

Η φιλελεύθερη δημοκρατία ως αντι-ουτοπία. Μερικές σκέψεις και μερικές ερμηνείες με αφορμή το βιβλίο του John Gray, *Μαύρη Λειτουργία: Η Αποκαλυπτική Θρησκεία και ο Θάνατος της Ουτοπίας*¹

του Κώστα Ν. Στρατηλάτη*

«Οπωσδήποτε, όχι» απάντησα «και φυσικά για λόγους ευνότητος. Και για να είμαι ειλικρινής μαζί σου, δεν μπορώ να καταλάβω γιατί πρέπει να λες πράγματα ή συμβουλές που ξέρεις πως μήτε θα ληφθούν υπόψη μήτε θα εισακουστούν. Πώς μπορούν τέτοιες παράξενες πληροφορίες να κάνουν καλό; Και πώς να τους τα περάσεις αυτά στο μυαλό αφού είναι ήδη γεμάτο από εντελώς αντίθετες πεποιθήσεις; Αυτή η ακαδημαϊκή φιλοσοφία κάνει για συζητήσεις μεταξύ φίλων, αλλά στα βασιλικά συμβούλια, όπου συζητούνται θέματα σημαντικά και ακούγονται επιχειρήματα σοβαρά, είναι ολωσδιόλου άτοπη».
«Αυτό εννοούσα κι εγώ» έκανε ο Ραφαήλ «όταν έλεγα πως η φιλοσοφία δεν έχει θέση στις αυλές των βασιλιάδων».²

1. Η κρίση της δημοκρατίας και το «τέλος των ουτοπιών»

Το 1989 γιορτάστηκε ως θρίαμβος της φιλελεύθερης δημοκρατίας δυτικού τύπου. Το 1989 αναλήφθηκε ως τέλος της ιδεολογικής ιστορίας της ανθρωπότητας, ως οριστική ταύτιση της δημοκρατίας και του αγοραίου φιλελευθερισμού³. Είκοσι έτη μετά, η χιλιαστική ατμόσφαιρα

* Δ.Ν., Δικηγόρος.

Μελέτη υπό δημοσίευση στον Τιμητικό Τόμο 'Ζήση Παπαδημητρίου', «Η Δημοκρατία μεταξύ ουτοπίας και πραγματικότητας», Εκδόσεις Σαββάλα, 2010 (υπό έκδοση).

¹ Μτφ. Γ. Λαμπράκος, εκδ. οκτώ, Αθήνα, 2009 (Allen Lane, 2007).

² Thomas More, *Ουτοπία*, στο Στ. Ροζάνης (επιμ.) και Γ. Κονδύλης (μτφ.), *Τρία κείμενα για την ουτοπία*, εκδ. Μεταίχμιο, Αθήνα, σ. 17-165, στις σ. 57-58. Ας μου επιτραπεί να αφιερώσω το παράθεμα τόσο στην υπόθεση της σοσιαλιστικής-δημοκρατικής ουτοπίας, την οποία φιλοδοξεί να πραγματευθεί με τρόπο διαλεκτικώς αρνητικό το παρόν δοκίμιο, όσο και ταυτόχρονα στον καθηγητή Ζήση Παπαδημητρίου. Είναι ευτυχώς ακόμη αρκετοί στις μέρες μας εκείνοι που αρνούνται, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, να συμφάγουν στα «βασιλικά συμβούλια» της φιλελεύθερης-δημοκρατικής τάξης πραγμάτων. Είναι ελάχιστοι όμως αυτοί που κατόρθωσαν επιπλέον να διατηρήσουν αλώβητη την ανεξαρτησία της σκέψης και των ακαδημαϊκών ενδιαφερόντων τους από τους λόγους αυτών των συμβουλίων, από τους «ευνήτους λόγους» στους οποίους αναφέρεται ο αφηγητής της Ουτοπίας, από τους λόγους που έχουν καταστήσει σήμερα, με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, τις «παράξενες πληροφορίες» σπάνιο είδος ακόμη και ή μάλλον ιδίως στο ελληνικό Πανεπιστήμιο.

³ Η πιο πανηγυρική διατύπωση εξακολουθεί να ανήκει στον Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Penguin, London, 1992 (πρώτη δημοσίευση του κύριου άρθρου 1989), και τούτο παρά ή μάλλον κατά την πρόσφατη σοσιαλδημοκρατική αναδίπλωση των απόψεών του (βλ. παραπομπή σε επόμενη σημείωση). Ας σημειωθεί πάντως ότι ακόμα και στη φιλελεύθερη-δημοκρατική ουτοπία του Φουκουγιάμα δεν πρόκειται να λείψουν οι συγκρούσεις, ενώ το ύφος της ουτοπίας αυτής πρόκειται να είναι μάλλον

του 1989 και η αποκάλυψη του (αντι)ιδεολογικού μεγαλείου της φιλελεύθερης δημοκρατίας δυτικού τύπου μοιάζουν με άνοστο αστείο⁴.

Δεν πρόκειται, βέβαια, για αστείο που ανήκει στο πεδίο της ιδεολογίας με την παραδοσιακή έννοια της ψευδούς συνείδησης, της απολογίας ή και του εποικοδομήματος⁵. Πρόκειται, αντίθετα, για μία ασφυκτική πραγματικότητα που γελά κυνικά σε βάρος μας ακριβώς επειδή δεν μπορούμε να ξεφύγουμε από αυτήν μέσω παραδοσιακής ιδεολογικής αναπροσαρμογής κι όμως αυτό επιμένουμε να κάνουμε⁶· επειδή κάθε προσπάθεια για απομυθοποίηση, για καταγγελία ή και για υπέρβαση του αυτοκρατορικού καπιταλισμού ενισχύει τον κυνισμό και μέσω αυτού την πραγματικότητα δηλαδή το σαδισμό και τη βαρβαρότητά του⁷. Ωστόσο, μένει κάτι ακόμη από την εποχή όπου μπορούσαμε να χρησιμοποιούμε τα κλασικά σχήματα της κριτικής σκέψης, όπως αυτό που αντιδιαστέλλει την ιδεολογία προς την πραγματικότητα. Αυτό το «κάτι» θα επιχειρήσουμε να κατονομάσουμε στην παρούσα μελέτη, όχι για να προσφέρουμε μία εναλλακτική ιδεολογική αποτίμηση της πραγματικότητας, αλλά για να αναζητήσουμε την πραγματικότητα στην ιδεολογία⁸.

Πρόκειται για το φόβο των δρώντων του υπαρκτού καπιταλισμού όχι βέβαια απέναντι στη σοσιαλιστική ιδεολογία⁹, αλλά απέναντι στην ουτοπική παρόρμηση των σοσιαλιστών. Πρόκειται για ταμπού το οποίο οι μέντορες της νέας τάξης πραγμάτων αποστρέφονται και ταυτόχρονα θαυμάζουν, απορούν αλλά και λαμβάνουν ενέργεια από αυτό, το περιφέρουν μάλιστα ανά τον πλανήτη στις ουτοπικές, τις νεοφιλελεύθερες, νεοσυντηρητικές ή/και σοσιαλδημοκρατικές εκστρατείες τους¹⁰. Μένει, λοιπόν, αν όχι ως πραγματικότητα,

μελαγχολικό παρά εορταστικό. Κυριαρχεί και εκεί ο φόβος της ανίας, στον οποίο θα αναφερθούμε παρακάτω.

⁴ Η έκφραση ανήκει στο ελληνικό ροκ συγκρότημα Τρύπες, από το κομμάτι «Δεν χωράς πουθενά» του δίσκου *Εννιά πληρωμένα τραγούδια*.

⁵ Σχετικά με αυτές τις έννοιες της ιδεολογίας βλ. Αγγελική Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, *Προβλήματα Θεωρίας της Ιδεολογίας*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2009, κεφ. Β'.

⁶ Βλ. Slavoj Žižek, *First as Tragedy, Then as Farce*, Verso, London, 2009, Εισαγωγή και κεφ. 1.

⁷ Βλ. Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes*, Verso, London, 2009 (2008), σ. 339-346.

⁸ «Οι μεταφυσικές κατηγορίες δεν είναι απλώς μια ιδεολογία που κρύβει το κοινωνικό σύστημα: εκφράζουν ταυτόχρονα τη φύση του, την αλήθεια γι' αυτό, και στις αλλαγές τους αποτίθενται οι πιο κεντρικές του εμπειρίες» (Theodor Adorno, *Minima Moralia: Στοιχασμοί από τη φθαρμένη ζωή*, μτφ. Β. Τομανάς, εκδοτική ομάδα, Θεσσαλονίκη, χ.χ. (1944-1947, 1951), σ. 259).

⁹ Αυτήν την επικαλούνται πλέον οι υποστηρικτές του καπιταλισμού ως εναλλακτική προοπτική, εν είδει ιδεολογικής προσαρμογής ρουτίνας. Βλ. λ.χ. Francis Fukuyama, *State Building: Governance and World-Order in the Twenty-First Century*, Profile Books, London, 2005 (2004).

¹⁰ Βλ. Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Penguin Books, London, 2008 (2007).

τουλάχιστον ως Πραγματικό το αντικείμενο ή μάλλον το εμμενές κατάλοιπο αυτού του φόβου: η απόσταση που δεν δύναται να καλυφθεί, η ουτοπική παρόρμηση της άλλης πλευράς την οποία δεν είναι σε θέση ούτε να εγκολλωθούν ούτε να καταπνίξουν οι ευαγγελιστές της αγοραίας κοινωνίας, όσο ισχυρή κι αν είναι η πραγματικότητα που κρατούν ανά χείρας στις εκστρατείες τους, όποια κι αν είναι τα όπλα ή οι εικόνες που χρησιμοποιούν. Η επιθυμία που λέγεται Ουτοπία¹¹ και η έλλειψη φόβου που τη συνοδεύει παραμονεύουν παντού¹². Δεν μπορούν να καταπνιγούν ούτε καν από αυτό το άνοστο αστείο που ονομάζεται καπιταλισμός¹³ και το οποίο *δικαιούμαστε* σήμερα να κατονομάσουμε ξανά, θέτοντας αυτό το αστεϊρευτο δικαίωμά μας πλάι στον ανερμάτιστο λόγο των «δικαιωμάτων του ανθρώπου», το λόγο που εργαλειοποίησαν και εξουθένωσαν οι καπιταλιστές στις πρόσφατες εκστρατείες τους¹⁴.

Μένοντας στα παραδοσιακά σχήματα, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι η ιδεολογική και πραγματική ταύτιση του φιλελευθερισμού με τη δημοκρατία υφίστανται έρρηξη, με δρώντες τις ίδιες τις παραγωγικές δυνάμεις που κατέστησαν εξαρχής δυνατή τη σύσταση και την οικοδόμηση του Συντάγματος της φιλελεύθερης-δημοκρατικής Αυτοκρατορίας δυτικού τύπου¹⁵. Το μάγμα της φαντασιακής σημασίας «φιλελεύθερη δημοκρατία» αναδεύεται λόγω μιας οικονομικής κρίσης και όχι εξαιτίας κάποιας σύγκρουσης των πολιτισμών¹⁶ ή κάποιας ανανεωμένης εκδοχής των θρησκευτικών πολέμων της πρώιμης νεωτερικότητας¹⁷. Η κρίση αυτή απειλεί υπαρκτά κοινωνικά και παραγωγικά υποκείμενα, θέτει σε αμφισβήτηση υπαρκτά κοινωνικά και παραγωγικά πρότυπα, ενέχει δε ρήξεις και αντινομίες που είναι εμμενείς στη «φιλελεύθερη δημοκρατία»: δεν μπορούν να

¹¹ Πρόκειται για τον τίτλο του πρόσφατου βιβλίου του Fredric Jameson, *Οι Αρχαιολογίες του Μέλλοντος: Η Επιθυμία που λέγεται Ουτοπία και άλλες Επιστημονικές Φαντασίες*, μτφ. Μιχάλης Μαυρωνάς, εκδ. τόπος, Αθήνα, 2008 (2005).

¹² Πρβλ. ασφαλώς Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, three volume set, μτφ. Neville Plaice, Stephen Plaice και Paul Knight, The MIT Press, Cambridge, MA, 1995 (1938-1947), ιδίως Βιβλίο Δεύτερο.

¹³ Όπως βέβαια δεν πνίγηκε πολλά χρόνια πριν η ίδια επιθυμία όταν ήρθε αντιμέτωπη με τις ακαθαρσίες του τέως υπαρκτού σοσιαλισμού, τα εμμενή εγκλήματα του οποίου η αριστερή διάνοηση είχε πάντα (και εξ ορισμού) το θάρρος να κατονομάζει. Βλ. πάντως Russell Jacoby, *Το τέλος της ουτοπίας: Πολιτική και Κουλτούρα σε μια εποχή απάθειας*, μτφ. Δ. Λάππας και Δ. Μαργαρίτης, επιμ. Γ. Καραπαπάς, εκδ. τροπή, Αγρίνιο, 2001 (1999), κεφ. 1.

¹⁴ Βλ. Costas Douzinas, *Human Rights and Empire: The political philosophy of cosmopolitanism*, Routledge-Cavendish, Oxford, 2007, και πρβλ. του ίδιου, *The end of human rights: Critical legal thought at the turn of the century*, Hart Publishing, Oxford, 2000.

¹⁵ Βλ. Michael Hardt και Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, USA, 2000.

¹⁶ Βλ. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations: And the Remaking of World Order*, The Free Press, London, 2002 (1997).

¹⁷ Την εκδοχή αυτή προτείνει για το μετα-ουτοπικό μας μέλλον ο Gray, *Μαύρη Λειτουργία*, κεφ. 6.

αγνοηθούν, είναι αναπόδραστες, καθιστούν μάλιστα υποχρεωτική τη δράση και μεταμορφώνουν, δεν αποκαθιστούν το πλαίσιο των αντιθέσεων μέσα από το οποίο αναδύθηκαν¹⁸. Δεν πρόκειται για στιγμιαία εκτροπή ενός άυλου, αφηρημένου, γενικώς έγκυρου συστήματος παγκόσμιων χρηματιστηριακών ανταλλαγών, αλλά για μόνιμο χαρακτήρα του καπιταλισμού και της παγκοσμιοποίησης. Πρόκειται για αμφιβολία και για διεκδίκηση που αγκυροβολούν στις υπαρξιακές και θεσμικές δομές, στα καταστατικά κίνητρα, τις υποκειμενικότητες και τις αντικειμενικότητες της παγκοσμιοποιημένης κοινωνίας. Τα σχετικώς σιωπηλά προς το παρόν ερωτηματικά και οι πολύσημες μικρο-εξεγέρσεις που συνοδεύουν την κρίση δεν αποτελούν ενδεχομενική ή δευτερεύουσα παρενέργεια τέτοιου συστήματος, όπως θέλει να πιστεύει ακόμα και σήμερα η φιλελεύθερη επιστημονική κοινότητα, αναζητώντας στοχαστικά τη δυνατότητα ενός νέου «εξορθολογισμού» της καπιταλιστικής κοινωνίας, στη βάση «ευνόητων λόγων» που αντλούνται και πάλι από τη θέση και από την καταναγκαστική θέσπιση πέπλων αξιολογικής ουδετερότητας. Η συζήτηση για τις «χρυσές» αμοιβές των υψηλόβαθμων στελεχών και για τη φορολόγηση των bonus είναι κι αυτή κομμάτι του ίδιου άνοστου αστείου.

Η φιλελεύθερη δημοκρατία θέτει σε αμφισβήτηση τον αυτοκαταστροφικό, τον αυτοκρατορικό εαυτό της, αυτόν που στήριξε τις ρυθμίσεις και τις επιταγές του στη διασπορά των πυρηνικών όπλων, στη ρυθμιστική παντοδυναμία της κερδοσκοπίας και στην υπόθεση ότι οι κοινωνικές σχέσεις μπορούν να καταστούν άυλες ή πληροφοριακές¹⁹, με παράκαμψη των υλικών και πνευματικών προϋποθέσεων μίας ζωής άξιας να βιωθεί από ανθρώπους με συγκεκριμένες παραγωγικές, κοινωνικές και οικολογικές ικανότητες²⁰, με παράκαμψη επίσης της αξιολογικής διάστασης κάθε επιστήμης που φιλοδοξεί να καταστεί αντικειμενική και ως εκ τούτου κοινωνική²¹. Όπως και να έχει, είκοσι έτη μετά, τα

¹⁸ Βλ. την έννοια της εμμενούς κριτικής σε Emiliios Christodoulidis, «Strategies of Rupture», *Law and Critique*, τόμ. 20/2009, σ. 3-26, στη σ. 6.

¹⁹ Βλ. Hardt/Negri, *Empire*, σ. 345-348.

²⁰ Στο σημείο αυτό η ανάπτυξη των Hardt και Negri πάσχει δραματικά, δηλαδή ηθελημένα, καθώς οι δύο στοχαστές επενδύουν την ελπίδα τους ακριβώς στην υπόθεση της νέας κοινωνίας της γνώσης και των άυλων, συναισθητικών και πληροφοριακών παραγωγικών σχέσεων. Για κριτική του πληροφοριακού καπιταλισμού από τη σκοπιά της καντιανής και μαρξικής αξιολογίας βλ. Κώστας Σταμάτης, *Η αβέβαιη «κοινωνία της γνώσης»*, Σαββάλας, Αθήνα, 2005, αλλά και Σοφία Καϊτατζή-Γουίτλοκ, *Η επικράτεια των πληροφοριών*, Κριτική, Αθήνα, 2003, επίσης Κώστας Στρατηλάτης, «Η κριτική θεωρία στην εποχή της μεσοποιημένης επικοινωνίας», *Επιστήμη και Κοινωνία*, τεύχ. 19/2008, σ. 297-334.

²¹ Βλ. ασφαλώς Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Οροι, αξίες, πράξεις*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2005, του ίδιου, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 1999, αλλά και Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και κυριαρχία: Νοηματική συγκρότηση και κριτική της κυριαρχίας*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 2007, Στέφανος Δημητρίου, *Ηθική και πολιτική:*

καταστατικά στοιχεία της φιλελεύθερης δημοκρατίας απέκτησαν και πάλι τα εισαγωγικά τα οποία ουδέποτε ήταν σε θέση να απεκδυθούν οριστικά: «ελεύθερη» αγορά, «ατομική» συσσώρευση, ιδιοποίηση και ιδιοκτησία, ανεμπόδιστη «κυκλοφορία» του κεφαλαίου, της εργασίας, των υπηρεσιών, του χρήματος και των πληροφοριών· κράτος «δικαίου» και ισότητα των «πολιτών» ενώπιον του «νόμου»· ατομικά, πολιτικά και κοινωνικά «δικαιώματα»· «βιώσιμη» ανάπτυξη· «εκλογή» των πολιτικών αρχόντων ανά τακτά διαστήματα κ.ο.κ. Εν πάση περιπτώσει, έχουν και πάλι κάνει την εμφάνισή τους οι φύλακες της πύλης, οι φύλακες των παραπάνω εισαγωγικών και των αντίστοιχων ερωτηματικών. Είναι πλέον εμφανές ότι οι φύλακες αυτοί ζουν και ιδιωτεύουν κάπου ανάμεσα στη Wall Street ή το City του Λονδίνου και τους διάσπαρτους μισθοφορικούς στρατούς στα τέσσερα σημεία του πλανήτη—όχι πάντως σε στρατόπεδα τρομοκρατών ούτε σε σπηλιές αμετανόητων σοσιαλιστών. Με άλλα λόγια, είναι πλέον εμφανές ότι οι κοινωνικοί και φιλοσοφικοί θύλακες της εξέγερσης παραμονεύουν παντού εντός και όχι πάντως εκτός των τειχών. Περαιτέρω, είναι εμφανές ότι η δημοκρατική πολιτεία εξακολουθεί να χρειάζεται τείχη, τα οποία απαιτείται μάλιστα να στρέφει ενίοτε απέναντι στον ίδιο της τον εαυτό. Εξακολουθεί να χρειάζεται τη μεταφορά του «τείχους», όπως επίσης τις μεταφορές του «συστήματος» και της «οργάνωσης». Το πρόβλημα είναι ότι οι άνθρωποι που καλούνται ενίοτε να «υπερασπιστούν» τα τείχη, το σύστημα ή την οργάνωση κινδυνεύουν να αποτελέσουν σπάνιο είδος προς φυσική εξαφάνιση.

Η πολιτική ειδησεογραφία μοιάζει ολοένα και περισσότερο με δελτίο καιρού. Με τη μόνη διαφορά ότι οι αυξομειώσεις της θερμοκρασίας δεν θα ήταν ποτέ δυνατόν να προκαλέσουν από μόνες τους το δέος και την αίσθηση της ανημπόριας που προκαλούν οι εναλλαγές των «πολιτικών γεγονότων», όπως αυτά (απο)καλύπτονται και εκπτύ(σσ)ονται από τους ιερούργους της «δημοκρατικής» δημόσιας σφαίρας, των ΜΜΕ. Διπλασιασμός σχεδόν των αστέγων στις συνοικίες του Πειραιά λόγω της ανεργίας—και, ως αντίδοτο εκ μέρους των δημοκρατικών θεσμών, μερικά φιλανθρωπικά συσσίτια, προκειμένου να μην έχουν οι «άνθρωποι αυτοί» την κατάληξη που είχαν πρόσφατα άλλοι «ξένοι όμοιοί τους» στις χώρες της κεντρικής ευρώπης (βοηθά εδώ και η ευκρασία του ελληνικού χειμώνα). Ανακούφιση στους κόλπους της ελληνικής κοινωνίας για τη χλιαρή μόνο υποβάθμιση της πιστοληπτικής ικανότητας του ελληνικού κράτους από διεθνή χρηματοπιστωτικό οίκο—

Δικαιολόγηση των πεποιθήσεων και πολιτική φιλοσοφία, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2008, Μανόλης Αγγελίδης, *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα, 2008, Κώστας Σταμάτης, *Δίκαιο και δικαιοσύνη στην εποχή των ορίων*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2000, επίσης τα δοκίμια του τόμου Μανόλης Αγγελίδης, Στέφανος Δημητρίου και Αλίκη Λαβράνου (επιμ.), *Θεωρία, αξίες και κριτική: Αφιέρωμα στον Κοσμά Ψυχοπαίδη*, εκδ. Πόλις σε συνεργασία του Ιδρύματος Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 2008.

κι έτσι, εκτός από το «κυρίαρχο» εκλογικό σώμα που υπερψήφισε πρόσφατα την οικονομική πολιτική της κυβερνήσεως, ίσως δικαιωθούν και εκείνοι οι «θεσμικοί επενδυτές» που επέλεξαν να στηρίζουν τα κερδοσκοπικά τους οράματα στη βιωσιμότητα και όχι στην καταστροφή της ελληνικής οικονομίας (βοηθά εδώ και η εγκράτεια της γραφειοκρατείας των Βρυξελλών απέναντι στην πιθανότητα κατάρρευσης της συναλλαγματικής ισοτιμίας του ευρώ).

Από πού να αντλήσουμε «έλλογη πίστη» στην ικανότητα των πολιτικών θεσμών να υπερβαίνουν ενίοτε το επίπεδο της κοινωνικής φιλανθρωπίας και της διαχείρισης χρηματιστηριακού ρίσκου, να αίρουν τα καταστατικά στοιχεία της φιλελεύθερης δημοκρατίας στο ύψος των περιστάσεων; Πώς να συναρθρώσουμε την πολιτική ικανότητα της δημοκρατικής πολιτείας, την ικανότητα της κοινωνίας και των θεσμών να υψώνουν λόγο σοβαρό και αντίσταση σθεναρή απέναντι στις φυσικοποιημένες ιστορικές τάσεις και κρίσεις της παγκοσμιοποίησης; Και με βάση ποιά κριτήρια να αποτιμήσουμε τη στάση των διανοουμένων του αιώνα που έφυγε και τη συνεισφορά τους σε τούτο το λόγο και σε αυτή την αντίσταση στον αιώνα που έρχεται;

Άλλοτε η αφετηρία της έλλογης πίστης στους θεσμούς θα μπορούσε να αναζητηθεί στο είδος εκείνο αντι-πραγματιστικής αυθορμησίας ή ελευθερίας²² που ονομάζεται ουτοπική σκέψη και επιθυμία για δικαιοσύνη, και τούτο ανεξάρτητα από το εάν επρόκειτο για ουτοπία που διορθώνει τον καπιταλισμό²³ ή που, αντίθετα, στοιχειοθετεί θεωρητικώς το σοσιαλισμό. Γράφει ο Έρνστ Μπλοχ:

«Είναι για να βρούμε αυτό που είναι δίκαιο, αυτό για το οποίο δέχεται να ζει κανείς, να οργανώνεται, να έχει χρόνο, είναι αυτό για το οποίο θα βαδίσουμε με μεγάλα βήματα τους συστατικούς μεταφυσικούς δρόμους, είναι γι' αυτό που ονομάζουμε αυτό που δεν είναι, που οικοδομούμε μέσα στο άγνωστο, που οικοδομούμεθα μέσα στο άγνωστο και αναζητούμε το αληθές, το πραγματικό εκεί όπου η απλή γεγονικότητα εξαφανίζεται»²⁴.

²² Πρβλ. την τρίτη αντινομία της *Κριτικής του καθαρού Λόγου* σε Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, μτφ. P. Guyer και A. Wood, Cambridge University Press, New York, 1998 (1781, 1787), σ. 484 κ.ε. (A444/B472 κ.ε. κατά το συνήθη τρόπο παραπομπής στην αυθεντική έκδοση των έργων του Καντ από την Πρωσική και αργότερα Γερμανική Ακαδημία των Επιστημών του Βερολίνου).

²³ Όπως είναι οι ποικίλες ουτοπίες που κυκλοφορούν στις μέρες μας υπό τη μορφή «λογοτεχνίας του φανταστικού». Σε αντίθεση με την επιστημονική φαντασία, η λογοτεχνία του φανταστικού διακατέχεται από την αντίθεση καλού και κακού, σηματοδοτεί μία φαντασική οπισθοδρόμηση στο (μεσαιωνικό) παρελθόν και εξυμνεί τις μαγικές δυνάμεις του ανθρώπου που κινείται πέρα από κάθε υλικό και ιστορικό περιορισμό. Βλ. Jameson, *Οι Αρχαιολογίες του Μέλλοντος*, κεφ. 5.

²⁴ Το χωρίο ανήκει στο έργο του Ernst Bloch *Geist der Utopie* (1923, 1964) και παρατίθεται μεταφρασμένο στο δοκίμιο του Στέφανου Ροζάνη, «Η ουτοπία ως ομιλούσα εικόνα», Εισαγωγή στο *Τρία κείμενα για την ουτοπία*, ο.π., σ. 9-16, στη σ. 12.

Και προσθέτει ο Κώστας Δουζίνας, διαβάζοντας το έργο του Μπλοχ *Φυσικό Δίκαιο και Ανθρώπινη Αξιοπρέπεια*:

«Η ελευθερία ως ηθική και πολιτική, ως προσωπική και δημόσια, ως ελευθερία της επιλογής και της δράσης, είναι η ικανότητα να 'ενεργούμε *contra fatum*, άρα σε μία προοπτική ενός ακόμη ανοιχτού κόσμου, ενός κόσμου που δεν έχει προσδιοριστεί ακόμη σε όλη τη διαδρομή προς το τέλος'. Η καταπίεση και η καθυπόταξη αποτελούν ξεκάθαρες παραβιάσεις της ελευθερίας, επειδή μετατρέπουν την πολιτική εξουσία και τις οικονομικές συνθήκες σε αναπόδραστη μοίρα. Ωστόσο, η ελευθερία είναι επίσης ασυμβίβαστη προς έναν πλήρως καθορισμένο και περικλειστο κόσμο, στον οποίο η μόνη δυνατή προσωπική παρέμβαση είναι η συνετή προσαρμογή στις κυρίαρχες ιδέες και η εκμετάλλευση δοσμένων και αναπόδραστων δομών εις όφελος του υποκειμένου· όφελος του οποίου το περίγραμμα έχει οροθετηθεί για τα καλά και του οποίου τα σύνορα αστυνομεύονται αυστηρά»²⁵.

Τέτοια ήταν στην πράξη η ασυμβίβαστη επιθυμία-ελευθερία που οδήγησε, μεταξύ πολλών άλλων, στα κρίσιμα γεγονότα του 1989 και αυτό είναι το δίκαιο που αναζητούν σήμερα όσοι διανοούμενοι δεν συμβιβάζονται με τα πολιτικά και τα επιστημολογικά δόγματα της φιλελεύθερης-δημοκρατικής τάξης πραγμάτων²⁶. Ωστόσο, χάρη στην ίδια ελευθερία και το δίκαιο της οι μέντορες της νέας παγκόσμιας τάξης κατόρθωσαν να συσκοτίσουν τα γεγονότα και να μεταφράσουν κατά τις επιθυμίες τους το 1989 σε ένδειξη οριστικής εξάντλησης του ουτοπικού θύλακα αυτής της επιθυμίας-ελευθερίας για δικαιοσύνη²⁷.

Άλλωστε, εάν οι πολιτικές διακηρύξεις που ακολούθησαν το 1989 και τα αντι-ουτοπικά συμπαρομαρτούντα τους μοιάζουν σήμερα με φάρσα που επαναλαμβάνεται ως τραγωδία ή και το αντίστροφο²⁸, πρόκειται πάντως για φάρσα, για τραγωδία και για επανάληψη που

²⁵ Costas Douzinas, «Human Rights and Postmodern Utopia», *Law and Critique*, τόμ. 11/2000, σ. 219-240, στη σ. 223. Το παράθεμα εντός του χωρίου ανήκει στον Ernst Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, μτφ. Dennis Schmidt, The MIT Press, Cambridge, MA, 1988, σ. 162.

²⁶ Μεταξύ αυτών, η αξέχαστη καθηγήτρια μας Γιώτα Κραβαρίτου και όλοι οι άλλοι ουτοπιστές διανοούμενοι, μεταξύ αυτών ο καθηγητής Ζήσης Παπαδημητρίου, που έδωσαν το παρόν στο συνέδριο *Δίκαιο και τέχνη του λόγου* το οποίο έλαβε χώρα στο Τμήμα Νομικής του Α.Π.Θ. το Νοέμβριο του 2004 (βλ. τον ομώνυμο τόμο που εκδόθηκε με επιμέλεια της Γιώτας Κραβαρίτου από τις εκδόσεις Σάκκουλας, Θεσσαλονίκη, 2008).

²⁷ «Η ελευθερία είναι μία διαφορούμενη έννοια, η οποία ξεκινά από καθορισμούς και κρυσταλλώσεις του παρελθόντος και διαρκώς τις αμφισβητεί στο όνομα ενός πάντα φευγαλέου και αναβαλλόμενου μέλλοντος. Η ανοιχτότητα της έννοιας της ελευθερίας έχει επιτρέψει να την εγκολπωθούν ιδεολογίες και κινήματα που είναι εχθρικά προς την ουσία της, όπως είναι αυτά του καπιταλισμού της αγοραίας απορρύθμισης ή του νεοφιλελεύθερου δικαίου και της νεοφιλελεύθερης οικονομικής επιστήμης» (Douzinas, «Human Rights», σ. 224).

²⁸ Βλ. Žižek, *First as Tragedy*, σ. 1-3.

θεσμίζουν τον εαυτό τους εις το δυνητικό διηνεκές όχι μόνο με ισχύ πραγματιστική («η καλύτερη λύση που γνωρίζουμε μέχρι σήμερα»), αλλά επίσης με ισχύ υπερβατική, δηλαδή ανεξάρτητη από κάθε πολιτική εμπειρία και από κάθε δυνατότητα αντίκρουσης ή ανατροπής. Διότι για τους μέντορες της νέας τάξης η διαφαινόμενη υποχώρηση της ουτοπικής σκέψης και επιθυμίας δεν στηρίζεται μόνο σε κάποιο νομοθετικό διάταγμα της ιστορίας του ανθρώπινου γένους, όπως τη γνωρίσαμε μέχρι σήμερα. Τέτοιο διάταγμα θα μπορούσε και να αμφισβητηθεί, έστω και υπό τον τύπο εμπειρικής διαψευσιμότητας που προσιδιάζει στη θετικιστική επιστημολογία²⁹. Τέτοιο διάταγμα φαίνεται αρχικά να έχει υπόψη ο Τζον Γκρέι, όταν γράφει:

«Η πίστη στην Ουτοπία, που σκότωσε αμέτρητους ανθρώπους στους αιώνες μετά τη Γαλλική Επανάσταση, έχει σβήσει. Όπως και κάθε άλλη πίστη όμως, μπορεί να αναγεννηθεί σε συνθήκες που δεν μπορούμε να προβλέψουμε· δεν είναι πιθανό ωστόσο να μας προβληματίσει και πολύ τις επόμενες δεκαετίες»³⁰.

Ωστόσο, ακριβώς επειδή διαψεύδεται εμπειρικά, η αντι-ουτοπία επιστρέφει σήμερα με αξιώσεις που υπερβαίνουν το επίπεδο της ιστορικής και της κοινωνιο-ψυχολογικής νομολογίας. Μεταβάλλεται σε ανεπιβεβαίωτη και ίσως ανεπίγνωστη, πλην όμως αναπόδραστη και αδιάψευστη συνθήκη της παγκόσμιας πολιτικής διανόησης και της πραγματικότητας που συγκροτείται από αυτήν τη διανόηση. Μία συνθήκη η οποία υπήρχε ανέκαθεν γύρω μας και μέσα μας χωρίς να τη βλέπουμε και, τώρα που την εντοπίσαμε και τη βιώσαμε με τρόπο θετικό αν και πάντα δεκτικό αντιρρήσεων, οφείλουμε να προχωρήσουμε ένα βήμα παραπέρα. Να τη σεβαστούμε απαρεγκλίτως, ως καθολική και καθολικεύουσα αρχή της πολιτικής μας γνώσης και πράξης *sub specie aeternitatis*. Να τη σεβόμαστε ακόμα κι όταν τα σώματα και οι ψυχές μας υποπίπτουν στιγμιαία (δηλαδή *ενδεχομενικά* κατά την κυρίαρχη ερμηνεία και *εξαιρετικά* κατά μία άλλη ερμηνεία³¹) στην ψυχοπολιτική διαταραχή των ουτοπιστών, ακόμα κι όταν η πολιτική μας εμπειρία φαίνεται να μας διδάσκει το άλλο, το διαφορετικό και το αδύνατο.

Η αρχή του (αντι)ουτοπικού φόβου, στην οποία αναφέρομαι, επικαλείται και προϋποθέτει ένα ερμηνευτικό σχήμα, το οποίο επιστρατεύει η (αντι)ουτοπική σκέψη των καιρών μας για να «κατανοήσει» την ιδεολογική και πολιτική ιστορία των δύο

²⁹ Βλ. Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge, London, 2007 (1934), σ. 18: «Πρέπει να είναι δυνατόν για ένα εμπειρικό επιστημονικό σύστημα να ανασκευασθεί από την εμπειρία».

³⁰ Gray, *Μαύρη Λειτουργία*, σ. 223.

³¹ Βλ. Giorgio Agamben, *Homo sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μτφ. Παναγιώτης Τσιαμούρας, επιμέλεια-επίμετρο Γιάννης Σταυρακάκης, εκδ. Scripta, Αθήνα, 2005 (1995).

προηγούμενων αιώνων³². Το σχήμα αυτό έχει ως εξής: «ουτοπική επικινδυνότητα ή/και ουτοπική ονειροπόληση». Ας δούμε με ποιόν τρόπο συγκροτείται, υπόρρητα αλλά εκκωφαντικά, στο βιβλίο του Γκρέι.

2. Το εμφανές σκέλος του ερμηνευτικού σχήματος της αντι-ουτοπίας: ουτοπική επικινδυνότητα

Σύμφωνα με τον Γκρέι, για να στοιχειοθετήσουμε την επικινδυνότητα των πολιτικών ουτοπιών θα πρέπει να ανατρέξουμε όχι στις απαρχές της δυτικής φιλοσοφίας, στα γραπτά του Πλάτωνα, όπως είχε προτείνει βιαστικά ο Καρλ Πόππερ εξήντα χρόνια πριν³³, αλλά στο χριστιανισμό και στα εσχατολογικά, χιλιαστικά ή αποκαλυπτικά οράματα που αυτός ενέκλεισε και ενέπνευσε³⁴. Όπως σημειώνει στο καταληκτικό κεφάλαιο του έργου του:

«Οι πολιτικές ιδεολογίες των τελευταίων δύο αιώνων ήταν φορείς ενός μύθου περί σωτηρίας εντός της ιστορίας, ο οποίος αποτελεί το πλέον αμφιλεγόμενο δώρο του χριστιανισμού στην ανθρωπότητα. Η βασισμένη στην πίστη βία που προκάλεσε αυτός ο μύθος αποτελεί μία εγγενή δυτική διαταραχή»³⁵.

Μία πρώτη πολιτική μετάλλαξη των μεσαιωνικών χιλιαστικών ρευμάτων συναντούμε στους πολέμους και τις εξεγέρσεις της Μεταρρύθμισης³⁶. Σύμφωνα με τον Γκρέι, η εκκοσμίκευση των χιλιαστικών ρευμάτων αποτελεί μία μακρόχρονη διεργασία που κορυφώνεται στη Γαλλική Επανάσταση. Παρότι στράφηκαν επιθετικά κατά του χριστιανισμού, οι ιακωβίνοι μετήλθαν της χριστιανικής δαιμονολογίας και μετέστρεψαν την ουτοπία από υπόθεση που θα κριθεί εκτός των ορίων του παρόντος κόσμου σε ανατρεπτική πολιτική δύναμη ικανή να αιματοκυλίσει τον κόσμο εδώ και τώρα³⁷. Ο μπολσεβικισμός και ο ναζισμός, σχεδόν αδιάκριτα, δεν αποτελούν παρά εκβολές τούτης της θεμελιακής διαστροφής³⁸.

³² «Η σύγχρονη εποχή ανακηρύσσει διαρκώς τον εαυτό της ως μετα-ιδεολογικό, αλλά τούτη η απάρνηση της ιδεολογίας παρέχει μόνο την ύστατη απόδειξη ότι είμαστε περισσότερο από ποτέ εντοιχισμένοι στην ιδεολογία. Η ιδεολογία είναι πάντα ένα πεδίο αγώνα—μεταξύ άλλων, του αγώνα για την ιδιοποίηση των παραδόσεων του παρελθόντος» (Žižek, *First as Tragedy*, σ. 37).

³³ Βλ. Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies, Volume One: The Spell of Plato*, Routledge, London, 2003 (1945). Από τελείως διαφορετική και όχι πάντως αντι-ουτοπική σκοπιά, την υπόθεση ότι οι ρίζες του ολοκληρωτισμού τοποθετούνται στις απαρχές του δυτικού πολιτισμού είχαν εκθέσει και υποστηρίξει οι Τέοντορ Αντόρνο και Μαξ Χορκχάιμπερ στο έργο τους *Η διαλεκτική του διαφωτισμού*, μτφ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. ύψιλον/βιβλία, Αθήνα, 1986 (1944).

³⁴ Βλ. Gray, *Μαύρη Λειτουργία*, κεφ. 1.

³⁵ Στο ίδιο, σ. 223-224.

³⁶ Βλ. στο ίδιο, σ. 35-38.

³⁷ Βλ. στο ίδιο, σ. 39-41.

³⁸ Βλ. αναλυτικά στο ίδιο, σ. 41 κ.ε., 57 κ.ε., 73 κ.ε.

Εξάλλου, σε αντίθεση με τον παθιασμένο αντιμολσεβικισμό των φιλελεύθερων στοχαστών του προηγούμενου αιώνα, με πιο εμβληματική φιγούρα εδώ τον Μπερλίν³⁹, και με μία αναγκαία όσο και καταναγκαστική έκρηξη πολιτικής γενναιότητας απέναντι στη σημερινή κυρίαρχη τάξη, ο Γκρέι εκτιμά ότι σε τούτη την ιστορική και φιλοσοφική διαστροφή θα πρέπει να αποδώσουμε πλέον και το νεοφιλελευθερισμό, το νεοσυντηρητισμό και την ισλαμική τρομοκρατία, μεταξύ άλλων⁴⁰. Από αυτή τη σκοπιά, ορθώς τοποθετεί την κρίσιμη καμπή της πρόσφατης πολιτικής ιστορίας όχι στο 1989 αλλά στην αποτυχία/επιτυχία της αμερικανικής επέμβασης στο Ιράκ. Την καμπή αυτή τη συνδέει, βέβαια, με το τέλος των ουτοπιών και όχι με το τέλος της σοσιαλδημοκρατικής πίστης στη δυνατότητα διόρθωσης και εξανθρωπισμού της Αυτοκρατορίας, όπως ίσως θα έπρεπε. Για τον Γκρέι, «η εποχή των ουτοπιών τελείωσε στη Φαλούτζα, μια πόλη που ισοπεδώθηκε από αντίπαλους φονταμενταλιστές»⁴¹ και όχι από συμμάχους ιμπεριαλιστές.

Σε φιλοσοφικό επίπεδο η κεντρική θέση του Γκρέι είναι ότι η πολιτική διαστροφή του ουτοπισμού συμπίπτει με το Διαφωτισμό. Τα ιδεώδη της προόδου, της δικαιοσύνης και της κοινωνικής αλλαγής που εξέπεμψε ο τελευταίος διαδραμάτισαν κρίσιμο ρόλο σε κάθε σχεδόν τόπο όπου εκλύθηκε ουτοπική βία ιδίως κατά τον προηγούμενο αιώνα. Λόγου χάρι:

«Ο Διαφωτισμός διαδραμάτισε καθοριστικό ρόλο στην ανάπτυξη του ναζισμού. Ο ναζισμός παρουσιάζεται συχνά ως κίνημα αντίθετο στον Διαφωτισμό, και όντως ισχύει ότι πολλοί ναζί θεωρούσαν εαυτούς εχθρούς του [...] Ωστόσο, η ιδέα ότι ο ναζισμός αποτελούσε μια υπερβολική εκδοχή του [αντιδιαφωτιστικού] ρομαντικού κινήματος είναι στην καλύτερη περίπτωση υπεραπλουστευμένη. Η οφειλή των ναζί στους ρομαντικούς αφορούσε μια πεποίθηση που συμμερίζονταν πολλοί διαφωτιστές—την ιδέα ότι η κοινωνία ήταν

³⁹ Ο αντιμολσεβικισμός του Μπερλίν είναι εμφανής ακόμα και σε ένα δοκίμιο εννοιολογικής ανάλυσης, όπως είναι κατά τις διακηρύξεις του το πολυδιαβασμένο «Δύο έννοιες της ελευθερίας» (1959), σε Isaiah Berlin, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, μτφ. Γ. Παπαδημητρίου, εκδ. Scripta, Αθήνα, 2001, σ. 253-332. Τον παθιασμένο αντιμολσεβικισμό του Μπερλίν φέρνει στην επιφάνεια ακόμα και μία ήρεμη αναλυτική ανάγνωση του δοκιμίου, όπως είναι αυτή της Katrin Flikschuh, *Freedom: Contemporary Liberal Perspectives*, Polity Press, Cambridge, 2007, κεφ. 1. Το κείμενο του Μπερλίν που ασχολείται ευθέως με το τέλος των ουτοπιών είναι το «The Decline of Utopian Ideas in the West» (1978), στο I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, επιμ. H. Hardy, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1990, σ. 20-48.

⁴⁰ Βλ. αναλυτικά Gray, *Μαύρη Λειτουργία*, κεφ. 2-5.

⁴¹ Στο ίδιο, σ. 224. Ας υπενθυμίσουμε πάντως ότι η Φαλούτζα βρίσκεται στο Ιράκ και όχι στο Ιράν, κάτι που ο Γκρέι ηθελήμενα αγνοεί.

κάποτε μια αρμονική ολότητα και ότι θα μπορούσε να ξαναγίνει στο μέλλον».⁴²

Διαφορετική αλλά παρόμοια περίπτωση ενεργοποίησης των ουτοπικών ιδεασμών του Διαφωτισμού συνιστά, ασφαλώς, για τον Γκρέι ο μπολσεβικισμός. «Οι μπολσεβίκοι επιδίωκαν να καταστήσουν επιτυχές στη Ρωσία ένα πρόγραμμα του Διαφωτισμού το οποίο είχε αποτύχει στη Γαλλία»⁴³. Το πρόγραμμα αυτό «αποδεχόταν τη συστηματική τρομοκρατία ως νόμιμο μέσο για τον μετασχηματισμό της κοινωνίας»⁴⁴. Άλλωστε:

«ο υπαρκτός σοσιαλισμός δεν ήταν ένα ευγενές ανθρωπιστικό ιδεώδες που το έφθειρε η επαφή με υπανάπτυκτους λαούς. Η καταπίεση απέρρευε από το ίδιο το ιδεώδες. Στο *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* ο Μαρξ και ο Ένγκελς διακήρυτταν ότι ο κομμουνισμός ήταν το “λυμμένο αίνιγμα της ιστορίας”, ωστόσο δεν αμφέβαλλαν πως η λύση θα ερχόταν μόνον ύστερα από πολλή αιματοχυσία»⁴⁵.

Ο νεοφιλελευθερισμός, τώρα, δεν ήταν τίποτα περισσότερο από «μια παρωδία της κλασικής πολιτικής οικονομίας στα τέλη του 20^{ου} αιώνα»⁴⁶. Το στοιχείο που αντλούν οι νεοφιλελεύθεροι από την κλασική οικονομική θεωρία είναι, σύμφωνα με τον Γκρέι, η πίστη ότι «όλες οι κοινωνίες διέρχονται από ορισμένα στάδια ανάπτυξης, που έχουν έναν και μόνο προορισμό—έναν εμπορευματικό πολιτισμό που βασίζεται στην ανταλλακτική αγορά»⁴⁷. Το πρόβλημα είναι ότι, ενώ οι κλασικοί οικονομολόγοι «κατανοούσαν σαφώς τις ατέλειες των κοινωνιών της αγοράς», οι νεοφιλελεύθεροι οικονομολόγοι «μετέτρεψαν τα κλασικά οικονομικά σε ουτοπική ιδεολογία»⁴⁸.

Οι απαρχές του αμερικανικού νεοσυντηρητισμού, από την άλλη πλευρά, θα πρέπει να αναζητηθούν, πρώτον, στη μεσσιανική πίστη των Αμερικανών εποίκων ότι το νέο έθνος καλείται να διαδραματίσει ξεχωριστό ρόλο στην ανθρώπινη ιστορία (πίστη την οποία δεν συμμερίζονταν ωστόσο ο Μάντισον, ο Χάμιλτον και οι λοιποί συντάκτες του αμερικανικού συντάγματος) και, δεύτερον, στην πολιτειακή θρησκεία της λοκιανής φυσικής ελευθερίας, η οποία, εν είδει πολιτικού και ταυτόχρονα θρησκευτικού καθήκοντος, αξιώνει οικουμενική

⁴² Στο *ίδιο*, σ. 74. Ως εκδοχές του διαφωτιστικού φυλετισμού εκλαμβάνονται, περαιτέρω, ο «Νίτσε σε ρόλο διαφωτιστή» (75), ο Μαρξ και οι αντιφιλελεύθεροι Γάλλοι θετικιστές (76-78), και βέβαια ο Μιλ από κοινού με τον Καντ (79).

⁴³ Στο *ίδιο*, σ. 63.

⁴⁴ Στο *ίδιο*, σ. 31.

⁴⁵ Στο *ίδιο*. Ας διευκρινιστεί πάντως ότι, με μία ευγενική χειρονομία φιλοσοφικής και πολιτικής γενναιοδωρίας, ο Γκρέι αναγνωρίζει κι αυτός τον κοινό τόπο της σύγχρονης (νεο)φιλελεύθερης διανόησης, ότι «ελάχιστοι μπορούν να συναγωνιστούν τον Μαρξ όσο αφορά την ανάλυση του καπιταλισμού» (στο *ίδιο*).

⁴⁶ Στο *ίδιο*, σ. 109.

⁴⁷ Στο *ίδιο*.

⁴⁸ Στο *ίδιο*.

αποδοχή και εγκυρότητα⁴⁹. Όμως, η πατροπαράδοτη θρησκευτικότητα των Αμερικανών δεν αρκεί από μόνη της για να εξηγήσει την ανάδυση και την επικράτηση της πρόσφατης αντι-τρομοκρατικής δαιμονολογίας του Μπους και του αμερικανικού νεοσυντηρητισμού. Ο τελευταίος δεν στηρίχθηκε μόνο στη χριστιανική δεξιά αλλά κυρίως σε μια ομάδα στοχαστών οι οποίοι είχαν ανατραφεί στους κόλπους της αριστερής πολιτικής σκέψης και παράδοσης, με αναφορές σε εγγελιανούς στοχαστές, όπως ο Κοζέβ, και στον Καρλ Σμιτ μέσω του μαθητή του Λέο Στράους⁵⁰. Κι εδώ η ουτοπική διαστροφή παίζει το ρόλο καταλύτη, υπό τη μορφή της ανορθολογικής, αντιεπιστημονικής και ως εκ τούτου σμιτιανής ιδέας «ότι κάποια απόκρυφη ενόραση σχετικά με ένα καθεστώς ή ένα πρόσωπο αναιρεί την ανάγκη για έρευνα των γεγονότων»⁵¹, έτσι ώστε η μεσσιανική πίστη να εισέλθει και πάλι στη σκηνή της παγκόσμιας πολιτικής ιστορίας και να προκαλέσει μία ακόμη ανθρωπιστική καταστροφή, τον πόλεμο στο Ιράκ.

Το φάντασμα της ρωσικής επαναστατικής πρωτοπορίας σφραγίζει ακόμα και την ερμηνεία του αμερικανικού νεοσυντηρητισμού εκ μέρους του Γκρέι. Τα εγκλήματα των τελευταίων ετών δεν οφείλονται στους φορείς αδιάστατων επιχειρηματικών συμφερόντων, όπως είναι ο Ντικ Τσέιι και ο ίδιος ο Μπους, αλλά στον ουτοπικό ιδεασμό. Στο τέλος του κεφαλαίου για τον «εξαμερικανισμό της αποκάλυψης» ο Γκρέι παραπέμπει στο μυθιστόρημα του Ντοστογιέφσκι *Οι δαιμονισμένοι*, το οποίο ο μεγάλος ανατόμος έγραψε «για να εναντιωθεί στους αριστερούς επαναστάτες στη Ρωσία των μέσων του 19^{ου} αιώνα» και για να δείξει ότι «το όνειρο της ουτοπίας καταλήγει στον άθλιο τρόμο»⁵². Όπως σημειώνει καταληκτικά ο Γκρέι:

«Ξεκινώντας με περιορισμένους στόχους, οι επαναστάτες έχουν επανειλημμένα αποδεχτεί τη βία ως όργανο για τον εξαγνισμό του κακού κόσμου. Οι ιδεολόγοι που διαμόρφωσαν την εξωτερική πολιτική της κυβέρνησης Μπους αποτελούν χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της παθολογίας. Όπως οι αυταπατώμενοι οραματιστές του Ντοστογιέφσκι, οι νεοσυντηρητικοί υιοθέτησαν τη βία ως μέσο για την Ουτοπία»⁵³.

3. Μερικά γεγονότα κι ένα παράδειγμα

Ανεξάρτητα από τη βασιμότητα ορισμένων από τις επιμέρους παρατηρήσεις του Γκρέι, ιδίως αυτών που αφορούν στην άνοδο του αμερικανικού νεοσυντηρητισμού, παρατηρούμε ότι θα χρειαζόμασταν

⁴⁹ Βλ. αναλυτικά στο *ίδιο*, σ. 134 κ.ε.

⁵⁰ Βλ. αναλυτικά στο *ίδιο*, σ. 148 κ.ε.

⁵¹ Στο *ίδιο*, σ. 171.

⁵² Στο *ίδιο*, σ. 173.

⁵³ Στο *ίδιο*.

μερικές χιλιάδες σελίδες για να αντικρούσουμε το κεντρικό επιχείρημά του περί του επικινδύνου της αριστερής, σοσιαλιστικής ή επαναστατικής ουτοπίας. Το επιχείρημα αυτό αποτελεί κατ'ουσίαν μία σύνοψη της φιλοσοφικής ιστορίας της ανθρωπότητας και μάλιστα σε έκταση τέτοια που να μπορεί να αποτελέσει βιβλίο τσέπης. Σύμφωνα με τη θαυμαστή σύνοψη του Γκρέι, θα πρέπει να θεωρήσουμε ως φορείς της ουτοπικής διαταραχής που αιματοκύλισε τους προηγούμενους αιώνες σχεδόν όλους τους στοχαστές της νεωτερικότητας, εκτός από τον Μακιαβέλι, τον Μονταίνιο, τον Χομπς και τον Σπινόζα, για τους οποίους, όπως παρατηρεί μελαγχολικά, δυστυχώς ποτέ δεν στήθηκαν αγάλματα⁵⁴. Στη σαρωτική κριτική του Γκρέι (η οποία, ειρήσθω εν παρόδω, θυμίζει την πλατωνική αποκάθαρση του «πίνακα της πόλης», στην οποία θα έρθουμε παρακάτω) ως επιχειρήσουμε να αντιπαραθέσουμε πρώτα μερικά γεγονότα κι έπειτα μία και μόνο περίπτωση από την ιστορία της νεώτερης φιλοσοφίας, με τον τρόπο που θα ταίριαζε ίσως στην ποππεριανή αρχή της διαψευσιμότητας.

Όπως σημειώνει ο Ράσσελ Τζάκομπυ σε κάποιο σημείο του έργου του για το τέλος (του τέλους) των ουτοπιών, «τα λουτρά αίματος του εικοστού αιώνα μπορούν εξίσου ν' αποδοθούν στους αντι-ουτοπικούς— στους γραφειοκράτες, τους τεχνοκράτες, τους εθνικιστές και τους αιρετικούς των θρησκειών, με περιορισμένο όραμα του μέλλοντος»⁵⁵. Ο πρώτος παγκόσμιος πόλεμος, η διαίρεση της Ινδίας, ο σινο-ιαπωνικός πόλεμος και οι γενοκτονίες σε διάφορα σημεία της αφρικανικής ηπείρου, μεταξύ πολλών άλλων, συνιστούν ανθρωπιστικές καταστροφές και πεδία απύθμενης βίας τα οποία δεν συνδέονται, τουλάχιστον καθ'όσον γνωρίζουμε, με το όραμα κάποιας σχέτας για επαναστατικό μετασχηματισμό του κόσμου. Ας προσθέσουμε εδώ και την αιτιολογημένη κρίση του Χομπσμπάουμ ότι η Οκτωβριανή Επανάσταση και οι επαναστάσεις και οι μεγάλες πολιτικές ανατροπές του εικοστού αιώνα γενικότερα αποτέλεσαν «τέκνα» των δύο μεγάλων Πολέμων, οι οποίοι (και ιδίως ο Πρώτος) μόνον εμμέσως θα μπορούσαν να συνδεθούν με την υπόθεση του επαναστατικού μετασχηματισμού⁵⁶. Ο ίδιος ο Γκρέι σε κάποιο σημείο του βιβλίου του παραδέχεται ότι «ο περασμένος αιώνας υπήρξε μάρτυρας πολλών αγριοτήτων που δεν οφείλονταν στη σκέψη του Διαφωτισμού»⁵⁷. Αναφέρεται μάλιστα στην ίδια παρατήρηση της Άρεντ στην οποία αναφέρεται και ο Τζάκομπυ, ότι τα εγκλήματα πολλών από τους ναζιστές και μεταξύ αυτών του Άιχμαν δεν οφείλονταν στην

⁵⁴ Στο ίδιο, σ. 48.

⁵⁵ Jacoby, *Το τέλος της ουτοπίας*, σ. 230.

⁵⁶ Eric Hobsbawm, *Η Εποχή των άκρων: Ο σύντομος εικοστός αιώνας 1914-1991*, μτφ. Β. Καπετανγιάννης, Αθήνα, Θεμέλιο, 1997 (1995), σ. 79 κ.ε.

⁵⁷ Gray, *Μαύρη Λειτουργία*, σ. 55.

ουτοπική διαταραχή αλλά πολλές φορές «στους πιο τιποτένιους λόγους», όπως είναι «ο αριθμισμός»⁵⁸.

Όπως συνηθίζει, ο Γκρέι δίνει μια βιαστική λύση στο πρόβλημα που ανακύπτει εδώ. Διαφωνώντας με τις αποτιμήσεις της Άρεντ για τον ολοκληρωτισμό, αναφέρει επιγραμματικά ότι «θα ήταν ορθότερο να κάνουμε λόγο για την κοινοτοπία των κακοποιών παρά για την κοινοτοπία του κακού»⁵⁹. Με άλλα λόγια, υποθέτει ότι ο Άιχμαν αποτελεί την εξαίρεση που επιβεβαιώνει τον κανόνα της αντι-ουτοπίας, την αρχή ότι τα εγκλήματα του εικοστού αιώνα οφείλονται στα φρονήματα και ότι τα φρονήματα αυτά συμπλέουν ασφαλώς με την ουτοπική διαταραχή. Εξάλλου, αν δυσκολευόμαστε να αποδώσουμε πολλά γεγονότα του αιώνα αυτού στην ουτοπική παρόρμηση, αυτό συμβαίνει επειδή η παρόρμηση αυτή δεν μπορεί να αποδώσει τους καταστροφικούς καρπούς της ενόσω οι ουτοπιστές δεν καταλαμβάνουν την κρατική εξουσία για να μετασχηματίσουν τον κόσμο και είναι γεγονός ότι πολλές φορές οι ουτοπιστές δεν θέλουν ή δεν μπορούν να προβούν σε τέτοια κίνηση⁶⁰. Δηλαδή, ακόμα και τα γεγονότα του προηγούμενου αιώνα που δεν φαίνεται να συνδέονται με την ουτοπική παρόρμηση θα πρέπει ωστόσο να γίνουν κατανοητά είτε ως περιπτώσεις αποτυχημένης απόπειρας να τεθεί σε εφαρμογή ο ουτοπικός ιδεασμός είτε ως αντικοσμικός και απολιτικός αυτοπεριορισμός των ουτοπιστών.

Στην πρώτη περίπτωση η ουτοπική επικινδυνότητα φαίνεται να μεταβάλλεται σε απόλυτο ιδεολογικό υπερκαθορισμό της εμπειρικής πραγματικότητας, κάτι που δεν συνάδει με τον πραγματισμό και με τον πλουραλισμό που θα επικαλεστεί αργότερα ως πολιτικό του ιδεώδες ο Γκρέι⁶¹. Στη δεύτερη περίπτωση ο παρών πόλος του βασικού ερμηνευτικού σχήματος (επικινδυνότητα) δίνει τη θέση του στον έτερο (απολιτική ή και τελείως αντιπρακτική ονειροπόληση). Θα έρθουμε στο ζήτημα του δεύτερου πόλου λίγο παρακάτω. Προς το παρόν ας σημειώσουμε ότι από τα παραπάνω προκύπτει, αν όχι το αβάσιμο των ιστορικών αιτιάσεων του Γκρέι, η ανάγκη πάντως για λεπτομερή ανάλυση των γεγονότων και των δρώντων που καθόρισαν τα μεγάλα εγκλήματα του προηγούμενου αιώνα. Το βιβλίο του Γκρέι δεν προσφέρει παρά μόνο ίχνη τέτοιας ανάλυσης. Το έλλειμμα αυτό αποτελεί καταστατικό γνώρισμα της αντι-ουτοπίας. Το εμπειριστικό ή θετικιστικό στάδιο της τελευταίας συγκροτείται τις περισσότερες φορές ως

⁵⁸ Στο ίδιο, σ. 56. Πρβλ. Jacoby, *To τέλος*, σ. 230 και Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, New York, 1994 (1963), σ. 253 κ.ε., 283 κ.ε.

⁵⁹ Gray, *Μαύρη Λειτουργία*, σ. 56.

⁶⁰ Βλ. το απόσπασμα που παραθέτουμε παρακάτω, στην τέταρτη ενότητα της παρούσας μελέτης.

⁶¹ Βλ. Gray, *Μαύρη Λειτουργία*, σ. 224 κ.ε. και παρακάτω, στην πέμπτη ενότητα της παρούσας μελέτης.

ανυποστήρικτη μεταφυσική. Έτσι όμως συσκοτίζονται μάλλον παρά έρχονται στο φως τα στοιχεία στα οποία θα μπορούσε πραγματικά να στηριχθεί η δίκη κατά του ολοκληρωτισμού. Ακόμη χειρότερα, νέες μορφές ολοκληρωτισμού αναδύονται, όχι μόνο μέσα από το σκοτάδι του προηγούμενου αιώνα αλλά και μέσα από τις σκιές που εμείς εξακολουθούμε να ρίχνουμε σε αυτόν.

Το ίδιο συμβαίνει όταν μεταφερόμαστε στο πεδίο της ιστορίας της φιλοσοφίας, εκεί όπου η δίκη κατά του ολοκληρωτισμού μετατρέπεται σε καταδίκη του επαναστατικού ιδεώδους που εξέθρεψε ο αιώνας του Διαφωτισμού. Το παράδειγμα του κύριου εκπροσώπου του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, του Ιμμάνουελ Καντ, ενός στοχαστή που έγραψε τα κύρια πολιτικά δοκίμιά του κατά τη διάρκεια των ετών που ακολούθησαν τη Γαλλική Επανάσταση συνομιλώντας με αυτήν και με τον Τρόμο που εξέπεμψε, δείχνει ότι και εδώ το αντι-διαφωτιστικό εγχείρημα του Γκρέι είναι τουλάχιστον αβάσιμο και οπωσδήποτε αστήρικτο⁶².

Στη *Διένεξη των σχολών* (1798) ο Καντ αποτιμά την Επανάσταση ως ιστορικό σημείο που αποτελεί υπενθύμιση, κατάδειξη και πρόγνωση της τάσης του ανθρώπινου γένους να προσεγγίζει συνθήκες δίκαιης κοινωνικής και πολιτικής συνύπαρξης υπό ρεπουμπλικανικό Σύνταγμα⁶³. Κάνει μάλιστα λόγο για τον «ενθουσιασμό», την ανιδιοτελή δημόσια «συμμετοχή με ευχές» των θεατών της Επανάστασης⁶⁴. Στην ποιότητα και τις αφορμές του ενθουσιασμού αυτού και όχι στα όποια επιτεύγματα ή εγκλήματα της Επανάστασης θα πρέπει να βασισθούν οι κρίσεις μας για αυτήν⁶⁵. Παρότι λοιπόν ο ενθουσιασμός «όπως κάθε πάθος ως τέτοιο αξίζει ψόγο»⁶⁶, εκφράζει πάντως και ήδη προωθεί εμπράκτως, λόγω της ανιδιοτέλειας των φορέων του και λόγω των κινδύνων στους οποίους αυτοί υποβάλλονται για να τον εκδηλώσουν, τον ηθικό χαρακτήρα του ανθρώπινου γένους. Ο τελευταίος «όχι μόνον επιτρέπει την ελπίδα της προόδου προς το καλύτερο αλλά αποτελεί ήδη μια τέτοια πρόοδο στο βαθμό της παρούσας ικανότητάς του»⁶⁷. Η ηθική πρόοδος και η παρούσα ικανότητα αναφέρονται τόσο στο «δικαίωμα» ενός λαού να δίδει ο ίδιος σύνταγμα στον εαυτό του, «όπως αυτός θεωρεί ότι είναι καλό για τον ίδιο», όσο και στην ποιότητα του συντάγματος αυτού, το οποίο θα πρέπει

⁶² Το ίδιο θα μπορούσε να δείξει η λεπτομερής φιλοσοφική ερμηνεία σε πλείστα άλλα σημεία των αναπτύξεων του Γκρέι, όπως βέβαια στα σημεία εκείνα όπου οι περισσότεροι στοχαστές των τριών προηγούμενων αιώνων θεωρούνται πρόδρομοι του ναζισμού, αλλά και σε αυτά που αφορούν στη σχέση του Άνταμ Σμιθ με το σύγχρονο νεοφιλελευθερισμό.

⁶³ Βλ. Immanuel Kant, *Η διένεξη των σχολών/Der Streit der Facultäten*, δίγλωσση έκδοση, μτφ.-εισ.-επιμ. Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα, 2004, σ. 240 κ.ε. (τόμ. VII, σ. 84 κ.ε. της αυθεντικής έκδοσης της Ακαδημίας).

⁶⁴ Στο ίδιο, σ. 242-243 (Ακαδημία, τόμ. VII, σ. 85)

⁶⁵ Στο ίδιο, σ. 240-243 (Ακαδημία, τόμ. VII, σ. 85).

⁶⁶ Στο ίδιο, σ. 244-245 (Ακαδημία, τόμ. VII, σ. 86).

⁶⁷ Στο ίδιο, σ. 242-243 (Ακαδημία, τόμ. VII, σ. 85).

«να αποφεύγει, σύμφωνα με τις βασικές του προτάσεις, τον επιθετικό πόλεμο» και το οποίο δεν μπορεί παρά να είναι «σύνταγμα ρεπουμπλικανικό»⁶⁸.

Εξάλλου, ακόμα κι αν μία επανάσταση μπορεί να αποτύχει, ακόμα κι αν «είναι τόσο γεμάτη με αθλιότητα και φρικαλεότητες ώστε, εάν ένας καλοπροαίρετος άνθρωπος την αναλάμβανε για δεύτερη φορά και ήλπιζε να τη διεκπεραιώσει επιτυχώς, δεν θα αποφάσιζε ποτέ να κάνει το πείραμα με τέτοιο κόστος»⁶⁹, και πάλι η φιλοσοφική πρόβλεψη που συμπυκνώνει η Επανάσταση αυτή τούτη, ως σημείο υπενθύμισης και ως γυμνό συμβάν που ενέχει τη ρήξη, «δεν χάνει τίποτα από τη δύναμή της»⁷⁰.

«Διότι εκείνο το συμβάν είναι πολύ μεγάλο και έντονα εμπλεκόμενο με τα συμφέροντα της ανθρωπότητας, η επιρροή του είναι εξαπλωμένη σε όλα τα μέρη του κόσμου, ώστε δεν αποκλείεται ότι, με κάποια αφορμή ευνοϊκών συνθηκών, θα έρθει στη μνήμη των λαών και θα αφυπνίσει νέες απόπειρες αυτού του είδους»⁷¹.

Θα μπορούσε να υποθέσει κανείς ότι οι παραπάνω γραμμές συνιστούν δικαίωση και όχι πάντως αντίκρουση του επιχειρήματος του Γκρέι. Η υπόθεση αυτή δεν ανταποκρίνεται στα δεδομένα της καντιανής πολιτικής φιλοσοφίας. Στη *Θεωρία Δικαίου* (1797) ο Καντ καταδικάζει την επανάσταση, εκτιμά ότι δεν αποτελεί νόμιμη μέθοδο μεταβολής του πολιτεύματος⁷². Ασφαλώς, ο Γκρέι θα αποτιμούσε βιαστικά τη διαφανόμενη μεταστροφή του Καντ και θα έκανε τώρα λόγο για αμηχανία του διαφωτιστή φιλοσόφου απέναντι στις «απάνθρωπες» συνέπειες του επαναστατικού ιδεασμού του ή, εναλλακτικά, για κειμενική εξαίρεση που, λόγω της ανθρωπιστικής αρχής που εμπερικλείει, επιβεβαιώνει ακριβώς τον κανόνα της ουτοπικής επικινδυνότητας που εξέθρεψαν ρητά ή άρρητα οι διαφωτιστές. Πράγματι, η αρχή την οποία υιοθετεί ο τρόπος σκέψης της αντι-ουτοπίας των καιρών μας είναι ακριβώς αυτή: είτε αντι-ουτοπικός, πραγματιστικός

⁶⁸ Στο ίδιο. Για τη διασύνδεση του ρεπουμπλικανικού πολιτεύματος με την ικανότητα αποφυγής του επιθετικού πολέμου βλ. Immanuel Kant, *Προς την αιώνια ειρήνη: Ένα φιλοσοφικό σχέδιασμα* (1795), μτφ.-εισ.-σχόλ. Κ. Σαργέντης, επιστημ. θεώρ. Γ. Ξηροπαΐδης, στο I. Kant/J. Habermas, *Προς την αιώνια ειρήνη/Η ιδέα του Καντ περί της αιώνιας ειρήνης*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2006, σ. 43-141, στις σ. 65-67 (Ακαδημία, τόμ. VIII, σ. 351). Η διασύνδεση αυτή αποτέλεσε κεντρικό αλλά παραμελημένο στοιχείο της Γαλλικής Επανάστασης (βλ. σχετικά Žižek, *In Defense*, σ. 161).

⁶⁹ Kant, *Η διένεξη*, σ. 242-243 (Ακαδημία τόμ. VII, σ. 85).

⁷⁰ Στο ίδιο, σ. 248-249 (Ακαδημία τόμ. VII, σ. 88).

⁷¹ Στο ίδιο.

⁷² Βλ. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre: Metaphysik der Sitten, Erster Teil*, επιμ. Bernd Ludwig, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009, σ. 140-145 (Ακαδημία τόμ. VI, σ. 318-323, σε ελληνική μετάφραση του Θ. Γκιούρα στον τόμο: Ίδρυμα Σάκη Καραγιώργα, *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους*, μτφ.-εισ. Μ. Αγγελίδης και Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα, 2000, σ. 191 κ.ε., στις σ. 198-203).

Ανθρωπισμός είτε επαναστατικός, ουτοπικός Τρόμος⁷³. Ωστόσο, στην περίπτωση του Καντ τουλάχιστον δεν πρόκειται περί τούτου. Δεν πρόκειται δηλαδή περί ανθρωπιστικής εξαιρέσεως ή περί ανθρωπιστικής υπαναχωρήσεως απέναντι στον Τρόμο της Γαλλικής Επανάστασης. Ο λόγος τον οποίο επικαλείται εδώ ο Καντ δεν ανατρέχει στην ηθική προσταγή να μεταχειρίζεται κανείς ακόμα και τους τυράννους και τους υποστηρικτές τους ως ανθρώπους που δεν αποτελούν μόνο μέσα για την επίτευξη ορισμένου σκοπού, όποιος κι αν είναι αυτός⁷⁴. Η σχέση μεταξύ Ανθρωπισμού και Τρόμου είναι πιο σύνθετη, διαμεσολαβείται από την ιστορική υπόθεση ενός νέου είδους επανάστασης, της *συντακτικής επανάστασης*.

Το επιχείρημα του Καντ έχει ως εξής. Όταν η επανάσταση λαμβάνει τη μορφή βίαιης εξέγερσης που στρέφεται ενάντια στη νομοθετική εξουσία, τότε θέτει σε αμφισβήτηση τον ίδιο της τον εαυτό, όπως αυτός εκφράζεται, προβάλλεται, αυτοσυντάσσεται και ενδυναμώνεται με αναφορά στο *συνταγματικό μας μέλλον*. Συγκεκριμένα, η βίαιη εξέγερση κατά της «νομοθετικής κεφαλής του κράτους» θέτει σε αμφισβήτηση την αυθεντία της νομοθετικής εξουσίας και μέσω αυτής της αμφισβήτησης ακυρώνει την ιδέα ότι ένας λαός μπορεί να ζει μέσα σε ενιαία συνταγματική τάξη υπό τη ρυθμιστική σκέπη ενιαίας αυτονομοθετικής βουλήσεως⁷⁵. Επίσης, στις περιπτώσεις της συνωμοτικής επαναστατικής δράσης τουλάχιστον, η εξέγερση κατά της νομοθετικής εξουσίας

⁷³ Πρβλ. Žižek, *In Defense*, σ. 164-165.

⁷⁴ Πρβλ. Immanuel Kant, *Ta Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, εισ.-μτφ.-σχολ. Γ. Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 1984 (1785), σ. 80 (Ακαδημία τόμ. IV, σ. 428).

⁷⁵ Βλ. Kant, *Metaphysische*, σ. 142 (Ακαδημία τόμ. VI, σ. 320, ελλ. μτφ. Θ. Γκιούρα σ. 200-201). Παρόμοιο επιχείρημα χρησιμοποιεί ο Καντ στο δοκίμιό του «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: τούτο είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει» (1793), στο I. Kant, *Δοκίμια*, εισ.-μτφ.-σχόλ. Ε. Π. Παπανούτσος, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 1971, σ. 111-159, στις σ. 141-142 (Ακαδημία τόμ. VIII, σ. 209-300). Ας σημειωθεί εδώ ότι για τον Καντ «κάθε αληθινή πολιτεία ... είναι και δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο από ένα αντιπροσωπευτικό σύστημα του λαού». Σύστημα, μάλιστα, στο οποίο «ο λαός δεν αντιπροσωπεύει απλώς τον κυρίαρχο, αλλά είναι ο κυρίαρχος. Διότι σε αυτόν (στο λαό) βρίσκεται η ανώτατη εξουσία, από την οποία πρέπει να συναχθούν τα δικαιώματα του ατόμου...» (Kant, *Metaphysische*, σ. 138, Ακαδημία τόμ. VI, σ. 341, ελλ. μτφ. σ. 221, πρβλ. πάντως στο ίδιο, σ. 129-130, ελλ. μτφ. 193-194, όπου η πολιτική κυριαρχία αποδίδεται στη νομοθετική εξουσία και όχι στον κυρίαρχο λαό). Ας σημειωθεί επίσης ότι σε αυτό το αντιπροσωπευτικό σύστημα η «ικανότητα της ψηφοφορίας» ανήκει σε όλους τους πολίτες που διαθέτουν βιοτική και οικονομική αυτοτέλεια, έτσι ώστε να μην υποτάσσονται στη βούληση κάποιου άλλου μέλους της ίδιας πολιτικής κοινωνίας (στο ίδιο, σ. 130-132, Ακαδημία τόμ. VI, σ. 313-314, ελλ. μτφ. σ. 194-195). Κι εδώ το καντιανό επιχείρημα είναι κανονιστικό μάλλον παρά προγραμματικό, μας λέει δηλαδή ότι για να είναι κανείς πολιτικά αυτόνομος πρέπει να μπορεί να δώσει ενεργώς τη συγκατάθεσή του στους νόμους της πολιτείας και, ως εκ τούτου, θα πρέπει επίσης να διαθέτει τα μέσα εκείνα που θα καθιστούν τη συγκατάθεση αυτή πραγματική και άρα δικαιопαραγωγική, όχι εικονική και άρα εν δυνάμει τυραννική. Βλ. σχετικά το εξαιρετικό δοκίμιο της Ιόλης Πατέλλη, «Καθένας να αποκτήσει κάποτε ένα μέρος... και όλοι το όλον. Ο Καντ για την ιδιοκτησία, την ισότητα και την αυτοτέλεια», στο Αγγελίδης κ.α. (επιμ.), *Θεωρία, αξίες και κριτική*, σ. 423-463.

ακυρώνει την καταστατική πλέον αρχή της δημοσιότητας⁷⁶, βάσει της οποίας και μόνον καθίσταται δυνατό για τη γενική βούληση να αποτιμήσει και ίσως να υιοθετήσει τους σκοπούς της επανάστασης, τροποποιώντας ακόμη και τις διεργασίες μέσα από τις οποίες αυτή αυτοσυντάσσεται.

Για το συνολικό οικοδόμημα της καντιανής πολιτικής φιλοσοφίας τα παραπάνω σημαίνουν ότι με τη βίαιη εξέγερση τίθεται επίσης σε αμφισβήτηση η ιστορική εφαρμοσιμότητα και κατ'επέκταση η ορθολογικότητα των αρχών του Δικαίου. Διότι, σύμφωνα με καταστατική θέση της *Θεωρίας Δικαίου*, η οποία εξάλλου αποτελεί προέκταση καταστατικής θέσης της καντιανής γνωσεοθεωρίας και της καντιανής κριτικής μεταφυσικής, οι αρχές του Δικαίου είναι *ορθολογικές* κατά το ότι τίθενται μεν ως ανεξάρτητες από την εμπειρία υπαρκτών νομικών-πολιτικών καθεστώτων και, παρόλα αυτά, συγκροτούνται ως εφαρμόσιμες από κοινωνικά υποκείμενα που διεκδικούν την οικονομική και πολιτική αυτονομία τους στο πεδίο της κοινωνικής, πολιτικής και νομικής πράξης⁷⁷. Η εξέγερση που στρέφεται ενάντια στη νομοθετική εξουσία θέτει σε αμφισβήτηση τούτη την αυτο-συντακτική εφαρμοσιμότητα του δικαικού Λόγου, συνιστώντας επιστροφή στην άνομη κατάσταση της γενικευμένης βίας και, ιδίως, στην κατάσταση του άνομου, προπολιτικού και άμετρου οικονομικού εξαναγκασμού⁷⁸. Με βάση αυτή την ερμηνεία⁷⁹, ο Καντ δεν απορρίπτει την Επανάσταση

⁷⁶ Βλ. Kant, *Προς την αιώνια ειρήνη*, σ. 130-134 (Ακαδημία τόμ. VIII, σ. 381-383).

⁷⁷ Βλ. Kant, *Metaphysische*, σ. 5 (Ακαδημία τόμ. VI, σ. 205). Η εφαρμοσιμότητα δεν ταυτίζεται βέβαια με την εμπειρική αποτελεσματικότητα αρχών που ο καθαρός Λόγος έχει προλάβει να συνθέσει στο προ-εμπειρικό στάδιο και επιδιώκει τώρα να επιβάλλει έξωθεν στην πράξη. Η εφαρμοσιμότητα στην καντιανή πολιτική φιλοσοφία τίθεται ως αναπλαισίωση ακριβώς του καθαρού Λόγου από τα βασικά γεγονότα της κοινωνικής συνύπαρξης (κοινωνική αμοιβαιότητα αλλά και κοινωνικός ανταγωνισμός) και της ιστορικής συγκατοίκησής μας πάνω σε πλανήτη με περιορισμένη επιφάνεια, έτσι ώστε να καθίσταται δυνατή εξ αρχής η θέση και η ιστορική ενεργοποίηση της δικαιολογητικής και συνάμα πολιτικής-συντακτικής διεργασίας μέσα από την οποία τίθενται και παράγονται οι αρχές του Δικαίου.

⁷⁸ Στον οποίο είναι αφιερωμένο το πρώτο τμήμα της *Θεωρίας Δικαίου*, το «Ιδιωτικό Δίκαιο».

⁷⁹ Η οποία έρχεται σε αντίθεση με τις πιο πρόσφατες αναγνώσεις του θέματος στο χώρο της καντιανής ερμηνευτικής κοινότητας, αναγνώσεις που είναι καταφανώς επηρεασμένες από τη ρωσισιανή παράβλεψη του πολιτικού έργου του Καντ και την έμφαση του πρόσφατου φιλελευθερισμού στην ηθική διάσταση του Πολιτικού γενικότερα. Στην κατεύθυνση αυτή κινούνται, μεταξύ άλλων, οι ερμηνείες των Christine M. Korsgaard, «Taking the Law into our Own Hands: Kant and the Right to Revolution», στο Andrews Reath, Barbara Herman και Christine Korsgaard, *Reclaiming the History of Ethics: Essays in Honour of John Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, σ. 297-328, Thomas E. Hill, «A Kantian Perspective on Political Violence», *The Journal of Ethics*, τόμ. 1, 1997, σ. 105-140, Sarah W. Holtman, «Revolution, Contradiction, and Kantian Citizenship», στο Mark Timmons (επιμ.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford University Press, New York, 2002, σ. 209-231.

(χωρίς αυτήν είναι αδύνατο να σκεφθούμε τη ρεπουμπλικανική ανασυγκρότηση της πολιτείας), αλλά πάντως θέτει δύο όρους για τον αναβιβασμό της σε αποδεκτή και μάλιστα «ενθουσιωδώς» επιθυμητή μορφή πολιτικής δράσης. Πρώτον, να ασκείται με δηλωμένο σκοπό την αναμόρφωση επί το δικαιότερον των αρχών της Πολιτείας και του Δημόσιου Διανεμητικού Δικαίου και, δεύτερον, να ενεργοποιείται μέσω της γενικής βούλησης, όπως αυτή εκφράζεται από τις νομοθετικές συνελεύσεις του λαού και όχι πάντως σε αντιπαράθεση προς αυτές⁸⁰.

Ανεξάρτητα από το εάν συμφωνεί κανείς ή όχι με τις παραπάνω καντιανές θέσεις και συνθέσεις⁸¹, καθίσταται σαφές ότι η ερμηνευτική υπόθεση του Γκρέι περί ουτοπικής επικινδυνότητας των φιλοσόφων του Διαφωτισμού τίθεται εκτός τόπου και μαζί της διαλύεται επίσης το απάνθρωπο δίλημμα μεταξύ Ανθρωπισμού και Επανάστασης. Η καντιανή πολιτική σκέψη δείχνει ότι είναι δυνατός ο κριτικός αναβιβασμός της επαναστατικής ιδεολογίας σε (ου)τόπο μη τρομοκρατικό, αλλά πάντως ριζοσπαστικό, αν και όχι γραφικό ή ονειροπόλο. Αυτή η διάσταση της καντιανής πολιτικής φιλοσοφίας παραμελήθηκε τελείως από τους σημερινούς νεο-καντιανούς στοχαστές της φιλελεύθερης δημοκρατίας, όπως ο Τζον Ρωλς και ο Γιούργκεν Χάμπερμας, όχι όμως και από τους εκπροσώπους της Νέας Αριστεράς:

«Η αναφορά του Καντ στον ενθουσιασμό και στην προσδοκία μας προμηθεύει με ένα αρχικό κριτήριο για να σκεφθούμε το μελλοντικό παρόν της επανάστασης ως μία υπόσχεση ή ως ένα άνοιγμα στο ερχόμενο (something to come) το οποίο αποσπά ενθουσιασμό και ξελογιάζει τον λαό να αναζητήσει και να προσεγγίσει αυτό που ίσως μοιάζει αδύνατο. Η υπόσχεση, παρόλα αυτά, δεν ενοικεί σε ένα απλό και μακρινό μέλλον, συμβαίνει ήδη εδώ και τώρα. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο στην προφητική ιστορία του Καντ 'ο προφήτης ο ίδιος προξενεί και παράγει τα γεγονότα που προβλέπει'. Η δράση των προφητών δεν συνίσταται στην πρόβλεψη αυτού που πρόκειται να αναδυθεί ή στην αναμονή για κάτι που πρόκειται να συμβεί. Αναφέρεται, αντίθετα, σε μία δραστηριότητα, τη δραστηριότητα της *απερίσκεπτης επίσπευσης (precipitating)* των γεγονότων που ο προφήτης περιγράφει»⁸².

⁸⁰ Βλ. Kant, *Metaphysische*, σ. 143-144 (Ακαδημία τόμ. VI, σ. 321-322, ελλ. μτφ. Θ. Γκιούρα σ. 202).

⁸¹ Και θα μπορούσαμε στο σημείο αυτό να δηλώσουμε τη μερική διαφωνία μας προς τη διαφαινόμενη επιμονή του Καντ στην ιδέα της πολιτικής κυριαρχίας αντί της ιδέας της συντακτικής εξουσίας. Η πρώτη δεσπόζει στο δεύτερο τμήμα της *Θεωρίας Δικαίου*, αυτό που επιγράφεται «Δημόσιο Δίκαιο», ενώ η δεύτερη αποτελεί καθοριστικό αν και άρρητο στοιχείο του πρώτου και δυναμικού-διαλεκτικού τμήματος, του «Ιδιωτικού Δικαίου».

⁸² Benjamin Arditi, *Politics on the Edges of Liberalism: Difference, Populism, Revolution, Agitation*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, σ. 121 (και αμέσως μετά ο Arditi αναφέρεται στη μεσσιανική χρονικότητα της επανάστασης στο έργο του Βάλτερ

Από τον Καντ και στο εξής η Επανάσταση των νεώτερων χρόνων διασυνδέεται με το παροντικό πεδίο της κριτικής των κοινωνικο-οικονομικών θεσμών και το μελλοντικό πεδίο της πολιτικής-συντακτικής ανασυγκρότησης. Τούτη η διασύνδεση δεν στερεί από την επαναστατική-συντακτική εξουσία τον ακατάλυτο ριζοσπαστικό της χαρακτήρα⁸³. Παράγει όμως επίγνωση του ότι, εάν η εξουσία αυτή πρόκειται να υλοποιηθεί και να παράξει ορατά κοινωνικά αποτελέσματα, δεν μπορεί παρά να συγκροτηθεί ως σταδιακά μεταβαλλόμενη σε εξουσία αξιογενετική, θεσμοποιητική και δικαιοπαραγωγική. Μόνο έτσι θα ήταν δυνατόν να δούμε την αντινομία μεταξύ του ιστορικο-τελεολογικού «ενθουσιασμού» και της ηθικο-νομικής «καταδίκης» να αίρεται, εις όφελος της συντακτικής-επαναστατικής ουτοπίας και του κριτικού-ανατρεπτικού βηματισμού της κατά τους δύο τελευταίους αιώνες. Μόνο έτσι αίρεται όχι μόνο η υπόθεση περί επαναστατικής βίας αλλά και η υπόθεση περί ουτοπικής ονειροπόλησης, εις όφελος της συντακτικής υλοποίησης της κατ'αρχήν ανυπόθετης και άυλης ουτοπικής αυθορμησίας.

4. Μεταξύ της ουτοπικής επικινδυνότητας και της ουτοπικής μετεωρολεσχίας

Ας δούμε, όμως, τώρα με ποιόν τρόπο στοιχειοθετείται ο έτερος ερμηνευτικός πόλος, αυτός της άκακης ουτοπικής ονειροπόλησης, στον οποίο οφείλουμε να ανατρέχουμε, σύμφωνα με την αντι-ουτοπική σκέψη των καιρών μας, κάθε φορά που αδυνατούμε να καθυποτάξουμε τα αιματηρά γεγονότα των προηγούμενων αιώνων στο χρυσό κανόνα της ουτοπικής επικινδυνότητας. Σημειώνει στο συναφές χωρίο του βιβλίου του ο Γκρέι:

«Η επιδίωξη της Ουτοπίας δεν είναι απαραίτητο να καταλήξει στον ολοκληρωτισμό. Όσο περιορίζεται σε κοινότητες εθελοντών, τείνει να θέτει όρια στον εαυτό της—αν και όταν συνδυάζεται με αποκαλυπτικές πεποιθήσεις, όπως στη σφαγή στο Τζόουνσταουν όπου περίπου χίλιοι άνθρωποι προέβησαν σε μαζική αυτοκτονία στη Γουιάνα το 1978, το τέλος μπορεί να είναι βίαιο. Η ολίσθηση προς τον ολοκληρωτισμό αρχίζει μόνο όταν η κρατική εξουσία χρησιμοποιείται για την αναδημιουργία της κοινωνίας. Το γεγονός ότι το ουτοπικό πρόγραμμα μπορεί να προχωρήσει μόνο αν διαλυθούν οι

Μπένγιαμιν). Στον καντιανό «ενθουσιασμό» αναφέρονται, μεταξύ άλλων, και οι Michel Foucault, «Kant on Enlightenment and on Revolution» στο Mike Gane και Terry Johnson (επιμ.), *Foucault's New Domains*, Routledge, London, 1983, σ. 10-18, Žižek, *In Defense*, σ. 14-15, Eustache Kouvélakis, *Philosophie et révolution: De Kant à Marx*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003, σ. 15 κ.ε., 25 κ.ε., 31 κ.ε.

⁸³ Πρβλ. εδώ και τα επιχειρήματα του Andreas Kalyvas, «Popular Sovereignty, Democracy, and Constituent Power», *Constellations*, τόμ. 12/2, 2005, σ. 224-244.

υφιστάμενοι κοινωνικοί θεσμοί οδηγεί σε ένα πρόγραμμα που υπερβαίνει κατά πολύ όσα επιχειρούν οι παραδοσιακές τυραννίες. Το ότι δεν προκύπτει ολοκληρωτισμός μπορεί να οφείλεται στην ανατροπή ή στην κατάρρευση του καθεστώτος ή και στο ότι μετριάζεται η προσήλωση στην ουτοπία και το σύστημα εκπίπτει στην απολυταρχία»⁸⁴.

Τον ίδιο αυτοπεριορισμό και την ίδια πολιτική αποτυχία συναντούμε, σύμφωνα με τους ισχυρισμούς του Γκρέι, όταν εξετάζουμε την υπόθεση της ουτοπίας από τη σκοπιά της φιλοσοφικής ιστορίας της ανθρωπότητας. Κι εδώ «η ουτοπία δεν ήταν ανέκαθεν μια επαναστατική ιδέα ή μια ιδέα αποκάλυπτα πολιτική», μία «απόπειρα βίαιου ανασχηματισμού του κόσμου»⁸⁵. Πολλές φορές επρόκειτο για «κίνημα απόσυρσης από τον κόσμο», με όχημα την «ανάμνηση ενός χαμένου παραδείσου» μάλλον παρά «μια ματιά σε ένα εφικτό μέλλον»⁸⁶. Σε αυτή την αντικοσμική και πάντως ακίνδυνη ουτοπική παράδοση θα πρέπει να εντάξουμε τους «παγανιστές φιλοσόφους της αρχαιότητας» και τους «εβραίους προφήτες»⁸⁷, επίσης αρκετές «κοινότητες εθελοντών» του 19^{ου} αιώνα «οι οποίες ήταν συχνά γελοίες αλλά συνήθως ακίνδυνες»⁸⁸. Στην ίδια παράδοση θα πρέπει κατά τον Γκρέι να τοποθετήσουμε τόσο την «ιδεώδη πολιτεία» του Πλάτωνα όσο και την Ουτοπία του Τόμας Μορ⁸⁹.

Κι εδώ οι ιστορικο-φιλοσοφικές ερμηνείες που μετέρχεται ο Γκρέι είναι εσφαλμένες, όσο εσφαλμένη και αστήρικτη υπήρξε η ερμηνεία του πλατωνικού ουτοπισμού εκ μέρους του Πόππερ. Η υπόθεση ότι η πλατωνική ουτοπία συνιστά αντικοσμική και απολιτική ονειροπόληση είναι εξίσου λανθασμένη με την υπόθεση του Πόππερ ότι το πλατωνικό έργο προωθεί την εγκαθίδρυση κάποιου ολοκληρωτικού κράτους με βίαια πολιτικά μέσα, εν είδει κοινωνικής και πολιτικής «μηχανικής»⁹⁰. Στην πραγματικότητα τόσο η μία όσο και η άλλη ερμηνεία στηρίζονται σε αναχρονιστική εφαρμογή του σχήματος «υπέρβαση/εμμένεια» και άλλων παραπλήσιων νεωτερικών σχημάτων στον αρχαιοελληνικό κόσμο, στα σύνορα του οποίου τοποθετείται ο Πλάτων⁹¹. Ωστόσο, η πλατωνική

⁸⁴ Gray, *Μαύρη Λειτουργία*, σ. 56.

⁸⁵ Στο ίδιο, σ. 27-28.

⁸⁶ Στο ίδιο.

⁸⁷ Στο ίδιο, σ. 48.

⁸⁸ Στο ίδιο, σ. 39.

⁸⁹ Στο ίδιο, σ. 27-28.

⁹⁰ Για τη θέση αυτή και όσα αναφέρονται παρακάτω πρβλ. Costas Stratilatis, «Reading the Republic: Is Utopianism Redundant?», *History of Political Thought*, τόμ. XXIX/4, 2008, σ. 565-584, όπου και περαιτέρω αναφορές στη σχετική βιβλιογραφία.

⁹¹ Εδώ τα «σύνορα» συμβολίζουν την πορώδη συνέχεια, όχι τη βίαιη υπέρβαση, όπως υποθέτει συχνά ο σύγχρονος φιλοσοφικός στοχασμός, στον οποίο ο Πλάτων εμφανίζεται πολλές φορές να απορρίπτει οριστικά και βίαια την ελληνική πόλη, με τον ίδιο πάνω κάτω τρόπο με τον οποίο ο Χριστός πέταξε έξω από τον οίκο του Θεού τους εμπόρους. Στην πραγματικότητα, βέβαια, ο Πλάτων υπήρξε τέκνο και δυνητικός αναμορφωτής της

Πολιτεία συνιστά προέκταση των φιλοσοφικών και πολιτικών ικανοτήτων αυτοθέσμησης και αυτονομίας που συναντούμε στην ελληνική πόλη, με τον κοσμολογικό, μυθολογικό και θεσμικό-επιμορφωτικό ορίζοντα της οποίας επικοινωνεί αδιάληπτα το πλατωνικό έργο.

Η ουτοπική προοπτική της *Πολιτείας* σημαδεύεται από τις μορφές βίας της υπαρκτής αρχαιοελληνικής πόλης και από την συν-αγωνιστική προοπτική⁹² που θα μπορούσε να διανοίξει εκ νέου η φιλοσοφική μεταμόρφωση των πολιτών, η αμοιβαιότητα μεταξύ συζητητών που προσβλέπουν σε κοινό διαλογικό ταξίδι με υπαρκτές πολιτικές προοπτικές και όχι σε ατομικιστικές προβολές ολοκληρωτικών σχεδίων ή σε ανώδυνες μορφές ιδιωτεύουσας ονειροπόλησης. Η βία δεν εντοπίζεται στο πεδίο των «μέσων» που το ουτοπικό κείμενο, κατά τα υποθετικά περιεχόμενά του, θέτει στην υπηρεσία του ουτοπικού «σκοπού» (άλλο νεωτερικό σχήμα που κατατρώχει τις ερμηνείες του Πόππερ και του Γκρέι). Η βία στην οποία αναφέρεται το πλατωνικό κείμενο ανήκει πάντα στο πεδίο της κοσμολογικής πραγματικότητας εντός της οποίας αναπτύσσεται και κατά της οποίας στρέφεται κριτικά η ουτοπική φαντασία και η ουτοπική διάσκεψη.

Πρόκειται, μάλιστα, για κριτική διάσταση που είναι υπαρξιακή για τον ουτοπιστή φιλόσοφο, επίσης οντολογική για την ουτοπική ελπίδα της πόλης και των πολιτών. Ο φιλόσοφος κινδυνεύει πάντα είτε να λιντσαριστεί από το δημοκρατικό πλήθος είτε να αχρηστευτεί για τις υποθέσεις της πόλης, να θεωρηθεί «μετεωρολέσχης», κάποιος που απλώς χαζεύει τα άστρα⁹³. Αυτοί οι δίδυμοι κίνδυνοι παραμονεύουν σε κάθε γωνιά του διαλόγου και καθορίζουν την πολιτική κορύφωσή του, το τμήμα που ξεκινά από τη διατύπωση της θέσης περί του φιλοσόφου-κυβερνήτη και φθάνει μέχρι την επαναφορά του ζητήματος της φιλοσοφικής αγωγής⁹⁴. Στο τμήμα αυτό ανήκει και το χωρίο που αναφέρεται στην αποκάθαρση της πόλης από τον ουτοπιστή φιλόσοφο-βασιλέα:

«Παίρνοντας, είπα εγώ, στα χέρια τους, σαν ένα πίνακα, μια πόλη και ήθη ανθρώπων, πρώτη τους φροντίδα θα ήταν η κάθαρσή της, πράγμα που δεν είναι πολύ εύκολο. Να ξέρεις όμως ότι ως προς τούτο οι φιλόσοφοι θα διέφεραν εξαρχής από τους άλλους, ως προς το ότι δηλαδή δεν θα ήσαν διαταθειμένοι να αγγίξουν ούτε κάποιον

αρχαιοελληνικής πόλης και, με ανάλογο τρόπο, οι έμποροι υπήρξαν τέκνα και πραγματικοί αναμορφωτές της χριστιανικής Πόλης του Θεού.

⁹² Βλ. Janet Coleman, *Αρχαία ελληνικά, νεωτερικά και μετανεωτερικά στοιχεία του πολιτικού συν-αγωνισμού. Οι δυνατότητες της δημοκρατικής ανοχής*, δίγλωσση έκδοση, μτφ. Μάριος Χατζόπουλος, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Ερευνών, Αθήνα, 2008.

⁹³ Πλάτων, *Πολιτεία*, εισ.-μτφ.-ερμ. σημ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2002, σ. 440-441 (489c6 κατά την κλασική έκδοση της Οξφόρδης). Στους σύγχρονους καιρούς η μετεωρολεσχία ονομάστηκε τρέλα.

⁹⁴ Στο ίδιο, σ. 434-475 (Οξφόρδη 487b1-502c8).

ιδιώτη ούτε κάποια πόλη ούτε να συντάξουν νόμους, προτού να την παραλάβουν αποκαθαρμένη ή προτού να την αποκαθάρουν αυτοί οι ίδιοι»⁹⁵.

Διαβάζοντας το παραπάνω απόσπασμα δημιουργείται εύλογα σε εμάς τους νεώτερους η εντύπωση ότι πρώτο έργο του ουτοπιστή φιλοσόφου, όταν αυτός καταστεί κυβερνήτης, θα είναι η βίαιη απόλεια όλων εκείνων των στοιχείων (ηθών, χαρακτήρων, οικονομικών, εκπαιδευτικών και πολιτικών υποδομών, νόμων κ.ο.κ.) που θα μπορούσαν να παρεμποδίσουν το ουτοπικό βλέμμα προς τον ουρανό και να διαστρέψουν τη φιλοσοφική καθαρότητα ή αυθεντικότητά του. Ωστόσο, με προσεκτική ανάγνωση του χωρίου και όσων το συνοδεύουν παρατηρούμε ότι το επιχείρημα είναι διαφορετικό, κριτικό απέναντι στην πολιτική αδυναμία της ελληνικής πόλης και μάλλον δυναμικό στην ουτοπική του διάσταση παρά στατικό.

Ο φιλόσοφος δεν μπορεί να καταστεί κυβερνήτης για όσο διάστημα η πόλη μαστίζεται από προκαταλήψεις και από τυραννικές μεθόδους διακυβέρνησης. Το «υποκείμενο» της παράδοσης-παραλαβής της πόλης ως «καθαρής» είναι οι ίδιοι οι πολίτες, κάποιιοι από τους οποίους έχουν τη δύναμη να πειστούν από τα επιχειρήματα του φιλοσόφου και όχι να τον κατασπαράξουν ή να τον αγνοήσουν⁹⁶. Η ελπίδα ότι κάποιιοι *έστω* πολίτες θα μπορούσαν να πεισθούν παρά την εξαγρίωση ή την αδιαφορία των υπολοίπων αποτελεί το καίριο οντολογικό στήριγμα της πόλης και του φιλοσόφου, τόσο απέναντι στον κίνδυνο της ουτοπικής βίας όσο όμως και απέναντι στην καταλυτική υποψία ότι η πολιτική σοφία του φιλοσόφου-βασιλέα, στην ουτοπική καθαρότητά της, δεν ανήκει παρά μόνο στη σφαίρα της ονειροπόλησης⁹⁷.

⁹⁵ Στο *ίδιο*, σ. 470-471 (Οξφόρδη 501a2-501a7). Τροποποίησα εδώ ελαφρώς τη μετάφραση του Ν. Σκουτερόπουλου.

⁹⁶ «Αν τώρα οι πολλοί το αντιληφθούν ότι όσα λέμε για το φιλόσοφο αληθεύουν, άραγε θα δυσανασχετήσουν με τους φιλοσόφους και θα δουν με δυσπιστία όσα τους λέμε εμείς, ότι δηλαδή δεν θα ήταν ποτέ δυνατόν μια πολιτεία να γίνει με άλλον τρόπο ευτυχισμένη παρά μόνο αν θα την σχεδίαζαν ζωγράφοι έχοντας μπροστά τους το θεϊκό πρότυπο; – Δεν θα δυσανασχετήσουν, είπε εκείνος, αρκεί βέβαια να το αντιληφθούν» (στο *ίδιο*, σ. 470-471, Οξφόρδη 500d10-e5). «Υπάρχει άραγε, είπα εγώ, ελπίδα ότι θα μπορέσουμε να πείσουμε εκείνους που, καθώς έλεγες, θα ριχτούν με όλη τη δύναμή τους καταπάνω μας πώς ένας τέτοιος σχεδιαστής πολιτευμάτων είναι αυτός τον οποίο εμείς τότε τους τον παινεύαμε κι εκείνοι δυσανασχετούσαν που παραδίναμε σ'αυτόν τις πολιτείες, κι ακούγοντας το τώρα αυτό δεν θα μαλακώσουν κάπως; – Βεβαιότατα, αν έχουν μυαλό» (στο *ίδιο*, σ. 472-473, Οξφόρδη 501e4-9). «Θα εξακολουθήσουν λοιπόν να εξαγριώνονται εναντίον μας, όταν εμείς θα λέμε ότι, αν δεν πάρουν την πόλη στα χέρια τους οι φιλόσοφοι, δεν θα έχουν σταματημό τα δεινά ούτε για την πόλη ούτε για τους πολίτες, κι ούτε θα ολοκληρωθεί ποτέ στην πράξη το πολίτευμα που σαν παραμύθι πλάθουμε τώρα με το λόγο μας; – Ίσως, είπε, θα εξαγριώνονται σε μικρότερο βαθμό» (στο *ίδιο*, Οξφόρδη 501e2-6).

⁹⁷ Ακόμα κι αν ο ουτοπιστής φιλόσοφος εκπέσει σε μορφές επαναστατικής βίας, είναι πάντα δυνατό να βρεθεί κάποιος άλλος, ανάμεσα στους λίγους υποψήφιους πάντως, ο οποίος θα πείσει τους πολίτες ότι η ουτοπία έχει μετατραπεί σε τυραννία και ότι ο ουτοπιστής έχει

Εξάλλου, πουθενά στο πλατωνικό έργο δεν συναντούμε τον πολιτικό «σκοπό» σε ιδανική, σε ονειροπολούσα και ως εκ τούτου σε «ιστορικά» οριστική ή αρμονική μορφή. Στην *Πολιτεία* η «ιδεώδης πόλη» (άλλη λανθασμένη γλωσσική χρήση όχι μόνο του Γκρέι αλλά της σύγχρονης φιλοσοφικής γραμματείας σχεδόν στο σύνολό της) δεν αντιστοιχεί σε μία πλατωνική Ιδέα. Μας προσφέρει, αντίθετα, τα «μεγάλα γράμματα» μέσω των οποίων καθίσταται πράγματι για εμάς δυνατό να συλλαβίσουμε το ιδανικό ή την Ιδέα της δικαιοσύνης⁹⁸. Την πλατωνική αντίληψη περί πολιτικής αναλαμβάνει να συλλαβίσει, αντίθετα, ένας παραμελημένος μέχρι πρόσφατα διάλογος, ο *Πολιτικός*⁹⁹. Στο διάλογο αυτό η ουτοπική πολιτική αναζήτηση πορεύεται χέρι χέρι με την αμφιβολία περί των μεθόδων που ενεργοποιεί ο φιλόσοφος¹⁰⁰, προκειμένου να προσεγγίσει (και όχι να ταυτοποιήσει, κατά τον τρόπο της νεωτερικής συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής) και να εκδιπλώσει (όχι να κατασκευάσει) το ουτοπικό «αντικείμενο». Η ουτοπική αυτονομία του Πολιτικού δεν μπορεί να συγκροτηθεί χωρίς να συμπεριλάβει τη διασφάλιση της αυτονομίας του φιλοσόφου-Ξένου, που αποτελεί και το μυστηριώδη πρωταγωνιστή του διαλόγου, και των μεθόδων που αυτός προτείνει.

Άλλωστε, το πρότυπο άσκησης πολιτικής που προτείνεται εκεί ως «ιδανικό» δεν στηρίζεται στη φορμαλιστική δεοντολογία και στην καθολική δεσμευτικότητα των νεώτερων χρόνων, αλλά σε περιεκτικά μέτρα, όπως είναι η επικαιρότητα των κρίσεων του Πολιτικού, και σε ειδικές ικανότητες, όπως είναι η ικανότητα του Πολιτικού να «υφαίνει» τα ήθη και τους χαρακτήρες, καθοδηγώντας τους αξιωματούχους της πόλης στη λήψη ορθών επιμέρους αποφάσεων. Η υφαντική τέχνη του Πολιτικού δεν έχει σχέση ούτε με την οργανωμένη προπαγάνδα των ολοκληρωτικών καθεστώτων ούτε με τις μορφές ορθολογικής πολιτικής χειραγώγησης που συναντούμε στις τηλεοπτικές δημοκρατίες των καιρών μας. Τα μέτρα και τα σταθμά του πλατωνικού έργου, όπως και οι μέθοδοι

μεταβληθεί σε τύραννο (και τούτο παρά τις εγγυήσεις που παρέχει η στέρεη φιλοσοφική και πολιτική εκπαίδευσή του). Ακόμα κι αν ο ουτοπιστής-φιλόσοφος αποπειραθεί σε δεύτερο βήμα, όταν αναλάβει την εξουσία, να «σβήσει τον πίνακα της πόλης» από τις προκαταλήψεις των γηραιότερων, προκειμένου να συντηρήσει αλώβητη τη δυνατότητα της φιλοσοφικής και πολιτικής πλέον ματιάς «προς τον ουρανό», το πράττει μέσα σε τούτη την οντολογική και υπαρξιακή αδυναμία του, η οποία τώρα επικαθορίζεται από τη συμπαρουσία άλλων ουτοπιστών φιλοσόφων.

⁹⁸ Βλ. στο ίδιο, σ. 130-133 (Οξφόρδη 368c4-369b4).

⁹⁹ Δεν θεωρώ τυχαίο ότι στο διάλογο αυτό επικέντρωσε την προσοχή του ο Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ο Πολιτικός του Πλάτωνα*, μτφ. Ζωή Καστοριάδη, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2001 (1986, 1999).

¹⁰⁰ Από την πλούσια πλέον βιβλιογραφία των τελευταίων ετών βλ. το εξαιρετικό έργο της Μ. S. Lane, *Method and politics in Plato's 'Statesman'*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998 και το υπέροχο έργο του Stanley Rosen, *Plato's Statesman: The Web of Politics*, Yale University Press, New Haven, 1995, αλλά και τις εξαιρετικές σελίδες σε Στέφανος Δημητρίου, *Θεμελίωση και ανασκευή: Επιχείρημα, νοηματική ταυτότητα και φιλοσοφική αξιολογία*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2003, σ. 84 κ.ε.

του Ξένου, δεν συνιστούν ούτε αφαίρεση από την «ιστορία» ούτε ολοκληρωτικό «εξορθολογισμό». Η μεθοδολογική περιπλάνηση του Ξένου περιλαμβάνει, μεταξύ άλλων, έναν εκπληκτικό μύθο στον οποίο βαπτίζονται τρόπον τινά οι συνομιλητές. Παράλληλα, ο «καιρός» του Πολιτικού είναι περιεκτικός και ταυτόχρονα διαρκώς επαναστατικός: περιέχει και συμπυκνώνει μία σπείρα από μοναδικές επαναστατικές ευκαιρίες για ριζική ανασύνταξη του πρακτέου¹⁰¹. Εξάλλου, η υφαντική ικανότητα του Πολιτικού δεν ενοικεί μόνο στις τέχνες της πόλης, αλλά και στις συνθήκες οντολογικής και μυθολογικής γένεσης των πραγμάτων, όπως αυτά μας παραδίδονται από τον κόσμο στον οποίο μετέχουμε και κατοικούμε¹⁰².

Ο «ιδανικός» πολιτικός του Πλάτωνα δεν αποτελεί μία αφαιρετική και άρα ολοκληρωτική εκδοχή της πολιτικής ιστορίας, εκδοχή την οποία καλούμαστε έξωθεν να «εφαρμόσουμε» στον κόσμο, με τις γνωστές καταστροφικές συνέπειες. Ο Πολιτικός είναι οιονεί παρών στην πόλη, είναι ο απών γιατρός, ο οποίος όμως άφησε πίσω του τα μέτρα και τις ικανότητες της τέχνης του¹⁰³, για να μπορούν να διορθώσουν οι πολίτες, όπως άλλωστε κάνουν καθημερινά, την αυθάδεια και την αμάθεια των γραπτών νόμων, την ακινησία και τη γενικότητά των θεσμών απέναντι στην πολλαπλότητα και τις ρευστές συνθήκες των ανθρώπινων και των δημοκρατικών πραγμάτων¹⁰⁴.

Όπως και να έχει, όποιες κι αν είναι οι αρχές και τα μέτρα της πολιτικής τέχνης, η τελευταία είναι πάντως τέχνη υπαρκτή. Εξάλλου, αν οι πολίτες αδυνατούν να θέσουν σε ενέργεια την τέχνη αυτή και τις πραγματικότητες που αυτή η τέχνη ενέχει και υποδεικνύει, τότε είναι καλύτερο να ακολουθήσουν, ως «δεύτερο πλου», τους νόμους και τις γραπτές διατάξεις της πόλης ως αυτές ατελώς έχουν¹⁰⁵. Η ουτοπία πάντως εξακολουθεί να καλλιεργείται στις καρδιές και στις ψυχές όσων

¹⁰¹ Παρόμοια σύλληψη του (επαναστατικού) χρόνου συναντούμε στη δέκατη τέταρτη θέση του Βάλτερ Μπένγιαμιν για την έννοια της ιστορίας. Βλ. Michael Löwy, *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History'*, μτφ. Chris Turner, Verso, London, 2005 (2001), σ. 87.

¹⁰² Βλ. Πλάτων, *Πολιτικός*, εισ.-μτφ.-σχόλ. Ορέστης Περδικίδης, εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1993, σ. 158-165 (Οξφόρδη 283c-285c), σε συνδυασμό με την αναφορά στη δικαιοσύνη («θέμις») του κόσμου, στο *ίδιο*, σ. 114-115 (Οξφόρδη 269e8). Μας έρχεται εδώ στο νου η αναφορά του Αναξίμανδρου στη «δίκη» και στην «τίση» που καθορίζουν τη γένεση των πραγμάτων. Βλ. G. S. Kirk, J. E. Raven και M. Schofield, *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφ. Δημοσθένης Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, δ' έκδ. 2001 (1983), §110, σ. 126 κ.ε.

¹⁰³ Πλάτων, *Πολιτικός*, σ. 198-199 (Οξφόρδη 294b-294e).

¹⁰⁴ Στο *ίδιο*, σ. 194-199 (Οξφόρδη 294b-295b). Στο σημείο αυτό η κριτική του Πολιτικού κατά των νόμων της πόλης παρουσιάζει θαυμαστές αναλογίες με την κριτική των Costas Douzinas και Ronnie Warrington, *Justice miscarried: Ethics and aesthetics in law*, Harvester Wheatsheaf, New York, 1994.

¹⁰⁵ Πλάτων, *Πολιτικός*, σ. 214-215 (Οξφόρδη 300c).

από τους πολίτες επιθυμούν να δουν και βλέποντας πράττουν¹⁰⁶, σε αντιδιαστολή προς τον δεύτερο πλου των υπολοίπων, με το βλέμμα στραμμένο ενεργητικά (και όχι μιμητικά) στους ουρανούς και δι'αυτών (δηλαδή, διά της φιλοσοφίας και του φιλοσοφικού διαλόγου) στη γένεση των πραγμάτων του κόσμου τούτου¹⁰⁷. Η πολιτική και κοινωνική μας ικανότητα ανήκει σε τούτη την αντι-πραγματιστική πραγματικότητα, στην ύπαρξη της ελπίδας και της επιθυμίας για δικαιοσύνη μέσα στις καρδιές και στην εποικοδομητική-διαλογική πράξη *έστω* και των λίγων. Η επίμονη, παραγωγική και συνάμα ριζοσπαστική πραγματικότητα αυτού του «έστω» δεν έχει σε τίποτα να κάνει με τον ολοκληρωτικό χώρο που διανοίγει σήμερα η φιλελεύθερη-τηλεοπτική κοινωνία μας στην πελαγοδρόμησή της ανάμεσα στα δόκανα της ουτοπικής επικινδυνότητας και της ουτοπικής μετεωρολεσχίας¹⁰⁸.

5. Ο φόβος του ολοκληρωτισμού και ο φόβος της ανίας

Απέναντι στην αρχή της ουτοπικής ελπίδας και τον πλατωνικό «καιρό», η εποχή μας αντιπαρατάσσει, ως μεταφυσική πίστη που φορά το ένδυμα της πολιτικής ορθότητας και της καθολικής-ηθικής δεοντολογίας, την αρχή του (αντι)ουτοπικού φόβου. Όπως το ερμηνευτικό της σχήμα, έτσι και η αρχή του φόβου ενέχει δύο θύλακες, έναν ρητό και έναν άρρητο. Ο πρώτος συγκροτείται ως φόβος του ουτοπικού ολοκληρωτισμού και ταυτόχρονα ως συγκεκαλυμμένη προβολή της χομπσιανής εκδοχής του. Το άρρητο τμήμα της αρχής του φόβου αναφέρεται στα υποθετικά περιεχόμενα της ουτοπικής μετεωρολεσχίας, την «αρμονική» υποτίθεται συνύπαρξη των ανθρώπων και των σκοπών τους¹⁰⁹, και συγκροτείται ως φόβος και ταυτόχρονα ως υπερσυνειδητή προσμονή της ανίας. Με τα υλικά αυτού του φόβου και αυτής της

¹⁰⁶ Πλάτων, *Πολιτεία*, σ. 706-707 (Οξφόρδη 592b2-6).

¹⁰⁷ Ο πρωταγωνιστής του τελευταίου βιβλίου της *Πολιτείας* (σ. 708 κ.ε., Οξφόρδη 595a κ.ε.) είναι ένας ξυλουργός (το ίδιο και ο πατέρας του Ιησού, ας υπενθυμίσουμε).

¹⁰⁸ Σε παρόμοια πάνω κάτω συμπεράσματα θα μπορούσαμε να καταλήξουμε διαβάζοντας την *Ουτοπία* του Τόμας Μορ. Σε μία πρόσφατη ερμηνευτική ανάπτυξη που θα πρέπει πλέον να θεωρείται κλασική, ο Φρέντρικ Τζέιμσον έδειξε πειστικά την ανάγκη να απαλλαγούμε από τα τρέχοντα (αντι)ουτοπικά διλήμματά μας και να τα αντικαταστήσουμε με νέα σχήματα, πιο παραγωγικά τόσο κατά τα περιεχόμενά τους όσο και κατά τη δυναμική τους, όπως είναι το διαρκώς αντιμεταθετικό σχήμα της Φαντασίας και της Φαντασίωσης (βλ. Jameson, *Οι Αρχαιολογίες*, κεφ. 3-4 και *passim*).

¹⁰⁹ «Ο Μπερλίν έχει δίκιο όταν λέει πως το βασικό χαρακτηριστικό όλων των ουτοπιών είναι το όνειρο της απόλυτης αρμονίας. Είτε οι άνθρωποι σκοποί θεωρούνται απαραίλακτοι, όπως στον Πλάτωνα, είτε εξελισσόμενοι, όπως στον Μαρξ, είτε η φύση αυτών των σκοπών καθίσταται γνωστή με την επιστημονική ανακάλυψη των φυσικών νόμων είτε γίνεται αποδεκτή ως αποτέλεσμα της πίστης, οι φυσιολογικές συγκρούσεις στην ανθρώπινη ζωή υποτιμούνται. Η διάσταση συμφερόντων μεταξύ ατόμων και κοινωνικών ομάδων, ο ανταγωνισμός μεταξύ και εντός των ιδεωδών της ευζωίας, οι επιλογές μεταξύ δεινών –αυτές οι συγκρούσεις, που ενδημούν σε κάθε κοινωνία, θεωρούνται ασήμαντες» (Gray, *Μαύρη Λειτουργία*, σ. 29).

προσμονής οικοδομείται η ιδεολογική πραγματικότητα που προωθούν και εξάγουν σήμερα οι υποστηρικτές του βιώσιμου καπιταλισμού: ο πραγματισμός ή ρεαλισμός.

Μία πρώτη εκδοχή του φόβου της ανίας συναντούμε ήδη στην εποχή του Πλάτωνα. Στο μύθο του *Πολιτικού* η χρυσή εποχή του Κρόνου συντίθεται ως τόπος όπου οι θεοί είναι ποιμένες των ανθρώπων, όπου δεν υπάρχουν «πολιτείες» ούτε «κτήσεις», όπου οι άνθρωποι ζουν με όσα τους προσφέρει η ακαλλιέργητη γη και ζουν μάλιστα ευτυχισμένοι, χωρίς πολέμους και φιλονικίες, αρμονικά¹¹⁰. Παρά τις ανέσεις που παρέχουν οι ποιμένες-θεοί στους ανθρώπους, στην εποχή εκείνη μάλλον λείπουν οι επιστήμες και τα φιλοσοφικά ερωτήματα¹¹¹. Οι άνθρωποι αρκούνται στην παθητική αφήγηση μύθων και διαφόρων παραμυθιών, είναι δε εξαρχής κυριευμένοι από τη λήθη του παρελθόντος το οποίο τους παραδίδει αυτούς τους μύθους. Ο Πλάτων, ο Ξένος και ο Νεαρός Σωκράτης προσπερνούν αυτήν τη μάλλον ανιαρή εκδοχή, την εκδοχή της πολιτικής ως ποιμενικής τέχνης που ασκούν οι θεοί πάνω σε ανθρώπους που θυμίζουν Λωτοφάγους. Στη δική μας εποχή, στην εποχή του Δία, τα μόνα δώρα των θεών είναι η φωτιά (την οποία έκλεψε από αυτούς ένας ημίθεος, ο Προμηθέας), οι επιστήμες και οι τέχνες, όπως βέβαια και τα φιλοσοφικά ερωτήματα. Με τις αντίστοιχες ικανότητες και μόνο ανά χείρας καλούμαστε να αντιμετωπίσουμε τους κινδύνους που μας περιβάλλουν και να διεκδικήσουμε με μέσα πολιτικά την αυτονομία μας (μιας και ο κόσμος στην εποχή του Δία «πρέπει να είναι ο ίδιος απόλυτα κυρίαρχος της δικής του πορείας», πρέπει άρα να είναι πολιτικός)¹¹². Σε τούτο το εχθρικό και συγκρουσιακό περιβάλλον και με τούτα τα πενιχρά φιλοσοφικά και θεσμοποιητικά «εργαλεία» αναπτύσσει ο *Πολιτικός* την υφαντική του τέχνη και κρίση. Πάντως, η ουτοπία του Πλάτωνα δεν έχει καμία σχέση με την αρμονία, όπως πιστεύει ο Γκρέι.

Αντίθετα, το πολιτικό ιδεώδες που προτείνει ο Γκρέι ως εναλλακτική προοπτική έναντι του αιώνα της «αποκαλυπτικής θρησκείας», του αιώνα των ουτοπιών, έχει πολύ περισσότερα κοινά με την εποχή του Κρόνου απ'όσο θα ήθελε ο ίδιος ο Γκρέι να πιστεύει. Ρυθμιστικές αρχές του νεο-χομπσιανού ιδεώδους του Γκρέι είναι ο φόβος της αναρχίας και η αγάπη για το νόμο και την τάξη¹¹³, με άλλα λόγια η

¹¹⁰ Βλ. Πλάτων, *Πολιτικός*, σ. 120-121 (Οξφόρδη 271d-272b).

¹¹¹ Στο ίδιο, σ. 122-123 (Οξφόρδη 272b-d)

¹¹² Βλ. στο ίδιο, σ. 126-129 (Οξφόρδη 274a-e).

¹¹³ «Ο Χομπς γνώριζε περισσότερα: ο χειρότερος εχθρός της ελευθερίας είναι η αναρχία, που είναι εξαιρετικά καταστροφική όταν γίνεται πεδίο μάχης αντίπαλων θρησκευτικών δογμάτων. Τα σεκταριστικά αποσπάσματα θανάτου που περιφέρονται στη Βαγδάτη δείχνουν ότι ο ίδιος ο φονταμενταλισμός είναι ένας τύπος αναρχίας στον οποίο κάθε προφήτης αξιώνει τη θεϊκή αυθεντία για να κυβερνήσει. Σε ευνομούμενες κοινωνίες, η δύναμη της πίστης είναι μειωμένη. Το κράτος και οι Εκκλησίες μετριάζουν τους ισχυρισμούς τους περί αποκάλυψης και ενισχύουν την ειρήνη. Όταν αυτό είναι ανέφικτο, η τυραννία είναι

επιδίωξη ενός ειρηνικού *modus vivendi* μεταξύ συγκρουόμενων πολιτισμών ή θρησκειών που θα πρέπει με κάποιον μαγικό τρόπο να συνυπάρξουν υπό τη σκέπη μίας νομοταγούς, ευγενούς δια-πολιτισμικής ή δια-θρησκευτικής αδιαφορίας¹¹⁴. Μαγικό διότι για τον Γκρέι είναι ιδιαίτερος αμφίβολο εάν την ευγενική αυτή συνύπαρξη μπορούν να προωθήσουν οι πολιτικοί θεσμοί¹¹⁵, πόσω μάλλον η πρόοδος της ανθρώπινης γνώσης¹¹⁶. Ο σύγχρονος αθεϊσμός και ο διαχωρισμός κράτους και εκκλησιών, προϊόντα και τα δύο αυτής της «προοδευουσας» ανθρώπινης γνώσης, δεν συνιστούν τίποτα περισσότερο από μία ακόμα «χριστιανική αίρεση»¹¹⁷. Αντί να εξορίζουμε τις θρησκείες από την πόλη ή να τις υποβιβάζουμε «στον κάτω κόσμο της ιδιωτικής ζωής», θα πρέπει να τις ενσωματώσουμε «πλήρως στη δημόσια σφαίρα», χωρίς αυτό πάντως να σημαίνει, με κάποιον μαγικό τρόπο, «την εδραίωση της όποιας θρησκείας ως δημόσιου δόγματος»¹¹⁸. Σε κάθε περίπτωση:

«Βασική αποστολή κάθε κυβέρνησης είναι να επεξεργαστεί και να ενισχύσει ένα πλαίσιο στο οποίο οι θρησκείες μπορούν να συνυπάρξουν. Ένα τέτοιο πλαίσιο δεν μπορεί να είναι το ίδιο για κάθε

προτιμότερη από τη διακυβέρνηση πολεμοχαρών προφητών» (Gray, *Μαύρη Λειτουργία*, σ. 225).

¹¹⁴ Βλ. John Gray, *Two Faces of Liberalism*, Polity Press/Blackwell Publishers, Cambridge, 2000, ιδίως κεφ. 4. Πολύ ισχυρότερο και πιο συνεκτικό επιχειρήμα υπέρ της διαπολιτισμικής αδιαφορίας παρέχει ο Chandran Kukathas, *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford University Press, New York, 2003. Το κυριότερο μειονέκτημα του επιχειρήματος αυτού είναι, βέβαια, η πεποίθηση των υποστηρικτών του ότι οι «πολιτισμοί» και οι διάφορες μειονότητες ή πλειονότητες που τους ενσαρκώνουν συνιστούν οντότητες του πολυ-πολιτισμικού μας κόσμου που είναι συμπαγείς κατά την ιδεολογική τους πραγματικότητα και μάλιστα ανεπίδεκτες μεταβολής. Την πεποίθηση αυτή ανασκευάζει η προσέγγιση του ζητήματος από τη σκοπιά της διαλογικής θεωρίας (βλ. μεταξύ άλλων Seyla Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2002, Jürgen Habermas, «Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism», *The Journal of Political Philosophy*, τόμ. 13/1, 2005, σ. 1-28).

¹¹⁵ Χωρίς να είναι συντηρητικοί, «οι ρεαλιστές συμερίζονται ωστόσο μαζί με τους παλαιούς συντηρητικούς φιλοσόφους την πεποίθηση ότι καμιά αλλαγή στους ανθρώπινους θεσμούς δεν μπορεί να επιλύσει τις αντιφάσεις των ανθρώπινων αναγκών» (Gray, *Μαύρη Λειτουργία*, σ. 239).

¹¹⁶ «Ουσιαστικά η ανθρωπότητα δεν μπορεί ούτε να προάγεται ούτε να οπισθοδρομεί, αφού δεν μπορεί να δρα: δεν υπάρχει καμιά συλλογική οντότητα με προθέσεις ή σκοπούς, υπάρχουν μόνον εφήμερα αγωνιζόμενα ζώα, το καθένα με τα δικά του πάθη και τις δικές του αυταπάτες. Η αύξηση της επιστημονικής γνώσης δεν μπορεί να αλλάξει αυτό το γεγονός» (Gray, *Μαύρη Λειτουργία*, σ. 227).

¹¹⁷ Στο ίδιο, σ. 228.

¹¹⁸ Στο ίδιο, σ. 249. Δεν είναι και τόσο μακρινή προς αυτή την πρόταση η τοποθέτηση του Jürgen Habermas στο άρθρο του «Religion in the Public Sphere», *European Journal of Philosophy*, τόμ. 14/1, 2006, σ. 1-25. Βλ. την απάντηση της Cristina Lafont, «Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies», *Constellations*, τόμ. 14/2, 2007, σ. 239-259.

κοινωνία. Ενσαρκώνει μια κάποια ανοχή με στόχο την ειρήνη και όχι την αλήθεια»¹¹⁹.

Με άλλα λόγια, οι ποιμένες-θεοί είναι και πάλι εδώ, στο πλαίσιο μάλιστα ενός πολυθεϊστικού συστήματος παρόμοιου με αυτό της αρχαιοελληνικής μυθολογίας, αν παρακάμψουμε τη γοητεία και τις πολιτικές-μορφωτικές προεκτάσεις της τελευταίας. Παρούσες είναι και οι ανέσεις που προσφέρουν στα «εφήμερα αγωνιζόμενα ζώα», στους ανθρώπους, οι ποιμένες-θεοί. Απορρίπτοντας τις τελεολογικές προσεγγίσεις της ιστορίας, οι ρεαλιστές προτείνουν ωστόσο ως στόχους για την άσκηση κρατικής πολιτικής «την αποφυγή των χειρότερων δεινών» και την εξασφάλιση στους πολίτες μίας «άνετης ζωής», πάντα υπό συνθήκες πλουραλισμού των αξιών¹²⁰. Η αρνητική ελευθερία του Χομπς και του Μπερλίν, η ελευθερία που αποτελεί μόνο έννοια και δεν ανατρέχει καθόλου σε αξίες και σε πραγματικές ανθρώπινες ανάγκες, εκτός ίσως από την ανάγκη καταπολέμησης του φόβου, είναι και πάλι εδώ. Το ίδιο και ο μπερλινιανός πλουραλισμός και σχετικισμός, τα φιλοσοφικά δηλαδή ονόματα του καπιταλισμού και της επιθυμίας για άμετρο, για αρνητικώς φιλελεύθερο καταναγκασμό που τον συνοδεύει.

Παρά την ύπαρξη συγκεκριμένων πολιτικών στόχων, το *modus vivendi* της πολυεθνικής κοινωνίας στη μετα-ουτοπία εξακολουθεί να είναι αντι-ιδεαλιστικό¹²¹. Όπως σημειώνει ο Γκρέι σε παλαιότερο έργο του:

«Η επιδίωξη του *modus vivendi* δεν αποτελεί αναζήτηση κάποιας υπερ-αξίας. Αποτελεί προσήλωση σε κοινούς θεσμούς μέσα στους οποίους οι διεκδικήσεις αντίπαλων αξιών μπορούν να συμβιβαστούν. Ο σκοπός του *modus vivendi* δεν είναι κάποιο υπέρτατο αγαθό—

¹¹⁹ Gray, *Μαύρη Λειτουργία*, σ. 250.

¹²⁰ Στο ίδιο, σ. 236-237.

¹²¹ Θα πρέπει λ.χ. να απορρίψουμε πια τελείως τον κοινό τόπο της φιλελεύθερης θεωρίας, ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα συνιστούν έστω και ένα ελάχιστο πεδίο συνεννόησης περί του πρακτέου: «Οι φιλελεύθεροι στοχαστές θεωρούν ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα ενσαρκώνουν ένα είδος ελάχιστης οικουμενικής ηθικής που πρέπει να διασφαλιστεί προτού επιδιωχθούν άλλοι στόχοι. Ωραία ιδέα, αλλά παραβλέπει το γεγονός ότι τα στοιχεία που συναπαρτίζουν αυτήν την ελάχιστη ηθική συχνά συγκρούονται μεταξύ τους» (Gray, *Μαύρη Λειτουργία*, σ. 238). Ο ίδιος συλλογισμός, η (αυτονόητη) συγκρουσιμότητα των αξιώσεων που στηρίζονται σε δικαιώματα, δεν απέτρεψε πάντως τον Γκρέι να δεχτεί σε παλαιότερο βιβλίο του ότι, αν και δεν συμπυκνώνουν κάποια οικουμενική αλήθεια, τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν πάντως χρήσιμο εργαλείο για τη διασφάλιση του *modus vivendi* (βλ. Gray, *Two Faces*, σ. 21-22, 105-106 και *passim*). Στην πραγματικότητα, βέβαια, δεν απαιτείται να δεχτεί κανείς κάποια αυστηρή (λ.χ. ρεαλιστική) μετα-ηθική θεωρία περί της «αλήθειας» των ηθικών-κοινωνικών μεγεθών για να δει ότι ένας κατάλογος δικαιωμάτων αποτελεί στοιχείο *sine qua non* κάθε πολιτείας που θέλει να εκλαμβάνει τον εαυτό της ως δημοκρατικά νομιμοποιημένο. Βλ. σχετικά Costas Stratilatis, «Why a List of Basic Liberties? A Defense of Rawls's First Principle of Justice Against Gray's Incommensurability-Indeterminacy Thesis», υπό δημοσίευση σε προσεχή τόμο της σειράς *Annuaire International des Droits de l'Homme*, Ant. N. Sakkoulas/Bruylant.

ακόμα και η ειρήνη. Είναι η συμφιλίωση συγκρουόμενων αγαθών. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο το *modus vivendi* μπορεί να αναζητηθεί από μορφές ζωής που έχουν αντιτιθέμενες απόψεις περί του αγαθού»¹²².

Ο Γκρέι παλινδρομεί διαρκώς απέναντι στο ερώτημα εάν η ειρήνη, είτε υπό το όνομα της συμφιλίωσης συγκρουόμενων αγαθών είτε υπό την εκδοχή της ευγενούς αδιαφορίας και της αποφυγής του πολέμου, θα μπορούσε να αποτελεί σημείο άρθρωσης και αφετηρία εκδίπλωσης της πολιτικής του θεωρίας¹²³. Η απώθηση και η διαρκής επαναφορά της σκέψης ότι η ειρήνη θα μπορούσε να αποτελεί «ιδέα» αποτελεί σύμπτωμα της αντι-ουτοπικής διαταραχής των καιρών μας, του φόβου ότι κάθε ιδέα μπορεί να συνιστά ιδεολογία αλλά και της προσμονής των ιδεολογιών ως *φάρμακο* κατά της ανίας. Καίριο χαρακτηριστικό αυτής της διαταραχής ή ενοχής είναι η διαρκής παλινδρόμηση ανάμεσα στην πραγματικότητα και τη θεωρία.

Από τη μια πλευρά, ο Γκρέι βλέπει ότι και η δική του πολιτική θεωρία, όπως κάθε θεωρία, δεν μπορεί να υπάρξει ως απλή αντανάκλαση της πολυσχιδούς πραγματικότητας. Θα πρέπει αντίθετα να έχει να προτείνει κάτι και η πρόταση αυτή θα πρέπει να μπορεί να συμπυκνωθεί σε μία κομβική αρχή ή έστω σε ένα σύνθημα, το οποίο θα προσδώσει κάποια έστω χροιά κανονιστικότητας και συστηματικότητας στη θεωρία. Η αρχή αυτή δεν μπορεί να είναι το *modus vivendi*, η αρχή της πολιτισμένης συνύπαρξης, για τον απλούστατο λόγο ότι μοιάζει τελείως πραγματιστική και την ίδια στιγμή μεταφυσικώς φορμαλιστική (πράγμα όχι παράξενο, μιας και πρόκειται για σύνθημα και όχι για αρχή). Από την άλλη πλευρά, ο Γκρέι αρνείται να δεχτεί ότι η ειρήνη, έστω ως μη πόλεμος, θα μπορούσε να αποτελέσει τέτοια ρυθμιστική αρχή ή τέτοιο ιδεώδες. Διότι στην περίπτωση αυτή θα έπρεπε να εξηγήσει, με τρόπο ελέγξιμο και ως εκ τούτου συστηματικό, ποιές είναι οι προδιαγραφές, οι αρχές ή τα μέσα που θα μπορούσαν να οδηγούν στην προσέγγιση έστω αυτού του ιδεώδους. Ο Γκρέι δεν διαθέτει τέτοια θεωρία ούτε επιθυμεί να μας προσφέρει κάτι ανάλογο, διότι φοβάται ότι θα θεωρηθεί ύποπτος της διαταραχής των «ουτοπιστών». Αντίθετα, παραθέτει διαρκώς το όνομα που συμπυκνώνει τέτοια θεωρία (Χομπς) και από εκεί και πέρα αρκείται στη συσσώρευση ανεργματίστων συλλογισμών υπό τη μορφή σλόγκαν. Συλλογισμών που σκόπιμα δεν έχουν ούτε αρχή ούτε τέλος, δηλώσεων

¹²² Gray, *Two faces*, σ. 25. Στο σημείο αυτό ο Γκρέι έχει φτάσει ένα βήμα μόλις πριν την αποδοχή της ιδέας της «υπερκαλύπτουσας συναίνεσης» του Τζον Ρωλς (ο οποίος κατά τα λοιπά αποτελεί κεντρικό στόχο της επιθετικής κριτικής του Γκρέι κατά του εξισωτικού φιλελευθερισμού, βλ. ιδίως John Gray, *Enlightenment's Wake*, Routledge, Oxford, 1995).

¹²³ Ο φιλελευθερισμός έχει αξία όταν και μόνο όταν αναφέρεται σε «έναν τύπο πολιτισμένης ζωής όπου αντίπαλες πεποιθήσεις μπορούν να συνυπάρχουν ειρηνικά» (Gray, *Μαύρη Λειτουργία*, σ. 231). Αλλά το ιδεώδες τοποθετείται στην συνύπαρξη αυτή τούτη, όχι στο σκοπό της συνύπαρξης (βλ. χαρακτηριστικά Gray, *Two Faces*, σ. 25, 105).

που ο ίδιος νιώθει την ανάγκη διαρκώς να μετριάξει, αρνούμενος πάντως να ονομάσει ακόμα τον τόπο από τον οποίο προέρχεται τούτη η ανάγκη μετριασμού της αντι-ουτοπικής του παρόρμησης.

Πρόκειται για απώθηση τόσο της θεωρίας όσο και της πράξης στο όνομα της πραγματικότητας. Πρόκειται για εντατική και συνάμα μηδενιστική εναλλαγή ανάμεσα στο ρητό φόβο και την άρρητη προβολή του ολοκληρωτισμού. Πρόκειται, τέλος, για το φόβο αλλά και την προσμονή της ανίας. Όταν η μόνη ελπίδα έναντι του ολοκληρωτισμού συνίσταται στην αντι-ελπίδα, στον αντι-ουτοπικό ρεαλισμό («η επιδίωξη της Ουτοπίας πρέπει να αντικατασταθεί από την προσπάθεια αντιμετώπισης της πραγματικότητας»¹²⁴), τότε τίποτα δεν εγγυάται ότι η προσπάθεια αντιμετώπισης της πραγματικότητας δεν θα μεταβάλλεται διαρκώς και χωρίς τέλος σε ολοκληρωτική υποκατάσταση της προσπάθειας από την ανιαρή και ανίατη (και όχι απλώς ανίερη) πραγματικότητα. Οι υλικές και ιδεολογικές συνθήκες του πολιτισμού της «αρνητικής ελευθερίας», την οποία προσδοκά ο πραγματισμός, επιτείνουν την υποκατάσταση, καθιστούν την προσπάθεια αλλά και την ίδια την πραγματικότητα άνευ αντικειμένου, δίνουν την αίσθηση ότι η απώλεια εγγυήσεων για ιστορική διαφυγή από το σισύφειο κύκλο είναι οριστική και αμετάκλητη. Όπως σημειώνει ο Νικόλας Σεβαστάκης:

«η λογική της ακραίας επιτάχυνσης και πύκνωσης των υλικών και φαντασιακών μετασχηματισμών του φιλελεύθερου πολιτισμού παράγει μιά καταθλιπτική αδράνεια, μια παράδοξη, σχεδόν πτωματική, ακαμψία στο πεδίο της συμβολικής [της θεωρητικής και της πρακτικής, θα συμπληρώναμε] επεξεργασίας του κοινωνικού νοήματος. Προεκτείνοντας ακόμα περισσότερο την εν λόγω διαίσθηση, μπορεί να προσπελάσει κανείς και στον δεσμό που συνδέει τον ακραίο πλούτο με καινοφανείς μορφές ψυχικής και πολιτικής ένδειας, την εντατικοποίηση των οικονομικών και φαντασιωσικών αποδόσεων του φιλελεύθερου πολιτισμού και μιά οντολογική κόπωση ή, όπως έλεγε ο Βαλερύ, μιά έλλειψη αληθινής *περιπέτειας*»¹²⁵.

Η αρχή της ελπίδας αποτελεί το σημείο διαφυγής από τους σισύφειους κύκλους της μετα-νεωτερικής εποχής μας. Το σημείο αυτό δεν μπορεί να εξαλειφθεί, όσο κι αν προσπαθεί η αντι-ουτοπική εποχή μας, όσο κι αν η εποχή αυτή χαρακτηρίζεται από τη σύμπτυξη της ιδεολογίας και της πραγματικότητας σε βαθμό τέτοιο που τα πάντα να οδηγούν στον κυνισμό και την παραίτηση. Η αρχή της ελπίδας αποτελεί

¹²⁴ Gray, *Μαύρη Λειτουργία*, σ. 232.

¹²⁵ Νικόλας Σεβαστάκης, *Αυτό το πνεύμα που παραδίδει το πνεύμα: Σημειωματάριο κριτικής*, εκδ. Ίνδικτος, Αθήνα, 2008, σ. 19.

απόπειρα να κατονομαστεί το Πραγματικό με θετικό τρόπο¹²⁶, ενώ η αρχή του φόβου αποτελεί παθητική, αρνητική, μιμητική έκφραση των πολλών μικρών πραγματικοτήτων που διεκδικούν σήμερα να ομιλούν στο όνομα του Πραγματικού, χωρίς να το δικαιούνται βέβαια ούτε να μπορούν να το πετύχουν¹²⁷.

Εδώ θα μπορούσε να εντοπιστεί και μία από τις ταξικές διαφορές της μετα-ταξικής εποχής μας. Αυτό που διαφοροποιεί τη σημερινή κυρίαρχη τάξη από τα θύματά της είναι, μεταξύ άλλων, η επιμονή της να επενδύει στην αρχή του φόβου και όχι στην αρχή της ελπίδας. Η επιμονή αυτή δεν είναι συγκυριακή, ούτε αρκούν για να την αντιστρέψουν οι θορυβώδεις αλλά αδάπανες εκρήξεις ελπίδας εκ μέρους όσων επενδύουν κατά βάση στο φόβο και τα πορίσματά του. Η απόσταση που χωρίζει το φόβο από την ελπίδα είναι κεφαλαιώδης, όπως φάνηκε ξεκάθαρα στην πρόσφατη σύνοδο της Κοπενχάγης, εκεί όπου ο υποκριτικός φόβος των καπιταλιστών απέναντι στις συνέπειες του οικολογικού εγκλήματος που οι ίδιοι εξάλλου διαπράττουν δεν υπήρξε συνθήκη ικανή ώστε να παρασχεθεί μία κάποια, αμυδρή έστω, αλλά χειροπιαστή ελπίδα¹²⁸. Ας μιλήσουμε λοιπόν ξεκάθαρα και ας πούμε ότι μέσα σε τούτη την κεφαλαιώδη απόσταση χτίζεται (και) σήμερα η ταξική σύγκρουση των καιρών.

6. Μερικά προκαταρκτικά λόγια για την ουτοπία του αύριο

Η φιλελεύθερη αντι-ουτοπική δημοκρατία είναι αναμφίβολα ο μεγάλος νικητής του προηγούμενου αιώνα. Η νίκη της συνίσταται τουλάχιστον στο ότι δεν αφήνει παρά ελάχιστο χώρο για να αναφερθούμε με τρόπο θετικό στα δυνητικά περιεχόμενα της ουτοπίας και στα ονόματα και τις αναπτύξεις των στοχαστών εκείνων που ακόμη και στις μέρες μας συντηρούν την ουτοπία στην καρδιά της θεωρίας τους, πράττοντας στο όνομα της ελπίδας και όχι της μεγάλης απαγόρευσης και του φόβου που

¹²⁶ Απόπειρα που είναι βέβαια εξ ορισμού σημαδεμένη από την υπαρξιακή αδυναμία του ουτοπιστή και από το καταστατικό κενό της απουσίας του ουτοπικού αντικειμένου. «Σε τελική ανάλυση, η εκπλήρωση της επιθυμίας δεν είναι ποτέ εξ ορισμού εκπλήρωση του πόθου, και στο κέντρο των πλέον προσφιλών οραμάτων που φαντασιώνεται η επιθυμία θα πρέπει πάντα να υπάρχει το σημάδι που αφήνει το κενό της απουσίας ή της αποτυχίας (κάτι που επισήμανε διαρκώς ο Έρνστ Μπλοχ). Ακόμη και η διαδικασία εκπλήρωσης μιας επιθυμίας εμπεριέχει μια αρχή της πραγματικότητας που δημιουργεί η ίδια και που έχει σαν στόχο να δυσκολέψει τα πράγματα, συσσωρεύοντας τις αντιρρήσεις και τα προβλήματα της πραγματικότητας που εμποδίζουν την εκπλήρωσή της, έτσι ώστε η υπέρβασή τους να είναι ακόμη πιο θριαμβευτική και “ρεαλιστική”» (Jameson, *Οι Αρχαιολογίες*, σ. 165-166).

¹²⁷ Πρβλ. Douzinas, *The end*, κεφ. 12.

¹²⁸ Βλ. Javier Sethness, «Can There Be Hope After Copenhagen?», 30 Δεκεμβρίου 2009, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση <http://www.countercurrents.org/sethness301209.htm> (τελευταία επίσκεψη 2 Ιανουαρίου 2010).

αποτελεί έκφρασή της. Ίσως όμως και τούτη η αρνητική διαλεκτική να αποδειχτεί αρκετή. Εν πάση περιπτώσει:

«για όσους είναι ιδιαίτερα επιφυλακτικοί για τα κίνητρα των επικριτών της, αλλά έχουν πλήρη επίγνωση των δομικών αμφισημιών της Ουτοπίας, εκείνους που είναι σκεπτικοί για την ίδια την πολιτική λειτουργία της ιδέας και του προγράμματος της Ουτοπίας, το σλόγκαν του αντι-αντι-Ουτοπισμού θα μπορούσε κάλλιστα να αποτελεί την καλύτερη στρατηγική»¹²⁹.

Πάντως, πέρα από στρατηγικές¹³⁰, νίκες ή ήττες, και πέρα από τη δική τους (αντι)ουτοπία, *δικαιούμαστε* να εκφέρουμε από τη δική μας σκοπιά δύο λόγια για τα σχήματα της ουτοπίας του αύριο, αυτής που συντίθεται σε αγωνιστική αντιδιαστολή προς τους αντιδραστικούς εφιάλτες του χθες και του σήμερα. Πρόκειται για ουτοπία η οποία βασίζεται στην *υπόσχεση* που κρύβεται στις κοινωνικές καταβολές και στις πολιτικές ικανότητές μας. Αυτή την υπόσχεση *επιθυμούμε* να καταξιώσουμε, μεταφράζοντας τις ικανότητές μας σε βιωμένες συνθήκες ανθρώπινης και ως εκ τούτου κοινωνικής και οικολογικής δικαιοσύνης. Και είμαστε βέβαιοι ότι η *ελπίδα* για περισσότερη ανθρωπιά, αυτονομία και δικαιοσύνη, για λιγότερη κοινωνική, πολιτική και φυσική καταστροφή, η *ελπίδα* γενικώς δεν είναι μάταιη. Διότι αυτήν ακριβώς την υπόσχεση, αυτή την επιθυμία και αυτή την *ελπίδα* διέστρεψε ο προηγούμενος αιώνας και επιδιώκει σήμερα να απαλείψει από προσώπου γης ο υπαρκτός και ακατονόμαστος μέχρι πρόσφατα καπιταλισμός, όπως και η αποδεδειγμένα μάταιη ή και μανιακή (νεο)φιλελεύθερη ιδεολογία του¹³¹. Αυτοί είναι η δική μας απόδειξη, εάν μας τη ζητήσουν.

Αλλά η ουτοπική υπόσχεση, η ουτοπική επιθυμία και η ουτοπική *ελπίδα* δεν έχουν ανάγκη αποδείξεων. Δεν έχουν επίσης σε τίποτα να κάνουν με την εργαλειακή, την εν δυνάμει ολοκληρωτική συστοιχία των υπαρκτών μέσων προς τον τελικό σκοπό. Η ουτοπία στηρίζεται ακριβώς στη διάρρηξη του ψευδούς αλλά πανίσχυρου σχήματος των μέσων και των σκοπών. Αν έγκειται σε πίστη, αυτή δεν είναι μεταφυσική αλλά αξιολογική. Όταν αναφέρεται σε κάτι υπαρκτό, αυτό είναι η πολιτική και κοινωνική ικανότητα και επιθυμία μας να διορθώνουμε την πορεία μας,

¹²⁹ Jameson, *Οι Αρχαιολογίες*, σ. 23.

¹³⁰ Βλ. όμως και Christodoulidis, «Strategies of rupture», όπ.π.

¹³¹ «Διότι το πρωταρχικό αμάρτημα ήταν η ίδια η υπόσχεση: η χειρονομία που προωθεί ένα τέλος της κοινότητας, του οποίου τα θραύσματα πέφτουν ως βροχή από πίσω προς τα κάτω σαν φονικές πέτρες. Η πολιτική επρόκειτο τώρα να αποκηρύξει τη μακρά συνέργειά της με ιδέες των χρόνων του μέλλοντος και άλλων τόπων. Θα κατέληγε τώρα ως μυστικό ταξίδι στα νησάκια της ουτοπίας και θα έβλεπε πλέον τον εαυτό της ως τέχνη καθοδήγησης του πλοίου και δαμασμού των κυμάτων, στη φυσική, ειρηνική κίνηση της ανάπτυξης, αυτής της προ-αγωγής (pro-duction) που συμφιλιώνει την Ελληνική φύση με την καθημερινή τέχνη της ώθησης εμπρός ένα βήμα κάθε φορά, αυτής της παραγωγής την οποία ο τελευταίος μανιακός αιώνας κατέστρεψε με τη φονική χρήση της υπόσχεσης» (Jacques Rancière, *On the Shore of Politics*, μτφ. Liz Heron, Verso, London, 2007 (1992), σ. 5-6).

να αναμορφώνουμε και να διεκδικούμε διαρκώς τα μέσα μας, να επανεξημενεύουμε εμπράκτως τους πολλούς τελικούς μας σκοπούς, για να πετύχουμε ζωή άξια να τη ζήσουν και να τη συνδιαμορφώσουν όλοι και ο καθένας ξεχωριστά, παρόντες και μέλλοντες, με βάση τις αρχές του μέλλοντος, τις ανάγκες του παρόντος και την ανάμνηση του παρελθόντος. Έστω κι αν δεν είναι πολλοί αυτοί που συμμερίζονται την ουτοπική επιθυμία, είναι πάντως πολλοί αυτοί που θα μπορούσαν να συμμεριστούν την ουτοπική ελπίδα και είναι ακόμα περισσότεροι, είναι όλοι αυτοί που μετέχουν στην αρχική υπόσχεση.