

ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΜΕΤΑΜΟΝΤΕΡΝΟ ΗΘΟΣ

ΝΙΚΟΛΑΣ ΣΕΒΑΣΤΑΚΗΣ



Η αναβολή μιας επιστροφής

Ακούγεται συχνά τα τελευταία χρόνια, ιδίως στο χώρο της κοινωνικής και πολιτικής σκέψης, ο λόγος περί «επιστροφής της πολιτικής». Σε κάθε ευκαιρία και γύρω από τα πιο διαφορετικά παραδείγματα, η συγκεκριμένη προτροπή διανθίζει το δημόσιο σχόλιο του κοινωνικού επιστήμονα, του διανοούμενου ή του πολιτικού ακτιβιστή. Δίκην θεραπευτικού χρησμού προτείνεται για την αποτελεσματική αντιμετώπιση του θρησκευτικού φονταμενταλισμού αλλά και για την τόνωση της πολιτικής συνείδησης των ατόμων στις φιλελεύθερες κοινωνίες, για τους βανδαλισμούς στο κέντρο των μεγαλουπόλεων και την οργανωτική ανασυγκρότηση παραδοσιακών κομμάτων, για τις επεκτατικές τάσεις των μηχανισμών της αγοράς και τον ιστορικό «αναλφαβητισμό» των νεότερων ηλικιών. Η υπόθεση μοιάζει και είναι σοβαρή, κινδυνεύει όμως ανά πάσα στιγμή να καταχωριστεί στα λήμματα ενός Λεξικού των κοινών τόπων της εποχής, αν υπήρχε μάλιστα ένας Φλομπέρ για να το γράψει.

Η προτροπή έκανε ξανά την εμφάνισή της και στα μεθεόρτια του «μεγάλου ελληνικού καλοκαιριού» των αθλητικών και ολυμπιακών θριάμβων. Και με αυτή την αφορμή, ένα ορισμένο κριτικό σχόλιο επισήμανε την αδήριτη ανάγκη της επανόδου στην πολιτική ως αντί-

Ο Νικόλας Σεβαστάκης διδάσκει πολιτική φιλοσοφία στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου.

δοτο στην εύθυμη λησμονιά της μεταμοντέρνας φαντασμαγορίας. Αν τα συλλογικά πάθη των συγχρόνων ξοδεύονται, σχεδόν κατ' αποκλειστικότητα, στη μαγεία του ποδοσφαιρικού γηπέδου, των γιγαντιαίων θεαματικών δρώμενων και των τηλεοπτικών saturnalia, αυτό δεν συνιστά άραγε μια ακόμα ένδειξη για την απουσία της πολιτικής από το δημόσιο πνεύμα; Και δεν είναι δείγμα έκπτωσης της πολιτικής το γεγονός ότι σχεδόν όλα τα κριτικά ερωτήματα που ετέθησαν λ.χ. για τους Ολυμπιακούς αγώνες – οικολογικά, ηθικά, αισθητικά – άφησαν αδιάφορη τη μεγάλη πλειονότητα των πολιτών;

Το ζήτημα λοιπόν τίθεται και δεν είναι διόλου αξιοκαταφρόνητο. Διότι, εκτός των άλλων, πίσω από τη μονότονη έκκληση για επιστροφή της πολιτικής συρρέουν περισσότερες πρακτικές και θεωρητικές αγωνίες: για το σημερινό στίγμα και τη θέση του «ριζοσπαστισμού», την κατασίγαση της βαθιάς κοινωνικής κριτικής, τα φιλελεύθερα ανθρωπολογικά πρότυπα και την εμπορική αποδιοργάνωση του δημόσιου χώρου.

Στο παρόν άρθρο θα αναπτύξω λίγες σκέψεις για τη δραστηκότητα της συγκεκριμένης έκκλησης. Οφείλω επίσης εξαρχής να διευκρινίσω ότι η προσέγγιση δεν θα είναι απροκατάληπτη και ανυποψίαστη. Από μια άποψη, θεωρώ ότι η επιστροφή της πολιτικής δεν μπορεί να είναι η πρώτη και τελευταία λέξη που πρέπει να ειπωθεί έναντι αυτών-που-συμβαίνουν¹ και φαντάζουν απειλητικά για το σύμπαν της πολιτικής. Πιστεύω, επιπλέον, ότι στην ιεράρχηση των κριτικών μας ερωτημάτων, η προτεραιότητα πρέπει να δοθεί, εκ νέου, στο «κοινωνικό» και όχι στο «πολιτικό». Επειδή όμως έχει τρέξει πολύ νερό στο αυλάκι και καμιά από αυτές τις έννοιες δεν είναι αυτονόητα διαυγής, οφείλω να αποσαφηνίσω την πρόθεση και τους προσανατολισμούς του άρθρου.

Ακολουθώντας λοιπόν προβάλλω τον ισχυρισμό ότι η αποδιοργάνωση της λαϊκής υποκειμενικότητας, διεργασία η οποία αποκρυσταλλώνεται σήμερα είτε με τη μορφή ενός κομφορμισμού της παραίτησης είτε ως μη-αρθρωμένη δυσφορία αποτελεί το πρωτεύον ζήτημα που καλείται να αντιμετωπίσει μια κριτική θεωρία και πολιτική πρακτική. Ιδιαίτερο χαρακτηριστικό αυτής της αποδιοργάνωσης είναι ότι δεν βιώνεται, συχνά, ως τέτοια από τα ίδια τα υποκείμενα. Αλλά και αν ακόμα γίνεται θέμα προσωπικού αναστοχασμού, αυτός δεν προσανατολίζεται σε ουσιώδη πολιτικά ερωτήματα όσο σε εξατομικευμένες στρατηγικές που αποσκοπούν να απαλύνουν τη δυσφορία και να διευρύνουν τα περιθώρια ικανοποίησης μέσα στα υπάρχοντα πλαίσια.

Για να αναδείξω καλύτερα τον παραπάνω ισχυρισμό προχωρώ σε δύο διαφορετικά και αλληλοσυνδεόμενα διαβήματα. Θα επιμείνω, σε ένα πρώτο επίπεδο, στον τρόπο με τον οποίο μια σύγχρονη θεωρία επεξεργάζεται το πρότυπο μιας «ριζοσπαστικής πλουραλιστικής δημοκρατίας» ως πρότυπο ικανό να ενεργοποιήσει εκ νέου συλλογικές ταυτότητες σε πολιτική βάση αναθερμαίνοντας τη δημοκρατική ζωή. Ως προς το συγκεκριμένο σημείο, νομίζω ότι η όψιμη προβληματική της πολιτικής φιλοσόφου Chantal Mouffe για το «δημοκρατικό παράδοξο» προσφέρει πλούσια ερεθίσματα, εφόσον έχει στο επίκεντρό της την έκκληση για επιστροφή της πολιτικής και δη της ριζοσπαστικής πολιτικής. Το δεύτερο μέρος του άρθρου είναι ένας πυκνός αναστοχασμός της ελληνικής εκσυγχρονιστικής εμπειρίας και του συλλογικού ήθους που χρωματίζει την ελληνική ύστερη νεωτερικότητα. Αξιοποιώντας κάποιες από τις υποδείξεις της Mouffe – αλλά σε απόσταση από τις συμπερασματικές της προκείμενες – υποστηρίζω

ότι πρέπει να αντιμετωπίσουμε με σκεπτικισμό κάθε αμιγώς πολιτικό πρότυπο εξόδου από αυτό το οποίο η συγγραφέας ονομάζει «μεταπολιτική». Το μοντέλο της Mouffe εδράζεται στην πεποίθηση ότι μια ριζοσπαστικοποίηση των πολιτικών αποφάσεων μπορεί να αποτρέψει την παγίωση της φιλελεύθερης δημοκρατίας σε μια αποϊστοριοποιημένη «κανονικότητα». Η βασική αντίρρηση από την πλευρά μου είναι ότι η διείσδυση της μεταπολιτικής στον τρόπο της διαμόρφωσης των συλλογικών ταυτίσεων δημιουργεί και προβλήματα άλλης τάξης από όσα αντιμετωπίζονται με την επιστροφή της ισχυρής πολιτικής απόφασης. Αυτό με οδηγεί στο συμπέρασμα ότι έχει πρωτεύουσα σημασία η συγκρότηση μιας κριτικής/ ριζοσπαστικής δημοσιότητας με παιδαγωγική λειτουργία για την εκπαίδευση του λαϊκού φρονήματος και την εξοικείωση με νέα δημόσια αγαθά και αξίες ζωής. Απέναντι στη σύγχρονη ηθικοκοινωνική αποδιοργάνωση δεν είναι αρκετή η αναγνώριση του θετικού ρόλου της πολιτικής αντιπαλότητας ούτε καν μια νέα πολιτικοποίηση των συλλογικών παθών. Σήμερα, ενδεχομένως περισσότερο από χθες, δεν βρίσκεται υπό κρίση απλώς και μόνο ο ανταγωνιστικός πυρήνας του Πολιτικού αλλά το ίδιο το ενδιαφέρον και η προσδοκία των υποκειμένων για διαφορετικές, από τις διαθέσιμες, εκβάσεις των δημοκρατικών μορφών ζωής. Η εμπέδωση ενός ήθους σύμφωνα με το οποίο οι κατεστημένοι διακανονισμοί προβιβάζονται σε μια αδιαφιλονίκητη και απαραβίαστη τάξη –έστω και αν αυτή η τάξη βιώνεται ως απορρύθμιση μιας ανέλεγκτης 'πραγματικότητας' – δεν επιτρέπει σε κανέναν ριζοσπαστισμό να δώσει ζωή σε ισχυρές και συνεπείς πολιτικές αποφάσεις. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, και παρά τη δικαιολογημένη καχυποψία για την αναγωγή των πολιτικών αποριών σε προβλήματα εξορθολογισμού των δημοσίων διαλόγων και ηθικής ρύθμισης, η ριζοσπαστική πολιτική οφείλει πρώτα από όλα να επινοήσει νέους τρόπους παρέμβασης στη (δια)μόρφωση της λαϊκής βούλησης.

Μεταπολιτική και πολιτική απόφαση

Σύμφωνα με το σύνθετο και αρκούντως προκλητικό επιχείρημα της Chantal Mouffe για το σημερινό «δημοκρατικό παράδοξο», οι περιορισμοί της κατεστημένης φιλελεύθερης δημοκρατικής πολιτικής σχετίζονται κυρίως με την απροθυμία της να δεξιωθεί μια πραγματική ποικιλία αντίπαλων πολιτικών σχεδίων στο εσωτερικό της πολιτικής κοινότητας.² Ιδιάζον χαρακτηριστικό αυτών των δημοκρατιών τείνει να θεωρηθεί, σχεδόν κατ' αποκλειστικότητα, η διασφάλιση της συναίνεσης και η αναζήτηση ενός τόπου ωφέλιμης «μεσότητας» στην κλίμακα των θεμιτών πολιτικών τοποθετήσεων. Η πρόοδος και ο εκσυγχρονισμός ταυτίζονται εν προκειμένω με την απώθηση κάθε σημαίνουσας σύγκρουσης χάριν ενός αποκαθαρμένου από έντονες συλλογικές ταυτίσεις δημόσιου χώρου. Επίσης, σε αυτού του τύπου τη θεώρηση και πρακτική της δημοκρατίας, επιδρούν τα φορτία της κλασικής αστικής σκέψης: καταρχάς, μια ωφελμιστική αντίληψη για τη σύγκρουση ως διαπάλη ιδιωτικών και κατηγοριακών συμφερόντων, όπως και μια ορθολογιστική άποψη για τη συναίνεση ως καρπού ορθολογικών διαλόγων μεταξύ ατομικών και συλλογικών συνομιλητών, μια ατομοκεντρική σύλληψη των δικαιωμάτων και των βασικών αρνητικών ελευθεριών, και τέλος, μια εκτεταμένη σύγχυση μεταξύ των κωδίκων της πολιτικής και της ηθικής στη βάση ενός ιδεώδους πρακτικής ορθολογικότητας.

Σύμφωνα με το κριτικό βλέμμα της Mouffe, το συγκεκριμένο πολιτικοφιλοσοφικό μίγμα δεν αποτελεί απλώς κληροδότημα ενός μακρινού παρελθόντος· προσδιορίζει με έντονο τρόπο την ηγεμονική εξουσιαστική αποκρυστάλλωση της σύγχρονης φιλελεύθερης δημοκρατίας και ευθύνεται για την πολιτική απονεύρωση που πλήττει τις περισσότερες κοινωνίες του προηγμένου καπιταλισμού. Αντίθετα μάλιστα με τη διαδεδομένη αντίληψη, η εξασθένηση των «παραδοσιακών» παθών ιδεολογικού τύπου δεν διευκολύνει έναν βαθύτερο και πληρέστερο εκδημοκρατισμό των πολιτικών μας κοινοτήτων. Το πιθανότερο είναι ότι η ίδια η κατάσβεση συνεργεί στον εκτοπισμό της διάστασης του Πολιτικού προς όφελος μιας «μεταπολιτικής» διαχείρισης στρεβλών συναινέσεων και παραπλανητικών συγκρούσεων. Σημάδι αυτής της αποδιοργάνωσης είναι και ο στιγματισμός κάθε λαϊκής έγκλησης και αναφοράς στη λαϊκή κυριαρχία ως λαϊκιστικής, παρωχημένης και επικίνδυνης για τους θεσμούς. Κατά παράδοξο τρόπο, θα προσθέσει η Mouffe, η παγίωση του «μεταπολιτικού» δημοκρατικού φιλελευθερισμού τροφοδοτεί την κατασκευή και διάδοση διεστραμμένων μορφών εχθρότητας. Από τη στιγμή που η κυρίαρχη σκέψη και πρακτική της πολιτικής βασίζεται στην απώθηση του Πολιτικού, ο πολιτικός ανταγωνισμός διαστρέφεται σε πόλεμο μεταξύ πολιτισμών ή σε μανιχαϊκή αντιπαράθεση μεταξύ αφηρημένων ηθικών απόλυτων.³

Θα πρέπει ωστόσο να εξηγηθούν, εν συντομία, οι εννοιολογικές διακρίσεις τις οποίες εισάγει η θεωρητικός, ώστε να αναδειχθεί και η κριτική συμβολή τους στη συζήτηση. Αρχικά, προτείνει μια διάκριση ανάμεσα στη λεγόμενη διάσταση του Πολιτικού και στην πολιτική. Η πρώτη αναφέρεται στην οντολογική σημασία που έχει ο ανταγωνισμός σε κάθε ανθρώπινη κοινωνία και σε όλες τις εκφάνσεις των ανθρώπινων σχέσεων. Ο ανταγωνισμός προσεγγίζεται εδώ ως αζερίζωτος και ανυπέρβλητος ορίζοντας κάθε κοινωνικής σχέσης, στο βαθμό που η πρόσβαση σε μια ειρηνευμένη συλλογική ύπαρξη θεωρείται, οντολογικώς, «αδύνατη».⁴ Και μπορεί να προσθέσει κανείς, διαβάζοντας τα κείμενα της Mouffe, ότι μια τυχόν εξάλειψη του ανταγωνισμού δεν είναι μόνον οντολογικά ανέφικτη αλλά και πολιτικά-αξιολογικά ανεπιθύμητη.

Η πολιτική, από την πλευρά της, «αναφέρεται στο σύνολο των πρακτικών, των λόγων και των θεσμών που αναζητούν να συστήσουν μια ορισμένη τάξη πραγμάτων και να οργανώσουν την ανθρώπινη συνύπαρξη με όρους που είναι πάντοτε δυνάμει συγκρουσιακοί καθόσον επηρεάζονται από τη διάσταση του Πολιτικού».⁵ Αν το Πολιτικό είναι κυρίως η ανταγωνιστική και εξουσιαστική ύφανση των ανθρώπινων σχέσεων σε κάθε κοινωνία και ιστορικό συμφραζόμενο, η πολιτική αφορά τον έλεγχο του ανταγωνισμού με τη συγκρότηση προσωρινών και επισφαλών «συγκρουσιακών συναινέσεων». Κατά συνέπεια, η πολιτική λαμβάνει σάρκα και οστά με τη διαπάλη για την ερμηνεία βασικών αρχών στις οποίες ενδέχεται να υπάρχουν ευρύτερες συμφωνίες. Και σε τούτη την περίπτωση πρόκειται όμως για συμφωνίες που ενέχουν τη διαφωνία, την ερμηνευτική απόκλιση, την ενεργό παρουσία εναλλακτικών προτάσεων.

Η διάκριση ανάμεσα στο «Πολιτικό» και στην «πολιτική» είναι ιδιαίτερα σημαντική καθόσον επιτρέπει στη Mouffe να δημιουργήσει μια πλούσια πινακοθήκη εννοιών για να στεγάσει το επιθυμητό, γι αυτήν, πολιτικό πρόταγμα. Εισάγοντας πρόσθετες εννοιολογικές αποχρώσεις, θέλει να κάνει ευκρινέστερα τόσο τα στοι-

χεία της πολιτικής της οντολογίας όσο και το ιδιαίτερο πολιτικό σχέδιο που θεωρείται από την ίδια ως το πλέον επιθυμητό: τη λεγόμενη ριζοσπαστική πλουραλιστική δημοκρατία (radical plural democracy). Πρέπει να επισημανθεί εδώ ότι αυτή η τελευταία αποτελεί για τη συγγραφέα μια ξεχωριστή πολιτική θέση και ένα συγκεκριμένο στίγμα μέσα στην αρένα της ιδεολογικοπολιτικής αντιπαράθεσης. Η ριζοσπαστική και πλουραλιστική δημοκρατία εκφράζει μια συγκεκριμένη ερμηνεία των ηθικοπολιτικών αρχών της δημοκρατικής νεωτερικότητας: αποτελεί, εν ολίγοις, ένα συγκεκριμένο μοντέλο για την επανενεργοποίηση της βασικής αρχής «ελευθερία και ισότητα για όλους».⁶ Είναι προφανές, βεβαίως, ότι υφίστανται και άλλες θεμιτές ερμηνείες των ηθικοπολιτικών αρχών της δημοκρατίας. Έτσι, «αν κανείς θέλει να λάβει στα σοβαρά υπόψη του τον πλουραλισμό»,⁷ οφείλει να αναγνωρίσει τις εύλογες αξιώσεις όλων των αντίπαλων επιχειρημάτων που αρθρώνουν διαφορετικές ερμηνείες του «ελευθερία και ισότητα για όλους». Με αυτή την έννοια, κρίνεται αναγκαίο ένα πιο γενικευτικό μοντέλο κατανόησης της δημοκρατικής πολιτικής, δηλαδή ένα σχήμα ευρύτερο από τις επιμέρους ιδεολογικοπολιτικές πλατφόρμες που διαιρούν ή συνασπίζουν τους πολίτες σε αντιπαρεθετικές πολιτικές ερμηνείες. Αυτό το μοντέλο το οποίο η ίδια αποκαλεί «αγωνιστικό πλουραλισμό» ή «αγωνιστική δημοκρατία» (agonistic democracy) τοποθετείται «σε ένα περισσότερο αφηρημένο, θεωρητικό επίπεδο από αυτό του μοντέλου της ριζοσπαστικής και πλουραλιστικής δημοκρατίας».⁸

Το ερώτημα που νομίζω ότι αξίζει να εγερθεί εδώ είναι με ποιο τρόπο παρόμοιες διακρίσεις μοντέλων και εννοιών μας βοηθούν να καταλάβουμε διαδικασίες που συντελούνται σε μια εμπειρική δημόσια σφαίρα. Είναι άραγε εφικτό να μελετηθούν οι νέες «διαμάχες ταυτότητας» με αφετηρία αρκούντως αφηρημένες κατηγορίες όπως το Πολιτικό, ο αγωνιστικός πλουραλισμός κτλ; Ή ακόμα με ποιο τρόπο αυτές οι κατηγορίες μπορεί να φωτίσουν τις τρέχουσες διαμάχες για τις οικονομικές, ασφαλιστικές μεταρρυθμίσεις, τις αλλαγές στην αγορά εργασίας κλπ; Το κλειδί βρίσκεται εδώ στον τρόπο με τον οποίο αξιοποιείται αναλυτικά ένα άλλο εννοιολογικό δίδυμο και πιο συγκεκριμένα η διάκριση μεταξύ των εννοιών του «αγωνισμού» και του «ανταγωνισμού». Στα κείμενα της Mouffe, το συγκεκριμένο δίπολο αντιστοιχίζεται ρητά σε δύο διαφορετικούς «τύπους πολιτικών σχέσεων»: τον ανταγωνισμό μεταξύ εχθρών και τον αγωνισμό μεταξύ αντιπάλων. Η προσπάθεια μετατροπής των ανταγωνιστικών σε αγωνιστικές σχέσεις προσδιορίζει, κατά τη συγγραφέα, το σκοπό μιας σύγχρονης δημοκρατικής πολιτικής.⁹ Η δημοκρατική πολιτική δεν πρέπει έτσι να επιχειρεί την «ηθική» κατάργηση και τον εξοβελισμό της εχθρότητας, αλλά την κατασκευή πολιτικών πεδίων στα οποία η εχθρότητα δύναται να μεταστραφεί σε παραγωγική πολιτική σχέση με τον αντίπαλο. Βεβαίως, αυτή η μεταστροφή είναι αδύνατο, για οντολογικούς λόγους, να άρει ριζικά τη διάσταση του ανταγωνισμού ή να εμποδίσει την παρουσία διαφόρων μορφών συλλογικής εχθρότητας, ανορθολογικών ταυτίσεων κλπ. Εφόσον το στοιχείο του ανταγωνισμού κατανοηθεί ως οντολογικά εμπεδωμένο στην ανθρώπινη σχέση καμιά ηθική ή πολιτική μεθοδολογία δεν είναι σε θέση να το εξαφανίσει. Η δημοκρατική πολιτική, αναγνωρίζοντας με θετικό τρόπο την ποικιλία των συλλογικών ταυτοτήτων και των δυνατών πολιτικών ερμηνειών, οφείλει να λάβει σοβαρά υπόψη της τόσο το δεδομένο του ανταγωνισμού όσο «και το ρόλο που διαδραματίζουν τα πάθη στη διαμόρ-

φωση των συλλογικών ταυτοτήτων». ¹⁰ Σκοπός δηλαδή μιας τέτοιας πολιτικής είναι να επινοήσει ιδιαίτερους τρόπους συνάρθρωσης ανάμεσα στα κοινωνικά πάθη και στην πολιτική, στις συλλογικές ταυτότητες και στο ιδιαίτερο πεδίο των πολιτικών αποφάσεων. Τούτο βεβαίως υποδηλώνει ότι η διαμόρφωση «αγωνιστικών» πολιτικών σχέσεων, στη βάση της αναγνώρισης μιας νόμιμης σχέσης αντιπαλότητας, προϋποθέτει και ιδιαίτερους τρόπους υποδοχής και διαπραγμάτευσης του ανταγωνισμού. Δεν έχει νόημα πλέον η «μεταφυσική» προσδοκία για υπέρβαση των ανταγωνιστικών σχέσεων στα πλαίσια μιας έλλογης και χειραφετημένης κοινωνικής ολότητας όσο η αναγνώριση της αξεπέραστης πολλαπλότητας των πολιτικών και κοινωνικών λογικών. Με μια λέξη, η αναγνώριση του Άλλου ως νόμιμου αντιπάλου.

Η διαφορά μεταξύ «εχθρού» και «αντιπάλου» δεν τίθεται επίσης ως απλό ζήτημα διακύμανσης στην ένταση και στο ύψος των παρατηρούμενων ανταγωνισμών και συγκρούσεων. Αν καταλαβαίνω με σχετική επάρκεια το επιχείρημα, η εχθρότητα αναφέρεται σε μια δυνατή σχέση μεταξύ υποκειμένων (ατομικών ή συλλογικών) που ωστόσο δεν είναι συμβατή με μια κουλτούρα δημοκρατικού αγωνισμού. Ο εχθρός, εν κατακλείδι, είναι ένας ανταγωνιστής με τον οποίο δεν έχουμε τίποτα κοινό, με τον οποίο η μοναδική μας επικοινωνία είναι η πολεμική. Για παράδειγμα, ο οπαδός του θεοκρατικού ισλαμικού νόμου ή ο θιασώτης του εθνικοσοσιαλιστικού φυλετισμού είναι εχθροί, όχι νόμιμοι αντίπαλοι με τους οποίους μπορεί να συγκροτηθεί μια «αγωνιστική» σχέση. Αντίθετα, ένας οπαδός του νεοφιλελεύθερου καπιταλισμού είναι ένας θεμιτός αντίπαλος εφόσον συμμερίζεται τις βασικές ηθικοπολιτικές αρχές της νεωτερικότητας. Όπως γράφει, χαρακτηριστικά, η Mouffe «ένας αντίπαλος, είναι ένας νόμιμος εχθρός, ένας εχθρός με τον οποίο συμμεριζόμαστε κοινές αναφορές στις ηθικοπολιτικές αρχές της δημοκρατίας». ¹¹

Το ευρύ θεωρητικό σχήμα με το οποίο ασκείται κριτική στη σύγχρονη «κεντρώα» μεταπολιτική εμπλουτίζεται λοιπόν με πρόσθετα στοιχεία. Γίνεται σαφές ότι η απώθηση της διάστασης του Πολιτικού δεν θίγει απλώς τις ζεστές πλευρές της πολιτικής πρακτικής αλλά υποθηκεύει σοβαρά κάθε αγωνιστικό τύπο πολιτικής σχέσης. Η σημερινή κοινωνία του δημοκρατικού καπιταλισμού παραμένει φυσικά πλουραλιστική, διαφοροποιημένη και κατακερματισμένη. Αλλά το είδος του κρατούντος φιλελεύθερου πλουραλισμού και η πολυαρχία η οποία λογαριάζεται θεμιτή είναι απλώς *facta* και λειτουργικά δεδομένα του κοινωνικού συστήματος. Για να αναπτυχθεί, αντιθέτως, ο «αγωνιστικός» πλουραλισμός προϋπόθεση είναι ότι ο περίφημος πολυθεϊσμός των αξιών επενδύεται με πολιτική αξία, ότι αναγνωρίζεται δηλαδή η εγγενής σημασία που έχει η αντιπαλότητα των ερμηνειών για μια πλούσια δημοκρατική ζωή. Το κανονιστικό ιδεώδες της Mouffe για την επιστροφή της πολιτικής φαίνεται εν τέλει αρκετά σαφές:

Γι αυτό το λόγο μια πλουραλιστική δημοκρατία χρειάζεται να αφήνει χώρο στη διαφωνία και σε θεσμούς μέσω των οποίων μπορεί να εκδηλώνεται η διαφωνία. Η επιβίωσή της εξαρτάται από συλλογικές ταυτότητες που συγκροτούνται γύρω από σαφώς διαφοροποιημένες θέσεις, όπως επίσης και από την δυνατότητα επιλογής μεταξύ πραγματικών εναλλακτικών. ¹²

Εν τούτοις, παρά την εν λόγω σαφήνεια, το καίριο ζήτημα είναι με ποιο τρόπο μπορεί να συγκροτηθούν πλέον πολιτικά εκπαιδευμέ-

νες ή πολιτικά προσανατολισμένες συλλογικές ταυτότητες. Πώς είναι δυνατό να διαμορφωθούν διακριτές θέσεις στη βάση «πραγματικών εναλλακτικών», σε συνθήκες που χαρακτηρίζονται από την απρόσκοπτη εξασθένηση των οργανωτικών και βιωματικών ιστών της πολιτικής συμμετοχής; Η Mouffe εναντιώνεται, απερίφραστα, σε κάθε ουσιοκρατική παραδοχή και ιδιαίτερα σε όλα τα εγχειρήματα που αναζητούν κοινωνιολογικά εδραιωμένες νοηματικές σταθερές στις υπό κατασκευήν ιστορικές συλλογικές ταυτότητες. ¹³ Τούτο συνεπάγεται φυσικά ότι καμιά συλλογική ταυτότητα και κανένα ιδιαίτερο (κοινωνικό-ταξικό) συμφέρον δεν διαθέτουν το ιστορικό χρίσμα και το ιδιαίτερο προνόμιο πρόσβασης στην ουσιώδη δομή της σύγχρονης ανθρωπότητας και στην ιστορική αλήθεια των εξελικτικών δυναμικών της. Στο σημείο αυτό ο ριζοσπαστικός δημοκρατισμός απομακρύνεται αισθητά από κάθε ταξικά επικεντρωμένη οπτική των κοινωνικών και πολιτικών ανταγωνισμών. Την ίδια στιγμή όμως έχουμε και μια πολιτική θεωρία η οποία προσβλέπει σε «σαφώς διακριτές θέσεις» μεταξύ συλλογικών ταυτοτήτων. Με ποιο τρόπο όμως μπορεί να νοηθεί εγχάραξη διακριτών ιδεολογικοπολιτικών συνόρων σε συνθήκες όπου η κυρίαρχη λογική της κοινωνικής σχέσης είναι το μετανεωτερικό κολάζ, ¹⁴ ο υβριδισμός και η σύγχυση των ταυτοτήτων; Για να διατυπώσω, αλλιώς, την ίδια απορία, ποιοι κοινωνικοί φορείς δράσης είναι άραγε σε θέση να συστήσουν «πραγματικές εναλλακτικές» εκεί όπου διαπιστώνεται εκτεταμένη φθορά των ηθικοπολιτικών πόρων η οποία αγγίζει το σύνολο των οργανωμένων εκφράσεων της κοινωνίας; ¹⁵

Είναι ίσως προφανές αλλά απαραίτητο να το υπενθυμίζει κανείς: μπορεί να υπάρχει ελεύθερο πεδίο για αυθεντικές επιλογές (επιλογές δηλαδή που συγκροτούν πραγματικές εναλλακτικές) και να παραμένει, επί μακρόν, έρημο και ακατοίκητο. Ενδέχεται δηλαδή να υπάρχουν –και πιστεύω ότι υφίστανται– συλλογικές ταυτότητες που ερμηνεύουν τις πρακτικές τους με όρους «σαφώς διαφοροποιημένων θέσεων», δίχως όμως να δημιουργούν αξιοπρόσεκτες συγκινήσεις και εστίες πολιτικού πάθους. Έτσι, αν σε επίπεδο πολιτικής οντολογίας είναι όντως ζωτικά αναγκαίο να επινοούμε τα εκάστοτε αποτελεσματικά σύνορα ανάμεσα σε ένα «εμείς» και ένα «αυτοί», καινούριες παραγωγικές τομές μεταξύ φίλων και αντιπάλων στη βάση «ανταγωνιστικών μορφών ταύτισης», ¹⁶ αλλά αυτή η ανάγκη είναι πολύ πιθανό να μην είναι ορατή και αναγνωρίσιμη από τους παραλήπτες της. Τι συμβαίνει στα αλήθεια όταν ο ίδιος ο λαός δείχνει να αποστρέφεται την πολιτική σύγκρουση, όταν εμφανίζεται ικανοποιημένος αν εξασθενεί η κομματική-πολιτική έριδα και τα όποια συλλογικά πάθη του αναλώνονται σε περιοχές αδιάφορες προς κάθε ριζοσπαστική ταύτιση; ¹⁷

Σε αυτό το σημείο υποθέτω ότι η εκδοχή μιας αμιγούς πολιτικής θεωρίας, με όλες τις ρηξικέλευθες προκείμενες που έχει στο φιλοσοφικό πεδίο, δεν είναι τόσο διαφωτιστική. Παρά το ότι η Mouffe καταφεύγει στην έννοια των «μορφών ζωής» του Wittgenstein για να εμπλουτίσει την κριτική της στις φορμαλιστικές θεωρίες της πολιτικής, φαίνεται ότι δεν εξερευνά, στο βαθμό τουλάχιστον που χρειάζεται, τις συνέπειες που έχει η ηθική φθορά των μορφών ζωής οι οποίες αναπτύσσονται στο υπο-πολιτικό επίπεδο. Χωρίς να μακρηγορώ, θα έλεγα ότι ενώ η θεωρία της αναγνωρίζει ρητώς το έλλειμμα ενός σύγχρονου μετα-μεταφυσικού δημοκρατικού ήθους, ο πυρήνας του επιχειρηματικού της ρέπει προς έναν πολιτικισμό, προς μια αντίληψη της πολιτικής «ως

σφαίρας αυτόρκους, η οποία συνιστά, για τον εαυτό της, την αλήθεια της».¹⁸ Επιχειρώντας να ασκήσει κριτική στις αφηρημένες κανονιστικές θεωρήσεις της δημοκρατίας, στα αναλυτικά μοντέλα της έλλογης διαβούλευσης και της επάλληλης πολιτικής συναίνεσης, φαίνεται να υποτιμά τη διάσταση της παραγωγής σκοπών, το «προς τι» και το «δια ταύτα» των συγκρούσεων και των ανταγωνισμών. Περισσεύει μάλλον η υπόμνηση της οντολογικής σπουδαιότητας του ανεξάλειπτου ανταγωνισμού αλλά και ένα αντιμεταφυσικό άγχος που εμποδίζει το άνοιγμα της σκέψης σε θετικά χειραφετητικά αγαθά και στόχους. Η δικαιολογημένη μέριμνα ώστε να μην αναβιώσουν, εκ νέου, μεταφυσικοί προκαθορισμοί του περιεχομένου της ιδεώδους κοινωνίας και δογματικού τύπου σχεδιασμοί της κοινωνικοπολιτικής χειραφέτησης, μοιάζει έτσι να αναστέλλει την αναζήτηση νέων αξιακών προκείμενων.

Δεν μπορεί να αρνηθεί κανείς ότι μία από τις βασικές ιδέες της Mouffe, η αποηθικοποίηση της πολιτικής και η ανάδειξή της ως ιδιαίτερου «γλωσσικού παιγνίου»¹⁹ με τους δικούς του κανόνες και τις δικές του μη-αναγώγιμες λογικές, παρουσιάζει ένα πρόδηλο στρατηγικό ενδιαφέρον για τη σημερινή συζήτηση. Το ενδιαφέρον αυτό ξεδιπλώνεται καλύτερα όταν προσεγγίζονται κριτικά οι προτάσεις στις οποίες καταλήγει η νέα «μετριοπαθής» ρητορεία του πολιτικού φιλελευθερισμού όχι μόνο στο πεδίο της επαγγελματικής πολιτικής αλλά και σε αυτό της οικονομικής ζωής ή της διεξαγωγής πολεμικών επιχειρήσεων από τα δημοκρατικά έθνη («ανθρωπιστικές» στρατιωτικές επεμβάσεις, πόλεμος κατά της Τρομοκρατίας κλπ). Αλλά η στρατηγική της «αποηθικοποίησης» του Πολιτικού δεν αντιμετωπίζει τα προβλήματα που προέρχονται από το ευρύτερο περιβάλλον της πολιτικής δράσης: δεν σταθμίζει τις επιδράσεις των γοητευτικών και παραμυθητικών στρατηγικών που είναι σύμφυτες με τον προηγμένο καταναλωτικό καπιταλισμό, ούτε τις ήπιες και αποπροσανατολιστικές πλευρές των νέων κωδίκων εργασιακής εξατομίκευσης, ούτε, εν τέλει, τα προβλήματα που γεννώνται από πολιτικά αλλοτριωμένες συλλογικές ταυτίσεις.²⁰

Συνοψίζοντας, θα έλεγα ότι η έκκληση για μια επιστροφή της πολιτικής αντιμετωπίζει έναν πολύ συγκεκριμένο κίνδυνο: να παγιδευτεί σε μια αφηρημένη βουλευσιαρχία ή σε έναν ρητορικό ριζοσπαστισμό, παραγνωρίζοντας το γεγονός ότι οι όποιες ανταγωνιστικές βουλήσεις (αποφάσεις κλπ) πρέπει να συνδέονται με ένα κοινωνικο-ηθικό υπόστρωμα προδιατεθειμένο να «ακροαστεί» την ανάγκη του ριζοσπαστισμού. Ενώ δηλαδή ως έκκληση αποστασιοποιείται, με πειστικό τρόπο, από τα διαλογικά-συναινετικά πρότυπα για τη διαμόρφωση πολιτικής βούλησης,²¹ φαίνεται πως τρέφει μεγάλες προσδοκίες από τη στιγμή της πολιτικής απόφασης και τη δυνατότητα μιας απόφασης να αναστρέψει τις σημερινές δομικές τάσεις: ως εάν η υπέρβαση της σημερινής ιδεολογικοπολιτικής αναιμίας να ήταν απλώς υπόθεση της δυναμικής επανόδου των ριζοσπαστικών αποφάσεων σε ένα χώρο που καταδυναστεύεται από τον μετριοπαθή μοραλισμό και τον διαδικαστικό φορμαλισμό.

Με τις παραπάνω παρατηρήσεις δεν θέλω καθόλου να ισχυριστώ ότι μια θεωρία της απόφασης είναι άνευ σημασίας για την αλλαγή του σημερινού ουδετεροποιημένου πλουραλισμού προς μια πολιτικά προικισμένη και «αγωνιστικά» ευαισθητοποιημένη πληθυντικότητα. Σωστά υποστηρίζεται από τη Mouffe ότι μια στιγμή απόφασης έρχεται πάντα να υπενθυμίσει τα εσωτερικά όρια

των συναινέσεων και το γεγονός ότι κάθε συναίνεση είναι «η έκφραση μιας ηγεμονίας και η αποκρυστάλλωση σχέσεων εξουσίας».²² Εν ολίγοις, με κάθε πολιτική απόφαση χαράσσονται, εκ νέου, τα συμβολικά σύνορα της αντιπαλότητας η οποία αποτελεί όρο επιβίωσης ενός αυθεντικού δημοκρατικού πλουραλισμού. Κατά συνέπεια είναι προφανές ότι ένας τέτοιος πλουραλισμός δεν μπορεί να υπηρετηθεί ούτε με την αυθόρμητη άθροιση των ιδιωτικών και μερικών συμφερόντων ούτε με μια δίχως τέλος διαβούλευση που στοχεύει στην επίτευξη μιας ορθολογικής συναίνεσης όλων των «εταίρων» δίχως αποκλεισμούς.

Εδώ δεν θα ήθελα να επεκταθώ περισσότερο, πόσο μάλλον που απώτερος στόχος του κειμένου μου δεν είναι μόνο η κριτική ανασκόπηση κάποιων ιδεών της Mouffe ούτε, πολύ περισσότερο, η παρουσίαση της θεωρίας της. Το θέμα που με ενδιαφέρει πρωτίστως είναι αν κάποια από τα παραπάνω εννοιολογικά εργαλεία μπορούν να αξιοποιηθούν σε ένα συγκεκριμένο εθνικό περιβάλλον «μεταπολιτικής». Ως προς αυτό το ζήτημα θα κάνω κάποιες σκέψεις στη συνέχεια. Επί του παρόντος, καταθέτω τις ενστάσεις μου για τις δυνατότητες και τη δραστηριότητα που στις συγκεκριμένες συνθήκες αφάνειας του λαού μπορεί να έχει μια πολιτική απόφαση. Ο σκεπτικισμός αυτός δεν αμφισβητεί το γεγονός ότι μια ενδεχόμενη ριζοσπαστικοποίηση των αποφάσεων μπορεί να συντηρήσει ορισμένα αποθέματα πολιτικού νοήματος και να στηρίξει, κάπως, κάποιους ηθικούς και πολιτικούς πόρους που υπνώττουν μέσα σε συνθήκες μεταπολιτικής διάλυσης. Είναι πολύ αμφίβολο όμως αν η οποιαδήποτε «στιγμή» της απόφασης μπορεί να διαρρήξει ένα αδιάφορο και βαθιά αποπροσανατολισμένο ηθικό περιβάλλον. Αυτό ακριβώς θεωρώ πως είναι το πιο επώδυνο προϊόν της όψιμης μεταπολιτικής μας δημοκρατικής επίτευξης: μια διακοπή σχέσεων ή μια ριζική αποσύνδεση μεταξύ των όποιων κριτικών πολιτικών αποφάσεων (και των αντίστοιχων πολιτικών ιδεών) και της βιωμένης πραγματικότητας των λαϊκών υποκειμένων. Μια τέτοια διακοπή σχέσεων μπορεί μάλιστα να παρασύρει την πολιτικοθεωρητική βούληση στο δρόμο της αυτοαναφορικότητας ή πιο απλά της απλής πολιτικής αυτοσυντήρησης μηχανισμών: στη μελαγχολική ρουτίνα της αποτίμησης «αυτού που (μας) συνέβη» ή στην τελετουργική εκφορά ριζοσπαστικών αποφάσεων χωρίς κοινωνούς και πραγματικές προοπτικές.

Ο ελληνικός χωροχρόνος της μεταπολιτικής

Αναλογιζόμενος το εγχώριο κοινωνικό τοπίο των αρχών του εικοστού πρώτου αιώνα, εικάζω ότι πολλά από όσα συντελούνται στο κοινωνικό ήθος αλλά και στις κορυφές του θεσμικού συστήματος επιβεβαιώνουν την ακραία «φυσικοποίηση» των συνόρων της δημοκρατίας και τη μετατροπή και του δικού μας δημοκρατικού συμβάντος σε ένα αδρανές και αυτοαναφορικό σύστημα. Μια πιθανή υπόθεση είναι ότι η ιστορική συγκυρία που άνοιξε ουσιαστικά από τα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1990 μπορεί να θεωρηθεί χρόνος κυοφορίας και ενίσχυσης μεταπολιτικών διεργασιών. Αυτές οι διεργασίες μπόρεσαν γρήγορα να αποκτήσουν ηθικό έρεισμα μέσα σε ένα κλίμα ραγδαίας παρακμής των μοντέλων λαϊκιστικής κινητοποίησης τα οποία λειτούργησαν κυρίως κατά την πρώτη «ριζοσπαστική» δεκαετία της μεταπολίτευσης. Κατά κάποιον τρόπο, οι επιλογές των κυρίαρχων πολιτικών ελίτ συνέρχονταν στο να θολωθεί κάθε σημαίνον όριο ανάμεσα στα κεκτημένα μιας δυτικού τύπου κοινωνικής εξέλιξης και στις ιδιαίτερες απαιτήσεις μιας πολιτικά και αξιολογικά προικισμένης πολ-

λαπλότητας. Η εγχώρια παραλλαγή δημοκρατίας του Κέντρου αρχίζει λοιπόν να αποκρυσταλλώνεται μέσα από αποφάσεις και ατζέντες που επιχειρούν να χαράξουν **καινούρια** σύνορα και συμβολικές τομές μεταξύ «ημών» και «αυτών». ²³

Πιο συγκεκριμένα, η κυρίαρχη συλλογική αναφορά των χρόνων αυτών, το σύγχρονο δεσπόζον «Εμείς» περικλείει πλέον το σύνολο των δυνάμεων του έθνους, την αδιαφοροποίητη και αδιαίρετη ύπαρξη του Έλληνα και του Ελληνισμού. Το πρώτο σύνορο της νέας εποχής δεξιώθηκε έτσι την ιδέα μιας εθνικής ολότητας η οποία έρχεται σε ποικίλες επαφές με τον Άλλο με μια διάθεση εξωστρέφειας: με την Ευρώπη, τον σύγχρονο κόσμο και τις διεθνείς πραγματικότητες. Σε αυτή την περίπτωση, κατασκευάστηκε ένα σύνορο που δεν φέρει μαζί του καμιά διάσταση αντιπαλότητας αλλά και καμιά αγωνιστικού τύπου πολιτική ένταση: η συγκεκριμένη έλλογη κατασκευή υποβάλλει απλώς την έννοια του καλώς εννοούμενου εθνικού συμφέροντος που προέχει μεν λογικά και συναισθηματικά έναντι όλων των άλλων (ξένων συμφερόντων) αλλά δεν διαμορφώνεται και δεν προοδεύει σε «αντίθεση» προς οτιδήποτε.

Παράλληλα βεβαίως με αυτό το πρώτο «ορθολογικό» σύνορο, την ίδια ακριβώς περίοδο συναντούμε διάφορα άλλα μοντέλα ανταγωνιστικής ταύτισης τα οποία και αξιώνουν μια πιο έντονη και αυθεντική οριοθέτηση της νέας κατάστασης του έθνους. Το αξιοπρόσεχτο είναι όμως ότι όλα σχεδόν τα σενάρια για τα συμβολικά σύνορα της νέας εποχής έχουν ένα κοινό τόπο αναφοράς: την πραγματικότητα ενός έθνους-κοινωνίας ως μοναδικής πλέον πηγής των θεμιτών πολιτικών επινοήσεων. ²⁴ Φυσικά, στους λόγους και στα ιδεολογικά μορφώματα που αντιστρατεύτηκαν τον λεγόμενο εκσυγχρονισμό, διατηρείται ακόμα ζωντανή η πρόθεση μιας «σχέσης εχθρότητας» έναντι εκείνων των υποκειμένων που στιγματίζονται ως φορείς εθνικών απειλών. Έτσι, αν στον εκσυγχρονιστικό ορθολογισμό διαλύεται κάθε έννοια αντιπαλότητας ή κάθε ανταγωνιστική ταύτιση, σε αρκετούς από τους επικριτές του επινοούνται νέες παραλλαγές εχθρότητας και πολεμικότητας που επενδύονται κυρίως στο πεδίο της 'κουλτούρας'. Αυτές οι παραλλαγές αντίστασης στην εκσυγχρονιστική ορθολογική τάξη αναγγέλλονται σχεδόν αποκλειστικά σε «πολιτισμική» και «ηθική» βάση, δίχως να ενδιαφέρονται σχεδόν καθόλου για νέες κοινωνικές ή πολιτικές πηγές ενεργοποίησης. ²⁵

Ένα άλλο γνώρισμα της ύστερης ελληνικής νεωτερικότητας είναι ότι καθένα από τα νεόδημητα σύνορα της δημοκρατίας αναδιπλασιάζεται σε μια εξωτερική και μια εσωτερική διάσταση. Έχουμε αρχικά ένα εξωτερικό σύνορο το οποίο κατασκευάζεται με τη συμπερίληψη μεταξύ «εθνικού εμείς» και διεθνούς πραγματικότητας. Η συμπερίληψη εκφράζεται με την ιδέα της ωφέλιμης συναλλακτικής σχέσης μεταξύ του εντός και του εκτός, του τοπικού και του υπερεθνικού, της εγχώριας και της ευρωπαϊκής τάξης πραγμάτων. Σε αυτό το ορθολογικό εξωτερικό σύνορο αντιστοιχεί και το κυρίαρχο εσωτερικό σύνορο της εκσυγχρονιστικής αφήγησης: το σχίσμα που διαιρεί το προβληματικό παλαιό και το πολλά υποσχόμενο νέο, ένα παρωχημένο από ένα προηγμένο έθνος.

Εκτός όμως από αυτό το ορθολογικό «συμπεριληπτικό» σύνορο ανιχνεύεται και μια δεύτερη κατασκευή: αυτή που αναγνωρίζει κυρίως σχέσεις αμοιβαίου αποκλεισμού μεταξύ της δικής μας εθνικής ολότητας και των διαφόρων –επίφοβων και ενοχλητικών– εξωτερικών Άλλων. Σε τούτη την περίπτωση, η ωφέλιμη

ορθολογική συναλλαγή των εκσυγχρονιστών υποκαθίσταται από την ιδέα μιας οντολογικά απαραβίαστης διαφοράς, μιας υπαρξιακής, ουσιαστικά, ζώνης άμυνας: είναι αυτή η διαφορά που τις περισσότερες φορές δίνει λαβή σε κατασκευές πολεμογενών τόξων σε «εθνοπολιτισμική» βάση (ορθόδοξα τόξα κλπ). Το ανορθολογικό εξωτερικό σύνορο μεταφράζεται εδώ σε ένα εσωτερικό σχίσμα μεταξύ αυθεντικού και μη-αυθεντικού φρονήματος, γνήσιας και επίπλαστης εθνικής προσωπικότητας. Κατά συνέπεια, η τομή αυθεντικού/μη-αυθεντικού μεταβάλλει σε εσωτερικό υπαρξιακό δράμα την εκάστοτε εξωτερική πολιτική «απειλή» και διακινδύνευση.

Στο κατεξοχήν σύνορο του εκσυγχρονισμού, η εσωτερική κοινωνία διαχωρίζεται σε δυο λαούς και δυο αφηρημένες κοινωνικές ενδοχώρες. Στην πρώτη κοινωνία (και στο λαό της) αποδόθηκε μια αξιοσημείωτη ικανότητα προσαρμογής στους ρυθμούς και στους βασικούς κώδικες μιας πρότυπης προηγμένης πραγματικότητας. Την ίδια στιγμή ωστόσο ο εκσυγχρονισμός δεν έπαυσε να υποδεικνύει τη ζοφώδη ύπαρξη μιας δεύτερης κοινωνίας ή υποκουλτούρας απρόθυμης και ανήμπορης να εξοικειωθεί με τις εξελικτικές καθολικότητες του «Σύγχρονου». Αυτός ο αινιγματικός δεύτερος λαός προσεγγίστηκε ως υπολειμματικό συλλογικό ήθος και φορέας όλων των αδρανών, ανορθολογικών και παθολογικών θέσεων στο σύστημα της ελληνικής ζωής.

Όσο απλοϊκή και αν φαίνεται πλέον η συγκεκριμένη δυαδική κατασκευή, θα αποτελέσει ουσιαστικά τον μοναδικό ιδεολογικό πόρο μιας δημοκρατίας που εισέρχεται στην μεταπολιτική της ύφεση ως δημοκρατία της κεντρώας ευστάθειας. Εκ των υστέρων και από τη σημερινή θέση, μπορούμε να καταλάβουμε ότι σκοπός αυτής της δημοκρατίας υπήρξε η τελική κατάλυση του συνόρου ανάμεσα στις δύο κοινωνίες με την επίτευξη μιας νέας ευτυχούς εθνικολαϊκής ομοιογένειας. Δεν αναφέρομαι φυσικά για μια ομοιογένεια δίχως εσωτερικές διαφοροποιήσεις, πολύ περισσότερο για μια επί της ουσίας ενοποίηση της εθνικής κοινότητας σε ένα συγκεκριμένο ηθικό περιεχόμενο. Η μεταπολιτική ομοιογένεια εδράζεται στην εκλεκτική διατήρηση και διάδραση των διαφορών μέσα στην φυσικά εξελισσόμενη **πολλαπλότητα** του «γίγνεσθαι σύγχρονος». Το βασικό εκσυγχρονιστικό σύνορο μεταξύ ενός παρωχημένου και ενός σύγχρονου λαού θα ατονήσει αισθητά μόνο με τη σύντηξη και τον συγχρωτισμό των δύο αφηρημένων πλασμάτων μέσα στην φυσική κοίτη της παρούσας αναπόδραστης πλουραλιστικής τάξης..

Νομιμοποιούμε να νομίζω να ερμηνεύσουμε τον εκσυγχρονισμό ως μια πρώιμη κανονιστική στιγμή στην πορεία προς την εδραίωση μιας δημοκρατίας του Κέντρου. Κάνω λόγο για κανονιστική στιγμή διότι σε μια πρώτη φάση υπήρξε ένα σχετικό ενδιαφέρον για την ιδεολογική πλαισίωση της τομής μεταξύ των δύο κοινωνιών ή των δύο σωμάτων μέσα στο εθνικό σώμα. Σε αυτή την πρώιμη περίοδο επιζεί ακόμα ένας ορίζοντας προσδοκιών για τη μεταρρύθμιση ενός μη-ικανοποιητικού παρόντος με τη συγκρότηση μιας εναλλακτικής εθνικής εικόνας. Αυτό υποτίθεται ότι θα συντελούνταν με τη μετατροπή του **απαρχαιωμένου** λαού σε μια σύγχρονη ή «προοδευτική» κοινωνία πολιτών, με την αποτίναξη παραδοσιακών «**νοοτροπιών**» και δομών σκέψης και με την εκμάθηση ενός ορθολογικού και παραγωγικού ατομικισμού.

Πολύ γρήγορα βεβαίως οι συγκεκριμένες προσδοκίες ατόνησαν καθώς βρέθηκαν σε ένα κοινωνικό και ηθικό κενό. ²⁶ Για παράδειγμα, οι συλλογικές ταυτίσεις (και τα συλλογικά **υποκείμενα**)

τις οποίες κατασκεύασε το εργαστήριο του «εκσυγχρονισμού» αποδείχτηκαν περισσότερο ιδεότυποι του βέλτιστου φρονήματος παρά κοινωνικές διεργασίες με πραγματικές πολιτικές δυνατότητες.²⁷ Αυτό εξηγεί και το ότι η ίδια η διαιρετική τομή μεταξύ «παρωχημένου» και «σύγχρονου» λαϊκού φρονήματος κατέληξε μια αμήχανη και αποτυχημένη κατασκευή: ένα ψευδές συμβολικό σύνορο που δεν στάθηκε δυνατό να ενεργοποιήσει νέες συλλογικές ταυτίσεις και πολιτικά πάθη.

Φυσικά, η κλασική εκσυγχρονιστική αφήγηση για τα νέα σύνορα της δημοκρατίας, αφήγηση ταγμένη εξ ολοκλήρου στη νομιμοποίηση αυτού του ψευδοσυνόρου, καλλιέργησε πολλές επιμέρους βιωματικές προσδοκίες. Όλες ωστόσο οι προσδοκίες του «νέου» κατέτειναν και εν τέλει απορροφήθηκαν σε ένα πολιτικά αδιάφορο ή ανοιχτά αντιπολιτικό φαντασιακό: στην προσδοκία πρόσβασης σε μορφές και στυλ ζωής που ούτως ή αλλιώς επισυμβαίνουν ελέω εξελικτικής κοινωνικής μηχανικής.²⁸ Στην πρώτη «ιδεολογική» του στιγμή, ο εκσυγχρονισμός υπήρξε άλλωστε ένα φάσμα παραινήσεων και συμβουλευτικής για την επίτευξη όσων δεν είχαν ακόμα διασφαλιστεί σε ικανοποιητικό βαθμό μέσα στην ακατέργαστη ύλη της εμπειρικής ελληνικής ζωής: ορθολογική συναίνεση στο Κέντρο, φιλελεύθερη δημοσιονομική προσαρμογή, λείανση και εξημέρωση των οχληρών (συντεχνιακών) συμπεριφορών, ρεαλιστική διευθέτηση των διεθνών σχέσεων κλπ. Επομένως, η μοναδική πολιτική ένταση με την οποία ταυτίστηκε ο εκσυγχρονισμός προήλθε από τη μέριμνα για την έλευση όσων ήταν να συμβούν και τελικά επισυμβαίνουν με τον έναν ή άλλον τρόπο. Το εκσυγχρονιστικό «σχέδιο» υπήρξε εξαρχής ευάλωτο στην ίδια τη μοιραία ευόδωση, όμηρο σε εκείνα τα διάσπαρτα συμπτώματα που τεκμηριώνουν απλώς τη φυσική του εδραίωση στην ημέτερη «κοινωνική εξέλιξη».

Στο επίπεδο του πολιτικού λόγου, ο κώδικας του μεγάλου επιτεύγματος επιτάχυνε τις διαδικασίες αποδιάρθρωσης της πολιτικής προβληματικής και την απογύμνωσή της σε ατζέντα χρηστής διοίκησης. Από ένα σημείο και πέρα, η εκσυγχρονιστική συμβουλευτική αποσυντέθηκε μέσα στην ίδια την σημειακή καθημερινότητα την οποία απελευθέρωσε από την «ιδεολογία»: καταποντίστηκε κατά κάποιον τρόπο μέσα σε αυτόν τον μη-λαό που η παρουσία του θεωρήθηκε απόδειξη του εκπολιτισμού των πολιτικών μας ηθών. Με αυτόν τον τρόπο, η λογική που επένδυσε στα υψηλά εθνικά επιτεύγματα άρχισε να εκχωρεί τη θέση της στη θεραπευτική παρέμβαση στις κλίμακες της «καθημερινότητας» και των εξειδικευμένων κοινών. Έχουμε πλέον το πέρασμα από τις μεγάλες κλίμακες της επίτευξης στις μικρές κλίμακες της παροχής υπηρεσιών προς τους εξατομικευμένους χρήστες και τις ευπαθέστερες κοινωνικές κατηγορίες. Στην πλέον πρόσφατη αποκρυστάλλωση της μεταπολιτικής μας εξέλιξης, παρατηρούμε συγχρόνως την απογείωση και την έκλειψη της πρώιμης εκσυγχρονιστικής υπόσχεσης: η δημοκρατία μας παγιώνεται πλέον στους κανιβαλισμούς του καθημερινού συμβάντος και παραδίδεται στη σπασμωδικότητα μιας ιδιωτικής-κοινωνικής σφαίρας που δεν συναρθρώνεται πουθενά. Στο εξής, κυριαρχεί η τυραννία της μικρής στιγμής και η ολοσχερής υπαγωγή του πολιτικού γεγονότος στη σειριακή δραματοουργία των «καλών» και «κακών» αποκρίσεων του συστήματος στους καθημερινούς εξωτερικούς ερεθισμούς του (στον πανικό της επικαιρότητας). Η μοναδική ιδεολογική μάχη του εκσυγχρονισμού, η προσπάθεια για ένα ποιοτικό άλμα από την αφηρημένη στιγμή της ιδεολογίας στη διαχείριση

της απόχρωσης ή αλλιώς από την πολιτική στη διοίκηση γίνεται πλέον πραγματικότητα με την ολική απορρόφηση της πολιτικής στους κραδασμούς της δημόσιας ατμόσφαιρας: στο ζόφο της εκάστοτε φυσικής καταστροφής, στο σκάνδαλο κάποιου ηθικού παραπτώματος, στη φημολογία και τα δικαστικά χρονικά της παραπολιτικής. Η δημοκρατία ανάγεται τελικά στην αλληλουχία ψυχρής ομαλότητας και επεισοδιακών ανωμαλιών που ζεσταίνουν, για λίγο, την πάγια μεταπολιτική ψυχρότητα. Η ίδια η παρατεταμένη συνθήκη αδιαφορίας και το θερμό σκάνδαλο που αναστατώνει την αδιάφορη τάξη συντονίζονται στην ίδια επουσιώδη αναμόχλευση και παράταση του δεδομένου. Δεν είναι έτσι διόλου παράδοξο που η κυρίαρχη συμβολική τομή της προηγούμενης περιόδου, η αντίθεση μεταξύ παρωχημένου και σύγχρονου λαού έχει διαλυθεί σε έναν γενικευμένο μοραλισμό. Αυτό που προσιδάζει στη φιλελεύθερη μεταπολιτική, η φυσικοποίηση των συμβολικών διαιρέσεων της δημοκρατίας και η διαχείριση των συμπτωμάτων της πολιτικής κόπωσης αποκτά εμπειρικό αντίκρισμα. Βλέπουμε εν τέλει ότι οι κώδικες της πολιτικής διαμάχης μετατοπίζονται κυρίως στο πεδίο της καλής και έντιμης διαγωγής, της προσωπικής ακεραιότητας, της διάφανης ή σκοτεινής συναλλαγής.

Το ερώτημα που θα μπορούσε να τεθεί εδώ είναι καίριο και βασανιστικό: μπορούμε άραγε να φαντασθούμε την υπέρβαση των δύο κωδίκων της μεταπολιτικής; Έχουμε μήπως τα εργαλεία να εντοπίσουμε ρήγματα στη μηδενιστική εναλλαγή μεταξύ οικονομισμού και ηθικισμού, μεταξύ μιας αγοραίας ή μιας φιλανθρωπικής πολιτικής; Ακόμα και αν υποθέσουμε ότι νέες ισχυρές πολιτικές αποφάσεις θα αναδυθούν στον ελληνικό δημόσιο χώρο, τίποτα δεν εγγυάται ότι αυτές δεν θα έχουν την τάση να επινοήσουν ένα επιπλέον αδρανές και παραπλανητικό σύνορο: ενδεχομένως την επανασύσταση της φθαρμένης τομής ανάμεσα στο «παρωχημένο» και στο «σύγχρονο», στο κόμμα της στασιμότητας και στο κόμμα της προόδου και των μεταρρυθμίσεων. Το βέβαιο είναι ότι στο φόντο μιας πιθανής ηθικής αναπλαισίωσης του συμβατικού εκσυγχρονιστικού λόγου θα διατηρήσουν αλώβητες τις στρεβλώσεις της μεταπολιτικής. Ο κύκλος της φιλελεύθερης μεταπολιτικής δεν φαίνεται να κλείνει, έστω και αν από κάποιες πλευρές κυοφορούνται πολιτικές αποφάσεις που αντιστρατεύονται τη δημοκρατία του Κέντρου και ζητούν να επαναφέρουν την πολιτική στο Πολιτικό, δηλαδή στην εξασθενημένη ανταγωνιστική της ψυχή.

Πού είναι ο λαός;

Η επινόηση νέων συγκρουσιακών ταυτίσεων και πολιτικών μεθοριών έχει στρατηγική αξία για κάθε ζωντανό δημόσιο χώρο. Δεν είναι μυστικό όμως πως η σημερινή δημοκρατία του Κέντρου επενδύει στις αντίστροφες τάσεις: στην κατάσβεση των διεργασιών της εμπειρικής συλλογικής ταύτισης που θεωρούνται πλέον αντιπαραγωγικές και επιζήμιες για τον νέο πατριωτισμό της ευημερίας. Καθόλου τυχαία άλλωστε, το περιεχόμενο των αυθόρμητων λαϊκών ιδεολογιών επηρεάζεται εδώ και χρόνια από την αίσθηση ότι πρέπει να δοθεί τέλος στους πολιτικούς διαχωρισμούς: ο αντικομματισμός, ο αντισυνδικαλισμός, η ατομικιστική «προσωποποίηση» είναι τάσεις που αρχίζουν να ριζώνουν στην κοινή γνώμη όσο η δημοκρατία του Κέντρου εδραιώνει την παρουσία της ως ο μοναδικός τόπος της κοινής λογικής. Το ψευδοσχίσμα μεταξύ «παρωχημένων» και «μοντέρνων» αναβιώνει πά-

ντοτε με πρόχειρους συνδυασμούς και παραλλαγές. Ακόμα και αν υποθέσουμε ότι η γοητεία αυτής της τομής ασκείται ιδιαίτερα στους κοινωνικούς θύλακες της ευημερίας και της εξασφάλισης (ένα μικρό τμήμα των μεσαίων στρωμάτων, τμήματα της διανοήσης και της οικονομίας του «συμβολικού»), ο συμβολισμός του επιτεύγματος είναι ακόμα ικανός να δημιουργεί προσωρινές αλλά ένθερμες και πολιτικά αποτελεσματικές συλλογικές ταυτίσεις. Ενώ και η ίδια η ορατότητα του εκάστοτε επιτεύγματος σε συνδυασμό με τη μεθυστική προσδοκία της τακτικής του επανάλιψης στο μέλλον αρκούν για να αλλάζουν το εθνικό κλίμα και να καθηλώνουν τον πολιτικό χρόνο. Το σημερινό «εθνικό εμείς» δεν περιέχεται πλέον στη δυστυχημένη συνείδηση της υστέρησης ή της υπανάπτυξης. Μπορεί πλέον και συμμερίζεται την υλική και συμβολική φωταύγεια του Επιτεύγματος αλλά και τις μεταμορφωτικές εμπειρίες του «γίγνεσθαι σύγχρονος». Τα αποθέματα δυστυχημένης συνείδησης βρίσκουν καταφύγιο στα ιδιώματα μιας μνησίκακης αυθεντικότητας, και αυτό μειώνει, ως ένα βαθμό, τις επώδυνες αποστάσεις μεταξύ της βιωμένης δυσφορίας και της υπεσχημένης (μελλοντικής) ευημερίας.

Χαρακτηριστικό του μεταμοντέρνου κοινωνικού ήθους είναι ότι ιδιοποιείται και τις δύο συνειδήσεις: είναι ένα ήθος που συνδυάζει την επιπόλαιη συνείδηση μιας δημοκρατίας των επιλογών και την απαισιοδοξία που συνδέεται με τη δημοκρατία των μειωμένων προσδοκιών.

Αν σκεφτούμε ξανά τις αιχμές της όψιμης ελληνικής νεωτερικότητας, συνειδητοποιούμε ότι οι πολώσεις και τα δράματα που τη συνοδεύουν περικλείονται σε δυο ζεύγη που σχηματίζουν ένα μοιραίο τετράπτυχο: το τετράπτυχο «παρωχημένου/σύγχρονου» και «αυθεντικού/μη-αυθεντικού». Οι όποιες λόγιες αναλύσεις άγγιξαν προβλήματα αξιών και πολιτισμικών αγαθών περιορίστηκαν κατά κύριο λόγο στον κύκλο των συγκεκριμένων τεσσάρων σημαινόντων. Η εκσυγχρονιστική οπτική επιδίωξε να ενεργοποιήσει την τομή μεταξύ παρωχημένων και σύγχρονων ηθών στοιχηματίζοντας, εκ του ασφαλούς, στη βέβαιη εξελικτική κατάρρευση των δεύτερων επί των πρώτων. Ενώ οι εχθροί του εκσυγχρονισμού ανακίνησαν το θέμα της χαμένης αυθεντικότητας υποδεικνύοντας κατά κανόνα έναν ακέραιο εθνισμό ως δεσμευτικό και απαράβαστο ορίζοντα του συλλογικού Είναι των Ελλήνων.

Πως λειτουργεί, εν τέλει, αυτή η διαλεκτική μέσα στο νέο κοινωνικό ήθος; Θα έλεγα ότι αυτό που διαφαίνεται είναι η μεταπολιτική συμπερίληψη όλων των εντάσεων που εμφανίστηκαν στα σύνορα «παρωχημένου και σύγχρονου» ή «αυθεντικού και μη-αυθεντικού». Εδώ θα μπορούσαμε να αναφερθούμε σε μια ζώνη μεταπολιτικής με την έννοια ότι οι ερμηνείες που προτάθηκαν στην αντίθεση του παρωχημένου και του σύγχρονου ή σχετικά με το πρόβλημα της πολιτισμικής αυθεντικότητας δεν επέτρεψαν τη διαμόρφωση συλλογικών πολιτικών ταυτίσεων. Τούτο βεβαίως ουδόλως παρεμποδίζει την παγίωση της δημοκρατίας μας ή, όπως λέγεται, την ωρίμανση και την ενηλικίωσή της. Εν προκειμένω έχουμε μια ωρίμανση που συντελείται ελέω καταβύθισης σε ένα είδος *κακής πολλαπλότητας*. Η αναφορά σε μια *κακή πολλαπλότητα*²⁹ μπορεί να ξενίζει το σύγχρονο αυτί καθώς επαναφέρει τη σκέψη στο θαμμένο ζήτημα ενός ουσιώδους ή «ουσιακού» κοινωνικού ήθους. Ωστόσο, από τη σκοπιά μιας κριτικής θεωρίας και πολιτικής πρακτικής, η δεδομένη πολλαπλότητα δεν μπορεί ποτέ να είναι «καλή». Κάθε προσδοκία αλλαγής και κάθε ριζοσπαστική δημοκρατική παρεμβολή στο πολιτικό γίγνεσθαι χρειάζεται την

εξής «αφελή» παραδοχή: ότι το υποκείμενο της πολιτικής ως λαός «βρίσκεται χωρισμένος από τον εαυτό του» και ότι επομένως το πρόβλημα της χειραφέτησης δεν «βρίσκεται τόσο στο να απομακρύνουμε μια καταπιεστική εξωτερική εξουσία όσο στο να καταργήσουμε αυτό που χωρίζει το λαό από τον εαυτό του (από την ίδια την αυτονομία του). Τουλάχιστον, αυτή η γένεση ή αναγέννηση του λαού είναι η συνθήκη για την «κατάκτηση της δημοκρατίας» έναντι κάθε κυριαρχίας, και είναι λοιπόν ευθύνη του, όπως το εξέθεσε ο Καντ σε ένα διάσημο κείμενο εμπνευσμένο από τον Παύλο».³⁰

Το πρόβλημα με το μεταμοντέρνο πλήθος, με το κοινό του τηλεμάρκετινγκ, των *reality games* ή των εθνικών φαντασμαγορικών σόου δεν είναι αισθητικής τάξης. Η ίδια η δημοκρατία του Κέντρου δεν πρέπει να αμφισβητείται επειδή κρίνουμε προτιμότερη μια αισθητική της διαφωνίας από την αισθητική της συναίνεσης και του πολέμου των μικρών αποχρώσεων. Σε κάθε περίπτωση, η αισθητική επένδυση του κλασικού φόβου για την «τυραννία της πλειοψηφίας» δεν έχει να προσφέρει τίποτα σε μια συζήτηση για το σύγχρονο δημοκρατικό κοινωνικό ήθος. Εκεί που τίθεται, πραγματικά, ένα ζήτημα αυταρχισμού ή για να θυμηθούμε τον Τοκβίλ, ένα θέμα ήπιου δεσποτισμού είναι όταν η δημοκρατία του Κέντρου καθηλώνεται σε ένα δημόσιο πνεύμα που ενθυλακώνει ταυτοχρόνως τον εργαλειακό οικονομισμό και τον νεοσυντηρητικό ηθικισμό ως δύο συμπληρωματικές όψεις του Ιδίου (της μεταπολιτικής). Μόνο που βρισκόμαστε πλέον μπροστά σε έναν αυταρχισμό δημοκρατικά νομιμοποιημένο από μια δημοσιότητα η οποία προ-επιλέγει τις θεμιτές ερμηνείες των κοινωνικών και πολιτικών μας εμπειριών. Η προεπιλογή της εύλογης και θεμιτής ερμηνείας δεν χρειάζεται πλέον τον αποκλεισμό της «αντίθετης φωνής» όσο τη ρύθμιση της ετεροδοξίας ως πολιτικής παραδοξότητας ή αισθητικής κακοφωνίας. Κάθε εναλλακτική ερμηνεία του Πολιτικού που έρχεται σε αντίθεση με την παγιωμένη προεπιλογή απορροφάται στο ωραίο χάος του δοξογραφικού πλουραλισμού: στο είδος, δηλαδή, της πολυφωνίας η οποία αντανakλά παθητικά το υπάρχον επικοινωνιακό πλαίσιο και τις λειτουργικές του διαφοροποιήσεις. Νέες εκδοχές αυταρχισμού μπορεί λοιπόν να αναδυθούν εκεί που ο αθροιστικός πλουραλισμός (των εξημερωμένων και αποσυνδεδεμένων «διαφορών») εκτρέπει την ακραία διαφοροποίηση σε κατατονική αποδιαφοροποίηση, την πολυφωνία σε ομοδοξία και την πολυλογικότητα σε μονολογικότητα.

Είναι προφανές ότι ένας μονολογικός περιορισμός της δημοσιότητας, στη βάση της προεπιλογής και του «φιλτραρίσματος» των θεμιτών και λογικών επιχειρημάτων, δεν αποτρέπει τη διάχυση κοινωνικών ανορθολογισμών.³¹ Απεναντίας μάλιστα, το μεταμοντέρνο κοινωνικό ήθος, ενσωματώνοντας την καταφατική και την αρνητική συνείδηση των συγχρόνων, τις ενθουσιαστικές επικροτήσεις και τις απογοητευμένες αποσχίσεις, συσπειρώνει και τα δύο ιδιώματα της μεταπολιτικής: τον κώδικα της ορθολογικής ωφελιμιστικής επιλογής και τον κώδικα της ηθικής θεραπευτικής. Πέρα όμως και από την υφολογική του πλαισίωση, το μεταμοντέρνο ήθος αφήνει ελεύθερο πεδίο για γοητευτικές και παραμυθητικές στρατηγικές, σενάρια ηθικής ανύψωσης, εμπειρίες προσωπικής αλλαγής και συλλογικών ταυτίσεων. Αυτό το δημιουργικό στοιχείο δεν πρέπει να παραγνωρίζεται από μια κριτική θεωρία και πολιτική πρακτική: διότι είναι αυτή ακριβώς η διάσταση που μας εγκαλεί πλέον ανοιχτά ως φορείς κριτικών και αρνητικών αποφάσεων.

Επιμένω λοιπόν στη θέση ότι η όποια πορεία ριζοσπαστικοποίησης των πολιτικών αποφάσεων προϋποθέτει την ικανότητα δημιουργίας και κοινοποίησης νέων θετικών δημόσιων στόχων. Κάτι τέτοιο βεβαίως δεν θα ήταν επαρκές για να προκύψουν σημαντικά ρήγματα στις μεταπολιτικές συναινέσεις. Αυτά τα ρήγματα, όπως και αν τα φανταστεί κανείς, μπορεί να υπάρξουν μόνο με τη σύσταση μιας εναλλακτικής κοινωνικής-ηθικής ενδοχώρας, ικανής να στηρίξει την επινόηση νέων ισχυρών πολιτικών συνόρων. Επί του παρόντος, κανένας πολιτικός στόχος δεν είναι φαίνεται ικανός να κεντρίσει συλλογικά πάθη αν δεν επικοινωνεί με το καλειδοσκοπικό και ασταθές πεδίο της σύγχρονης «υποκειμενικής προτίμησης». Αναδεικνύεται λοιπόν η ανάγκη για επάνοδο σε ένα πολιτικο-παιδαγωγικό πρόταγμα που να έχει ωστόσο επίγνωση των καίριων αλλαγών οι οποίες έχουν διαβρώσει το κύρος και την εμβέλεια των παραδοσιακών πειθαρχιών. Η εκπαίδευση των ατομικών επιλογών, η τόνωση και ενδυνάμωση του λαϊκού φρονήματος, η ηθικοδιανοητική μεταρρύθμιση του κοινού –όλα αυτά τα συκοφαντημένα αποπαίδια του ριζοσπαστικού ανθρωπισμού— περνούν πάλι σε πρώτο πλάνο, όσο μάλιστα οι δικές μας «ριζοσπαστικές αποφάσεις» συναντούν την έρημο του πραγματικού, την έρημο που επεκτείνεται, αν και πλούσια σε μορφές και σχήματα, υποκαθιστώντας τα τοπία και τις γραμμές του ορίζοντα της παλαιάς πολιτικής φαντασίας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Αυτό σημαίνει ότι και η θεωρία της πολιτικής δεν μπορεί να συνιστά μια «πρώτη» ή «έσχατη» φιλοσοφία. Στο βαθμό που αποδίδουμε θεμελιώδη σημασία στην έννοια της χειραφέτησης, είναι αδύνατο να αγνοήσουμε τις ανθρωπολογικές και ηθικές διαστάσεις που συνδέονται με αυτήν και πλαισιώνουν τις πολιτικές κατασκευές. Βλ. μια πολύ ενδιαφέρουσα πραγμάτευση αυτής της προβληματικής για τη θέση της πολιτικής φιλοσοφίας στο Yvon Quiniou, *Figures de la déraison politique*, Kimé, 1995.
2. Βλ. Chantal Mouffe, *Το δημοκρατικό παράδοξο*, μετάφραση: Αλέξανδρος Κιουπκιόλης, πρόλογος-επιμέλεια: Γιάννης Σταυρακάκης, Αθήνα, Πόλις, 2004. Η κατατοπιστική εισαγωγή του Γιάννη Σταυρακάκη στη συγκεκριμένη έκδοση φωτίζει τις σημαντικότερες πλευρές της σκέψης της Mouffe.
3. Ένα από τα πιο πρόσφατα παραδείγματα αυτής της ηθικοποίησης της πολιτικής σύγκρουσης είναι ο «πόλεμος κατά της Τρομοκρατίας» ως μάχης του Καλού με το Κακό, του ανθρωπισμού και της κτηνωδίας, του πολιτισμού και της βαρβαρότητας. Το ίδιο συνέβη, δίκην παρωδίας, κατά το σύντομο καλοκαίρι της ελληνικής «αντιτρομοκρατίας»: η αποπολιτικοποίηση της αριστερής ένοπλης βίας συνοδεύτηκε από την ακραία δαιμονοποίηση των φερόμενων ή πραγματικών πρωταγωνιστών της.
4. Μια ειρηνευμένη μετα-συγκρουσιακή κοινωνία προϋποθέτει ότι είναι εμπειρικά εφικτή μια έλλογη συναίνεση δίχως αποκλεισμούς, μια δημοκρατική ολοκλήρωση χωρίς ουσιώδεις αντιπάλους. Μια τέτοια θέση επικρίνεται από τη Mouffe με το επιχείρημα ότι συγχέει δύο διαφορετικά γλωσσικά παίγνια: το ηθικό και το πολιτικό. Συγκεκριμένες οφειλές στην ύστερη φιλοσοφία του Wittgenstein επιτρέπουν στην πολιτική φιλοσοφία της Mouffe να οικειοποιείται μετανεωτερικές επιστημολογικές αρχές διατηρώντας παράλληλα την καχυποψία της έναντι των αντιπολιτικών/ απολιτικών όψεων του μεταμοντερνισμού.
5. Chantal Mouffe, "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?" *Social Research*, 66, no 3, Φθινόπωρο 1999, σ.750.
6. Οι εμπειρικές προτάσεις που συνοδεύουν το μοντέλο της ριζοσπαστικής πλουραλιστικής δημοκρατίας κινούνται σε ένα φάσμα αριστερής σοσιαλδημοκρατίας. Επαναφέρουν το πολιτικό πλαίσιο στη διαμάχη μεταξύ Αριστεράς και Δεξιάς αλλά παράλληλα ανοίγονται σε μια πολλαπλότητα δημοκρατικών

κοινωνικών κινημάτων τα οποία αποκτούν εδώ πολύ σημαντικότερο ρόλο από αυτόν που τους εκχωρείται στα πλαίσια της κατεστημένης εκλογικής δημοκρατίας.

7. Chantal Mouffe, "Democracy- Radical and Plural", Συνέντευξη στη Harriet Evans, τον Patrick Burke και την Παυλίνα Ταμπακάκη, *Center of the Study of Democracy Bulletin*, τ. 9, (1), London, 2001-2.
8. Chantal Mouffe, στο ίδιο, σ. 5.
9. Εννοείται, ότι αυτή η προσπάθεια μεταστροφής του ανταγωνισμού σε αγωνισμό δεν μπορεί να υπηρετηθεί από τις μετριοκρατικές στρατηγικές του σύγχρονου κοινωνικού φιλελευθερισμού.
10. Chantal Mouffe, *Το δημοκρατικό παράδοξο*, ό.π., σ. 243.
11. Chantal Mouffe, "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?", ό.π., σ. 749.
12. Chantal Mouffe, στο ίδιο, σ. 758.
13. Ο αντικοινωνιολογισμός είναι ένα από τα κεντρικά χαρακτηριστικά του μεταμοντερνισμού των Ernesto Laclau και Chantal Mouffe ήδη από το βιβλίο τους *Hegemony and Socialist Strategy* (London, Verso).
14. Βλ. Fredric Jameson, *Το Μεταμοντέρνο, Πολιτισμική λογική του ύστερου καπιταλισμού*, Αθήνα, Νεφέλη, 1999.
15. Βλ. Claus Offe και Ulrich Preuss, "Democratic Institutions and Moral Resources", David Held (επιμ.), *Political theory today*, Stanford, Stanford University Press, 1991, σ. 143-171.
16. Chantal Mouffe, "Carl Schmitt and the paradox of Liberal democracy", *The Challenge of Carl Schmitt*, London, Verso, σ. 51.
17. Όπως συμβαίνει με την επένδυση των λαϊκών παθών στα ποδοσφαιρικά γήπεδα, στα τηλεοπτικά Live των reality παιγνιδιών ή σε συγκινήσεις εθνικοπατριωτικού χαρακτήρα;
18. Yvon Quiniou, «Problèmes de la philosophie politique: scientificité, normativité, émancipation», *Y a-t-il une pensée unique en philosophie politique ?*, Actuel Marx, Puf, no 28, 2000, σ. 91.
19. Η Mouffe επισημαίνει συγκεκριμένα ότι το ηθικό και το πολιτικό πρέπει να θεωρηθούν ασυμφιλίωτα και συγχρόνως «αλληλοεγκαλούμενα» γλωσσικά παίγνια. Στο *δημοκρατικό παράδοξο*, ό.π, σ. 260.
20. Για άλλη μια φορά, βέβαια, πρέπει να πω ότι αυτά τα προβλήματα λαμβάνονται υπόψη και δεν αποσιωπούνται από τη συγγραφέα. Το ζήτημα το οποίο θέτω αφορά τον τρόπο με τον οποίο γίνονται διαπραγματεύσιμα σε μια πολιτική θεωρία με επίκεντρο την έννοια της απόφασης.
21. Βλ. για παράδειγμα την κριτική που ασκεί η Mouffe στον «χωρίς πολιτική» πολιτικό φιλελευθερισμό του Rawls («Rawls: πολιτική φιλοσοφία χωρίς πολιτική», μτφρ: Γρηγόρης Ανανάδης, *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 80, 2002, σ. 29-40.).
22. Chantal Mouffe, "Carl Schmitt and the paradox of Liberal democracy", ό.π. σ. 46. Η επανεκτίμηση της «στιγμής της απόφασης» προτείνεται άλλωστε και από άλλες πλευρές της σύγχρονης κριτικής φιλοσοφίας. Για παράδειγμα, ο Albrecht Wellmer επιχειρεί να εισαγάγει στην δική του θεωρία της δημοκρατίας στοιχεία σκέψης από τον Carl Schmitt και τον Derrida (πράγμα που κάνει, με διαφορετικό τρόπο, και η Mouffe). Και στην περίπτωση του Wellmer, η αναφορά στην έννοια της απόφασης επιδιώκεται να χρησιμοποιηθεί όχι εναντίον αλλά υπέρ της «φιλελεύθερης δημοκρατίας» ή, όπως γράφει, «για την καλύτερη κατανόηση της φιλελεύθερης (και κοινωνικής) δημοκρατίας». Βλ. τις σκέψεις του στο A. Wellmer, *Η ελευθερία στο νεωτερικό κόσμο, Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού*, (εισαγωγή-μετάφραση: Κ. Καβουλάκος), Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2001, σ. 140-145.
23. Η χάραξη νέων συνόρων με βάση τα οποία «εμείς» ερχόμαστε σε σχέση αντιπαλότητας με «αυτούς» ή τους «άλλους» αποτελεί συστατικό στοιχείο κάθε πολιτικής.
24. Το θεμιτό περιλαμβάνει εδώ το μη-ακραίο, ρεαλιστικό πολιτικό στίγμα που συνδέεται με την πιθανή ανάληψη της «διακυβέρνησης».
25. Η νεορομαντική αντίθεση στον δίχως πνεύμα εκσυγχρονισμό συνδέεται έτσι με την αντίθεση στις αλλότριες συμπεριφορές και πρακτικές που εισάγει αυτός στη λαϊκή ψυχή.

26. Για μια αναλυτική προσέγγιση των κοινωνικών και αξιακών κενών του εκσυγχρονιστικού λόγου βλ. Νικόλας Σεβαστάκης, *Κοινότοπη Χώρα. Όψεις του δημόσιου χώρου και αντινομίες αξιών στη σημερινή Ελλάδα*, Αθήνα, Σαββάλας, 2004.
27. Η περίφημη νέα μεσαία τάξη και τα νέα παραγωγικά στρώματα τα οποία φάνηκαν να γοητεύουν την εκσυγχρονιστική αφήγηση, προσεγγίστηκαν εν πολλοίς ως από μηχανής θεοί της νέας ανορθωτικής περιπέτειας: συνδέθηκαν, έτσι, με την ορθολογική στάση (ψυχραιμία, νηφαλιότητα, ξεπέραςμα φανατισμών) και την εξιδανικευμένη εικόνα ενός νεωτερικού αστικού φρονήματος (προοδευτισμός, αποδοχή του νέου, ανεκτικότητα κλπ). Σε αυτή την αγιογραφία διακρίνεται κυρίως μια προσπάθεια αναμνηστικής αξιοποίησης ενός χαμένου στο χρόνο ή ανεκπλήρωτου αστικού φιλελεύθερου φρονήματος, διαδικασία η οποία ταυτίζεται με τη μυθολογία της μεγάλης δημοκρατικής-προοδευτικής παράταξης με γενάρχη τον Ελευθέριο Βενιζέλο.
28. Το μοναδικό ιδεώδες που διασώζεται εδώ είναι η παράδοση έκλειψη κάθε κανονιστικής έντασης μεταξύ του ισχύοντος και του δυνατού προς όφελος του ισχύοντος: το να γίνουμε «σύγχρονοι», δηλαδή το να χειροκροτήσουμε αυτό που ήδη γινόμαστε ως μονάδες μιας ευρωπαϊκής φιλελεύθερης καπιταλιστικής δημοκρατίας. Το σύνθημα εδώ θα ήταν: αγαπήστε αυτό που σας συμβαίνει αδιαφορώντας πλήρως για όλα όσα θα μπορούσαν να ήταν διαφορετικά.
29. Μια αντίληψη που βλέπει τον ριζοσπαστικό πλουραλισμό ως εμπειρία «που αναγνωρίζει την πολλαπλότητα των κοινωνικών λογικών» («Democratic Politics Today», Mouffe (επιμ.) *Dimensions of Radical Democracy*, New York, Verso, σ. 14) δεν μπορεί να απαντήσει, πειστικά, στην πρόκληση της «κακής» πολλαπλότητας, η οποία συμπυκνώνει την ενισχυμένη διείσδυση μιας κοινωνικής λογικής στο σύγχρονο πλουραλιστικό γεγονός.
30. Étienne Balibar, «Trois concepts de la politique», Στο *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, σ. 21. Η ίδια ιδέα διατυπώνεται με ευρύτερους όρους και από τον Yvon Quiniou (*Problèmes de la philosophie politique...*, ό.π. σ. 95): «Μια σκέψη της χειραφέτησης προϋποθέτει κατ' ανάγκην ότι κάτι άλλο από αυτό που ισχύει (σήμερα) είναι δυνατό, και ότι αυτή η δυνατότητα είναι εξίσου πραγματική με αυτό που υφίσταται σήμερα: ισχυρίζεται ότι το πραγματικό είναι διαιρεμένο, χωρισμένο από τον εαυτό του, επομένως 'αλλοτριωμένο'. Συγχρόνως, μια σκέψη της χειραφέτησης κρίνει την υφιστάμενη πραγματικότητα στο φως της δυνατότητας για να του ασκήσει κριτική και να το μετασχηματίσει.»
31. Αρκεί να αναγνωρίσει κανείς τη σημερινή μόδα του εκλαϊκευμένου ανορθολογισμού: από την τηλεοπτική περιφορά μάγων-θεραπευτών μέχρι την ιλιγγιώδη επιτυχία των βιβλίων «παραθρησκευτικής» και μεταφυσικής συνωμοσίας, την επέκταση των διαδικτυακών πυλών του αποκρυφισμού, την εμπορική απήχηση της συμβουλευτικής ψευδο-ψυχολογίας κλπ. Γι αυτού του είδους τη «μεταφυσική» της δημοκρατίας ας μου επιτραπεί να παραπέμψω στο βιβλίο μου *Η Αλχημεία της Ευτυχίας*, Αθήνα, Πόλις, 2000.