

Αλέξανδρος Θεοδωρίδης*

Τα δικαιώματα του ανθρώπου, η αρχή της μη συγκρισιμότητας των πολιτισμών και η διαπολιτισμική αγωγή**

Περίληψη

Η διαπολιτισμική παιδαγωγική, προκειμένου να προσεγγίσει ουσιαστικά το ζήτημα της ετερότητας, αποφεύγοντας τη χρήση γενικεύσεων, οι οποίες κατά κανόνα απορρέουν από τη δήθεν προδηλότητα ή υπερβατολογική αναγκαιότητα των δικαιωμάτων του ανθρώπου, θα πρέπει να διαλέγεται, πρωτίστως, με τη φιλοσοφική ανθρωπολογία και, εν συνεχεία, με την πολιτική και ηθική φιλοσοφία, όπως και τη φιλοσοφία της παιδείας. Μέσα από αυτόν τον διάλογο θεωρούμε ότι, εκτός όλων των άλλων, θα μπορούσε να κατανοήσει με έναν διαφορετικό τρόπο το πρόβλημα που θέτει η αποδοχή της αρχής της μη συγκρισιμότητας των πολιτισμών, η οποία θεμελιώνεται στη θέση ότι όλα τα ανθρώπινα όντα έχουν ίση αξία ως ανθρώπινα όντα· θέση που οδηγεί σε διάφορα παράδοξα και κυρίως στην αντινομία μεταξύ του ουνιβερσαλισμού των ανθρώπινων όντων και του ουνιβερσαλισμού των πολιτισμών (των θεσμίσεων της κοινωνίας) των ανθρώπινων όντων.

Στην προοπτική αυτή η καστοριαδική ανθρωπολογική σκέψη, διαυγάζοντας τη συγκρότηση της ετερότητας, μας επιτρέπει να κατανοήσουμε τόσο γιατί ο αποκλεισμός του άλλου εκφράζει έναν σχεδόν καθολικό χαρακτήρα των ανθρώπινων κοινωνιών όσο και τους λόγους για τους οποίους δεν μπορεί ποτέ σχεδόν να συμβεί οι άλλοι να εκλαμβάνονται ως ίσοι προς εμάς αδιαφοροποίητα. Σε αυτή τη γραμμή σκέψης και υπό την οπτική των δεσμεύσεων του οικουμενικού χαρακτήρα της δημοκρατίας αποσαφηνίζεται ότι έχουμε να σηκώσουμε το φορτίο της επίλυσης μιας σειράς προβλημάτων, που εμφανώς είναι θεωρητικώς άλυτα.

Εν συνεχεία, λαμβάνοντας υπ' όψιν μας το γεγονός ότι ο λόγος επί των δικαιωμάτων του ανθρώπου στηρίχθηκε πάνω στις υποθέσεις του παραδοσιακού φιλελευθερισμού και του παραδοσιακού μαρξισμού, δηλαδή, εν τέλει, στη λογική της «προόδου», στο πλαίσιο της οποίας αναμενόταν η επίλυση όλων των προβλημάτων των σχετικών με την προσέγγιση των πολιτισμών, θεωρούμε ότι η λογική αυτή, η οποία βρίσκεται και στη βάση της προγραμματικής σκοποθεσίας της διαπολιτισμικής αγωγής, δεν μπορεί να αποτελεί ασφαλές έδαφος για την άσκησή της.

Τέλος, αναγνωρίζοντας ότι η προσπάθεια για την εφαρμογή μιας αληθινής διαπολιτισμικής αγωγής, η οποία δεν θα αποκλείει τον άλλο, είναι, πράγματι, μια προσπάθεια πολύ σπουδαία, θεωρούμε αφ' ενός ότι σε καμία περίπτωση αυτή δεν θα πρέπει να συμπορεύεται με την παραίτησή μας από αρχές και αξίες που δημιουργήθηκαν εντός του ελληνοδυτικού πολιτισμού και αφ' ετέρου ότι η συνθήκη εν τέλει για την πραγμάτωση μιας αγωγής τέτοιου τύπου είναι η επαναδημιουργία της δημοκρατίας στον δυτικό κόσμο.

* Λέκτορας της Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας και Αγωγής, Δ.Π.Θ.

** Η εργασία αυτή παρουσιάστηκε συντομευμένη, με τη μορφή προφορικής Ανακοίνωσης, στο Συνέδριο «Η Πρωτοβάθμια Εκπαίδευση και οι προκλήσεις της εποχής μας», που διοργάνωσε η Σχολή Επιστημών Αγωγής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, από 17 έως 20 Μαΐου 2007 στα Ιωάννινα.

Λέξεις κλειδιά: δικαιώματα του ανθρώπου, αρχή της μη συγκρισιμότητας των πολιτισμών, διαπολιτισμική αγωγή, φιλοσοφική ανθρωπολογία, ιδεολογία της προόδου, επαναδημιουργία της δημοκρατίας

Human rights, the concept of incomparability of cultures, and cross-cultural education

Abstract

In order for cross-cultural pedagogy to approach the question of diversity in a substantial way, avoiding the use of generalizations that as a rule derive from the supposed obviousness or the transcendental necessity of human rights, it should engage with a dialogue primarily with philosophical anthropology and furthermore with political and moral philosophy, as well as philosophy of education. Through this dialogue we argue that one could begin to comprehend the problematic concept of cultural incomparability in a different way based on the premise that all human beings have an equal value *qua* human beings; a viewpoint that leads to various paradoxes and mainly to the antinomy between the universalism of human beings and the universalism of the cultures of human beings.

In this prospect, the anthropological thought of Castoriadis, by elucidating the formation of diversity, it allows us to comprehend on the one hand why the exclusion of others becomes universal in the character of human societies and on the other hand the reasons for which other people can never consider themselves as equal to us. In this line of thought, and taking into account the limitations of the ecumenical character of democracy, it is clear that we have to bear the burden of a solution to numerous problems, theoretically unsolvable.

Furthermore, taking into consideration the fact that the discourse regarding human rights was based on traditional liberalism and marxism, that is to say, ultimately, in the concept of “progress”, where a resolution of all the problems arising from the approach of different cultures was expected, we consider that this concept, which is also found in the basis of cross-cultural education, cannot constitute a safe environment for its practice.

Finally, by acknowledging that the effort for the practice of a genuine cross-cultural education, which will not exclude others, is, in fact, a very important effort, we consider, on the one hand that under no circumstances should it be followed with the abandonment of principals and values that were created inside the Greek-Western culture and on the other hand that the condition, ultimately, for the realization of such an education is the re-creation of democracy in the Western world.

Keywords: human rights, the concept of incomparability of cultures, cross-cultural education, philosophical anthropology, ideology of progress, re-creation of democracy.

Αν και έχει εκφρασθεί η ανάγκη να αποσαφηνισθούν οι βασικές έννοιες που ορίζουν το πεδίο της διαπολιτισμικής αγωγής¹, προκειμένου να προκύψουν γόνιμες θεωρητικές αναλύσεις, όπως και ιδέες για ικανοποιητικές παιδαγωγικές παρεμβάσεις, εντούτοις μακάριες γενικεύσεις, απορρέουσες, εκτός όλων των άλλων, από τη δέθεν προδηλότητα των δικαιωμάτων του ανθρώπου, επί της φιλοσοφίας² και της ιστορικής, έστω και μερικής, πραγμάτωσης των οποίων θεμελιώνεται η απαίτηση για μια αγωγή τέτοιου τύπου, φαίνεται ότι συνεχίζουν σε γενικές γραμμές να χαρακτηρίζουν το πεδίο αυτό. Αν η παιδαγωγική λοιπόν επιθυμεί να αναγνωρίσει τους λόγους εδραίωσης αυτής της κατάστασης και να μην εξαντλείται στη διακήρυξη της επιθυμίας απόδοσης ενός διαπολιτισμικού χαρακτήρα στην αγωγή, θεωρούμε ότι οφείλει να διαλέγεται πρωτίστως με τη φιλοσοφική ανθρωπολογία και, ακολούθως, με την πολιτική και ηθική φιλοσοφία, όπως και τη φιλοσοφία της παιδείας. Αυτό που απαιτείται να αρθρωθεί σήμερα είναι ακριβώς αυτός ο διάλογος, προκειμένου να διαυγασθεί το νοηματικό περιεχόμενο όρων που άπτονται με άμεσο τρόπο του πεδίου αυτού, το οποίο ως προς την εννοιολογική-θεωρητική σύστασή του έχει κατά κανόνα περιέλθει στη σφαίρα του αυτονόητου, ενώ θα έπρεπε να συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο. Με άλλα λόγια οφείλουμε σήμερα να διερωτηθούμε εάν οι κατηγορίες, συναρτήσσει των οποίων σκεφτόμαστε στο πεδίο αυτό, μπορούν να συνιστούν με τρόπο αποτελεσματικό μορφές γνώσης του, εφόσον βρίσκουμε ότι ενσαρκώνονται σε μορφές πραγματικής κοινωνικής ζωής. Για να χρησιμοποιήσουμε ένα ισχυρό παράδειγμα, μπορούμε να διερωτηθούμε με βάση το νοηματικό περιεχόμενο του όρου ελευθερία (αφού, βεβαίως, πρωτίστως μπορέσουμε να διασφαλίσουμε κοινή αποδοχή σε ένα τέτοιο περιεχόμενο, πράγμα το οποίο δεν είναι αυτονόητο) εάν προέχει στο πεδίο της αγωγής η χρήση ηθικών ή πολιτικών κατηγοριών (ερώτημα το οποίο συνδέεται άρρηκτα με τις δυσκολίες συναίνεσης ως προς το νοηματικό περιεχόμενο του όρου ελευθερία), ζή-

1. Βλ. ενδεικτικά επ' αυτού, όσον αφορά την ελληνική βιβλιογραφία, Γκότοβος, Α. (2002). *Εκπαίδευση και Ετερότητα. Ζητήματα Διαπολιτισμικής Παιδαγωγικής*. Αθήνα: Μεταίχιμο. Βλ. επίσης, Γκόβαρης, Χ. (2004). *Εισαγωγή στη Διαπολιτισμική Εκπαίδευση*, Αθήνα: Ατραπός.

2. Βλ. ενδεικτικά, Δραγώνα-Μονάχου, Μ. (1986). *Φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα*. τόμ. Α'. Αθήνα: Παπαζήσης. Βλ. επίσης, Μπινός, Μπ. (1997). *Τα ανθρώπινα δικαιώματα. Κριτική*. (μτφρ. Α. Στυλιανού), Αθήνα: Πατάκης. Βλ. επίσης, Μπουρζουά, Μπ. (2000). *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου. Από τον Καντ έως τον Μαρξ*. (μτφρ. Γ. Φαράκλας), Αθήνα: Εστία.

τημα μέγα και φλέγον, μετά την επιστροφή ενός λόγου, κατά τις τελευταίες δεκαετίες, που επικαλείται την προτεραιότητα της ηθικής έναντι της πολιτικής³.

Σε κάθε περίπτωση πάντως, όταν ομιλούμε για μια τέτοια εργασία της σκέψης, δεν έχουμε τελικώς κατά νου ως επιθυμητό αποτέλεσμα έναν αρθρωμένο λόγο κανονιστικού χαρακτήρα, που έχει διαρρήξει κάθε σχέση με την απορητική διάσταση του σκέπτεσθαι και ως εκ τούτου αδυνατεί να θέτει ερωτήματα⁴, ούτε έναν λόγο που πασχίζει να μας πείσει ότι είναι καθαρός, ενώ δεν μπορεί ποτέ να είναι. Σε αυτή την τελευταία περίπτωση θεωρούμε ότι εντάσσεται ακριβώς και ο λόγος αυτός που διαχειρίζεται τους όρους αποδίδοντάς τους ένα αυτονόητο περιεχόμενο, αγνοώντας ή αποσιωπώντας το τεράστιο πολλές φορές σημασιολογικό-ιστορικό φορτίο που κουβαλούν και, συναφώς, το ζήτημα αν το φορτίο αυτό ανταποκρίνεται σήμερα σε κάτι ενεργό στην κοινωνική ζωή. Επομένως, δεν έχουμε κατά νου έναν ανιστορικό, εργαλειώδη και άκριτο εν τέλει λόγο.

Θα πρέπει, επίσης, να σημειώσουμε ότι υπό τις παρούσες συνθήκες η διαπολιτισμική παιδαγωγική δεν μπορεί σε καμία περίπτωση, απόντος ενός επαρκούς θεωρητικού λόγου, να νομιμοποιηθεί προσανατολιζόμενη σε έναν «πρακτικό ορίζοντα» (υπό την έννοια ότι το πράττειν δεν μπορεί να υπακούσει στη συνθήκη της αναμονής, εν αντιθέσει προς τη θεωρία) καθώς ένας τέτοιος ορίζοντας είναι αδύνατον σε αυτή την περίπτωση να μην είναι εργαλειώδης και κατά συνέπειαν τυφλός. Και γνωρίζουμε πολύ καλά ότι ένα τυφλό πράττειν, επειδή δεν εμποδίζει ποτέ κανέναν να «πράττει», μπορεί να μορφοποιηθεί ως παγιωμένη κατάσταση, διαρρηγνύοντας διά παντός τη σχέση του με τη θεωρία, την ανάγκη της οποίας παύει πλέον να αναγνωρίζει. Η διαρκής εργαλειοποίηση της παιδαγωγικής, τουλάχιστον κατά την τελευταία εικοσαετία, μας δείχνει αρκετά πειστικά την είσοδό της ή, ακόμα πιο απαισιόδοξα, την εγκατάστασή της σε αυτή την οπτική. Το παιδαγωγικό πράττειν, όμως, οφείλει να είναι και σκεπτόμενο πράττειν και μάλιστα

3. Τέτοιες προσπάθειες εμφανίζονται, παραδείγματος χάριν, στο έργο των MacIntyre και Habermas. Βλ. MacIntyre, A. (1984). *After Virtue. A study in moral theory*. Indiana: University of Notre Dame Press· του ίδιου, (2006). *Ethics and politics. Selected essays. vol. 2*. Cambridge University Press. Βλ. επίσης, Habermas, J. (1986). *Morale et communication*. (trad. Ch. Bouchindhomme), Paris: Cerf· του ίδιου, (1992). *De l' éthique de la discussion*. (trad. M. Hunyadi), Paris: Cerf. Πρβλ. Waltzer, M. (1998). *Περί ανεκτικότητας. Για τον εκπολιτισμό της διαφοράς*. Αθήνα: Καστανιώτης· του ίδιου, (2003). *Η ηθική εντός και εκτός των συνόρων*. (μτφρ.-εισαγ. Β. Βουτσάκης). Αθήνα: Πόλις.

4. Για τον τρόπο άρθρωσης μιας κριτικής σκέψης επί του ζητήματος της ετερότητας και της σχέσης του με την εκπαιδευτική πρακτική βλ. ενδεικτικά, Αναστασιάδης, Π. (2000). Υπάρχει μια παιδαγωγική της ετερότητας. *Επιστήμες της Αγωγής*, 1-3, 24-31· του ίδιου, (2003). *Ετερότητα και εκπαιδευτική πρακτική. Επιστήμες της Αγωγής*, 29-43.

δεσμευόμενο κεντρικά από την αρχή της αριστοτελικής φρόνησης⁵. Υπ' αυτήν την έννοια δεν συνιστά ασφαλώς ένα πράττειν που αποζητά ως εγγύηση μία θεωρία, που να προηγείται χρονικά και λογικά, για να θεμελιωθεί, αλλά ένα πράττειν που αναγνωρίζει ότι μπορεί να είναι γόνιμο, όταν είναι ταυτοχρόνως και γόνιμο θεωρείν⁶.

Στο πλαίσιο, λοιπόν, αυτής της εργασίας θα επιχειρήσουμε να θέσουμε μερικά βασικά ζητήματα, στα οποία η παιδαγωγική θα πρέπει να στραφεί, σε μια προσπάθεια άρσης αυτής της κατάστασης.

Το αίτημα της διαπολιτισμικής αγωγής, το οποίο, όπως γνωρίζουμε, προκύπτει στη βάση της καταπολέμησης της ξενοφοβίας, του εθνικισμού, του σωβινισμού, του ρατσισμού και καθετί συναφούς, κατ' ανάγκην συναντά και αποδέχεται μια βασική αρχή: την αρχή της μη συγκρισιμότητας των πολιτισμών, η οποία θεμελιώνεται στη θέση ότι όλα τα ανθρώπινα όντα έχουν ίση αξία ως ανθρώπινα όντα και από την οποία απορρέουν οι απαιτήσεις του σεβασμού στη διαφορά, της κριτικής στον εθνοκεντρισμό, της εναντίωσης στην αφομοίωση κλπ⁷. Έτσι διακηρύσσεται το καθήκον του συνόλου να τους παρέχει ισότητα ευκαιριών ως προς την ανάπτυξη των δυνατοτήτων τους⁸. Αυτή η θέση, βεβαίως, δεν στηρίζεται σε καμία δήθεν προδηλότητα ή υπερβατολογική αναγκαιότητα των δικαιωμάτων του ανθρώπου, οδηγεί δε σε διάφορα παράδοξα και κυρίως σε μια αντινομία: στην αντινομία, δηλαδή, μεταξύ του ουνιβερσαλισμού των ανθρώπινων όντων και του ουνιβερσαλισμού των πολιτισμών (των θεσμίσεων της κοινωνίας) των ανθρώπινων όντων.

5. Βλ. Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*. Loeb Classical Library και *Πολιτικά*. Loeb Classical Library.

6. Βλ. επ' αυτού Θεοδωρίδης, Α. (2008). Οι δυσκολίες παραγωγής θεωρητικού λόγου στις επιστήμες της εκπαίδευσης. Στο Δ. Σφενδόνη-Μέντζου. (επ.), *Φιλοσοφία των Επιστημών* (σσ. 385-394). Θεσσαλονίκη: Α.Π.Θ.

7. Σχετικά με τις απαιτήσεις αυτές βλ. ενδεικτικά, Μάρκου, Γ. (1997). *Εισαγωγή στη Διαπολιτισμική εκπαίδευση: Ελληνική και Διεθνής εμπειρία*. Αθήνα: Ηλεκτρονικές Τέχνες. Βλ. επίσης, Γκότοβος, Α. (2001). *Οικουμενικότητα, ετερότητα και ταυτότητα. Η επαναδιαπραγμάτευση του νοήματος της παιδείας*. Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Βλ. επίσης, Γκόβαρης, Χ. (2004). *Εισαγωγή στη Διαπολιτισμική Εκπαίδευση*. ό.π. Ας σημειώσουμε εδώ ότι η εμφάνιση της φιλοσοφίας, της δημοκρατίας, της ιστορίας κλπ. συνδέεται με την απαίτηση της αναγνώρισης, λόγω και έργω, της ισοτιμίας όλων των ανθρώπων. Υπ' αυτήν την έννοια η γένεση της αμεροληψίας αποτελεί μια θεμελιώδη στιγμή του εξανθρωπισμού του ανθρώπινου όντος και ως τέτοια είναι δημιουργήμα των Ελλήνων. Βλ. Ομήρου, *Ιλιάς*. Loeb Classical Library. Βλ. επίσης, Αισχύλου, *Πέρσαι*. Loeb Classical Library. Βλ. επίσης, Ευριπίδη, *Τρωάδες*. Loeb Classical Library.

8. Πρβλ. Cummins, J. (1999). *Ταυτότητες υπό διαπραγμάτευση. Εκπαίδευση με σκοπό την ενδυνάμωση σε μια κοινωνία της ετερότητας*. (μτφρ. Σ. Αργύρη). Αθήνα: Gutenberg.

Το να υπενθυμίσουμε ότι η προσπάθεια καταπολέμησης όλων αυτών που αναφέραμε αποπροσανατολίσθηκε ιδιαίτερος κατά τον 20ο αιώνα είναι περιττό. Αυτό όμως ακριβώς μας δείχνει και την υποχρέωσή μας να είμαστε ιδιαίτερα απαιτητικοί και αυστηροί στο πεδίο της σκέψης. Δεν νομιμοποιείται κανείς σήμερα μετά από αυτή την τροπή των πραγμάτων και μάλιστα μετά την τερατώδεια των δύο παγκοσμίων πολέμων, για να μιλήσουμε μόνο γι' αυτούς, να χειρίζεται τις έννοιες της ελευθερίας, της ισότητας, της δικαιοσύνης και όλες τις συναφείς με ευκολία, αποδεχόμενος ότι η εμφάνιση της τερατώδους πλευράς του ανθρώπινου όντος συνιστά τοπικό ιστορικό τύχημα, εμπόδιο προσωρινό στον εξανθρωπισμό του, το οποίο σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να συνιστά οριστικό εμπόδιο στην πραγμάτωση και στη δικαίωση του Καλού που φύσει συνέχει το ανθρώπινο πεδίο, δεδομένου ότι, όπως η ιστορία μας δείχνει, ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να δημιουργήσει τόσο το Καλό όσο και το Κακό και ότι δεν υπάρχει καμία υπερβατική εγγύηση για την εκάστοτε τροπή της ιστορίας. Φαίνεται όμως ότι δεν είμαστε ακόμα σε θέση να αποσπασθούμε από μια ερμηνεία του κόσμου που διαβλέπει στην ύπαρξη μιας αγαθής βούλησης την αγωνία να μεριμνά πάντοτε για τις ανθρώπινες υποθέσεις και τη δυνατότητα να αποκαθιστά πάντοτε την τάξη προς το συμφέρον των ανθρώπων, έπειτα από κάθε λοξοδρόμηση. Η αναφορά μας στο σημείο αυτό στον ρόλο της θρησκευτικής διάστασης της θέσμησης της κοινωνίας, η οποία διέπεται από μια βαθιά τελεολογική θεώρηση της ιστορίας⁹, είναι εμφανής.

Ο βασικός λόγος εξαιτίας του οποίου προκύπτουν δυσχέρειες, κατ' αρχάς ερμηνευτικού και κατανοητικού χαρακτήρα και εν συνεχεία αξιολογικού χαρακτήρα, στο πεδίο της διαπολιτισμικής αγωγής είναι ότι η εναρκτή-

9. Στο πεδίο του στοχασμού, τα πρώτα ίχνη μιας ενιαίας οντολογίας, η οποία δεσμεύεται από το αίτημα της ύπαρξης μιας σχέσης ανάμεσα στην ορθολογική τάξη του κόσμου και την τάξη των ανθρώπινων υποθέσεων, από το αίτημα, δηλαδή, που αποκρύπτει ότι η ανθρώπινη ιστορία είναι δημιουργία, βρίσκονται στον Πλάτωνα. Η ενιαία οντολογία, αποδεχόμενη ότι ανάμεσα στις επιθυμίες μας και στη φύση του είναι υπάρχει κάποια θεμελιώδης αντιστοιχία, λειτουργεί μοιραία ως θεολογική φιλοσοφία: αποδέχεται, δηλαδή, κατ' ουσίαν, ότι το είναι είναι θεμελιωδώς καλό. Βλ. ενδεικτικά, Πλάτωνος, *Νόμοι*. Loeb Classical Library. Ας σημειώσουμε, επιπλέον, ότι η ενιαία οντολογία μέσα από αυτή την αποδοχή, η οποία ισοδυναμεί ουσιαστικά με αυτό που αποκαλούμε ελπίδα, συνδέεται, όπως μας έδειξε ο Καστοριάδης, με την ετερονομία. Βλ. ενδεικτικά επ' αυτού, Castoriadis, C. (1986). *Domaines de l' homme. Les carrefours du labyrinthe, II*. Paris: Seuil· του ίδιου, (1990). *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe, III*. Paris: Seuil· του ίδιου, (1999). *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe, VI*. Paris: Seuil. Κατ' ανάγκην, λοιπόν, η οντολογία αυτή αποπέμπει από το πεδίο της το ζήτημα της νοηματοδότησης του κόσμου, της ζωής και εν τέλει του θανάτου και, ακολούθως, της κρίσης και της επιλογής, όπως και το ζήτημα της ευθύνης.

ρια κίνηση κάθε προσπάθειας ερμηνευτικού, κατανοητικού και αξιολογικού χαρακτήρα, παρακάμπτοντας τη φιλοσοφική ανθρωπολογία, τοποθετείται στον χώρο της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας. Αν όμως κάτι προέχει σήμερα στο πεδίο της σκέψης εν γένει, όταν έχουν κλονισθεί απόλυτα θεμελιωμένες βεβαιότητες, είναι, όπως είπαμε, η δημιουργία κατηγοριών και νέων πρισμάτων στοχαστικότητας, που θα μας επιτρέπουν να σκεφτόμαστε με έναν άλλο τρόπο το ανθρώπινο πεδίο, πρωτίστως ως ψυχή, ως κοινωνία και ως ιστορία και, εν συνεχεία, με όρους πολιτικούς και ηθικούς¹⁰. Επιπλέον δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι οι ηθικές και πολιτικές κατηγορίες, όπως περίτρανα επέδειξε η ιστορία ιδίως των δύο τελευταίων αιώνων, απαιτείται τάχιστα να ελεγχθούν, καθώς κάποιες από αυτές υπέστησαν βαθιές στρεβλώσεις, που οδήγησαν σε φενακιστικές ερμηνείες του κόσμου και της ζωής. Το τίμημα αυτής άλλωστε της εξέλιξης ήταν το βαρύτερο πλήγμα που υπέστη το πνεύμα του μοντερνισμού, το οποίο αντικαταστάθηκε από το «πνεύμα» του γενικευμένου κομπορμισμού, που έξοχα αναδεικνύεται μέσα από μια απολογητική που ανέλαβε να αρθρώσει η αυτοαποκαλούμενη μεταμοντέρνα σκέψη¹¹.

Αν αποφύγουμε να κάνουμε αυτή τη διαδρομή, δύο λύσεις απομένουν: ή να αποδώσουμε στο ηθικό και πολιτικό πλαίσιο, όπως είπαμε, έναν αυτόνομο χαρακτήρα, κάνοντας πως δεν ακούμε τον αχό της ιστορίας, ή να αποφύγουμε επιμελώς κάθε νύξη πολιτικού, κυρίως, περιεχομένου, εκλαμβάνοντας την παιδαγωγική ως καθαρή επιστήμη. Στη δεύτερη περίπτωση ας υπενθυμίσουμε ότι είναι αδιανόητη η άρθρωση ενός λόγου περί αγωγής έξω από οποιοδήποτε ηθικό και πολιτικό πλαίσιο. Κι αν υποχρεωνόμαστε να το τονίζουμε, είναι γιατί ο παιδαγωγικός λόγος της εποχής μας επιχειρεί μάλλον, κατά κανόνα, να μας πείσει για το αντίθετο. Δεν πρέπει δε να ξεχνούμε ότι

10. Με την ανάλυσή της του ολοκληρωτισμού, η H. Arendt μας έδειξε ότι, στην περίπτωση αυτή, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με κάτι που υπερβαίνει όχι μόνο τις κληρονομημένες θεωρίες της ιστορίας, αλλά κάθε θεωρία. Μελετώντας τη δυνατότητα του ανθρώπινου όντος να δημιουργήσει το τερατώδες, αυτό που αποκαλεί η ίδια απόλυτο κακό, γράφει: «Κανένας εκείνον τον καιρό (ενν. της αμερικανικής και της γαλλικής επανάστασης) δεν θα μπορούσε ποτέ να προβλέψει ότι η “φύση” του ανθρώπου, ορισμένη και επαναορισμένη από δύο χιλιάδες χρόνια φιλοσοφίας, θα μπορούσε να περιέχει απρόβλεπτες και άγνωστες δυνατότητες». Βλ. Arendt, H. (1951). *The Origins of totalitarianism*. N. York: Harcourt, Brace and Co, chap. XII.

11. Βλ. Lyotard, J. F. (1974). *La condition postmoderne*. Paris: Minuit του ίδιου, (1993). *Moralités postmodernes*. Paris: Galilée. Βλ. επίσης, Rorty, R. (1982). *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press του ίδιου, (1991). *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press. Βλ. επίσης, Baudrillard, J. (1982). *A l' ombre des majorités silencieuses. La fin du social*. Paris: Denoël του ίδιου, (1983). *Les stratégies fatales*. Paris: Grasset του ίδιου, (1970). *La société de consommation*. Paris: Denoël.

ακόμα και στην πρώτη περίπτωση που αποδίδουμε έναν αυτονόητο χαρακτήρα σε αυτό το ηθικό και πολιτικό πλαίσιο, τέτοιον που να μη θεωρούμε υποχρέωσή μας να αγγίξουμε έστω και δι' ερωτημάτων την ασφάλεια που μας παρέχει, κανείς δεν μπορεί να μας απαλλάξει ποτέ από την ευθύνη του κρίνουν και του επιλέγειν κατά συνέπειαν, ευθύνη στην οποία συνέχεια προσκρούουμε στο πεδίο της παιδαγωγικής δραστηριότητας¹². Αν αυτό που υποστηρίζουμε αληθεύει, οφείλουμε να κατανοήσουμε ότι η τάση που βλέπει στην παιδαγωγική μια καθαρή επιστήμη είναι ήδη έμπλη ηθικού και πολιτικού περιεχομένου. Όπως επίσης ότι η τάση αυτή συμβαδίζει με τη βασική βλέψη της μεταμοντέρνας θεώρησης του κόσμου, δηλαδή τη βλέψη της απομάκρυνσης, πάση θυσία, της σκέψης από τους τρόπους αυτοαναγνώρισής της κατά τη διάρκεια της νεωτερικότητας. Φαίνεται ότι η διακήρυξη του τέλους της εποχής των μεγάλων αφηγήσεων, που περίτρανα «αφηγήθηκε» η μεταμοντέρνα σκέψη, καθιστάμενη πειστική, αποδίδει ως προς την απαλοιφή και των τελευταίων ιχνών του στοχαστικού λόγου.

Σήμερα λοιπόν είναι φανερό ότι απαιτείται η αναθέμανση της σχέσης της παιδαγωγικής με την ανθρωπολογική οντολογία¹³. Κι αν αυτό που προέχει είναι να ξανασκεφθούμε το ανθρώπινο ον ως ψυχή, ως κοινωνία και ως ιστορία, προκειμένου εν συνεχεία να αναλάβουμε τη διαπαιδαγώγησή του, είναι γιατί το ερώτημα αν το ανθρώπινο ον μπορεί να επιθυμεί και είναι ικανό για την ελευθερία ή αν η ετερονομία είναι ουσίας ή δομής, ερώτημα θεμελιώδες για τη διαπολιτισμική παιδαγωγική, μόνον στο πεδίο αυτό μπο-

12. Είναι σαφές ότι η ιδέα του κρίνουν και του επιλέγειν δεν είναι καθόλου οικουμενικά διαδεδομένη: ανήκει μόνο στην ελληνοδυτική παράδοση. Στους λεγόμενους παραδοσιακούς πολιτισμούς δεν είναι δυνατόν να αναδυθεί, καθώς σε ετούτους τους πολιτισμούς αυτό που ισχύει και αυτό που δεν ισχύει είναι αυστηρά προσδιορισμένο από την παράδοση, την οποία κανείς δεν μπορεί να αμφισβητήσει. Υπ' αυτήν την έννοια, μια κοινωνία που δεν μπορεί να μπει στη διαδικασία επανερμηνείας της παράδοσής της είναι, όπως μας έδειξε ο Καστοριάδης, μια κοινωνία ετερόνομη. Βλ. ενδεικτικά επ' αυτού, Castoriadis, C. (1975). *L'Institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil· του ίδιου, (1986). *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe, II*. ό.π. του ίδιου, (1990). *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe, III*. ό.π.

13. Μιλούμε για αναθέμανση, καθώς η παιδαγωγική αποπειράθηκε κατά το παρελθόν να ανοίξει έναν διάλογο με την ανθρωπολογική οντολογία. Ωστόσο, αξίζει να σκεφθεί κανείς, σε σχέση με την προβληματική που θέτουμε, ποια ήταν η τύχη του παραδείγματος της Φιλοσοφικής Παιδαγωγικής, που προσανατολίστηκε με μεγάλο ενδιαφέρον σε ζητήματα της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, και επαξίως εκπροσωπήθηκε στον 20^ο αιώνα από τον Bollnow και τους συνεργάτες ή τους μαθητές του στη Γερμανία και αλλού. Ας σημειώσουμε όμως και μια αξιοθαύμαστη προσπάθεια, μοναχική από όσο γνωρίζουμε, επιβίωσης αυτού του παραδείγματος στην παιδαγωγική, σε πείσμα των καιρών, αναφορικά με τον ελληνικό χώρο, στην εργογραφία του Ι. Ε. Θεοδωρόπουλου. Ενδεικτικά αναφέρουμε μερικούς τίτλους βιβλίων του: Θεοδωρόπουλος, Ι. Ε. (1999). *Μεταξύ Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής*. Αθήνα: Γρηγόρης του ίδιου, (1991). *Φιλοσοφική Παιδαγωγική. Ανθρωπολογική προοπτική*. Παραλία Σεργούλας Φωκίδος του ίδιου, (1997). *Με άλλα μάτια. Σχεδιάγραμμα Φιλοσοφικής Παιδαγωγικής*. Αθήνα: Γρηγόρης. Βλ. επίσης

ρεί να απαντηθεί¹⁴. Θεωρούμε, επομένως, πολύ χρήσιμο να στρέψει το ερευνητικό της ενδιαφέρον η διαπολιτισμική παιδαγωγική, όσον αφορά το ζήτημα της ετερότητας¹⁵ και της αποδοχής της, στον τρόπο με τον οποίο τίθεται και μελετάται το ζήτημα αυτό στο πλαίσιο της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Η προσέγγιση επίσης των περιεχομένων της ψυχαναλυτικής σκέψης, επί του προκειμένου, κρίνεται απαραίτητη.

Στην καστοριαδική ανθρωπολογική σκέψη ο αποκλεισμός του άλλου, στη βάση της απουσίας κάθε σεβασμού στη διαφορά, εξετάζεται ως απόρροια του γεγονότος της καταφανούς ανικανότητας του ανθρώπινου όντος να συγκροτήσει έναν εαυτό χωρίς ακριβώς τον αποκλεισμό του άλλου και, ακολούθως, εξαιτίας της καταφανούς ανικανότητάς μας να αποκλείουμε τον άλλο χωρίς να τον υποτιμούμε. Εάν πράγματι, λοιπόν, αυτή η θέση της καστοριαδικής ανθρωπολογίας αληθεύει, τότε θα πρέπει να αλλάξουμε οπτική στον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνουμε εν γένει το πεδίο της διαπολιτισμικής αγωγής και, παραδείγματος χάριν, αφού συνειδητοποιήσουμε την ογκώδη δυσκολία που τη συνοδεύει, να αποκλείσουμε από το πεδίο της κάθε ίχνος φανακιστικού οπτιμισμού.

Ο Καστοριάδης μέσα από την ανάλυση της λογικής και της οντολογίας του φαντασιακού στοιχείου¹⁶ αποσαφηνίζει ότι κάθε κοινωνία δημιουργεί

και μια μικρή συμβολή σε αυτή την κατεύθυνση των Καρακατσάνη, Π., Θεοδωρίδη, Αλ. & Αναστασιάδη, Π. (2008). Η παιδαγωγική αξιοποίηση της “συνάντησης” κατά τον Otto Bollnow και η προβληματική της νοηματοδότησης του κόσμου. Στο Κ. Βουδούρης (επιμ.), *Παιδεία: Η εκπαίδευση στην εποχή της οικουμενικότητας* (σσ. 98-110). Αθήνα: Ιωνία.

14. Ασφαλώς, γνωρίζουμε ότι το ανθρώπινο ον έχει τη δυνατότητα να είναι ελεύθερο. Η δυνατότητα αυτή πραγματώθηκε από ορισμένες κοινωνίες. Άλλωστε, το να θέτουμε αυτό το ερώτημα και να επιχειρούμε να το σκεφθούμε, προϋποθέτει αυτή την πραγματάωση. Ωστόσο, η διαπολιτισμική παιδαγωγική οφείλει να διερωτάται γιατί η δυνατότητα αυτή πραγματώθηκε πολύ περιορισμένα μέσα στην ιστορία ή γιατί η δυνατότητα αυτή φαίνεται να συρρικνώνεται υπερβολικά σήμερα. Έτσι, οφείλει, παραδείγματος χάριν να ξανασκεφθεί, μεταξύ άλλων, τη θέση της απόδοσης της δυνατότητας της ελευθερίας σε αυτό που αποκαλούμε «συνειδητό», δεδομένου ότι το κοινωνικό άτομο ως συνειδητό ον δεν συνιστά την καθαυτό ανθρώπινη υποκειμενικότητα· ένα ανθρώπινο ον, δηλαδή, ικανό να στοχάζεται ανακλαστικά και να ασκεί διαβιβουλευμένη δραστηριότητα, προκειμένου να μπορεί να θέτει κάθε φορά τα θεσμικά πλαίσια μέσα στα οποία σκέφτεται και βούλεται υπό συζήτησιν και κατά συνέπειαν να θέτει τον εαυτό του υπό συζήτησιν.

15. Πρβλ. Αναστασιάδης, Π. (2003). *Ετερότητα και εκπαιδευτική πρακτική*, ό.π. του ίδιου, (1995). *Το υποκείμενο και η ετερότητα. Μια μετακριτική προσέγγιση της κριτικής θεωρίας*. Αθήνα: Γρηγόρης.

16. Το φαντασιακό είναι, κατά τον φιλόσοφο, η πρωταρχική πηγή των σχημάτων και των μορφών, που είναι οι έσχατες προϋποθέσεις του παραστητού και του διανοητού. Είναι ως κοινωνικο-ιστορικό και ως ψυχής σώμα. Είναι πηγή αυτού που ονομάζουμε το λογικό. Το φαντασιακό ενσαρκώνεται μέσα στις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες. Βλ. ενδεικτικά επ’ αυτού, Castoriadis, C. (1975). *L’Institution imaginaire de la société*. ό.π. του ίδιου, (1986). *Domaines*

τον δικό της κόσμο διά της θεσμιζουσας δράσης της. Ο κόσμος αυτός συγχροτείται ακριβώς μέσα από τη δημιουργία ιδιαίτερων κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, οι οποίες προσδίδουν στην κοινωνία μία μορφή, που σαν τέτοια διέπεται από τους δικούς της καθορισμούς, τους νόμους που προσδιορίζουν την ύπαρξή της και τείνει σε μια διαρκή αυτοαναπαραγωγή. Αυτές οι φαντασιακές σημασίες δομούν τις γενικές παραστάσεις του κόσμου με έναν συγκεκριμένο τρόπο του παριστάνειν, χωρίς τις οποίες το ανθρωπινό ον δεν θα μπορούσε να υπάρξει. Οι παραστάσεις αυτές υποδεικνύουν επίσης τους σκοπούς του πράττειν και ορίζουν έναν τρόπο του αποτιμάν, πέραν κάθε βιολογικού και ψυχολογικού ντετερμινισμού. Όμως κάθε κοινωνία δεν έχει μόνο μια εικόνα του κόσμου της ή μια ιδέα γι' αυτόν και τις αξίες που τον διέπουν, αλλά διατηρεί και μια αισθηματική σχέση με τη ζωή και τον κόσμο. Οι παραστάσεις θέτουν δηλαδή τους χαρακτηριστικούς τύπους αισθημάτων της κοινωνίας, διά των οποίων διαγράφεται η ώση της κοινωνίας, η πρόθεση ή οι προθέσεις της, καθώς είναι αναμφίβολο πως πάντα μια κοινωνία τείνει προς κάτι. Μέσα από αυτή την ώση τα μέλη της κοινωνίας βρίσκουν τον τρόπο να συν-μετέχουν στη συγκρότηση και στη διατήρηση ενός κόσμου, ο οποίος θα προεκτείνει ιδεατά στο διηνεκές τα εγκαθιδρυμένα νοήματα που συνέχουν την κοινωνία. Βεβαίως η συνθήκη αυτή λαμβάνει σάρκα και οστά μέσα από τη δράση επιμέρους παιδευτικών θεσμών της οικογένειας και της εκπαίδευσης πρωτίστως, αλλά επίσης και άλλων θεσμών που γειτνιάζουν με αυτούς. Έτσι θεσμίζεται τελικώς ένας ιδιαίτερος ανθρωπολογικός τύπος ατόμου. Είναι ευνόητο ότι οι διαφορές ανάμεσα στους ανθρωπολογικούς τύπους των ατόμων δεν είναι κοινότητες ή αδιάφορες, δεδομένου ότι παραπέμπουν σε όλα όσα τα άτομα σκέφτονται, επιθυμούν, αγαπούν, μισούν, πράττουν.

Καμία όμως κοινωνία δεν θα μπορούσε να ζήσει, αν δεν δημιουργούσε τη σημασία που αφορά τον εαυτό της. Γνωρίζουμε ότι δεν υπήρξε ποτέ κοινωνία ανθρώπων που δεν φαντάσθηκε τον εαυτό της σαν κάτι. Με αυτή τη θεμελιώδη παράσταση συμβαδίζει στενά ένας τρόπος με τον οποίο η κοινωνία θέλει και αγαπά τον εαυτό της. Ο Καστοριάδης μιλά προφανώς για επενδύσεις, τόσο της συγκεκριμένης συλλογικής οντότητας όσο και των νόμων, διά των οποίων η κοινωνία είναι αυτό που είναι. Έχουμε, επομένως, εδώ στο επίπεδο της κοινωνίας, μέσα στην παράσταση ή μέσα στον λόγο που η κοινωνία εκφέρει για τον εαυτό της, πράγμα που είναι το ίδιο, ένα τελικό κοινωνικό α-

de l' homme. Les carrefours du labyrinthe, II. ό.π· του ίδιου, (1996). *La Montée de l' insignifiance. Les carrefours du labyrinthe, IV.* Paris: Seuil· του ίδιου, (1997) *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe, V.* Paris: Seuil· του ίδιου, (1999). *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe, VI.* ό.π.

ντίστοιχο της τελικής ταύτισης του κάθε ατόμου, που δεν μπορεί παρά να είναι και ταύτιση με ένα Εμείς. Η συλλογική οντότητα, ως δικαίω ακατάλυτη, επιτελεί ακόμα μια άλλη θεμελιώδη λειτουργία, κατά τον φιλόσοφο. Συνιστά τη βασική άμυνα του κοινωνικού υποκειμένου εναντίον του θανάτου. Βεβαίως, αν στο σημείο αυτό διερωτηθούμε πώς συγκροτείται αυτός ο ακατάλυτος χαρακτήρας της συλλογικής ταυτότητας των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών, όταν ο χαρακτήρας αυτός μπορεί να προκύψει μόνον μέσα από τον ακατάλυτο χαρακτήρα του νοήματος και της σημασίας που αυτές θεσιμίζουν, μπορούμε να διαβλέψουμε ένα από τα μεγάλα προβλήματα του εγχειρήματος της διαπολιτισμικής αγωγής. Κάθε απόπειρα απόδοσης ενός διαπολιτισμικού χαρακτήρα στην αγωγή προϋποθέτει κατ' αρχάς ένα ισχυρά επενδεδυμένο Εμείς. Στο σημείο αυτό, όμως, οφείλουμε να διερωτηθούμε ποιο είναι αυτό το ισχυρά επενδεδυμένο Εμείς τούτων των κοινωνιών, όταν ο ανθρωπολογικός τύπος ατόμου που αυτές δημιουργούν εισχωρεί ολοένα και περισσότερο στην ιδιωτική σφαίρα, αναγνωρίζοντας ως σπουδαία αξία τη διαρκή αύξηση του πλούτου και της κατανάλωσης, με αποτέλεσμα να συρρικνώνεται επικίνδυνα η δημόσια σφαίρα¹⁷.

Για τον Καστοριάδη το πιο αινιγματικό ίσως από όλα τα επίπεδα της ιστορίας του κοινωνικού φαντασιακού είναι το επίπεδο της αυτοθέσμησης από κάθε κοινωνία ενός κοινωνικο-ιστορικού Εμείς και της αντίθεσης της κοινωνίας, ανυπέρβλητης έως τώρα, προς το Εμείς των άλλων κοινωνιών. Φαίνεται δηλαδή να υπάρχει πάντα μία διαφορά ανάμεσα στον νόμο που ρυθμίζει τις κοινωνικές σχέσεις εντός της κοινωνίας και στον μη-νόμο, που κατ' ουσίαν κυριαρχεί στις σχέσεις της κάθε κοινωνίας με τον υπόλοιπο κόσμο. Γιατί όμως αποκλείεται στο ανθρώπινο πεδίο η εξωτερική ετερότητα;

Γνωρίζουμε ότι μέσα στη συγκρότηση του εκάστοτε κοινωνικού κόσμου, η οποία όπως είπαμε προκύπτει ως απόρροια της αυτοθεσιμίζουσας δράσης των κοινωνιών, βρίσκει πάντοτε θέση με κάποιον τρόπο η ύπαρξη άλλων ανθρώπων και άλλων κοινωνιών. Τις κοινωνίες που συναντούμε πραγματικά μπορούμε να τις κατανοήσουμε, κατά τον Καστοριάδη, βάσει ενός στοιχειώδους σχήματος, πολύ όμως διαφωτιστικού για το θέμα που μας ενδιαφέρει¹⁸. Τρεις δυνατότητες ανοίγονται, λοιπόν, μέσα από αυτή τη συνάντηση: οι θεσμοί που εγκραθιδρούν αυτοί οι άλλοι μπορεί να είναι ή ανώτεροι από

17. Βλ. επ' αυτού Θεοδωρίδης, Α. (2006). Η εξάρθρωση της ατομικότητας και το περιεχόμενο της αγωγής. Στο *Θεωρητικές και ερευνητικές προσεγγίσεις στην εκπαιδευτική πραγματικότητα*, Πρακτικά του 2ου Πανελληνίου Συνεδρίου, Δράμα, 4-6 Νοεμβρίου 2005 (σσ. 721-731). Δράμα: Εταιρεία Επιστημών Αγωγής Δράμας.

18. Βλ. Castoriadis, C. (1990). *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe, III*. ό.π.

τους δικούς μας ή ισοδύναμοι ή κατώτεροι. Είναι φανερό ότι η πρώτη περίπτωση οδηγεί στην πραγματική αυτοκαταστροφή της κοινωνίας, καθώς δεν μπορούμε να θεωρήσουμε ποτέ τους θεσμούς των άλλων, στο πλαίσιο μιας κοινωνικής θέσμησης και όχι στο επίπεδο του καθ' έναστον ανθρώπινου όντος, ως ανώτερους των δικών μας. Μια τέτοια θεώρηση είναι αδύνατη, γιατί θα ισοδυναμούσε με την αποδοχή, εκ μέρους των θεσμών, της παραχώρησης της θέσης τους στους θεσμούς των άλλων. Βεβαίως εδώ αναφερόμαστε στους θεμελιώδεις θεσμούς μιας κοινωνίας, η υιοθέτηση, άνευ επιφυλάξεων, των οποίων θα σήμαινε την κατάρρευση της δανειζόμενης κοινωνίας ως τέτοιας. Κάποιοι δευτερεύοντες θεσμοί γνωρίζουμε ότι συμβαίνει κάποιες φορές να υιοθετούνται προς το καλό της συγκεκριμένης κοινωνίας. Άλλο πράγμα όμως είναι αυτό από την αντικατάσταση των θεμελιωδών θεσμών.

Η συνάντησή μας λοιπόν με τους άλλους δεν μας αφήνει ως δυνατότητες παρά να τους θεωρήσουμε ως κατώτερους ή ίσους. Η ιστορία μας δείχνει ότι σχεδόν πάντα πραγματοποιείται η πρώτη δυνατότητα, αφού στην άλλη περίπτωση θα έπρεπε να εκλαμβάνονται οι άλλοι ως ίσοι προς εμάς αδιακρίτως, πράγμα που δεν μπορεί ποτέ σχεδόν να συμβεί, καθώς κάτι τέτοιο θα σήμαινε, παραδείγματος χάριν, ότι μου είναι αδιάφορο αν ο ποινικός κώδικας προβλέπει την ποινή του θανάτου στην περίπτωση της μοιχείας ή αν τρώω ή όχι τροφές απαγορευμένες. Εντασσόμενα, όμως, τα πάντα στην κατηγορία του αδιάφορου, θα αποεπενδύονταν. Ύπ' αυτήν την οπτική, εάν οι άλλοι ήταν για 'μένα απλώς άλλοι, δεν θα ίσχυε η δυνατότητά μου όχι μόνο να συγκρίνω τις γλώσσες, διά των οποίων φέρεται το σύνολο του κοινωνικού κόσμου στη συγχρονία και στη διαχρονία, αλλά και τους θεσμούς στο σύνολο τους. Γι' αυτόν τον λόγο λοιπόν ο Καστοριάδης τονίζει ότι αυτό που με μία έννοια είναι η αλήθεια δεν μπορεί να ενσαρκωθεί μέσα στην κοινωνία, αφού αυτή η μη συγκρισιμότητα των πολιτισμών θα σήμαινε για τα υποκείμενα του θεωρούμενου πολιτισμού να ανέχονται αναφορικά με τους άλλους όλα όσα απορρίπτονται στο πλαίσιο του δικού τους πολιτισμού. Το πρόβλημα δε οξύνεται ακόμα περισσότερο όταν σκεφθούμε, πέραν της λογικής των απλουστεύσεων, που με περισσή ευκολία κατά κανόνα χρησιμοποιούμε, στοχαζόμενοι επί των δικαιωμάτων του ανθρώπου, τι θα έπρεπε να πράξουμε στην περίπτωση της εναντίωσης και της σύγκρουσης μεταξύ πολιτισμών. Οφείλουμε εν τέλει να παραδεχθούμε ότι μέσα από αυτό το πρίσμα έχουμε να σηκώσουμε το φορτίο της επίλυσης μιας σειράς προβλημάτων, τα οποία εμφανώς είναι θεωρητικώς άλυτα.

Ο Καστοριάδης μας υπενθυμίζει ότι η ιδέα πως οι άλλοι είναι απλούστατα άλλοι, τόσο απλή αλλά και τόσο αληθινή, συνιστά μια ιστορική δημιουργία, που ακολουθεί αντίθετο δρόμο από ό,τι αυθόρμητο χαρακτηρίζει

τη θέσμιση της κοινωνίας, καθώς οι άλλοι θεσμίστηκαν σχεδόν πάντοτε ως κατώτεροι. Αυτή η θέσμιση δεν είναι, γράφει ο φιλόσοφος, «κάτι το μοιραίο ή μια λογική αναγκαιότητα. Είναι απλώς η ακραία πιθανότητα, η “φυσική κλίση” των ανθρώπινων θεσμών. Ο πιο απλός τρόπος, με τον οποίο ισχύουν οι θεσμοί για τα υποκείμενά τους, είναι προφανώς η βεβαίωση – που δεν χρειάζεται να είναι ρητή – ότι είναι οι μόνοι “αληθινοί” – και ότι συνεπώς οι θεοί, οι δοξασίες, τα έθιμα κλπ. των άλλων είναι ψευδή. Με αυτή την έννοια, η κατωτερότητα των άλλων είναι απλώς η άλλη όψη της κατάφασης της ίδιας αληθείας των θεσμών της κοινωνίας-Εγώ (με την έννοια που μεταχειριζόμαστε τον όρο Εγώ στην περιγραφή των συστημάτων συγγένειας). Ίδια αλήθεια, λαμβανόμενη ως αποκλείουσα πάσα άλλη, καθιστώσα όλα τα υπόλοιπα θετικό σφάλμα και, στις ωραιότερες περιπτώσεις, διαβολικά ολέθριο (η περίπτωση των μονοθεισμών και των μαρξισμών-λενινισμών έρχεται φυσιολογικά στον νου, αλλά δεν είναι η μόνη)»¹⁹.

Ο Καστοριάδης μιλά για ακραία πιθανότητα και για φυσική κλίση, διότι δεν μπορεί να υπάρξει αληθινή θεμελίωση της θέσμισης. Πράγματι, η θέσμιση της κοινωνίας ξεφεύγει από τον καθορισμό, επειδή είναι αυτο-θέση. Δεν μπορεί να θεμελιωθεί σε μια καθολική ratio ούτε στην αντικειμενική πραγματικότητα. Προσδίδοντας νόημα σε οτιδήποτε μπορεί να παρουσιασθεί «εντός» της κοινωνίας, όπως και «εκτός» αυτής, κάνει να είναι τα πράγματα ως τέτοια πράγματα, ως αυτό που είναι, καθιστάμενη έτσι αρχή ύπαρξης, σκέψης, αξίας και δράσης. Με τον τρόπο αυτό κάθε κοινωνία εγκαθίσταται εντός ενός γνωστικού κλεισίματος, πράγμα που αφορά τόσο αυτά που ισχύουν ως δευτερεύοντα όσο και αυτά που ισχύουν ως θεμελιώδη. Και εξαιτίας ακριβώς αυτού του γνωστικού κλεισίματος η οιονεί-ολότητα των μελών μιας κοινωνίας δεν μπορεί να καταλάβει μια ξένη κοινωνία. Εδώ δεν αναφέρεται βεβαίως ο φιλόσοφος σε τετριμμένα εμπόδια, αλλά στα εμπόδια που προκύπτουν από τη συνολική και λεπτομερειακή κατανόηση των αναρίθμητων κανονικοτήτων μιας κοινωνικής ζωής, που προκύπτει από ένα ιδιαίτερο σύμπλεγμα σημασιών, κανόνων, αξιών, νόμων, εργαλείων, κινήτρων κλπ. Ας σημειώσουμε δε και το γεγονός ότι αν κάποιος, οριακά, μπορεί να καταλάβει κάτι από μια ξένη κοινωνία, και πάντα κάτω από πολύ συγκεκριμένες κοινωνικο-ιστορικές και προσωπικές προϋποθέσεις, αυτό δεν είναι απόρροια μιας δυνητικής ορθολογικής καθολικότητας. Αν το κατανοείν προϋπέθετε μόνο την ορθολογική καθολικότητα, τότε τα πράγματα θα ήταν διαφορετικά. Η ορθολογικότητα, όμως, βυθιζόμενη πάντα σε ένα μάγμα κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, περιορίζεται από το ερμηνευτικό πλαίσιο

19. Βλ. Castoriadis, C. (1990). *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe, III*. ό.π., (p. 17).

του εκάστοτε κοινωνικού κόσμου²⁰. Είναι δε ίσως περιττό να σημειώσουμε ότι τα πράγματα γίνονται αρκετά διαφορετικά, όταν μιλούμε για κοινωνίες, οι οποίες, όσο άλλες κι αν είναι, δεν είναι ξένες, υπό την έννοια ότι υπάρχει μια συμφυής σχέση ανάμεσα στη δική τους και τη δική μας θέσμιση. Το ενδιαφέρον μας πάντως για τη θέσμιση άλλων κοινωνιών και η αμερόληπτη στάση μας απέναντί τους γίνονται δυνατά μόνον μέσα από την αναγνώριση του γεγονότος ότι η θέσμιση του κόσμου περιλαμβάνει μια σχετική και συμβατική συνιστώσα. Και δεν θα πρέπει, τέλος, να ξεχνούμε ότι από το σημείο αυτό και μετά μπορεί να ξεκινήσει μια πραγματική διερώτηση που πασχίζει να βρει τι δεν είναι σχετικό, αυθαίρετο, στη δική μας θέσμιση του κόσμου, όπως και η ίδια η πράξη²¹.

Όταν ομιλούμε όμως για ακραία πιθανότητα, δεν πρέπει να την ταυτίζουμε με την αναγκαιότητα ή τη μοίρα. Γιατί το αντίθετο, αν και εξαιρετικά απίθανο, είναι παρ' όλ' αυτά πιθανό, όπως μας το δείχνουν οι προσπάθειες για μια σχετική αλλά πραγματική διαφοροποίηση πάνω σε αυτό ορισμένων σύγχρονων κοινωνιών, εντός των οποίων αρθρώνονται βλέψεις κινήματων κατά της απόρριψης του άλλου και του μίσους εναντίον του.

Επί του ζητήματος όμως που συζητούμε ο Καστοριάδης μας υποδεικνύει ότι θα πρέπει, επίσης, να λάβουμε σοβαρά υπ' όψιν μας και όσα η ψυχαναλυτική σκέψη μας έδειξε, σχετικά με το αντίκρισμα αυτού που συμβαίνει στο επίπεδο της κοινωνίας, στο επίπεδο του ατομικού ανθρώπινου όντος²². Εδώ ανοίγονται δύο οπτικές: Σύμφωνα με την πρώτη, ο αποκλεισμός του άλλου ως άλλου παίρνει τη μορφή της ανάποδης της αγάπης του εαυτού²³. Η επένδυση του εαυτού από το υποκείμενο και η αναγνώριση της αξίας του απαιτεί δηλαδή τη μη αναγνώριση της αξίας του άλλου. Ασφαλώς

20. Φυσικά, εκτός τούτου, η διερώτηση επί των συνθηκών δυνατότητας της κατανόησης άλλων πολιτισμών παραμένει για πολλούς λόγους ανοιχτή και θα παραμείνει ενδεχομένως για πάντα ανοιχτή.

21. Ακριβώς επειδή η αρχαία ελληνική πόλις ήταν δημοκρατική, δηλαδή αμερόληπτη πολιτική κοινότητα, θέτει υπό αμφισβήτηση τη θέσμισή της. Η πόλις πράττει, σκέφτεται και μιλά, αναγνωρίζοντας πως ο νόμος είναι δικό της δημιούργημα. Ζώντας τον εαυτό της ως έδρα της πραγματικής εξουσίας και της άσκησης της δικαιοσύνης, αυτοπεριορίζεται. Η πόλις υπάρχει μη αποδεχόμενη με τις πράξεις της την ύπαρξη ενός ιερού νόμου· ενός νόμου άπαξ και διά παντός δεδομένου. Η αλήθεια αυτή αποτυπώνεται, εκτός από τα έργα των φιλοσόφων, στα έργα των τραγικών ποιητών του 5ου αιώνα και των ιστορικών. Βλ. ενδεικτικά, Αισχύλου, *Προμηθεύς Δεσμώτης*. Loeb Classical Library. Βλ. επίσης, Σοφοκλέους, *Αντιγόνη*. Loeb Classical Library. Βλ. επίσης, Θουκυδίδη, *Περικλέους Επιτάφιος*. Loeb Classical Library.

22. Βλ. Castoriadis, C., *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe. III*. ό.π., (pp. 34-36).

23. Πρβλ. επ' αυτού Freud, S. (1962). *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. (trad. B. Reverchon-Jouve), Paris: Gallimard.

24. Βλ. Freud, S. (1981). *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*. In *Essais*

το μέγα σφάλμα εδώ είναι ότι η απαίτηση της αναγνώρισης του εαυτού προκύπτει μέσα από τον αποκλεισμό της αναγνώρισης οποιουδήποτε άλλου. Έτσι αυτό που στην καλύτερη περίπτωση συνιστά έναν εγκλεισμό ή ένα ανήκειν μετατρέπεται δι' ενός ψευδοσυλλογισμού σε ισοδυναμία ή αντιπροσωπευτικότητα· δηλαδή ο εαυτός αναδεικνύεται ως ο τύπος αυτού που αξίζει. Ο ψευδοσυλλογισμός αυτός, ο οποίος γνωρίζουμε ότι είναι καθολικά διαδεδομένος, θα μπορούσε λοιπόν να συνιστά έναν επαρκή λόγο για την ανάδυση των διαφόρων μορφών υποτίμησης του άλλου ή απόρριψής του. Ωστόσο, είναι γνωστό ότι η υπέρβαση αυτής της μορφής του αποκλεισμού του άλλου διευθετείται στο πλαίσιο του εκάστοτε κοινωνικού βίου. Απαιτεί την αναγνώριση του υποκειμένου από τον άλλο, πράγμα που αποτελεί ή ήττα ή μεταστροφή του άλλου.

Σύμφωνα με τη δεύτερη οπτική, ο αποκλεισμός του άλλου προκύπτει ως η άλλη όψη του ασυνείδητου μίσους του εαυτού. Ο Freud στα έργα του *Επίκαιροι στοχασμοί για τον πόλεμο και τον θάνατο*²⁴ και *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*²⁵ διαύγασε την ιδέα ότι ο πολιτισμός συνεπάγεται καταστολή και απώθηση των ενορμήσεων, αλλά και ότι είναι αδύνατη η υπέρβαση της ενόρμησης του θανάτου, της αυτοκαταστρεπτικής και ετεροκαταστρεπτικής ενόρμησης²⁶. Μια ερμηνεία της ενόρμησης αυτής αναγνωρίζει στην ψυχή την πανίσχυρη τάση της για επανάληψη (θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για αδράνεια, αναφορικά με το σύνολο των ανθρώπινων πληθυσμών). Στο δεύτερο μάλιστα έργο του ο Freud μιλά για την αμοιβαία εχθρότητα μεταξύ των πολιτισμών, η οποία έχει άμεση σχέση με την ανάγκη των ναρκισσιστικών τους ταυτίσεων ή των ταυτίσεών τους με την κουλτούρα²⁷.

Το γεγονός, τώρα, ότι ο πολιτισμός συνεπάγεται αναπόφευκτα απώθηση των ενορμήσεων, συνδέεται, ως γνωστόν, με το γεγονός της διατήρησης μιας εχθρικής στάσης της ψυχής προς την κοινωνία, εξαιτίας της κοινωνικοποιητικής διεργασίας την οποία υφίσταται. Συναφώς, συνδέεται και με την αξεπέραστη εμμονή αυτής της κατάστασης που σχηματίζεται από τον εγωκεντρισμό, τον πρωταρχικό ναρκισσισμό, από την παντοδυναμία της σκέψης, από το μίσος του άλλου και την τάση προς την καταστροφή του, στο

de psychanalyse. (trad. P. Cotet, A. et O. Bourguignon, J. Altounian, A. Rauzy), Paris: Payot.

25. Βλ. Freud, S. (1979). *Malaise dans la civilisation*. (trad. Ch. et J. Odier), Paris: PUF.

26. Βλ. Freud, S. (1981). Au-delà du principe du plaisir. In *Essais de psychanalyse*. (trad. P. Cotet, A. et O. Bourguignon, J. Altounian, A. Rauzy), Paris: Payot.

27. Πρβλ. επ' αυτού, Παπαδημητρίου, Ζ. Δ. (2000). *Ο ευρωπαϊκός ρατσισμός. Εισαγωγή στο φυλετικό μίσος*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα. Πρβλ. επίσης, Γκότοβος, Α. (1996). *Ρατσισμός. Κοινωνικές, ψυχολογικές και παιδαγωγικές όψεις μιας ιδεολογίας και πρακτικής*. Αθήνα: ΓΓΛΕ.

28. Βλ. επ' αυτού Freud, S. (1981). Au-delà du principe du plaisir. In *Essais de psychanalyse*.

μέτρο που αυτός ο άλλος αντιτίθεται στις επιθυμίες μας ή και απλώς είναι άλλος, και από την πανίσχυρη τάση μας να αποσυρόμαστε στο φαντασματικό σύμπαν. Σε αυτόν τον κόσμο τον επικεντρωμένο στο εγώ μπορεί να επέλθει η απόρριψη του ατόμου στο οποίο κατέληξε μεταβαλλόμενη η ψυχική μονάδα, στον βαθμό που το άτομο αποτελεί το ορατό και πραγματικό ίχνος της διάσπασής της²⁸. Ύπ' αυτήν την έννοια το μίσος του εαυτού διέπει κάθε ανθρώπινο ον. Κι αυτό το μίσος μπορεί να γεννά και να καλλιεργεί όλες τις μορφές του μίσους του άλλου, διατηρώντας το αίσθημα και αλλάζοντας αντικείμενο. Εκείνο που δεν επιθυμεί τελικώς το υποκείμενο σε αυτό το πλαίσιο είναι να ξανασυναντήσει τον εαυτό του στο αντικείμενο. Η υπέρβαση, τώρα, αυτής της δεύτερης μορφής του μίσους του άλλου απαιτεί, σημειώνει ο φιλόσοφος, πολύ βαθύτερες διεργασίες ψυχικού και κοινωνικού χαρακτήρα. Κυρίως απαιτεί από το ανθρώπινο ον την αποδοχή της πρώτης και έσχατης βεβαιότητας που διέπει τη ζωή του, δηλαδή την αποδοχή της θνητότητάς του²⁹. Και η αποδοχή αυτή έρχεται βεβαίως δεύτερη σε σχέση με αυτή που προηγήθηκε: δηλαδή την αποδοχή του θανάτου του στη φαντασιακή του ολότητα, στην παντοδυναμία, στον περιορισμό του σύμπαντος εντός του³⁰.

Τώρα, στο σημείο αυτό και όχι πριν αρχίζει μια πραγματική φιλοσοφική συζήτηση. Εάν σταματούσαμε εδώ θα εγκλωβιζόμασταν στη σημερινή καταστατική θέση, όπου θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε θερμά την εφαρμογή των δικαιωμάτων του ανθρώπου και ταυτόχρονα τη θέση ότι δεν μπορεί να είναι επιτρεπτή η έκφραση αξιολογικών κρίσεων επί των άλλων πολιτισμών, ακριβώς γιατί οι πολιτισμοί είναι διαφορετικοί. Έτσι όμως είναι προφανές ότι δεν μπορούμε, όπως είπαμε, να κρίνουμε ούτε ενδεχομένως

analyse. ό.π. Προβλ. το εξαιρετο έργο της Aulagnier, P. (2001). *Η βία της ερμηνείας. Από το εικονόγραμμα στο εκφερόμενο*. (μτφρ. Μ. Κουνεζή), Αθήνα: Εστία, στο οποίο η συγγραφέας κατόρθωσε να υλοποιήσει τη φροϋδική μεταψυχολογική στροφή του Πέραν της αρχής της ευχαρίστησης, δίνοντας μια ενσαρκωμένη διάσταση στην ενόρμηση του θανάτου ως συστατικού στοιχείου της ψυχικής ζωής.

29. Με άλλα λόγια απαιτεί από το ανθρώπινο ον να αυτοπεριορίζεται. Βλ. επ' αυτού, Theodoridis, A. (2008). The ethos of mortality as the foundation of democratic education. In K. Boudouris & M. Knežević (ed.), *Paideia: Education in the Global Era, v. I*, (pp. 238-249). Athens: Ionia· του ίδιου, (2008), *Humanization through liberation from the cycle of hubris: the purpose of education*. Προφορική ανακοίνωση στο 20th International Conference of Philosophy: Greek Philosophy and the issues of our age. International Association of Greek Philosophy, International Center of Greek Philosophy & Culture, South African Society for Greek Philosophy & The Humanities, American Society for Greek Philosophy. Κρήτη, 12-18 Ιουλίου.

30. Βλ. Castoriadis, C. (1975). L' institution social-historique: L' individu et le chose (κεφ. VI). Η *L' Institution imaginaire de la société*. ό.π., (pp. 371-455).

31. Παρακάμπτοντας επιπλέον το γεγονός ότι η θέση του περί της αδυναμίας αξιολό-

να αντιταχθούμε σε πολιτισμούς, οι οποίοι βάλλουν κατά των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Εκτός κι αν θεωρήσουμε τον ναζιστικό πολιτισμό ή το καθεστώς της σημερινής Ινδίας ως εθνογραφικά αξιοπερίεργα ή μιλήσουμε, όπως ο Lévi-Strauss, για ιστορικές δομές, οι οποίες είναι διαφορετικές και γι' αυτό ασύγκριτες, αλλά εξίσου ενδιαφέρουσες³¹.

Ας σημειώσουμε κατ' αρχάς ότι ο λόγος επί των δικαιωμάτων του ανθρώπου συνδέθηκε στενά με την ιδεολογία της προόδου, την ψευδαίσθηση της γραμμικότητας³², της ιστορίας ως διαδικασίας εξορθολογισμού³³. Η ι-

γησης άλλων πολιτισμών προκύπτει ασφαλώς στο πλαίσιο κάποιου συγκεκριμένου πολιτισμού - άρα, ότι ισχύει μόνο γι' αυτόν. Βλ. Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon· του ίδιου, (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

32. Στο πλαίσιο της ιδεολογίας της προόδου συναντώνται μια βαθιά κριτική πολιτική φιλοσοφία, όπως και ένα πολιτικό κίνημα της συλλογικότητας, κριτικό, δημοκρατικό και, το κυρίαρχο, ήδη από τον 18ο αιώνα, αίτημα ενός διαρκούς εξορθολογισμού, που ενσαρκώνει την καπιταλιστική λογική της ανάπτυξης. (Βεβαίως τα πρώτα ίχνη αυτού του αιτήματος εμφανίζονται πιο πριν: ο M. Weber θα συνδέσει την αυγή του καπιταλισμού με τη Μεταρρύθμιση και την Αντιμεταρρύθμιση που σημαδεύουν τον 16ο και τον 17ο αιώνα.) Διεπόμενη η ιδεολογία της προόδου από μια τελεολογική θεώρηση της Ιστορίας, καθώς είναι δέσμια μιας ρασιοναλιστικής μεταφυσικής, σηματοδοτεί την εγγύηση ότι είναι δυνατή η επίλυση όλων των προβλημάτων της ανθρωπότητας με την εφαρμογή των κανόνων της λογικής. Για την ιδεολογία της προόδου ο Λόγος πρέπει να ανακαλυφθεί στα ίδια τα πράγματα. Ο Λόγος αυτός μπορεί να πραγματοποιηθεί μέσα στην Ιστορία είτε γραμμικά (Kant, Comte κλπ.) είτε διαλεκτικά (Hegel, Marx). Η ιδέα της προόδου δεν υπήρξε αυτονόητη μόνο για τη νεο-κλασική οικονομική θεωρία και τους φιλελεύθερους, εφόσον θεωρείται ότι αυτή έδωσε τα ιδεολογικά ερείσματα για την υπέρβαση του φεουδαλισμού και τη μετάβαση στον καπιταλισμό, αλλά και για τους μαρξιστές, οι οποίοι αντιμετώπισαν την πρόοδο ως αναπότρεπτη τάση της κοινωνικής και ιστορικής πορείας, πιστεύοντας ότι το μέτρο της προόδου είναι υλικο-τεχνικό και ότι η υλικο-τεχνική δύναμη ως τέτοια συνιστά την αποφασιστική συνθήκη της ανθρώπινης χειραφέτησης. Εξυμνούμενη η ιδέα της προόδου στο κοινωνικο-οικονομικό πλαίσιο, ώθησε στα όριά τους τις σημασίες του καπιταλιστικού κόσμου, στηρίζοντας τα αντίστοιχα μοντέλα οργάνωσης. Η ιδεολογία της προόδου δέχθηκε βεβαίως κριτική στο πεδίο της φιλοσοφίας κατά τη διάρκεια της νεωτερικότητας. Κατά το τελευταίο δε περίπου τέταρτο του 20ου αιώνα δέχθηκε κριτική και από τους εκφραστές ριζοσπαστικών ρευμάτων στο οικολογικό κίνημα, όπως και από τους εκφραστές του μεταμοντέρνου πνεύματος. Για μια σφαιρική προσέγγιση του θέματος στο επίπεδο της φιλοσοφικής κριτικής βλ. ενδεικτικά, Δεληγιώργη, Α. (1996). *Ο Μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια. Αναφορικά με την κριτική εκ μέρους του οικολογικού κινήματος και της μεταμοντέρνας σκέψης, αντίστοιχα, βλ. ενδεικτικά Bookchin, M. (1993). *Ξαναφατιάχνοντας την κοινωνία*. (μτφρ. Τ. Κυπριανίδης), Αθήνα: Εξάντας και Best, S. & Kellner, D. (1997). *The Postmodern turn*. N. York: Guilford Press.

33. Ο Habermas στη θεωρία του της επικοινωνιακής δράσης, επιχειρώντας να ξεφύγει από τον ασφυκτικό κλοιό της εξουσιαστικής-εργαλειακής ορθολογικότητας που στήνει η κοινωνία του ύστερου καπιταλισμού προκειμένου να αφομοιώσει τα άτομα, θα προβάλλει την επικοινωνία, εξιδανικεύοντάς την, ως ένα όχημα που μπορεί να οδηγήσει σε μια συμφιλιωμένη-αρμονιστική κοινωνία καθαρά έλλογων και αυτοσυνειδητών ατόμων, για τα οποία η αλλοτρίωση, η πραγματοποίηση και η άνιση κατανομή της εξουσίας θα είναι παρελθόν. Τα

δεολογία αυτή της εγγυημένης προόδου, διάχυτη στα περιεχόμενα τόσο του παραδοσιακού φιλελευθερισμού όσο και του παραδοσιακού μαρξισμού,³⁴ καλλιεργούσε την αυταπάτη της δημιουργίας ενός κοινού ανθρώπινου πολιτισμού, εντός του οποίου θα απαλείφονταν όλες αυτές οι διαφορές που μόνον εστίες προβλημάτων, εν όψει του εξανθρωπισμού του ανθρώπινου όντος, μπορούσαν να είναι. Βεβαίως ο κοινός αυτός πολιτισμός δεν θα μπο-

δρύντα επικοινωνιακά υποκείμενα, καθώς αλληλοκατανοούνται, μπορούν κατά τον Habermas να συναινούν αβίαστα στο πλαίσιο ενός ελεύθερου από κυριαρχία διαλόγου, αφού και μόνον η συμμετοχή στις γλωσσικές διαδράσεις οδηγεί κατ' ανάγκη, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, στην αναγνώριση των προϋποθέσεων του διαλόγου. Ξεχνά, όμως, ότι αυτές οι προϋποθέσεις είναι αναγκαίες μόνο γι' αυτούς οι οποίοι αποδέχονται την αξία του. Είναι ολοφάνερο ότι από τη δομή της επικοινωνίας και της συνεννόησης δεν μπορούμε να εξαγάγουμε μια κανονιστική έννοια του διαλόγου. Επικοινωνία και συνεννόηση βρίσκουμε σε όλες τις κοινωνίες μέσα στην ιστορία. Από αυτό όμως το γεγονός δεν συνάγεται η δυνατότητα ενός ελεύθερου από καταναγκασμούς διαλόγου. Ο Habermas παραγνωρίζει και το γεγονός ότι, αν η διακατανόηση υπάρχει και στο εσωτερικό μιας κλειστής κοινωνίας και μάλιστα ήδη δομημένη από τη θέσμισή της, η δυνατότητα των συμμετεχόντων να δεχθούν τα επιχειρήματα του άλλου προϋποθέτει τη διάρρηξη της κλειστής τους κοσμοεικόνας: προϋποθέτει την αμφισβήτηση αυτής της κοινωνικής θέσμησης. Με άλλα λόγια αυτό που ο Habermas παραγνωρίζει, όταν τίθεται αντιμέτωπος με το αίτημα της διακατανόησης και συνεργασίας σε οικουμενικό επίπεδο, είναι ότι για την ικανοποίησή του απαιτείται μια αλλαγή ανθρωπολογικού χαρακτήρα. Υπ' αυτήν την έννοια, θεωρούμε ότι τόσο η χαμπερμασιανή θεωρία της επικοινωνιακής διάδρασης όσο και η χονετιανή ηθική θεωρία της αναγνώρισης, εντός της οποίας επιχειρείται η υπέρβαση των δυσκολιών της πρώτης, ενώ τοποθετούνται ενώπιον ενός τέτοιου αιτήματος, αγνοώντας αυτήν την προϋπόθεση, οδηγούνται σε αδιέξοδο. Βλ. Habermas, J. (1987). *Knowledge and Human Interest*. (tran. J. J. Shapiro), Cambridge: Polity Press· του ίδιου, (1987). *Théorie de l' agir communicationnel, I, II*. (trad. J.-L. Schlegel), Paris: Fayard· του ίδιου, (1993). *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*. (μτφρ. Α. Αναγνώστου – Α. Καραστάθη), Αθήνα: Αλεξάνδρεια. Βλ. επίσης, Honneth, A. (2000). *Από την επικοινωνία στην αναγνώριση. Για την ανανέωση της Κριτικής Θεωρίας*. (εισαγ.-μτφρ. Κ. Καβουλάκος), Αθήνα: Πόλις. Πρβλ. Taylor, Ch. (1992). *Multi-culturalism and the "Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press. Πρβλ. επίσης, Wellmer, A. (2001) *Η ελευθερία στον νεωτερικό κόσμο. Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού*. (μτφρ. Κ. Καβουλάκος) Αθήνα: Αλεξάνδρεια. Πρβλ. επίσης Δραγώνα-Μονάχου, Μ. (1999). Ηθική και θρησκεία για μια παγκόσμια πολυπολιτισμική κοινωνία. Το αίτημα μιας κοινής ηθικής. *Επιστήμη και Κοινωνία*, 2-3, 145-169. Πρβλ. επίσης, Δελγκωνσταντής, Κ. (1995). *Τα δικαιώματα του ανθρώπου. Δυτικό ιδεολόγημα ή οικουμενικό ήθος*; Θεσσαλονίκη: Κυριακίδης.

34. Βλ. ενδεικτικά, Ferry, L. & Renaut, A. (1985). *Philosophie politique, 3: Des droits de l' homme à l' idée républicaine*. Paris: PUF. Πρβλ. Sandel, M. (2003). *Ο φιλελευθερισμός και τα όρια της δικαιοσύνης*. Αθήνα: Πόλις. Βλ. επίσης, Hegel, G.W.F. (1940). *Principes de la Philosophie du Droit*. (trad. A. Kaan), Paris: Gallimard. Βλ. επίσης, Marx, K. (1978). *Κριτική της εγγεγραμμένης φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου*. (μτφρ. Μπ. Λυκούδης), Αθήνα: Παπαζήσης. Βλ. επίσης, Marx, K. & Engels, F. (1985). *Sur la Révolution française*, (ανθολογία του C. Mainfroy), Paris: Messidor/Ed. Sociales.

35. Το είδος αυτό του ανθρώπου συντονίζεται με ό,τι η Δύση αναγνώρισε ως ανάπτυξη:

ρούσε παρά να είναι ο δυτικός. Έτσι είτε η πρόοδος θα είχε έναν χαρακτήρα βαθμιαίο και σταθερό, όπως ήθελε ο φιλελευθερισμός είτε μέσω ενός άλματος θα οδηγούσε σε έναν ποιοτικό μετασχηματισμό, όπως ήθελε ο μαρξισμός και ο αναρχισμός, πάντως σίγουρα θα έδειχνε τα λαμπρά της έργα, αφού, ηλίου φαεινότερον, οι άλλοι θα αναγνώριζαν το μεγαλείο του δυτικού κόσμου και επομένως έτσι θα λύνονταν όλα τα προβλήματα.

Το φάντασμα του homo oeconomicus³⁵, απλή κατάληξη των ψευδο-φιλοσοφιών της ιστορίας, είτε υποδηλώνοντας την πίστη μας στην αρχή ότι ο άνθρωπος είναι από τη φύση του ρυθμισμένος για την πρόοδο είτε εμπνέοντας διάφορες χειραγωγικές μεθόδους, προκειμένου να οδηγηθούν οι άλλοι να το ενσαρκώσουν, θεμελίωνε μια σύλληψη του ανθρώπινου μέλλοντος, που επιτέλους θα είχε τα χαρακτηριστικά που η Δύση οραματιζόταν³⁶.

Κι αν ωστόσο αυτή η παράσταση της προόδου, που δέχθηκε σοβαρές επικρίσεις ήδη από τον 19ο αιώνα, υπέστη βαριά πλήγματα κατά τον 20ο από το γεγονός του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου, της ανόδου του φασισμού, του ναζισμού και του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, παρ' όλ' αυτά εξακολουθεί να εμπνέει τις σιωπηρές βλέψεις μας για έναν οικουμενικό πολιτισμό, βλέψεις στις οποίες εντάσσεται και η εφαρμογή μιας αγωγής με διαπολιτισμικά χαρακτηριστικά, όταν αυτή εθελουφλεί. Δεν μπορούμε όμως να συνεχίζουμε να πράττουμε σαν να μη γνωρίζουμε ότι οι βλέψεις μας αυτές είναι σαθρές, αφού εν τέλει έχει κλονισθεί η βεβαιότητα του δυτικού ανθρώπου ότι αντιπροσωπεύει την πραγμάτωση της εγγενούς ολοκλήρωσης του συνόλου της ανθρωπότητας.

Είναι αλήθεια ότι αν οι άλλοι αφομοίωσαν κατά κανόνα κάτι από τον δυτικό κόσμο αυτό έχει να κάνει με τα επιτεύγματα του τεχνικού πολιτι-

δηλαδή την αύξηση του πλούτου μέσω της αύξησης της παραγωγής, την αύξηση της ισχύος μέσω της αύξησης του πλούτου, την αύξηση των χρόνων ζωής, εν ολίγοις την άνοδο του βιοτικού επιπέδου, δυνάμει της αύξησης της γνώσης και δει της τεχνικής γνώσης, της έλλογης εφαρμογής της επιστήμης στη βιομηχανία. Για την ανάπτυξη της οικονομικής ιδεολογίας στη Δύση βλ. Polanyi, K. (1983). *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. (trad. M. Malamoud), Paris: Gallimard· του ίδιου, (1968). Our obsolete market mentality. In G. Dalton (dir.), *Primitive, Archaic and Modern economies. Essays of Karl Polanyi* (pp. 59-77). Boston: Beacon Press. Βλ. επίσης Dumont, L. (1977 και 1991). *Homo aequalis, t. I, Genèse et épanouissement de l' idéologie économique και t. II, L' idéologie allemande*, Paris: Gallimard.

36. Το έργο του P. Virilio, εναντιούμενο στην εθελούσια τύφλωση του δυτικού πολιτισμού μπροστά στις μοιραίες συνέπειες των τεχνικών επιτευγμάτων του, μας προειδοποιεί για τις διαδοχικές φθορές που συνεπιφέρει η «πρόοδος» πριν φθάσει στην ολοκληρωτική καταστροφή. Βλ. Virilio, P. (1997). *Vitesse et politique*. Paris: Galilée· του ίδιου, (1991). *L' écran du désert*. Paris: Galilée· του ίδιου, (1993). *L' art du moteur*. Paris: Galilée.

37. Για τη συμβολή της εκπαίδευσης σε αυτή την κατεύθυνση βλ. Chomsky, N. (2002).

σμού. Αντί να αναγνωρίσουν τις σημασίες της ελευθερίας, της δικαιοσύνης, της ισότητας, του νόμου, του αυτοπεριορισμού, της ανοιχτής ερώτησης, συνεχίζουν να οχυρώνονται πίσω από παραδόσεις τις οποίες ιεροποιούν, διατηρώντας τις κοινωνίες στις οποίες εγκαταβιώνουν σημασιακά περίκλειστες. Είναι βέβαιο και πρέπει να δούμε ξεκάθαρα το γεγονός ότι η Δύση δεν κατάφερε να διεισδύσει σε αυτούς τους κλειστούς κοινωνικούς κόσμους και να πείσει για τη σπουδαιότητα του *habeas corpus*, για τη σπουδαιότητα του ενστερνισμού των αξιών της δημοκρατίας.

Το δυτικό μοντέλο έχοντας υποστεί σοβαρά πλήγματα και εκ των έσω, μέσω της κρίσης της προόδου και της ανάπτυξης, εξακολουθεί να χάνει, αν δεν έχει ήδη χάσει, το περιεχόμενό του και στις χώρες καταγωγής του. Οι δυτικές κοινωνίες είναι πασιδηλο ότι διάγουν σε ένα απόλυτο κενό σημασιών. Οι κεντρικές αξίες που τις συνέχουν είναι αυτές της κατοχής πλούτου και ισχύος. Η καταστροφή των κοινοτήτων, του πνεύματος της αλληλεγγύης, δημιουργούν τις συνθήκες μιας προϊούσας «αποκοινωνικοποίησης». Ολοένα και περισσότερο εξαφανίζονται και τα τελευταία ίχνη της δυνατότητας του ανθρώπου να αποστασιοποιείται από την πραγματικότητα για να ασκήσει κριτική, να αναστοχάζεται και να δημιουργεί³⁷. Ολοένα και περισσότερο οι άνθρωποι εισχωρούν στον κομπορμισμό, στο μη-νόημα της αύξησης της κατανάλωσης για την κατανάλωση, στην επιθυμία της μεγέθυνσης των απολαύσεων, στη γενικευμένη αδιαφορία. Επομένως, αυτό που νοσεί βαριά είναι η δημοκρατία³⁸. Το παράδειγμα ενός πολίτη ικανού να άρχει και να άρχεται, να ενδιαφέρεται ενεργά για τις κοινές υποθέσεις, να μετέχει δηλαδή στο κοινό της πόλεως είναι υπό εξαφάνισιν. Ανύπαρκτη η διαβουλευτική πολιτική συλλογικότητα έχει μεταβιβάσει την εξουσία της στα χέρια επαγγελματιών πολιτικών, οι οποίοι διατείνονται ότι την αντιπροσωπεύουν. Δεν ξεχνούμε, βεβαίως, ότι ορισμένες ελευθερίες, ως αποτέλεσμα προγενέστερων αγώνων, παραμένουν, αν και μερικές είναι κατ' ουσίαν αμυντικές. Με ποιον τρόπο λοιπόν θα μπορούσαν οι κοινωνίες αυτές να αποτελέσουν πειστικό παράδειγμα για τον υπόλοιπο κόσμο; Είναι φανερό ότι βρισκόμαστε ενώπιον ενός μεγάλου πολιτικού προβλήματος, που παίρνει σήμερα εκρηκτικές διαστάσεις από τη σοβαρή αντινομία που ενυπάρχει στον δυτικό πολιτισμό.

Αν και ο ουνιβερσαλισμός δεν αποτελεί ιδιαίτερη δημιουργία της Δύσης, υπό την έννοια ότι και ο Χριστιανισμός, ο Βουδισμός ή το Ισλάμ είναι ου-

Εκπαίδευση χωρίς ελευθερία και κρίση. Αθήνα Καστανιώτης.

38. Για μια σφαιρική εξέταση του ζητήματος βλ. Κονδύλης, Π. (2000). *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού. Από τη μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή και από τον φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία*. Αθήνα: Θεμέλιο· του ίδιου, (1992). *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*. Αθήνα: Στιγμή.

39. Γι' αυτόν τον λόγο ο δυτικός κόσμος αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στην αξία της α-

νιβερσαλιστικοί, ωστόσο η διαφορά του δυτικού ουνιβερσαλισμού από αυτούς, που αναγνωρίζουν σε όλους τους ανθρώπους το δικαίωμα να προσχωρήσουν στον κόσμο τους αλλά με ομολογία πίστεως, πράγμα που συνεπάγεται την εισχώρησή τους σε έναν κλειστό κόσμο σημασιών, αποκρυσταλλώνεται στο γεγονός ότι συνιστά ρήξη αυτού του εγκλεισμού³⁹, αμφισβήτηση των παραστάσεων της φυλής, των θεσμών· ρήξη η οποία εκφράζεται με τις ιδέες της ελευθερίας και της ισότητας, με την αυτοκυβέρνηση της συλλογικότητας, τα δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη, με τη δημοκρατία και τη φιλοσοφία. Ύπ' αυτήν την έννοια ο ελληνοδυτικός πολιτισμός, αν και είναι ένας πολιτισμός μεταξύ άλλων, είναι ένας πολιτισμός ιδιαίτερος, καθώς είναι ο μόνος που αναγνωρίζει την ετερότητα των άλλων, πράγμα που δεν είχε γίνει ποτέ πριν. Ιδιαίτερος είναι όμως και εξαιτίας του γεγονότος ότι αναγνώρισε το αίτημα της καθολίκευσης όσον αφορά την αξία κανόνων που έχουν οικουμενική σημασία, όπως παραδείγματος χάριν είναι τα ανθρώπινα δικαιώματα. Η καθολίκευση δε αυτή ως έναν βαθμό είναι πραγματική, όχι γιατί έχει πραγματοποιηθεί, αλλά επειδή τίθεται ρητά ως απαίτηση. Ενώ όμως αναγνωρίζουμε ότι οι αξίες της Δύσης είναι οικουμενικές, στον βαθμό που δεν υπάρχουν αναφορικά με κάθε ιδιαίτερη κοινωνικο-ιστορική κλειστότητα, δεν θα πρέπει να κάνουμε πως ξεχνούμε ότι οι αξίες αυτές έχουν μια ιδιαίτερη κοινωνικο-ιστορική ρίζα, πράγμα που δεν είναι καθόλου τυχαίο. Αυτή δε η ρήξη του εγκλεισμού έχει συντελεσθεί στον ελληνοδυτικό πολιτισμό εδώ και εικοσιπέντε αιώνες, ενώ στους άλλους όχι. Και σε τελευταία ανάλυση, ως μην παραγνωρίζουμε το γεγονός, ως προς το θέμα που μας ενδιαφέρει, ότι μόνον αυτός ο πολιτισμός έθεσε το αίτημα μιας διαπολιτισμικής αγωγής.

Εάν λοιπόν επιχειρούσαμε να απαντήσουμε στο ερώτημα, γιατί οι άλλοι πολιτισμοί, πέραν του δυτικού, δεν αναγνώρισαν μέχρι σήμερα και ούτε φαίνεται να επιθυμούν να αναγνωρίσουν την ανάγκη εφαρμογής μιας διαπολιτισμικής αγωγής, θα ήταν σαν να επιχειρούσαμε να απαντήσουμε στο ερώτημα, γιατί αυτοί οι άλλοι πολιτισμοί δεν θεωρούν υποχρέωσή τους να υποστηρίξουν λελογισμένα τις αξίες τις οποίες ενσαρκώνουν. Η απάντηση

νεκτικότητας. Αναφορικά με την ανάδειξή της στο πλαίσιο της νεότερης φιλοσοφίας βλ., ενδεικτικά, Locke, J. (1983). *A letter concerning toleration*. (tran. J.H. Tully), Indianapolis: Hackett Publishing Company. Βλ. επίσης, Voltaire, (1989). *Traité sur la tolérance*. (ed. R. Pomeau), Paris: Flammarion. Βλ. επίσης, Rousseau, J.J. (2001). *Du contrat social*. Paris: Flammarion. Βλ. επίσης, Kant, I. (1999). *Qu' est-ce que les Lumières?* (trad. J.M. Muglioni), Paris: Hatier· του ίδιου, (2007). *Vers la paix perpétuelle*. (trad. M. Marcuzzi), Paris: Vrin· του ίδιου, (1947). *Idée d' une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*. (trad. S. Piobetta), Paris: Aubier.

40. Ας επιστημόνουμε στο σημείο αυτό ότι η μεταμοντέρνα σκέψη συντονίζεται με τις ε-

και στις δύο ερωτήσεις είναι αβίαστη: Διότι απλούστατα και οι δύο απαιτήσεις δεν είναι δυνατόν να αναδυθούν στον κόσμο σημασιών που έχουν εγκαθιδρύσει. Έτσι εάν στον ελληνοδυτικό πολιτισμό είναι δυνατή η υπεράσπιση διά του λόγου των αξιών μας, είναι γιατί στο πλαίσιο αυτού του πολιτισμού η λογική συζήτηση του αποδεκτού και του μη αποδεκτού έχει αναδειχθεί σε κεντρική αρχή οργάνωσης του κοινωνικού κόσμου. Εάν λοιπόν ο άλλος επιθυμήσει να εισχωρήσει σε αυτή τη συζήτηση, αυτό σημαίνει ότι έχει ήδη προσχωρήσει στη δική μας παράδοση, όπου τα πάντα μπορούν να αμφισβητηθούν, εάν χρειασθεί, γινόμενα αντικείμενο λελογισμένης συζήτησης. Εάν ενστερνίζεται, όμως, μία παράδοση με ιερό χαρακτήρα, δεν έχει κανένα νόημα να του επιβάλουμε μια λογική συζήτηση. Για να αποδεχθεί λοιπόν την καθολικότητα, με το περιεχόμενο που η Δύση της έχει προσδώσει, θα πρέπει να βγει από τον εγκλεισμό των σημασιών, εντός του οποίου έχει εγκατασταθεί, και να συνταχθεί με έναν Λόγο, ο οποίος θα σημαίνει την αποφασιστική διάκριση μεταξύ *factum* και *jus*, διάκριση που συνιστά το κυριότερο όπλο κατά της παράδοσης και κατατείνει στην αποδοχή της δυνατότητας των ατόμων και του κοινωνικού συνόλου να παράγουν τις αρχές που επιθυμούν να διέπουν τις ζωές τους.

Μπορούμε τώρα να διερωτηθούμε: Τι έχουμε λοιπόν να πράξουμε στο πεδίο άσκησης μιας διαπολιτισμικής αγωγής, ενόσω εντός του ελληνοδυτικού πολιτισμού διάγουμε στο πλαίσιο μιας παρατεταμένης αφάνειας του αγώνα για την ελευθερία, του αγώνα για τη δημοκρατία⁴⁰;

πικρατούσες κοινωνικές τάσεις και κυρίως με την ανικανότητα των κοινωνιών να δημιουργήσουν νέες σημασίες, προκειμένου να αμφισβητήσουν τον εαυτό τους. Ας δούμε πώς.

Κατ' αρχάς, είναι γνωστό ότι ο μεταμοντερνισμός ως θεωρία απορρίπτει τη συνολική άποψη της ιστορίας ως προόδου, απόρριψη η οποία καθ' εαυτήν είναι ορθή. Ωστόσο, η μεταμοντέρνα σκέψη αποφεύγει το ερώτημα, αν εξ αυτού συνάγεται ότι όλες οι ιστορικές περιόδους και όλα τα κοινωνικά καθεστώτα είναι ισοδύναμα. Ας μην ξεχνούμε ότι από το σημείο αυτό εύκολα μπορούμε να ολισθήσουμε σε έναν πολιτικό αγνωστικισμό, ο οποίος θα μπορούσε να κυφορεί πολλούς κινδύνους. Σε αυτό το πλαίσιο εντάσσεται και κάθε απόπειρα άρθρωσης ενός λόγου, ο οποίος επιχειρεί να υπερασπισθεί τη δημοκρατία ή τα δικαιώματα του ανθρώπου, υπεραπλουστεύοντας επικίνδυνα.

Συναφώς, η μεταμοντέρνα σκέψη απορρίπτει την ιδέα ενός ομοίμορφου λόγου, απόρριψη η οποία επίσης καθ' εαυτήν είναι ορθή. Δεν προστρέχει όμως η σκέψη αυτή, ταυτοχρόνως με τη διατύπωση της απόρριψης, να απαντήσει στη θεμελιώδη ερώτηση, αν όλοι οι τρόποι του σκέπτεσθαι είναι ισοδύναμοι ή απλώς αδιάφοροι. Συντονιζόμενη με τον άφθονο λόγο για τον πλουραλισμό, την αναγνώριση και τον σεβασμό της ετερότητας, φθάνει να απωθεώνει τον εκλεκτικισμό, παράλληλα με τη γενίκευση της αρχής ότι «όλα κολλάνε», εξουδετερώνοντας έτσι τον κριτικό στοχασμό και νομιμοποιώντας εν τέλει αυτό που υπάρχει απλώς και μόνον γιατί υπάρχει. Γιατί, εν ονόματι ποιου πράγματος μπορούμε να δεχθούμε τη διακηρυγμένη αφοσίωση των μεταμοντέρνων στοχαστών στη δημοκρατία, στα ανθρώπινα δικαιώματα, στον αντιρατσισμό, όταν παράλληλα επιμένουν σε έναν απόλυτο σχετικισμό και ανάγουν τα πάντα σε αφηγήσεις που είναι ισότιμες; Αν όλες οι αφηγήσεις είναι ισότιμες, πώς θα μπορούσαμε

Επιχειρώντας να δώσουμε κάποια στοιχεία απάντησης στο ερωτήμα αυτό, ας τονίσουμε κατ' αρχάς ότι η προσπάθεια για την εφαρμογή μιας αληθινής διαπολιτισμικής αγωγής, η οποία δεν θα αποκλείει τον άλλο, είναι, πράγματι, μια προσπάθεια πολύ σπουδαία. Σε καμία όμως περίπτωση αυτή δεν θα πρέπει να συμπορεύεται με την παραίτησή μας από αρχές και αξίες που δημιουργήθηκαν εντός του ελληνοδυτικού πολιτισμού (που σε τελευταία ανάλυση, όπως είπαμε, θέτει και το αίτημα της διαπολιτισμικής αγωγής). Διότι πράγματι ο πολιτισμός αυτός έχει μια ιδιομορφία. Είναι ο μόνος που ενδιαφέρθηκε για την ύπαρξη άλλων πολιτισμών, που θέλησε να τους γνωρίσει, που αναρωτήθηκε πάνω σε αυτούς και που έθεσε τον εαυτό του υπό αμφισβήτηση μέσα από τη γνώση που αποκόμισε, συγκρίνοντάς τον με αυτούς τους πολιτισμούς⁴¹. Αυτό είναι έργο αυτής της παράδοσης και δυνάμει αυτής της παράδοσης εμείς σήμερα μπορούμε να σκεφτόμαστε και να θέτουμε το αίτημα μιας διαπολιτισμικής αγωγής. Κι αν μπορούμε να συζητούμε πραγματικά για την επίλυση των προβλημάτων που γεννιούνται στο πλαίσιο αυτού του αιτήματος, τούτο είναι δυνατό δυνάμει ακριβώς αυτής της παράδοσης, η οποία συνιστά τη *de facto* και τη *de jure* προϋπόθεση αυτής της συζήτησης. Άρα, για να το πούμε ευθέως, η συνθήκη για την πραγμάτωση μιας διαπολιτισμικής αγωγής είναι η επαναδημιουργία, στην κυριολεξία, της δημοκρατίας στη Δύση⁴². Ας μην ξεχνούμε ότι η δημοκρατία έχει έναν βαθιά οικουμενικό χαρακτήρα, που όταν τον αγνοεί αυτοκαταστρέφεται. Το παράδειγμα της κατάλυσης της αθηναϊκής δημοκρατικής πόλεως, όταν αυτή εισχώρησε στην ύβριν, αγνοώντας τον οικουμενικό χαρακτήρα της, είναι εδώ εύγλωττο.

Συναφώς, θα πρέπει να παραδεχθούμε ότι ο μόνος δρόμος για να δεσπόσουν οι αξίες που εμείς θεωρούμε ως ισχύουσες για όλους είναι αυτός της λελογισμένης μεταστροφής όλης της ανθρωπότητας. Βεβαίως, απάντηση

να καταδικάσουμε τη ναζιστική αφήγηση και όλες τις προεκτάσεις της;

41. Επισημάναμε ήδη ότι η εναρκτήρια κίνηση ταύτισης με τον άλλο, κίνηση συμπάθειας και εμπάθειας, εκδηλώνεται ήδη στο πλαίσιο της ομηρικής οικουμενικότητας. Ας σημειώσουμε επίσης ότι και ο Ηρόδοτος αρχίζει τις *Ιστορίες* του, λέγοντας πως θα ιστορήσει τα σημαντικά κατορθώματα Ελλήνων και Βαρβάρων δηλαδή τους τοποθετεί στο ίδιο επίπεδο, χωρίς να εκφέρει ποτέ αξιολογικές κρίσεις για τους Βαρβάρους. Θα χρειασθεί να περάσουν πολλοί αιώνες για να ξαναβρούν οι ιστορικοί και εθνολόγοι της Δύσης μέρος της αντικειμενικότητας του Ηροδότου.

42. Πρβλ. Castoriadis, C. (1993). *Παιδεία και Δημοκρατία*. Στο *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία* (σσ. 59-72). Αθήνα: Ύψιλον· του ίδιου, (1990). Το πρόβλημα της δημοκρατίας σήμερα. Στο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα* (σσ. 111-132). Αθήνα: Ύψιλον· του ίδιου, (1986). *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Αθήνα: Ύψιλον.

γενική στο ερώτημα, ποιες μπορεί να είναι αυτές οι κατακτήσεις της Δύσης, διά των οποίων αυτή θα εμφιλοχωρήσει στους κόσμους της πίστης, δεν μπορεί να βρεθεί. Μπορούμε υπ' αυτές τις συνθήκες μόνον να ελπίζουμε ότι το παράδειγμα της Δύσης μέσα από την αναζωπύρωση των αγώνων για τη δημοκρατία θα καταφέρει εν τέλει να διαβρώσει το σύνολο των κατ' ουσίαν θρησκευτικών σημασιών, θα ανοίξει ρήγματα στον εγκλεισμό του νοήματος, μέσα από τα οποία θα ενεργοποιηθεί μια διαδικασία πολιτικού αυτοστοχασμού, και θα επιτρέψει την προσχώρηση των άλλων σε αυτό. Εξ' αυτού συνάγεται και η μεγάλη σημασία μιας αγωγής που επιμένει να έχει έναν διαπολιτισμικό χαρακτήρα.

Βιβλιογραφία

- Αισχύλος, *Πέρσαι*. Loeb Classical Library.
 Αισχύλος, *Προμηθεύς Δεσμώτης*. Loeb Classical Library.
 Αναστασιάδης, Π. (1995). *Το υποκείμενο και η ετερότητα. Μια μετακριτική προσέγγιση της κριτικής θεωρίας*. Αθήνα: Γρηγόρης.
 Αναστασιάδης, Π. (2000). Υπάρχει μια παιδαγωγική της ετερότητας. *Επιστήμες της Αγωγής*, 1-3, 24-31.
 Αναστασιάδης, Π. (2003). Ετερότητα και εκπαιδευτική πρακτική. *Επιστήμες της Αγωγής*, θεματικό τεύχος, 29-43.
 Arendt, H. (1951). *The Origins of totalitarianism*. N. York: Harcourt, Brace and Co.
 Αριστοτέλης, *Πολιτικά*. Loeb Classical Library.
 Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*. Loeb Classical Library.
 Aulagnier, P. (2001). *Η βία της ερμηνείας. Από το εικονόγραμμα στο εκφερόμενο*. (μτφρ. Μ. Κουνεζή), Αθήνα: Εστία.
 Baudrillard, J. (1970). *La société de consommation*. Paris: Denoël.
 Baudrillard, J. (1982). *A l' ombre des majorités silencieuses. La fin du social*. Paris: Denoël.
 Baudrillard, J. (1983). *Les stratégies fatales*. Paris: Grasset.
 Best, S. & Kellner, D. (1997). *The Postmodern turn*. N. York: Guilford Press.
 Bookchin, M. (1993). *Ξαναφτιάχνοντας την κοινωνία*. (μτφρ. Τ. Κυπριανίδης), Αθήνα: Εξάντας.
 Castoriadis, C. (1975). *L'Institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.
 Castoriadis, C. (1986). *Domaines de l' homme. Les carrefours du labyrinthe, II*. Paris: Seuil.
 Castoriadis, C. (1990). *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe, III*. Paris: Seuil.
 Castoriadis, C. (1996). *La Montée de l' insignifiance. Les carrefours du labyrinthe, IV*. Paris: Seuil.

- Castoriadis, C. (1997). *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*. Paris: Seuil.
- Castoriadis, C. (1999). *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe, VI*. Paris: Seuil.
- Castoriadis, C. (1986). *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Αθήνα: Ύψιλον.
- Castoriadis, C. (1990). Το πρόβλημα της δημοκρατίας σήμερα. Στο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα* (σσ. 111-132). Αθήνα: Ύψιλον.
- Castoriadis, C. (1993). Παιδεία και Δημοκρατία. Στο *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία* (σσ. 59-72). Αθήνα: Ύψιλον.
- Chomsky, N. (2002). *Εκπαίδευση χωρίς ελευθερία και κρίση*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Cummins, J. (1999). *Ταυτότητες υπό διαπραγματεύση. Εκπαίδευση με σκοπό την ενδυνάμωση σε μια κοινωνία της ετερότητας*. (μτφρ. Σ. Αργύρη), Αθήνα: Gutenberg.
- Γκόβαρης, Χ. (2004). *Εισαγωγή στη Διαπολιτισμική Εκπαίδευση*, Αθήνα: Ατραπός.
- Γκότοβος, Α. (1996). *Ρατσισμός. Κοινωνικές, ψυχολογικές και παιδαγωγικές όψεις μιας ιδεολογίας και πρακτικής*. Αθήνα: ΓΓΛΕ.
- Γκότοβος, Α. (2001). *Οικουμενικότητα, ετερότητα και ταυτότητα. Η επαναδιαπραγματεύση του νοήματος της παιδείας*. Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
- Γκότοβος, Α. (2002). *Εκπαίδευση και Ετερότητα. Ζητήματα Διαπολιτισμικής Παιδαγωγικής*, Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Δελγιώρη, Α. (1996). *Ο Μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Δελκωνσταντής, Κ. (1995). *Τα δικαιώματα του ανθρώπου. Δυτικό ιδεολόγημα ή οικουμενικό ήθος?* Θεσσαλονίκη: Κυριακίδης.
- Δραγώνα-Μονάχου, Μ. (1986). *Φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα. τόμ. Α'*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Δραγώνα-Μονάχου, Μ. (1999). Ηθική και θρησκεία για μια παγκόσμια πολυπολιτισμική κοινωνία. Το αίτημα μιας κοινής ηθικής. *Επιστήμη και Κοινωνία*, 2-3, 145-169.
- Dumont, L. (1977 και 1991). *Homo aequalis, t. I, Genèse et épanouissement de l' idéologie économique και t. II, L' idéologie allemande*, Paris: Gallimard.
- Ευριπίδης, *Τρωάδες*. Loeb Classical Library.
- Ferry, L. & Renaut, A. (1985). *Philosophie politique, 3: Des droits de l' homme à l' idée républicaine*. Paris: PUF.
- Freud, S. (1962). *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. (trad. B. Reverchon-Jouve), Paris: Gallimard.
- Freud, S. (1979). *Malaise dans la civilisation*. (trad. Ch. et J. Odier), Paris: PUF.
- Freud, S. (1981). *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*. In *Essais de psychanalyse*. (trad. P. Cotet, A. et O. Bourguignon, J. Altounian, A. Rauzy). Paris: Payot.

- Freud, S. (1981). *Au-delà du principe du plaisir*. In *Essais de psychanalyse*. (trad. P. Cotet, A. et O. Bourguignon, J. Altounian, A. Rauzy), Paris: Payot.
- Habermas, J. (1986). *Morale et communication*. (trad. Ch. Bouchindhomme), Paris: Cerf.
- Habermas, J. (1987). *Knowledge and Human Interest*. (tran. J. J. Shapiro), Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel, I, II*. (trad. J.-L. Schlegel), Paris: Fayard.
- Habermas, J. (1992). *De l'éthique de la discussion*. (trad. M. Hunyadi), Paris: Cerf.
- Habermas, J. (1993). *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*. (μτφρ. Λ. Αναγνώστου – Α. Καραστάθη), Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Hegel, G.W.F. (1940). *Principes de la Philosophie du Droit*. (trad. A. Kaan), Paris: Gallimard.
- Honneth, A. (2000). *Από την επικοινωνία στην αναγνώριση. Για την ανανέωση της Κριτικής Θεωρίας*. (εισαγ.-μτφρ. Κ. Καβουλάκος), Αθήνα: Πόλις.
- Kant, I. (1999). *Qu' est-ce que les Lumières?* (trad. J.M. Muglioni), Paris: Hatier.
- Kant, I. (2007). *Vers la paix perpétuelle*. (trad. M. Marcuzzi), Paris: Vrin.
- Kant, I. (1947). *Idée d' une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*. (trad. S. Piobetta), Paris: Aubier.
- Καρακατσάνης, Π., Θεοδωρίδης, Αλ. & Αναστασιάδης, Π. (2008). Η παιδαγωγική αξιοποίηση της “συνάντησης” κατά τον Otto Bollnow και η προβληματική της νοηματοδότησης του κόσμου. Στο Κ. Βουδούρης (επιμ.), *Παιδεία: Η εκπαίδευση στην εποχή της οικουμενικότητας* (σσ. 98-110). Αθήνα: Ιωνία.
- Κονδύλης, Π. (2000). *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού. Από τη μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή και από τον φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Κονδύλης, Π. (1992). *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*. Αθήνα: Στιγμή.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lipovetsky, G. (1983). *L' Empire de l' Ephémère*. Paris: Gallimard.
- Locke, J. (1983). *A letter concerning toleration*. (tran. J.H. Tully), Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Liotard, J. F. (1974). *La condition postmoderne*. Paris: Minit.
- Liotard, J. F. (1993). *Moralités postmodernes*. Paris: Galillée.
- Μάρκου, Γ. (1997). *Εισαγωγή στη Διαπολιτισμική εκπαίδευση. Ελληνική και Διεθνής εμπειρία*. Αθήνα: Ηλεκτρονικές Τέχνες.
- Μπινός, Μπ. (1997). *Τα ανθρώπινα δικαιώματα. Κριτική*. (μτφρ. Α. Στυλιανού), Αθήνα: Πατάκης.

- Μπουρζουά, Μπ. (2000). *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου. Από τον Καντ έως τον Μαρξ*. (μτφρ. Γ. Φαράκλας), Αθήνα: Εστία.
- Mac Intyre, A. (1984). *After Virtue. A study in moral theory*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Mac Intyre, A. (2006). *Ethics and politics. Selected essays. vol. 2*. Cambridge University Press.
- Marx, K. (1978). *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου*. (μτφρ. Μπ. Λυκούδη), Αθήνα: Παπαζήσης.
- Marx, K. & Engels, F. (1985). *Sur la Révolution française*, (ανθολογία του C. Mainfroy), Paris: Messidor/Ed. Sociales.
- Όμηρος, *Ιλιάς*. Loeb Classical Library.
- Παπαδημητρίου, Ζ. Δ. (2000). *Ο ευρωπαϊκός ρατσισμός. Εισαγωγή στο φυλετικό μίσος*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Πλάτων, *Νόμοι*. Loeb Classical Library.
- Polanyi, K. (1983). *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. (trad. M. Malamoud), Paris: Gallimard.
- Polanyi, K. (1968). Our obsolete market mentality. In G. Dalton (dir.), *Primitive, Archaic and Modern economies. Essays of Karl Ponanyi* (pp. 59-77). Boston: Beacon Press.
- Rorty, R. (1982). *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press.
- Rorty, R. (1991). *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press.
- Rousseau, J.J. (2001). *Du contrat social*. Paris: Flammarion.
- Σοφοκλής, *Αντιγόνη*. Loeb Classical Library.
- Sandel, M. (2003). *Ο φιλελευθερισμός και τα όρια της δικαιοσύνης*. Αθήνα: Πόλις.
- Θεοδωρίδης, Α. (2006). Η εξάρθρωση της ατομικότητας και το περιεχόμενο της αγωγής. Στο *Θεωρητικές και ερευνητικές προσεγγίσεις στην εκπαιδευτική πραγματικότητα, Πρακτικά του 2ου Πανελληνίου Συνεδρίου. Δράμα, 4-6 Νοεμβρίου 2005* (σσ. 721-731). Δράμα: Εταιρεία Επιστημών Αγωγής Δράμας.
- Θεοδωρίδης, Α. (2008). Οι δυσκολίες παραγωγής θεωρητικού λόγου στις επιστήμες της εκπαίδευσης. Στο Δ. Σφενδόνη-Μέντζου (επ.), *Φιλοσοφία των Επιστημών* (σσ. 385-394). Θεσσαλονίκη: Α.Π.Θ.
- Theodoridis, A. (2008). *Humanization through liberation from the cycle of hubris: the purpose of education*. Προφορική ανακοίνωση στο 20th International Conference of Philosophy: Greek Philosophy and the issues of our age. International Association of Greek Philosophy, International Center of Greek Philosophy & Culture, South African Society for Greek Philosophy & The Humanities, American Society for Greek Philosophy. Κρήτη, 12-18 Ιουλίου.
- Theodoridis, A. (2008). The ethos of mortality as the foundation of democratic education. In K. Boudouris & M. Knežević (ed.), *Paideia: Education in the Global Era, v. I*, (pp. 238-249). Athens: Ionia.

- Θεοδωρόπουλος, Ι. Ε. (1991). *Φιλοσοφική Παιδαγωγική. Ανθρωπολογική προοπτική*. Παραλία Σεργούλας Φωκίδος.
- Θεοδωρόπουλος, Ι. Ε. (1997). *Με άλλα μάτια. Σχεδιάγραμμα Φιλοσοφικής Παιδαγωγικής*. Αθήνα: Γρηγόρης.
- Θεοδωρόπουλος, Ι. Ε. (1999). *Μεταξύ Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής*. Αθήνα: Γρηγόρης.
- Θουκυδίδης, *Περικλέους Επιτάφιος*. Loeb Classical Library.
- Taylor, Ch. (1992). *Multi-culturalism and the "Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press.
- Virilio, P. (1997). *Vitesse et politique*. Paris: Galillée.
- Virilio, P. (1991). *L' écran du désert*. Paris: Galillée.
- Virilio, P. (1993). *L' art du moteur*. Paris: Galillée.
- Voltaire, (1989). *Traité sur la tolérance*. (ed. R. Pomeau), Paris: Flammarion.
- Waltzer, M. (1998). *Περί ανεκτικότητας. Για τον εκπολιτισμό της διαφοράς*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Waltzer, M. (2003). *Η ηθική εντός και εκτός των συνόρων*. (μτφρ.-εισαγ. Β. Βουτσάκης), Αθήνα: Πόλις.
- Wellmer, A. (2001). *Η ελευθερία στον νεωτερικό κόσμο. Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού*. (μτφρ. Κ. Καβουλάκος), Αθήνα: Αλεξάνδρεια.