οικονομικά προηγμένες χώρες της Δύσης, για παράδειγμα, δίνουν προτεραιότητα στα πολιτικά δικαιώματα, σε αντίθεση με τις λιγότερο αναπτυγμένες χώρες που στοχεύουν σε ανάλογη οικονομική ανάπτυξη, ακόμα και αν κάτι τέτοιο εγκυμονεί κινδύνους για τον περιορισμό των αστικών δικαιωμάτων των πολιτών τους.

6. Αρκετές χώρες διατηρούν στις μέρες μας εκτεταμένα συστήματα λογοκρισίας και περιορισμού της έκφρασης και ακόμα περισσότερες είναι οι περιπτώσεις όπου πολίτες τέτοιων κρατών που αμφισβητούν ή σατιρίζουν την παράδοση εκδιώκονται, αυτοεξορίζονται ή και θανατώνονται.

7. Βλέπε υποθέσεις Κокκινάκη (1993), Βαλσάμη και Ευστρατίου (1996), Πεντίδη (1997), Κουλούμπα (1997), Τσαβαχίδη (1998) και Θλιμμένου (1999).

8. Σύμφωνα με το άρθρο 3 του Συντάγματος, "Επικρατούσα θρησκεία στην Ελλάδα είναι η θρησκεία της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας του Χριστού".

9. Σύμφωνα με τον Κυρτάτα (2000), αρκετοί είναι εκείνοι που αρέσκονται να επαναλαμβάνουν ότι επρόκειτο για επιθυμίες των Βαυαρών που έκριναν εξ ιδίων για λογαριασμό των ορθοδόξων Ελλήνων. Είναι ωστόσο απολύτως σαφές ότι εφόσον η εξέγερση κατά της οθωμανικής κυριαρχίας δεν έγινε μόνο στο όνομα των γλωσσικών, αλλά και στο όνομα των θρησκευτικών διαχωρισμών, η ρήξη με την παραδοσιακή εκκλησιαστική ηγεσία ήταν δεδομένη. Το επαναστατημένο έθνος που επιφύλαξε στη θρησκεία προεξάρχοντα ρόλο δεν θα μπορούσε ποτέ να αποδεχθεί τον ηγετικό ρόλο του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως.

10. Ο Μπούμης (1995) ορίζει αυτή τη σχέση εξάρτησης ως διοικητικές παρεμβάσεις του κράτους στην Εκκλησία. Ως Νομικό Πρόσωπο Δημοσίου Δικαίου, οι δραστηριότητες της Εκκλησίας εμπίπτουν στον έλεγχο από το Συμβούλιο του Κράτους και παράλληλα το άρθρο 3 του Συντάγματος καθιστά το κράτος καταλυτικό παράγοντα στον σχεδιασμό και την έγκριση του καταστατικού χάρτη της.

11. Η Effie Fokas (2000) χαρακτηρίζει αυτή τη διαφορά ως απεικόνιση ενός διλήμματος για την ιδεολογική τοποθέτηση της Ελλάδας στον πολιτικό και ιδεολογικό χάρτη Δύσης-Ανατολής.

Βιβλιογραφία

- An-Naim, A., A., (1992), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press. Boulay.
- D., Jr., (1974), *Portrait of a Greek Mountain Village*, Clarendon Press: Oxford.
- Brown, C., (1997), "Universal Human Rights: A Critique", *The International Journal of Human Rights*, τόμ. 1, τχ. 2.
- Campbell, J., K., (1964), *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford: Clarendon Press.
- Carrithers, M., (1992), *Why Humans Have Cultures: Explaining Anthropology and Social Diversity*, Oxford University Press.
- Δημητράς, Π., Ι., (1997), «Η Θρησκευτικότητα των Ελλήνων: Μια Διαχρονική Προσέγγιση 1963-1997», μελέτη που εκπονήθηκε με επιχορήγηση από το θρησκευτικό ίδρυμα «Άρτος Ζωής».

- Donnelly, J., (1989), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press.
- Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών – ΕΚΚΕ, (2002), *Το Κοινωνικό Πορτραίτο της Ελλάδας 2001*, συλλογικός τόμος Ινστιτούτου Κοινωνικής Πολιτικής ΕΚΚΕ, Αθήνα.
- Fokas, E., (2000), "Greek Orthodoxy and European Identity", άρθρο που παρουσιάστηκε στο *Socrates Kokkalis Graduate Student Workshop at John F. Kennedy School of Government*, Harvard University, 11-12/2.
- Freeman, M., (1998), "Human Rights and Real Cultures: Towards a Dialogue on Asian Values", *Netherlands Quarterly of Human Rights*, τόμ. 16, τχ. 1.
- Gewirth, A., (1982), *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, University of Chicago Press.
- Hirschon, R., (1998), *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*, Oxford: Berghahn Books.
- Ketcham, R., (1987), *Individualism and Public Life: A Modern Dilemma*, Basic Blackwell.
- Koliopoulos, J., S., and Veremis, T., M., (2002), *Greece The Modern Sequel: From 1831 to the Present*, London: Hurst and Company.
- Κυρτάτας, Δ., (2000), «Η χριστιανική επανάσταση δια μέσου των αιώνων», στο ένθετο *Νέες Εποχές*, Εφημερίδα *Το Βήμα*, 25 Ιουνίου.
- Martin, R., (1985), *Rawls and Rights*, University Press of Kansas.
- Μπούμης, Π., (1995), «Αντικανονικές και Αντισυνταγματικές Παρεμβάσεις στην Ελληνική Εκκλησία», στο βιβλίο *Κρατική Εξουσία και Ορθόδοξη Εκκλησία*, Αθήνα: Εκδόσεις Μήνυμα.
- Muzaffar, C., (1990), "Ethnicity, Ethnic Conflict, and Human Rights in Malaysia", στο βιβλίο Welch, C., E., Jr., and Leary, V., A., (επιμ.), *Asian Perspectives on Human Rights*, Westview Press.
- Nino, C., S., (1991), *The Ethics of Human Rights*, Clarendon Press: Oxford.
- Nussbaum, M., (1997), "Kant and Stoic Cosmopolitanism", *The Journal of Political Philosophy*, τόμ. 5, τχ. 1.
- Othman, N., (1999), "Grounding Human Rights Arguments in non-Western Culture: Sharia and the Citizenship Rights of Women in a Modern Islamic State", στο βιβλίο Bauer, J., R., and Bell, D., A., (επιμ.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press.
- Παπαδόπουλος, Σ., Γ., (1996), *Ορθοδοξία και Ελληνισμός: Πορεία στην Τρίτη Χιλιετία*, Αθήνα: Εκδόσεις Παρουσία.
- Παπαταξιάρχης, Ε., (1990), «Δια την σύστασιν και ωφέλειαν της κοινότητος του χωρίου: Σχέσεις και σύμβολα της εντοπιότητας σε μια αιγαιακή κοινωνία», στο βιβλίο του Κομνηνού, Μ., Παπαταξιάρχης, Ε. (επιμ.) *Κοινότητα*

- τα, Κοινωνία και Ιδεολογία. Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και η Προβληματική των Κοινωνικών Επιστημών, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Παπαταξιάρχης, Ε., Παραδέλλης, Θ., (1992), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη.
- Περράκης, Σ., (2003), *Διαστάσεις της Διεθνούς Προστασίας των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου*, Αθήνα: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλας.
- Perry, M., J., (1997), "Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters", *Human Rights Quarterly*, τόμ. 19, τχ. 3.
- Pollis, A., (1965), "Political Implications of the Modern Greek Concept of the Self", *British Journal of Sociology*, τόμ. 16.
- Preis, Ann-Belinda, S., (1996), "Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique", *Human Rights Quarterly*, τόμ. 18.
- Ραμιώτης, Κ., (1997), *Η Εκκλησία μέσα στο Ελληνικό Κράτος*, Αθήνα: Πρότυπες Θεσσαλικές Εκδόσεις.
- Rawls, J., (1992), *Political Liberalism*, Columbia University Press.
- Ρούκουνας, Ε., (1995), *Διεθνής Προστασία των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων*, Αθήνα: Εκδόσεις Βιβλιοπωλείο της Εστίας.
- Simmons, J., A., (1992), *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press.
- Stamoulas, A., (2004a), "Cultural Democracies and Human Rights: Conditions for Religious Freedom in Modern Greece", *Journal of Human Rights*, τόμ. 3, τχ. 4.
- Stamoulas, A., (2004b), "The Justification of Human Rights and the Question of its Cross-cultural Validity: Universal Theories and Particular Perspectives", *The Mediterranean Journal of Human Rights*, τόμ. 8, τχ. 1.
- Taylor, C., (1999), "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights", στο βιβλίο Bauer, J., R., Bell, D., A., (επιμ.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press.
- Triandafyllidou, A., (1997), "Nationalism and the Threatening Other: The Case of Greece", *The ASEN Bulletin*, τχ. 13.

