

Ο ξένος, αυτός ο όμοιος που απαρνιόμαστε

ZAKY PRYNNENTY

ΥΠΑΡΧΟΥΝ σήμερα περισσότεροι από 10.000.000 αλλοδαποί εργατές στην ΕΟΚ, που προέρχονται είτε από τις χώρες του πρώην Συμφώνου της Βαρσοβίας, είτε από τον Τρίτο Κόσμο. Πρόκειται, άραγε, για έναν υπερβολικά μεγάλο αριθμό; Το ερώτημα δεν έχει πια νόημα και πρέπει στο εξής να τίθεται μάλλον ως εξής: πώς να προετοιμάσουμε τους Ευρωπαίους να υποδεχθούν στα επόμενα χρόνια μερικές δεκάδες ακόμη επιπλέον εκατομμύρια μεταναστών; Διότι, αν και είναι καταφανές ότι η μετανάστευση απέχει πολύ από του να είναι η λύση στο πρόβλημα της εξαθλίωσης του Τρίτου Κόσμου, δεν παύει, ωστόσο, να είναι μία από τις βραχυπρόθεσμες διεξόδους για τόσους καταδικασμένους που η επιβίωσή τους κρέμεται από μία κλωστή. Κι αν είναι αλήθεια ότι μία μαζική και αποτελεσματική αναπτυξιακή βοήθεια αποτελεί τη μόνη δυνατή απάντηση στην εισροή μεταναστών, το άνοιγμα των συνόρων είναι, βραχυπρόθεσμα, η μόνη αποτελεσματική χειρονομία προς αυτή την κατεύθυνση. Η χώρα μας, με μεγάλη παράδοση στο θέμα αυτό, θα είχε, ίσως, κάποιους λόγους να αισθάνεται αλληλεγγύη προς τους μετανάστες. Το ότι η αγκίστρωσή μας στην κοινοτική Ευρώπη και η οικονομική μας ανάπτυξη συντελούν στο να μοιάζει η χώρα μας στα μάτια των λιγότερο εύπορων λαών ως μία καινούργια Γη της Επαγγελίας, θα έπρεπε να μας κάνει να δείξουμε κατανόηση και σύνεση και να εμποδίσουμε τη λήψη αποφάσεων ανοικτών σε κριτική, όπως ο νόμος για τους μετανάστες του 1991.

Το υπ' αριθμόν ένα πρόβλημα της εισροής μεταναστών, το στατατικό πρόβλημα, αφορά στην ικανότητα αφομοίωσης που θα επιδείξει η κοινωνία υποδοχής. Είναι, όμως, ολοφάνερο ότι, αν το μεταναστευτικό κύμα στην Ευρώπη των ετών πριν και αμέσως μετά τον πόλεμο απορροφήθηκε σχετικά καλά, αυτό οφείλεται, σε μεγάλο μέρος –εκτός του ότι η περίοδος εκείνη δεν ήταν περίοδος οικονομικής κρίσης– και στον ευρωπαϊκό χαρακτήρα των μεταναστών της εποχής. Αντιθέτως, το σύγχρονο κύμα, που προέρχεται από τις χώρες του Τρίτου Κόσμου, θέτει, λόγω της σημασίας της διαφοράς νοοτροπίας και πολιτιστικών πρακτικών, αναρίθμητα προβλήματα αφομοίωσης, μεταξύ των οποίων και ο ρατσισμός που «στις ακραίες, τουλάχιστον, εκδηλώσεις του είναι μία συλλογική παράνοια»¹. Πρόκειται ίσως για μία μεγάλη πρόκληση που πρέπει όμως να απαντηθεί με τρόπους διαφορετικούς από ένα κλείσιμο των συνόρων, μία πρόκληση της οποίας η λύση περνά α-

ναμφισβήτητα από μία πολιτική πραγματικής ενσωμάτωσης των ήδη εγκατεστημένων μεταναστών, οι οποίοι θα λειτουργούσαν, κατά κάποιο τρόπο, ως προγεφύρωμα και ως σημαντικός παράγοντας αφομοίωσης των προσφύγων που θα έρθουν στο μέλλον.

Από τη στιγμή που η πλειονότητα των μεταναστών στην Ευρώπη βρίσκεται ήδη εδώ οριστικά εγκατεστημένη, δεν θα έπρεπε πια ν' ασχοληθούμε παρά με το πώς θα ευνοήσουμε την ενσωμάτωσή τους και πώς θα τους παράσχουμε τα ίδια δικαιώματα με τους αυτόχθονες, τουλάχιστον στους λιγότερο ευαίσθητους τομείς, όπως το ζήτησε άλλωστε, πριν από λίγο καιρό το Συμβούλιο της Ευρώπης. Όμως, οι συμφωνίες του Schengen² βασίζονται περισσότερο στις διακρίσεις, ενώ οι διάφορες αποφάσεις που πάρθηκαν πρόσφατα στην Ευρώπη πηγάζουν από την ίδια φιλοσοφία. Ως παράδειγμα μπορεί να αναφερθεί η γερμανική κυβέρνηση όταν αρνείται τη διπλή υπηκοότητα για τους μετανάστες (απόφαση του Νοεμβρίου του 1994). Αυτή η απόφαση αποτελεί μία πολιτική σφύρα απόρριψης, αφού οδηγεί είτε στον αποκλεισμό (ξένος στην ίδια τη χώρα όπου ζει κανείς) είτε στον απο-πολιτισμό (αίσθηση απώλειας των ριζών και εξορίας). Και το ίδιο κάνει η γαλλική κυβέρνηση, η οποία αποφάσισε να καταστήσει δυσκολότερη τη συγκέντρωση της οικογένειας των μεταναστών³. «Ποια διεστραμμένη λογική, γράφει ο Galbraith, αναφερόμενος στην τάση αυτή διασφάλισης από τη μετανάστευση, αναγκάζει τόσους ανθρώπους να αντιτίθενται σ' αυτό που είναι τόσο πρόδηλο ένα ενεργήματα;»⁴

Οι παρατηρήσεις αυτές οδηγούν σε ένα σημαντικό ερώτημα: πώς μπορεί κανείς να ζήσει αρμονικά με τον Άλλο, αυτόν τον όμοιο που διαπιστώνεται όμως ως ουσιαστικά διαφορετικός και που απορρίπτεται κυρίως από τον εθνικισμό, αυτό τον εχθρό του ουμανισμού;

Γεννήθηκα Ελληνίδα

Όλοι μας γνωρίζουμε τον τίτλο του βιβλίου αυτού της Μελίνας Μερκούρη. Έχουμε, όμως, κατανοήσει ότι δεν έχει νόημα παρά μόνο εάν παραδεχθούμε τη θεώρηση του έθνους ως «βιολογικής οντότητας», όπου ο σημερινός άνθρωπος καθορίζεται από το παρελθόν της κοινότητάς του; Στην πραγματικότητα, δεν γεννιέται κανείς Έλληνας: γίνεται Έλληνας και –από τη στιγμή που η παιδεία είναι αποτέλεσμα μακράς εκμάθησης στους κόλπους μιας οι-

κογένειας, μιας γλώσσας, μιας κοινότητας, ενός κοινού μέλλοντος και ενός συνόλου αξιών— αυτή η διαδικασία (το να γίνει δηλαδή κανείς Έλληνας ή κάτι άλλο) παίρνει χρόνο. «Γεννήθηκα Ελληνίδα»: μήπως εδώ υπονοείται «Ελληνίδα εξ αίματος»; Θα ήταν μία διακήρυξη δίχως νόημα: το αίμα, όπως πια γνωρίζουμε, δεν έχει καμία εθνικότητα, ούτε άλλωστε τα γονίδια. «Εάν μπορούσε το μάτι μας να διακρίνει τα γονίδια του αίματος», γράφει ο γενετιστής Albert Jacquard, «η ιδέα μας για τα σύνορα μεταξύ των φυλών θα ήταν τελείως διαφορετική»⁵. Αυτό, όμως, δεν είναι τόσο σίγουρο... Για να αναφερθούμε σ' ένα ακραίο παράδειγμα, στο βιβλίο που δημοσίευσε το 1934 κάποιος René Martinal: *Η γαλλική φυλή*, ο συγγραφέας, αναφερόμενος στις ομάδες αίματος Α, Β και Ο και θεωρώντας ότι το γονίδιο Α είναι «καλό» (επειδή βρίσκεται πιο συχνά στις ευρωπαϊκές κοινωνίες) και το Β «κακό» (αφού ανιχνεύεται πιο συχνά στους Πολωνούς, στους Ρώσους και στους Μαύρους της Αφρικής), πρότεινε την εξαφάνιση των ατόμων με το αίμα Β. Αυτή την τρελή ιδέα θα συναντήσουμε ξανά στους Ναζί που πρότειναν, με τη σειρά τους, να εξορίσουν σ' ένα νησί τα άτομα με το αίμα Β, διότι θεωρούσαν ότι αυτό το γονίδιο το εισήγαγαν στην Ευρώπη οι Εβραίοι⁶.

Αυτό μας οδηγεί να επιμεινουμε στον ανορθολογικό χαρακτήρα του φαινομένου απόκλισης. Δεν φτάνει να έχουμε μάθει από τη γενετική ότι όλοι οι άνθρωποι έχουν σχέσεις συγγένειας από τη στιγμή που όλα τα ζώα πλάσματα (και α fortiori όλοι οι άνθρωποι) ανατρέχουν αναγκαστικά σε κοινό πρόγονο, δεν φτάνει να ξέρουμε ότι, εάν όλοι οι άνθρωποι είναι, πράγματι, γενετικά διαφορετικοί (λόγω της ίδιας της διαδικασίας της σεξουαλικής αναπαραγωγής) οι διαφορές εμφανίζονται πολύ μεγαλύτερες μεταξύ των ατόμων μιας οικογένειας ή των ατόμων ενός έθνους παρά μεταξύ των οικογενειών ή των λαών. Δεν αρκεί να γνωρίζουμε όλ' αυτά για να σταματήσουν αυτόματα οι συζητήσεις γύρω από τις «φυλετικές» διαφορές, όπως, επίσης, δεν είναι η παραδοχή ότι δεν υπάρχουν «φυλές» που θα αποτρέψει τη χρησιμοποίηση του όρου (αφού δεν είναι η ύπαρξη «φυλών» που γέννησε το ρατσισμό, αλλά αυτός ο ίδιος που εφηύρε τις φυλές).

Οι τρελές—αλλά και εξαιρετικά γοητευτικές—αφού μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως δικαιολογίες από τους ρατσιστές—ιδέες περί της βιολογικής κατωτερότητας των φυλών συνεχίζουν να είναι πάντα ζωντανές. Και αυτό αποτελεί έκπληξη μόνο γι' αυτούς που δεν έχουν καταλάβει ακόμη ότι η φυλετική αντανάκλαση αποτελεί, κατά κάποιο τρόπο, ένα «πολιτιστικό αμετάβλητο» κάθε ανθρώπινου συγκροτήματος. Έτσι, ένας καθηγητής του Πανεπιστημίου Berkeley μπορεί ακόμη και σήμερα να δηλώνει—μετά από μία καταχρηστική, ιδιοτελή ερμηνεία των τεστ IQ—την εξής ανοησία: «Οι Μαύροι, είτε Αμερικανοί είτε όχι, δεν διαθέτουν το γονίδιο της εξυπνάδας». Και ένας από τους σιναδέλφους τους (Μαύρος) απαντά: «Είναι η μελανίνη που δίνει γενετικά στους Μαύρους τη νοητική υπεροχή τους»⁷. Εδώ και λίγους μήνες, μάλιστα, κυκλοφορεί στις ΗΠΑ ένα βιβλίο⁸ που υποστηρίζει την κληρονομικότητα της διάνοιας και την ανισότητα των φυλών και που (δια μέσου μιας εξυπνης εκστρατείας μάρκετινγκ) τείνει να γίνει ένα

από τα βιβλία με τις υψηλότερες πωλήσεις των τελευταίων ετών.

Πριν όμως συζητήσουμε για το ρατσισμό και την ξενοφοβία, ας επανέλθουμε στην προηγούμενη διαβεβαίωση: «γεννήθηκα Ελληνίδα». Ας ξεχάσουμε, λοιπόν, το «γεννήθηκα» (αφού, όπως είδαμε, δεν έχει νόημα) και ας συγκρατήσουμε το «είμαι Ελληνίδα». Αυτή η δήλωση μπορεί να παρουσιαστεί ως ταυτολογία: είμαι Ελληνίδα, διότι δεν είμαι κάτι άλλο. Αναγκαστικά γεννήθηκα κάπου, κάθε άτομο έχει προγόνους, κάθε άτομο, όχι μόνο έχει ρίζες, αλλά και τις χρειάζεται τόσο πολύ που καμιά φορά τις επινοεί. Εκεί βρίσκεται, άλλωστε, η δύναμη του εθνικισμού: δεν στηρίζεται ουσιαστικά σε τίποτε άλλο, πάντως, σε κάτι το αναπόφευκτο, σε μία αφαίρεση βέβαια η οποία όμως παρουσιάζεται ως πραγματικότητα, στο έθνος, που δεν είναι ίσως τίποτε άλλο, κατά βάθος, παρά «ένα σύνολο ανθρώπων που συγκρατούνται μεταξύ τους διά μέσου μιας κοινής ψευδοπροέλευσης, λανθασμένης στην πραγματικότητα, καθώς και διά μέσου μιας από κοινού απόρριψης των γειτόνων»⁹ και του ξένου. Ο εθνικισμός—αλλά και κάθε κοινωνία ίσως—βασίζεται, δηλαδή, σε «ψέματα αναφοράς»¹⁰.

Τι κάνει κατά βάθος η εθνικιστική ιδεολογία; «Φυσικοποιεί» την ταυτότητά μας και, από τη στιγμή αυτή, απορρίπτει οριστικά τον Άλλο (το ρόλο αυτό τον παίζει βέβαια και η θρησκευτική ιδεολογία η οποία υποστηρίζει μία μυστικιστική ταυτότητα: και γνωρίζουμε πολύ καλά ότι στη χώρα μας θρησκευτική και εθνική ταυτότητα παρουσιάζονται ως εκ φύσεως συνδεδεμένες).

Ο Ξένος

Τι είναι, πέρα από την ταυτολογία, ο ξένος; Στο γλωσσικό επίπεδο υπάρχει διπλή έννοια: ο ξένος είναι, πριν απ' όλα, αυτός που, γεννημένος «έξω», παρουσιάζεται a priori ως εχθρός και, στη συνέχεια, αυτός που είναι καλύτερα να γίνει φιλοξενούμενος, καλεσμένος (ο ξένος). Στην πραγματικότητα, ωστόσο, δίδεται μία άλλη απάντηση σ' αυτό τον δυνάμει κίνδυνο, δηλαδή την απόσταση. Πράγματι, εάν εξ ορισμού ο ξένος είναι ο περίεργος, ο διαφορετικός, είναι και αυτός από τον οποίο πρέπει να προστατευθούμε. Βέβαια, αποφεύγεται στην πολιτισμένη Ευρώπη μας η υπερβολή στο λόγο (εκτός στην περίπτωση ακραίων εθνικιστών όπως ο Le Pen), μία υπερβολή που συνηθιζόταν συχνά στον περασμένο αιώνα (όπως, για παράδειγμα: «ο ξένος, σαν ένα παράσιτο, μας δηλητηριάζει»¹¹ του Γάλλου εθνικιστή Maurice Barrès). Δεν τολμούμε πια να λέμε παρόμοια πράγματα, ωστόσο, τα σκεφτόμαστε και, όταν μπορούμε, τα αφήνουμε να υπονοούνται.

Πώς είναι δυνατόν, θα έλεγαν οι αφελείς, να είναι κανείς ρατσιστής τον 20ό αιώνα; Απλώς διότι, σε μία Ευρώπη πολιτιστικής ποικιλότητας υπάρχει ο Άλλος, ως μία αναπόφευκτη πραγματικότητα, ως ένα στοιχείο απόρριψης και έλξης, αποστροφής και γοητείας, διότι τον θεωρούμε, όχι μόνο διαφορετικό, αλλά πραγματικά «άλλο». Ήδη ο Αριστοτέλης (ενώ ο ίδιος προσπαθεί συνήθως να αποδείξει ότι μία πόλη συστήνεται από μη όμοιους) έγραφε ότι κάθε πόλη «θέλει να αποτελείται όσο το περισσότερο δυνατόν από ίσους και όμοιους»¹². Δεν είναι, ίσως, επειδή ο ξένος είναι πολύτιμος άλλου έθνους, έχει άλλο χρώμα δέρματος, μιλάει μία άλλη

γλώσσα, ζει διαφορετικά, που τον αποστρέφονται, δεν είναι δηλαδή μόνο λόγω των επιμέρους διαφορών, αλλά επειδή αυτές ακριβώς οι διαφορές του προσδίδουν μία άλλη φύση.

Πρέπει –νομίζω–ν’ ανοίξουμε μία παρένθεση: ας προσέξουμε αυτό τον όρο «διαφορές». Όταν προσπαθεί κανείς να εξηγήσει κάποια συμπεριφορά με τη λέξη αυτή, δεν υπαινίσσεται σχεδόν τίποτε, αφού ο όρος «διαφορά» δεν επιδέχεται κανένα ορισμό, παρά μόνον, όπως είπαμε, ταυτολογικό: αυτό που είναι διαφορετικό είναι αυτό που δεν είναι όμοιο. Κατ’ αρχάς, οι κοινωνικές επιστήμες δεν είναι υποχρεωμένες να δεχθούν ως δεδομένη τη δήλωση κάθε ατόμου ότι είναι διαφορετικό ή ότι ο άλλος είναι διαφορετικός. Από τη μία πλευρά, η κοινωνική εικόνα των πολιτισμικών διαφορών δεν έχει παρά πολύ μικρή σχέση με τις πραγματικές

μας. Μόνο εκεί βρίσκεται η «φύση του Ιουδαίου», η «φύση του Έλληνα» κατά τους Τούρκους ή η «φύση του Τούρκου» κατά τους Έλληνες¹⁴. Θα δούμε πως ο πολιτισμικός σχετικισμός, στηριζόμενος σ’ αυτό το καταχρηστικό αξίωμα, μπορεί να παίζει το παιχνίδι των εθνικιστών και της ξενοφοβίας.

Θέσαμε, όμως, ένα ερώτημα: πώς μπορεί κανείς να είναι ρατσιστής, εθνικιστής ή ξενόφοβος τον 20ό αιώνα, δηλαδή, τη χρονική περίοδο που γινόμαστε, όπως τουλάχιστον θεωρούμεθα, όλο και πιο «πολιτισμένοι»; Ίσως στο σημείο αυτό δεν υπάρχει αντιλογία. Εάν αληθεύει, όπως υποστηρίζει ο Freud, ότι η ανάπτυξη του πολιτισμού συνοδεύεται από την αύξηση του αισθήματος ενοχής, τότε η ξενοφοβία και ο ρατσισμός θα μπορούσαν ακόμη και να αυξάνονται, αφού το υπερεγώ –το οποίο βρίσκεται μοιρασμέ-



διαφορές. Από την άλλη, οι πραγματικές διαφορές συνοδεύονται συχνά από φανταστικές παραστάσεις που εγκυμονούν και αναπαράγουν τις κοινωνικές διαφορές. Υπάρχει, όμως, μία άλλη διάσταση στην οποία πρέπει να σταθούμε: έχουμε την τάση να θεωρούμε κάθε διαφορά ως ένδειξη υπεροχής ή κατωτερότητας. Ας σημειωθεί, επίσης, ότι η σημερινή ξενοφοβία όχι μόνο συμφωνεί με το περίφημο «δικαίωμα στη διαφορά», αλλά και στηρίζεται πάνω του: να ζει ο καθένας στη χώρα του ανάμεσα στις αξίες που τον αντιπροσωπεύουν. Στα τέλη του 19ου αιώνα, ο Gustave Le Bon υποστήριξε ήδη αυτή την ιδέα ότι «οι διαφορετικές φυλές δεν μπορούν να αισθάνονται, να σκέφτονται, να δρουν με τον ίδιο τρόπο και επομένως να καταλαβαίνουν η μία την άλλη»¹⁵. Σ’ αυτόν το συλλογισμό βασίζεται ο «φυλετισμός»: «δεν μου μοιάζει, επομένως πώς θα μπορούσε να σκέπτεται όπως εγώ;». Στην πραγματικότητα, η ιδιάζουσα «φύση» του Άλλου βρίσκεται –και για το λόγο αυτό ακριβώς είναι τόσο δύσκολο να την αρνούμαστε– στο νο

νο μεταξύ της επιθετικότητας και της ενοχής– θα ψάξει με περισσότερη επιμονή έναν ακόμη αποδιοπομπαίο τράγο, όπως πάντα έκανε. Θα μπορούσαμε ίσως να υποστηρίξουμε ότι αυτή η συμπεριφορά απόρριψης του Άλλου είναι κατά κάποιο τρόπο «φυσική», εγγράφεται, δηλαδή στις ίδιες τις νοητικές δομές των κοινοτήτων¹⁵: Ο αντιρατσιστής δεν πρέπει να είναι τόσο αφελής, ώστε να μην κατανοεί το γεγονός αυτό. Γίνεται, μάλιστα, επικίνδυνα ουτοπιστής όταν «θεωρεί δυνατή την πραγματοποίηση ενός κόσμου καλών και μορφωμένων» και ότι «φθάνει να εξηγήσουμε στους εξαπατημένους, τους ρατσιστές, πως αποπλανήθηκαν από κακούς και ιδιοτελείς για να παύσει αμέσως η απάτη»¹⁶.

Ο πολιτισμικός σχετικισμός

Σήμερα που ο πλανήτης μας αρχίζει να «παγκοσμιοποιείται» και που εμφανίζονται κοινωνίες όλο και περισσότερο πολυπολιτισμικές, ενώ ταυτόχρονα –ίσως και σε αντιδιαστολή– μερικές πε-

ριοχές της γης τείνουν να «βαλκανοποιούνται» και να κλείνονται στον εαυτό τους, είναι φανερό ότι η συζήτηση μεταξύ σχετικισμού και συνιβεραλισμού (συζήτηση που αποτελεί, άλλωστε, έναν από τους σημαντικότερους σκοπούς των κοινωνικών επιστημών) προλαμβάνει ιδιαίτερη σημασία.

Υπάρχουν, στην πραγματικότητα, όχι ένα αλλά δύο προσκόμματα που πρέπει να ξεπεραστούν: αυτό του κλασικού σχετικισμού (που υπονοεί ότι στο ηθικό επίπεδο όλα έχουν την ίδια αξία και ότι κάθε πίστη είναι τόσο παραδεκτή όσο και μία άλλη) και αυτό του κλασικού ορθολογισμού (που θεωρεί ότι μόνο οι αντιλήψεις της Δύσης είναι ορθές και παραδεκτές). Αυτό το δίλημμα οδηγεί σε μία πρώτη ερώτηση: μεταξύ των ανθρώπων και των πολιτισμών ποιες είναι αυτές που υπερέχουν, οι διαφορές ή οι ομοιότητες; Πρόκειται εδώ για σημαντικότερο ζήτημα, αφού η εμφάνιση μιας πραγματικά πλανητικής συνείδησης –και επομένως ενός πραγματικού καθήκοντος αλληλεγγύης– εξαρτάται από αυτήν ακριβώς την απάντηση. Το ερώτημα είναι λοιπόν: υπάρχουν άραγε παγκόσμιες αξίες και αντιλήψεις, και ποιες είναι αυτές;

Θα κάνω μόνο ορισμένες παρατηρήσεις, προκειμένου να φανεί η πολυπλοκότητα αυτού του προβλήματος.

Ας πάρουμε τον ορθολογισμό. Είναι δυνατόν, δίχως επιφυλάξεις, να τον θεωρήσουμε ως μία τάση γενικευμένη; Εάν απαντήσουμε θετικά, και θεωρήσουμε επίσης ότι ορθολογισμός, επιστήμη και δημοκρατία γεννήθηκαν στη Δύση, μπορούμε άραγε να παραχωρήσουμε σ' αυτήν το προνόμιο να διαδίδει παντού τον ορθολογισμό; Διότι γνωρίζουμε, χάρη κυρίως στις εργασίες του Louis Dumont¹⁷ ότι μόνο οι άνθρωποι της Δύσης κηρύττουν την παγκοσμιότητα της ισότητας και του ορθολογισμού. Βρισκόμαστε, επομένως, μπροστά σε ένα παράδοξο, αφού οι άνθρωποι της Δύσης θεωρούν τον εαυτό τους ως πιο «ίσο» και πιο ορθολογιστή από τους άλλους. Και, κυρίως, υπάρχει ένας κίνδυνος: η εμφάνιση του ευρωκεντρισμού, ο οποίος συγχέει τον οικουμενισμό με την κυριαρχία των δυτικών αντιλήψεων. Μπορούμε, επίσης, άραγε να ταυτίσουμε σκέψη και συλλογιστικό ορθολογισμό; Από τη στιγμή αυτή, θα έπρεπε να δεχθούμε ότι το σύνολο σχεδόν του ανθρώπινου γένους δεν θα σκεπτόταν.

Νομίζω ότι το άφησα και προηγουμένως να εννοηθεί: το πιο επικίνδυνο από τα δύο προσκόμματα στα οποία αναφέρθηκε πριν λίγο είναι, κατά την γνώμη μου, ο πολιτιστικός σχετικισμός. Το σλόγκαν του είναι το εξής: άνθρωποι που ανήκουν σε διαφορετικούς πολιτισμούς, ζουν αναπόδραστα σε εντελώς διαφορετικούς νοητικούς κόσμους και, επομένως, δεν μπορούν να κατανοήσουν οι μεν τους δε. Εάν μία τέτοια θεώρηση είχε κάποια στέρεα βάση, θα ήταν κάτι καταστροφικό για τον πλανήτη μας, που βρίσκεται στο δρόμο της «παγκοσμιοποίησης». Και θα ήταν τότε αδύνατο να οροθετηθούν οικουμενικοί κανόνες του αληθούς και του δίκαιου. Το πιο επικίνδυνο μάλιστα είναι πως ο πολιτιστικός σχετικισμός αποκλείει, λογικά, κάθε κατάκριση ηθικής τάξεως και δεν μπορεί να καταδικάσει καμία αδικία, από την στιγμή που αυτή προέρχεται από μία παράδοση διαφορετική από τη δική του. Μερικοί συγγραφείς, άξιοι ωστόσο κάθε σεβασμού, εκφράζουν ενίοτε παρό-

μοιες αντιλήψεις. Ο Paul Veynes, για παράδειγμα, στο βιβλίο του *Πίστευαν άραγε οι Έλληνες στους μύθους τους*,¹⁸ βεβαιώνει ότι καμία αλήθεια δεν είναι πιο αληθινή ούτε πιο δίκαια από τις άλλες. Και γνωρίζουμε ότι ο Lévy Strauss, πέρα από μερικές διαφορούμενες δηλώσεις¹⁹, είναι ένας από τους ένθερμους υπερασπιστές του σχετικισμού. «Στο φάσμα των ενδεχόμενων δυνατοτήτων που έχουν οι ανθρώπινες κοινωνίες, η κάθε μία έκανε τις επιλογές της και οι επιλογές αυτές δεν είναι συγκρίσιμες μεταξύ τους: αξίζουν το ίδιο»²⁰. Μπορούμε, βέβαια, να δεχθούμε την αντίληψη ότι «είναι παράλογο να θεωρήσουμε έναν πολιτισμό ανώτερο από έναν άλλο»²¹, αλλά είναι άραγε δυνατό να ισχύει το ίδιο και για τις αξίες; Μπορούμε, για παράδειγμα, να υποστηρίξουμε ότι ο ολοκληρωτισμός αξίζει το ίδιο με τη δημοκρατία;

Είναι –νομίζω– ο αντι-ουμανισμός του Lévy Strauss²² που τον ωθεί στις υπερβολές αυτές. Ας ανοίξουμε εδώ μία παρένθεση: δεν διάλεξα τον Lévy Strauss στην τύχη. Εκτός του ότι πρόκειται για έναν από τους πιο γνωστούς ανθρωπολόγους σε διεθνές επίπεδο, θεωρείται επίσης (πέρα από τις αμφιβολίες που αφήνουν μερικές δηλώσεις του) ως ουμανιστής και –όπως λέγαμε στη δεκαετία του '60 και '70– ως τριτοκοσμικός. Ο σχετικισμός του, επομένως, δεν εκφράζει, κατά την άποψή του, παρά μία αίσθηση σεβασμού προς τον Άλλο. Στη γρήση αυτή του Γάλλου ανθρωπολόγου εμφανίζεται, επομένως, η αμφιβολία του περίφημου «σεβασμού των διαφορών».

Η δυσπιστία του Lévy Strauss καθώς και πολλών σχετικιστών, απέναντι σε ενδεχόμενο καταμερισμό των πολιτισμών, δεν στερείται βέβαια βάσης (και αυτό εξηγεί το γεγονός ότι ο Lévy Strauss φθάνει στο σημείο να είναι εξαιρετικά κριτικός όσον αφορά τη δια-πολιτιστική επικοινωνία²³ την οποία θεωρεί το πρώτο βήμα προς την εξαφάνιση της πολιτιστικής ποικιλίας). Το ερώτημα-κλειδί είναι πράγματι να ξέρουμε εάν, και σε ποιο βαθμό, η «παγκοσμιοποίηση» είναι και πρέπει να είναι συνώνυμο της «δυτικοποίησης», δηλαδή, της μαζικής και οριστικής μεταστροφής του συνόλου των πολιτισμών προς τους κεντρικούς άξονες της ευρωπαϊκής παράδοσης²⁴. Δεν είναι τουλάχιστον υπό τη μορφή αυτή που ο Edgar Morin, για παράδειγμα, προβλέπει την «πλανητική εθνικότητα»²⁵. Κατ' αυτόν «πρέπει συγχρόνως και να προστατεύονται και να ανοίγουν οι πολιτισμοί». Και επιμένει: «πρέπει να αντιμετωπίσουμε τις δύο αυτές αντιφατικές υποχρεώσεις: να σωθεί η εξαιρετική πολιτισμική ποικιλία που έχει δημιουργηθεί από τη διασπορά της ανθρωπότητας και, συγχρόνως, να αναπτυχθεί ένας πλανητικός πολιτισμός κοινός σε όλους»²⁶. Βρισκόμαστε, φανερά, πολύ μακριά λοιπόν από τις αντιλήψεις που είχαν, τον περασμένο αιώνα, οι θεωρητικοί του αποικισμού (που υποστήριζαν, για παράδειγμα, ότι «υπάρχουν χώρες και φυλές στις οποίες δεν μπορεί ο πολιτισμός να ανθίσει αυθορμήτως, και όπου αυτός πρέπει να έρθει απ' έξω»²⁷). Ο Pierre-André Taguieff τελειώνει ένα άρθρο του μ' αυτή την πολύ σωστή δήλωση: «Παραμένει η εξής εναλλακτική λύση: συνιβεραλισμός ή βαρβαρότητα. Δηλαδή, δικαιώματα του ανθρώπου ή ιντεγκρισμός της διαφοράς. Οφείλουμε όμως να συλλάβουμε ένα μεταίμπεριαλιστικό

δυνιβερσαλισμό που θα εγκαταλείψει, επιτέλους, το τρομοκρατικό όνειρο μιας πλανητικής ομοιογενεοποίησης»³⁰.

Πρέπει να το αναγνωρίσουμε: ο συνιβερσαλισμός μπορεί εξίσου με τον πολιτιστικό σχετικισμό να εγκυμονεί ρατσισμό και ξενοφοβία. Εκεί όπου ο δεύτερος επιμένει στον υποτιθέμενο ανυπόθετο χαρακτήρα των πολιτισμικών διαφορών, ο πρώτος μπορεί κάλλιστα να υποστηρίζει μία βιολογική κατωτερότητα μερικών ανθρωπίνων «φυλών» για να προάγει και να δικαιολογεί την ανισότητα μεταξύ των διαφόρων ανθρωπίνων ομάδων.

Ο Martin Baker³⁰, για παράδειγμα ή ο Pierre-André Taguieff³¹ έχουν ήδη σημειώσει το σημεινικό πέρασμα από ένα ρατσισμό βασισμένο στην ανισότητα (και επομένως της κατωτερότητας) σε ένα ρατσισμό της διαφοράς (και επομένως του αποκλεισμού) αν και μπορεί να υποστηρίξει κανείς ότι αυτές οι δύο απόψεις βρίσκονται μάλλον λίγο πολύ πάντα παρούσες στο ρατσισμό. Οι καιροί έχουν αλλάξει: δεν είναι πια το «εγκώμιο της διαφοράς»³¹ που θα έπρεπε οι αντιρατσιστές να επικαλούνται, αλλά, αν όχι την ίδια την «εγκατάλειψη της διαφοράς»³², τουλάχιστον το δικαίωμα του Άλλου να αναγνωρισθεί ως όμοιος. Όμοιος, ωστόσο, μέσα στο σεβασμό των διαφορών: και αυτό αποκλείει τη δογματική ακαμψία ενός πολύ αυστηρού ουμανισμού με έμμονη ιδέα της ενσωμάτωσης³³. Ο τελευταίος αυτός όρος, άλλωστε, δεν θα έπρεπε να θεωρηθεί ως δόγμα (θα προτιμούσα μάλιστα άλλη έκφραση). Υπάρχει, άλλωστε, ένα σημαντικό πρόβλημα σ' αυτή την έκφραση «αναγνώριση της διαφοράς». Εάν εννοούμε απλώς τα ίδια δικαιώματα και ευκαιρίες για τον Άλλο, δεν υπάρχει πρόβλημα, αλλά σ' αυτή την περίπτωση η διαφορά έχει λίγο πολύ σβήσει, την θέτουμε δηλαδή σε παρένθεση. Αντίθετα, εάν εννοούμε αναγνώριση του Άλλου ως «άλλο», τότε γίνεται σχεδόν αδύνατον –όπως σωστά υποστηρίζει ο Louis Dumont³⁴– να μην «ιεραρχοποιούμε», διότι δυστυχώς κάθε σύγκριση υπονοεί ιεραρχοποίηση λόγω των νοητικών μας συνηθειών, και στο θέμα αυτό, διαφορά και ισότητα αποκλείουν η μία την άλλη.

Στην πραγματικότητα, ο αντιρατσιστής πρέπει να πολεμά για να είναι σεβαστές και οι οικουμενικές αξίες και οι πολιτισμικές ιδιαιτερότητες. Και πρόκειται εδώ για μία δύσκολη αποστολή, αφού ο ρατσισμός και ο εθνικισμός τρέφονται με σιδήποτε, είτε με την ιδέα της ανισότητας, είτε μ' αυτήν της διαφοράς (αυτές οι δύο έννοιες έχουν άλλωστε για τους ρατσιστές το ίδιο νόημα). Και τις έννοιες αυτές οι ρατσιστές τις ταυτίζουν με την ιδέα του αποκλεισμού, ενώ ο ουμανιστής διακρίνει στην ίδια πραγματικότητα μία πηγή εμπλουτισμού.

Ας γυρίσουμε λίγο στο σχετικισμό. Η αυταπάτη του προέρχεται –νομίζω– από μία αναπόφευκτη πραγματικότητα: την εξαιρετική ποικιλία των πολιτισμών και, εκ πρώτης όψης, των αξιών τους. Οφείλουμε, επομένως, να εξετάσουμε το θέμα αυτό με προσοχή.

Η πρώτη σχέση στην οποία οδηγεί αυτή η φαινομενική ποικιλία των αξιών είναι η εξής: μήπως αυτό που φαίνεται ως διαφορά ηθικού τύπου αντιλήψεων δεν είναι, τελικά, παρά μόνο αποτέλεσμα ασυμφωνιών γνωστικού χαρακτήρα; Σ' αυτή την περίπτωση, τίποτε δεν μας επιτρέπει να διακρίνουμε σ' αυτό το εμφανές ασυμ-



βίβαστο των ηθικών δογμάτων μία δικαίωση του σχετικισμού. Μία κοινωνία, για παράδειγμα, που δέχεται και νομιμοποιεί την παιδοκτονία των νεογνών διαφέρει, άραγε, τόσο πολύ στο ηθικό επίπεδο από τη δική μας; Όχι αναγκαστικά, από τη στιγμή που γι' αυτήν το νεογέννητο δεν θεωρείται ακόμη ανθρώπινο πλάσμα. Μήπως δεν πρόκειται για το ίδιο φαινόμενο και στις δικές μας κοινωνίες, όπου οι υπέρμαχοι και οι εχθροί της έκτρωσης μοιράζονται κατά βάθος τις ίδιες αξίες (σεβασμό στην ανθρώπινη ζωή) αλλά βρίσκονται σε αντίθεση όσον αφορά τις γνωστικές αντιλήψεις (το έμβρυο μπορεί, άραγε, να θεωρηθεί ως ανθρώπινο πλάσμα;)³⁵.

Το ίδιο ισχύει για την αντίληψη των διαφορών κοινωνιών όσον αφορά την έννοια της κοινότητας: είτε υπό τον όρο αυτό θεωρείται το οικογενειακό σύνολο, είτε το εθνικό σύνολο, είτε το έθνος, είτε η ανθρωπότητα. Ανάλογα με τον ορισμό που δίδεται στην κοινότητα, οι ηθικές συμπεριφορές θα διαφέρουν, ενώ τελικά οι ηθικές αντιλήψεις θα είναι όμοιες, αφού κυριαρχεί ο ίδιος ηθικός κανόνας: το καθήκον της κοινοτικής αλληλεγγύης.

Είναι, επομένως, τουλάχιστον αμφισβητήσιμο το αξίωμα ότι η ηθική των κοινωνιών διαφέρει (όπως υποστηρίζεται από τους οπαδούς του σχετικισμού) τόσο πολύ η μία από την άλλη.

Λίγη ανθρωπολογία μπορεί ίσως να μας οδηγήσει στο σχετικισμό, ένας βαθύτερος προβληματισμός όμως θα έπρεπε να μας απομακρύνει απ' αυτόν. Ας πάρουμε το παράδειγμα της γλώσσας: γνωρίζουμε τώρα –κυρίως από τις εργασίες του Roman Jakobson³⁶– ότι, πέρα από την εξαιρετική ποικιλότητά τους, υπάρχουν φωνολογικά στοιχεία καθολικά. Ας πάρουμε τα χρώματα: αντίθετα με τη θεώρηση κατά την οποία κάθε γλώσσα θα διαμελίσει το φάσμα των χρωμάτων τελείως αυθαίρετα, γνωρίζουμε αντίθετα ότι όλες οι γλώσσες ακολουθούν την ίδια κατά σειρά λίστα χρωμάτων³⁷. Ακόμη ένα παράδειγμα: η συγγένεια. Αντίθετα με το σχετικιστικό credo, φαίνεται ότι η οικογένεια είναι οικουμενικό φαινόμενο. Όλες οι ονοματολογίες της συγγένειας –και πράγματι αφθονούν– μπορεί να επανοικοδομηθούν από τους βασικούς ό-

ρους που περιγράφουν την ατομική οικογένεια.

Το συμπέρασμα αυτών των λίγων, έστω, παραδειγμάτων υποδεικνύει –νομίζω– την ύπαρξη παγκόσμιων αρχών από τις οποίες εξαρτώνται όλες οι κοινωνίες και όλοι οι πολιτισμοί.

Εθνικισμός και απόρριψη του Άλλου

Βέβαια, δεν πρέπει να έχουμε ψευδαισθήσεις: τα εμπόδια προς μία πραγματική πλανητική συνείδηση είναι σημαντικά. Από τη μία πλευρά, τώρα που ο ουμανισμός έχει γίνει ύποπτος, λόγω των φρικαλεοτήτων που διέπραξαν οι πολιτισμένες μας κοινωνίες κατά τη διάρκεια των αιώνων, αρχίζουμε να «δεχόμαστε προοδευτικά την εξασθένηση κάθε επικοινωνίας καθώς και την εγκατάλειψη του ιδεώδους μιας κοινότητας επεκτεινόμενης στο πλανητικό επίπεδο»³⁸. Χωρίς επικοινωνία, όμως, δεν υπάρχει κατανόηση, ενώ υπάρχει μία καταχρηστική αίσθηση των διαφορών, γεγονός που δεν μπορεί παρά να εγκυμονεί συγκρούσεις³⁹. Από την άλλη πλευρά, δεν μπορούμε να αγνοούμε το γεγονός ότι η παγκοσμιοποίηση και η αύξηση των μεταναστατικών ροών (οι οποίες μπορούν να συνοδεύονται –ή να φαίνονται πως συνοδεύονται– από κάποια ομοιομορφία) εντείνουν τις ρατσιστικές συμπεριφορές και θα ήταν λάθος να μην κατανοήσουμε πως οι έντονες τάσεις ταυτότητας εγγράφονται, κυρίως, ως αντίδραση προς μία πολιτιστική αλλοτρίωση, πραγματική ή υποθετική.

Το σημαντικότερο εμπόδιο αποτελεί ο εθνικισμός –«ανώτατο στάδιο του ανθρωποκεντρισμού»⁴⁰– ο οποίος, ξεκινώντας από μία ταυτολογία (ξένοι είναι αυτοί που δεν είναι πολίτες της χώρας) οδηγεί αναπόδραστα στη ξеноφοβία⁴¹. Ας κάνουμε μία αφελή παρατήρηση: πώς μπορούμε να δεχόμαστε ακόμη, ως κάτι το φυσικό, δίχως αυτό να μας προβληματίζει, την ύπαρξη κοντά μας, στον ίδιο χώρο ζωής, συνανθρώπους που δεν έχουν τα ίδια δικαιώματα και που θεωρούνται, κατά κάποιο τρόπο, ως δεύτερης κατηγορίας άνθρωποι; Ο εθνικισμός, λοιπόν, είναι το υπ' αριθμόν ένα εμπόδιο.

Πρέπει, όμως, να κάνουμε μία διάκριση, δίχως την οποία κινδυνεύουμε να καταλήξουμε σ' ένα διάλογο κωφών. Ο όρος «εθνικισμός» έχει φυσικά άμεση σχέση με την έννοια του έθνους, και εδώ βρίσκεται όλη η πολυπλοκότητα της συζήτησης. Η έννοια αυτή δεν είναι μονοδιάστατη: πρόκειται, μάλιστα, για δύο «στρατηγικές» που υιοθετεί η εκάστοτε ομάδα και που, όχι μόνο διαφέρουν, αλλά και αντιτίθενται η μία προς την άλλη, παρόλο που αυτή η αντίθεση δεν έχει σχεδόν ποτέ την ευκαιρία να παρουσιασθεί, αφού αφορά σε δύο ιστορικές στιγμές αναγκαστικά ευδιάκριτες. Και αυτή η αντίθεση μεταξύ των δύο εννοιών του έθνους (η οποία στο ίδιο χρονικό διάστημα μπορεί να εκφραστεί με την αντίθεση έθνος-χώρα ή έθνος-ομοσπονδία) πρέπει να υπογραμμισθεί, αλλιώς ο καθένας γίνεται «εθνικιστής» και δεν υπάρχει πια δυνατότητα συζήτησης. Δεν πρέπει, λοιπόν, να συγχέουμε τις δύο αυτές έννοιες. Από τη μία πλευρά, το έθνος που ευνοεί την ενσωμάτωση, όπως το έχουν εξυμνήσει οι Γάλλοι επαναστάτες του 1789: «η αναπαράσταση των κοινών συμφερόντων έναντι των ιδιαίτερων συμφερόντων»⁴². Από τη στιγμή που η εθνικότητα σβήνει τη «φυλή» ή έχει τουλάχιστον την προτεραιότητα ως προς αυτή, το έθνος είναι ουσιαστικά ανοικτό (οι Εβραίοι θα γίνουν έτσι πολίτες του

γαλλικού έθνους). Από την άλλη πλευρά, υπάρχει το έθνος όπως το θεωρούσαν οι Ευρωπαίοι εθνικιστές του 19ου αιώνα: μία κλειστή ιδεολογία που βασίζεται όχι πια στη θέληση ενσωμάτωσης, αλλά στην αναγκαιότητα του αποκλεισμού, αποκλεισμός που αποτελεί έναν *sine qua non* όρο για τον ορισμό του έθνους θεωρούμενου ως φυλή⁴³. Άνοιγμα-κλείσιμο: μήπως πρόκειται για μία αναπόφευκτη διαδοχή της ιστορίας των ανθρώπινων κοινωνιών στις οποίες κυριαρχεί –είναι αλήθεια– ένα είδος «τάσης φυλετισμού»; Δεν αποκλείεται. Όπως και να έχει το πράγμα, ο σημερινός εθνικισμός αναφέρεται σαφώς σ' αυτή την κλειστή μορφή του έθνους, όπου κάθε μειοψηφικός πολιτισμός τείνει να «φυσικοποιείται» και να απορρίπτεται, όπως στην τραγική κατάσταση του σχεδόν εμφυλίου πολέμου στην πρώην Γιουγκοσλαβία. Εάν το 19ο αιώνα ο πανσλαβικός εθνικισμός γεννήθηκε ακριβώς γύρω από μία ενωτική σλαβική «φυλετικότητα», βλέπουμε σήμερα τις ίδιες αυτές «φυλές» (καθολικοί Κροάτες Σλάβοι, μουσουλμάνοι Βόσνιοι Σλάβοι και ορθόδοξοι Σέρβοι Σλάβοι) να ανακαλύπτουν ανταγωνιστικές φυλετικές ιδιότητες, ανάγοντας μια πολιτισμική απλώς διαφορά σε φυλετική: τη θρησκεία.

Δεν μπορεί κανείς να αγνοήσει πως υπάρχει κίνδυνος μιας δυνάμει σύγκρουσης μεταξύ έθνους και ανθρωπότητας, κίνδυνος που μπορεί να γίνει πραγματικός όταν έρχεται η στιγμή που πρέπει να επιλέξει κανείς μεταξύ του εθνικισμού και της ηθικής (μεταξύ, δηλαδή, της έννοιας του πολίτη και της έννοιας του ανθρώπου). Ο Montesquieu το είχε ήδη υπογραμμίσει: «το καθήκον του πολίτη αποτελεί ένα έγκλημα όταν τον κάνει να ξεχνά το καθήκον του ανθρώπου»⁴⁴ και το κατάλαβαν πολύ καλά οι ίδιοι οι Γάλλοι εθνικιστές όταν, απαντώντας στη δημιουργία της «Ligue des Droits de l' Homme» το Φεβρουάριο του 1798 ίδρυσαν τον Ιανουάριο του επόμενου έτους την «Ligue de la Partie française».

Πράγματι, στο ηθικό επίπεδο (και είναι ακριβώς επειδή η φύση καθ' εαυτή του ανθρώπου είναι να ξεπεράσει το συμφέρον του που οδηγεί στη γέννηση της ηθικής) η εθνική προτίμηση λοιπόν δεν μπορεί να είναι παραδεκτή. Το να ανήκει κανείς σ' ένα έθνος είναι αποτέλεσμα ντετερμινισμού, και το κοινό σημείο των ανθρώπων είναι η δυνατότητα ακριβώς να αρνούνται τους διάφορους πολιτιστικούς ντετερμινισμούς που τον διαμόρφωσαν (είναι αυτό που ονομάζουμε απλώς «ελευθερία»).

Αυτή η βαθιά δυσπιστία του Διαφωτισμού προς την εθνικιστική ιδεολογία έχει εκφραστεί πολύ σωστά και πάλι από τον Montesquieu σ' ένα πολύ γνωστό κείμενο: «Εάν γνώριζα κάτι που θα ήταν χρήσιμο για τη χώρα μου, αλλά επιβλαβές για μία άλλη, δεν θα το πρότεινα στον πρίγκιπά μου, διότι είμαι άνθρωπος πριν να είμαι Γάλλος (ή) διότι είμαι αναγκαστικά άνθρωπος και κατά τύχη Γάλλος»⁴⁵. Δεν γνωρίζουμε, δυστυχώς, πολλές κοινωνίες που έχουν δεχθεί για τον Άλλο, από τη στιγμή που ανήκει και αυτός στο ανθρώπινο γένος, τα ίδια δικαιώματα.

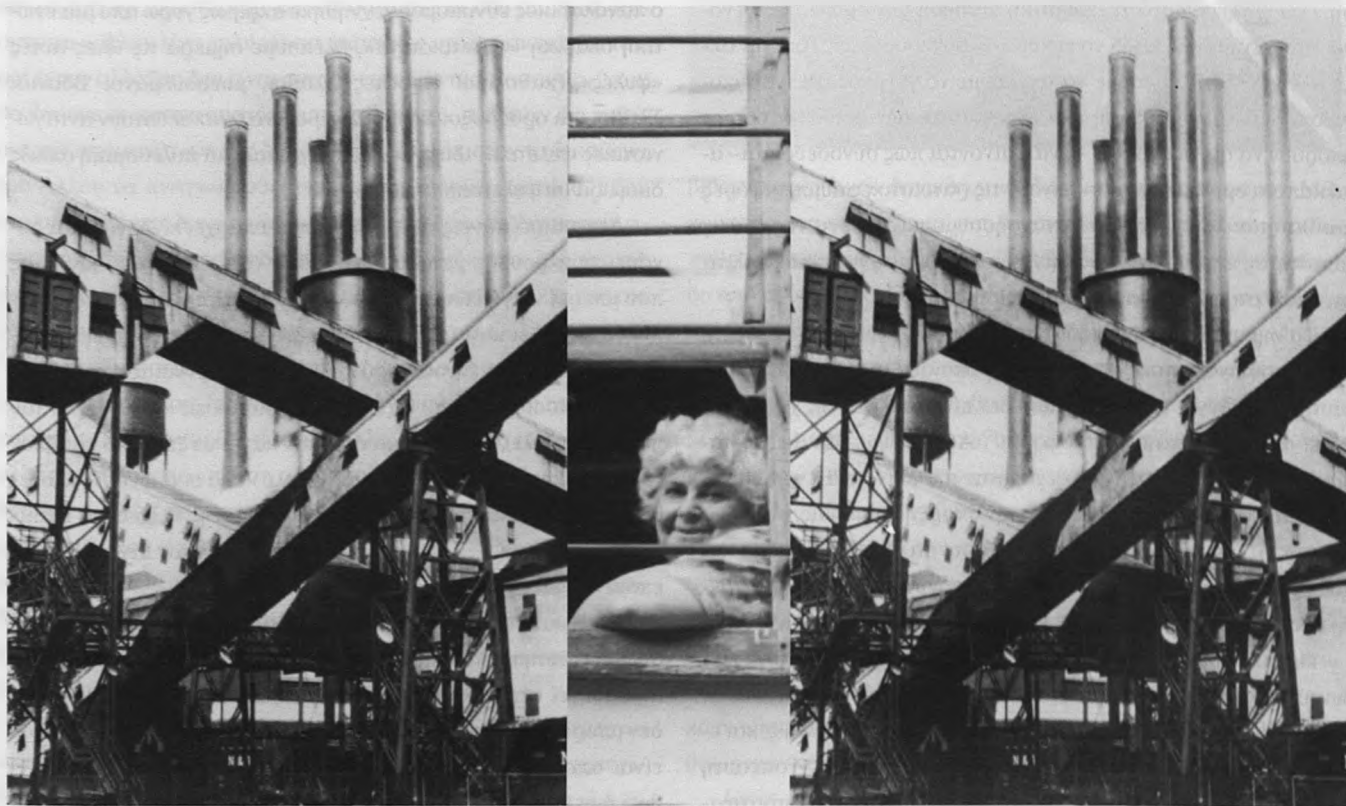
Αυτά τα επιχειρήματα έχουν ίσως ηθοπλαστική χροιά, αλλά σε τι θα χρησίμευαν οι κοινωνικές επιστήμες, εάν αρνούνταν να συμμετέχουν στην πολιτική συζήτηση της κοινωνίας με τον εαυτό της, εάν δεν ελάμβαναν μέρος στις επιλογές των κανόνων της κοι-

νότητας, με δύο λόγια: εάν δεν υποχρεώνονταν να προβληματιζόταν και να συζητούν το πολιτικό και να εκφράζουν αναπόφευκτα αξιολογικού χαρακτήρα κρίσεις (και όχι να κρύβουν τις αξιολογικές αυτές κρίσεις πίσω από κρίσεις γνωστικού χαρακτήρα).

Μπορούμε, άραγε, να κάνουμε κάτι ενάντια στον επικίνδυνο εθνικισμό; Ο Αντώνης Λιάκος, για παράδειγμα, (αναφερόμενος στα Βαλκάνια) υπογράμμισε, σε περιοδικό ευρύτερης κυκλοφορίας, το ρόλο των διανοουμένων στην ανάπτυξη του εθνικισμού, είτε με το λόγο τους, είτε με τη σιωπή τους⁴⁶. Το μόνο, όμως, που μπορούμε ίσως να κάνουμε για να προβλεφθεί και να δαμαστεί ο ρατσισμός και η ξενοφοβία βρίσκεται στο επίπεδο της εκπαίδευσης. Από τη μία πλευρά –και δίχως να επιμείνω στον αριθμό των ατόμων που θυσιάστηκαν στο όνομα της «εθνικής υπερηφάνει-

Άλλου, ο έφηβος (δηλαδή ο μελλοντικός πολεμιστής) πρέπει να τον θεωρήσει ως κάτι το διαφορετικό, παρά ως έναν όμοιο του. Και αυτό υπονοεί ότι την ίδια τη φύση του άλλου πρέπει να την θεωρεί βασικά διαφορετική.

Η εξύψωση των ηρώων καταλήγει αναπόφευκτα –όποιες και να είναι οι προφυλάξεις που θα πάρει ο δάσκαλος– σε κάποια περιφρόνηση του Άλλου. Δεν είναι ο εκθειασμός των περιπετειών του Μεγάλου Αλεξάνδρου, για παράδειγμα, που θα επιτρέψει τη συμπιλώση της εθνικής περηφάνειας και του ουμανισμού. Μπορεί, όμως, το ίδιο πράγμα να το καταφέρει η γνώση ότι Έλληνες επιστήμονες συμβάλλουν στη βελτίωση του μέλλοντος της ανθρωπότητας, όπως, για παράδειγμα, στην περίπτωση του Παπ τεστ ή του γνωστού σε παγκόσμιο επίπεδο σύστημα πρόβλεψης των σεισμών BAN.



ας»– δεν υπάρχει νομίζω κάτι επιβλαβέστερο από τη λατρεία των ηρώων, όπως καθιερώθηκε στα σχολεία μας, αφού η εθνική συνείδηση που δημιουργεί εδράζεται στην αντίθεση προς τον Άλλο. Αντίθετα, ο σεβασμός και η περηφάνεια προς τους Μεγάλους Ανθρώπους αφυπνίζει την οικουμενική συνείδηση (χρησιμοποιώ εδώ τη διάκριση που έκανε ο Βολταίρος: «ονομάζω Μεγάλους Ανθρώπους όλους αυτούς που αρίστευσαν στον τομέα του χρήσιμου και του ευχάριστου. Οι άρπαγες χωρών δεν είναι παρά ήρωες»⁴⁷). Το να μάθει κανείς ότι ένας ηγέτης πολέμου σφαγίασε τον ένα ή τον άλλο στρατό, εισέβαλε στη μία ή την άλλη χώρα, δεν μπορεί να κινεί το θαυμασμό, παρά μόνο εάν θεωρούμε ότι αυτός ο στρατός ή αυτή η χώρα αποτελούνται από απεχθείς ανθρώπους, από ενόχους ή από ανθρώπους δίχως σχεδόν πρόσωπο και όχι πλάσματα από σάρκα και οστά που ανήκουν στη μεγάλη πλανητική οικογένεια. Άλλωστε, για να γίνει αποδεκτή η καταστροφή του

Δεν θέλω να επεκταθώ στο θέμα αυτό, αλλά νομίζω ότι η αλλαγή νοοτροπίας και αντιλήψεων αποτελεί μία προϋπόθεση για να μπορέσουμε να ξεπεράσουμε την παραδοσιακή εθνοκεντρική και εθνικιστική προπαγάνδα του σχολικού μας συστήματος. Και δεν είναι, δυστυχώς, οι δηλώσεις του τύπου «η μοναδική συμβολή τους (αναφορά στους Τούρκους) στη διεθνή παιδεία είναι η εφεύρεση του παιδομαζώματος για την κατασκευή γενετσάρων (...) η μοναδική εισφορά τους στις ανθρωπιστικές σπουδές είναι η αναίσχυντη καταπάτηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και ελευθεριών εντός και εκτός των τειχών τους... και πάει λέγοντας στο άπειρο»⁴⁸ ή άλλες ανάλογες, όπως αυτή του Μητροπολίτη της Θεσσαλονίκης⁴⁹, που θα μπορούσαν να ευνοήσουν την προσέγγιση και την κατανόηση μεταξύ των λαών, καθώς και το ξεπέρασμα του εθνικισμού, υπεύθυνου τόσων πολλών αποκλεισμών και που σήμερα εμφανίζεται εξαιρετικά οξυμένο. ■

1. J.B. Pontelis «Η κοινωνία αντιμετώπιση με το ρατσισμό» (συζήτηση με τον Albert Jacquart), *Le Genre Humain* 11, φθινόπωρο - χειμώνας 1984-85.
2. Υπογράφηκαν τον Ιούνιο του 1990 από οκτώ χώρες της ΕΟΚ και αφορούν, μεταξύ άλλων, στο δικαίωμα κυκλοφορίας των υπηκόων τρίτων χωρών, εγκατεστημένων στην ΕΟΚ. Θα ισχύσουν από το Μάρτιο του 1995.
3. Με το νόμο του Αυγούστου του 1993 που ισχύει όμως από το Νοέμβριο του 1994.
4. Galbraith, *ό.π.*, σελ. 149.
5. Alfred Jacquard και Jacques Lacarrière (entretiens), *Sciences et croyances*, Paris 1994, σελ. 47.
6. Albert Jacquard, «Biologie et théories des "élites"», *Le Genre Humain* 1, 1981.
7. Ο Jean-François Kahn, από τον οποίο δανείζομαι αυτό το παράδειγμα, δεν διευκρινίζει εάν η τελευταία αυτή δήλωση αποτελεί απλώς έναν αστεϊσμό, προκειμένου να ειρωνευθεί το συνάδελφο στο Berkeley, όμως το ελπίζουμε. J.F. Kahn, *Tout change parce que rien ne change. Introduction à une théorie de l'évolution sociale*. Paris 1994, σελ. 369.
8. Claude Murray και Richard Herrnstein, *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, Washington 1994.
9. Ο Σλοβένος ιστορικός Marjan Stupn, που αναφέρει ο Jean-Yves Calvez, «Nations, différences», *Etudes*, Οκτώβριος 1994, σελ. 314.
10. Τα ψέματα αναφορής είναι «το αποτέλεσμα μίας ανταπαισμένης διανοητικής διαδικασίας με την οποία, κατά τη διάρκεια της ιστορίας, μία κοινωνία αυτοπροστατεύεται από την αμφιβολία, την άγνοια ή την αβεβαιότητα». J.F. Kahn, *Esquisse d'une philosophie du mensonge*, Paris 1989.
11. Maurice Barrès, «Contre les étrangers» (1893) στο *Scènes et Doctrines du nationalisme*. Paris 1925, παράθεμα από τον Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris 1989, σελ. 331.
12. Aristote, *Politique* IV, 1295b 25-29. Γνωρίζουμε, άλλωστε, πόσο δύσκολα δινόταν η υπηκοότητα Αθηναίου πολίτη: βλ. P. Gauthier, *Générosité romaine et avarice grecque*, Mélanges W. Serton, Paris 1974, p. 207-215.
13. Gustave Le Bon, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, που αναφέρει ο Tzvetan *ό.π.*, σελ. 89.
14. Όπως έχει υπογραμμισθεί κατά τη διάρκεια του διήμερου διεπιστημονικού προβληματισμού «Ετερότητα και Ταυτότητα: Ερμηνευτικές προσεγγίσεις και κριτικές απεικονίσεις», που οργανώθηκε από τον Στέφανο Πεσμαζόγλου στο Ινστιτούτο Διεθνών Σπουδών του Πάντειου Πανεπιστημίου (2 και 3 Δεκεμβρίου 1994).
15. Το φαινόμενο αυτό μπορεί επίσης να ερμηνευθεί υπό την ψυχαναλυτική προσέγγιση, όπως στο βιβλίο του Jean-Louis Maisonneuve, *L'extrême-droite sur le divan*, Paris 1992.
16. Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé*, Paris 1986.
17. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris 1983.
18. Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris 1983.
19. Κιμιά φορά υιοθετεί και απόψεις ονιβερσαλιστικές: «οι άνθρωποι είχαν πάντα τους ίδιους στόχους με το ίδιο αντικείμενο: στην πραγματικότητά τους μόνο τα μέσα διέφεραν» *Tristes Tropiques*, Paris 1965, σελ. 354.
20. *Tristes Tropiques*, *ό.π.*, σελ. 346.
21. Claude Lévy Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris 1973, σελ. 413.
22. «Όλες οι τραγωδίες που ζήσαμε, πρώτα με την αποικιοκρατία, μετά με το φασισμό, τέλος με τα στρατόπεδα συγκεντρώσεως, όλα αυτά εγράφονται όχι αντίθετα ή σαν αντίφαση με τον δήθεν ουμανισμό υπό τη μορφή που τον γνωρίζουμε εδώ και αιώνες, αλλά, θα έλεγα, στη φυσική του σχεδόν επέκταση». Συνέντευξη στη *Le Monde*, 21-1-1979.
23. *Le regard éloigné*, Paris 1983.
24. Alain Caillé, *La démission des clers: la crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, Paris 1993, σελ. 188.
25. Edgar Morin και Anne Brigitte Kern, *Terre-Patrie*, Paris 1993, σελ. 30.
26. *ό.π.* σελ. 93.
27. Paul Leroy-Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes*, τ.2, Paris 1902, σελ. 708.
28. Pierre-André Taguieff, «L'identité française et ses ennemis», *L'Homme et la Société* 77-78, Ιούλιος-Δεκέμβριος 1985, σελ. 167-199.
29. Martin Baker, *The New Racism*, London 1981.
30. Pierre-André Taguieff, *ό.π.*
31. Albert Jacquard, *Eloge de la différence*, Paris 1978.
32. Claude Karnoouh, *Adieu à la différence*, Paris 1993.
33. Όπως φαίνεται στις πρόσφατες αποφάσεις της γαλλικής κυβέρνησης, οι οποίες απαγορεύουν στις μουσουλμάνες μαθήτριες των δημοτικών σχολείων να φορούν την καλύπτρα.
34. *Essai sur l'individualisme*, Paris 1983, σελ. 260.
35. Η πολυπλοκότητα της συζήτησης γνωστικού-ηθικού χαρακτήρα που αφορά την υπόσταση του εμβρύου παρδουσιάζεται διεξοδικά στο βιβλίο του Lucien Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique*, Paris 1994.
36. Roman Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens*, Paris 1976.
37. Οι παρατηρήσεις αυτές προέρχονται από το αξιολογικό άρθρο του Lucien Scubla, «Diversité des cultures et invariants transculturels», *La Revue du Mauss* αρ. 1 και 2, 1988.
38. Jean-Michel Besnin, *L'humanisme déchiré*, Paris 1993, σελ. 86.
39. «Η ροπή να πολεμά η μία χώρα την άλλη αυξάνεται όταν αυξάνονται μεταξύ τους οι διαφορές (στον τομέα της γλώσσας, της θρησκείας, της φυλής, του πολιτισμού). Ένας κόσμος πιο ομογενής θα ήταν πιθανόν και πιο ειρηνικός». Αναφέρεται από τον Colin Irwin, «Les éthiques naturalistes et le contrôle du conflit de groupe», στο *Fondements naturels de l'éthique* (sous la direction de Jean Pierre Changeux, Paris 1993, σελ. 238).
40. Τίτλος του πέμπτου κεφαλαίου του βιβλίου του Raymond Rehnicher, *Adieu à Sarajevo. Réflexion sur l'environnement humain au cours d'une guerre civile*, Paris et Prague 1993, σελ. 101.
41. Ο ρατσιστής βλέπει τον άνθρωπο και όχι τον πολίτη (όπως για παράδειγμα η Ku Klux Klan απέναντι στους Μαύρους Αμερικανούς). Φυσικά, μπορεί κανείς να είναι συγχρόνως και ρατσιστής και ξενόφοβος (κάτι ακόμη το πιο συχνό).
42. Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*. Paris 1992.
43. Για να χαρακτηρίσει τις δύο αυτές μορφές του έθνους, ο Istvan Bibo χρησιμοποιεί τις εκφράσεις «πολιτικό έθνος» και «φυλετικό έθνος»: Istvan Bibo, *Misère des petits Etats d'Europe de l'Est*, Paris 1986.
44. Montesquieu, *Analyse du Traité des devoirs*, 1725.
45. *Pensées*. Αναφέρεται από τον Tzvetan Todorov, *ό.π.*, σελ. 253.
46. Αντώνης Λιάκος, «Εθνικισμός και διανοούμενοι», *Νέα Οικολογία*, Ιούλιος - Αύγουστος 1994. Επίσης, Αλεξάνδρα Δεληγιώργη, «Ο ρόλος των διανοουμένων στην Ευρώπη», *Ο Πολίτης*, Ιούνιος-Ιούλιος 1994. Βλ. κυρίως το τεύχος 576-578 του *Les Temps Modernes* (καλοκαίρι 1994) όπου Σέρβοι διανοούμενοι γράφουν σχετικά με τον πόλεμο στη Βοσνία.
47. Θα ήταν άραγε τόσο προκλητικό να ξαναδιαβάσουμε αυτές τις γραμμές ενός ιστορικού των μέσων του αιώνα: «Ο Αλέξανδρος θα θεωρείτο ως γκάνγκστερ εάν είχε πραγματοποιήσει τα ανδραγαθήματά του με τη βοήθεια δύο συνενόχων αντί να υποστηρίζεται από ένα στρατό, όπως δεν δίτασε να του δηλώσει ο Τυρρηνίος πειρατής που αναφέρει ο Αυγουστίνος». (Arnold Toynbee, *Le monde et l'occident*. Paris 1953, σελ. 182).
48. Αυτό το κείμενο προέρχεται από ένα διανοούμενο γνωστό ως προοδευτικό (Μάριος Πλωρίτης, *Το Βήμα της Κυριακής*, 8 Ιουνίου 1986). Αναφέρεται από τον Στέφανο Πεσμαζόγλου, *Ιδεολογία και Ρητορεία*, βιβλίο δεύτερο, Αθήνα 1993, σ. 387.
49. Που υποστηρίζει ότι τα Σκόπια δεν μπορούν να δίνουν παρά όλων των ειδών διεστραμμένους ανθρώπους. Αναφέρεται από τον Théodore Kontidis, «La Grèce et l'affaire de la Macédoine», *Etudes*, Novembre 1994.