

Η αθέατη πλευρά της διαφοράς

BENJAMIN ARDITI*

1. Το ζήτημα της αθέατης πλευράς

ΓΙΑ ΝΑ ΑΠΑΛΛΑΓΕΙ κανείς από το κύρτωμα μιας ράβδου, πρέπει να τη λυγίσει μέχρι το ξύλο να ισιωθεί εντελώς. Υπάρχει όμως πάντοτε ο κίνδυνος να την κάμψει υπερβολικά ή πολύ λίγο. Η επισήμανση αυτή την οποία ο Althusser αποδίδει στον Λένιν στρέφει την προσοχή μας σε άλλα ενδεχόμενα που προκύπτουν από την ενθουσιώδη εξύμνηση της διαφοράς και της ιδιαιτερότητας και από την προαγωγή πολιτικών που επικεντρώνονται στην προάσπιση της ταυτότητας. Στη μελέτη του για τη δημοκρατία στη Βόρεια Αμερική, λέει ο Lefort, ο Tocqueville εξέφραζε τον φόβο ότι η θετική πλευρά της ισότητας των συνθηκών για όλους θα είχε μια ανάστροφη ή σκοτεινότερη πλευρά. Ο Lefort την ονομάζει αθέατη πλευρά της δημοκρατίας. Αναφέρεται σ' αυτήν ως εξής: «Η νέα κατάφαση της μοναδικότητας εξασθενεί ενώπιον του κανόνα της ανωνυμίας. Η κατάφαση της διαφοράς (ως προς την πίστη, τη γνώμη ή τα ήθη) εξασθενεί ενώπιον της ομοιομορφίας... Η αναγνώριση ότι τα ανθρώπινα όντα είναι φτιαγμένα κατ' εικόνα και ομοίωσιν το ένα του άλλου υπονομεύεται από την εμφάνιση της κοινωνίας ως μιας αφηρημένης οντότητας κ.ο.κ.»¹. Το παρόν δοκίμιο διερευνά μια πολιτική αθέατη πλευρά, όχι της δημοκρατίας, αλλά της διαφοράς, δηλαδή, τα προβλήματα που ανακύπτουν κατά την τρέχουσα περί διαφοράς συζήτηση στο πλαίσιο μεταμοντέρνων απόψεων. Επιχειρεί να δείξει πώς ένας ανεπιφύλακτος ενθουσιασμός με τη διαφορά τείνει να παραβλέπει τον μη αποφασίσιμο (undecidable) χαρακτήρα των κοινωνιολογικών της επιπτώσεων. Η συνηγορία υπέρ της διαφοράς ευνοεί έναν κόσμο πιο κοσμοπολίτικο, αλλά και έναν μεγαλύτερο αποπροσανατολισμό ο οποίος αντιδρά στην ποικιλομορφία ενισχύοντας αιτήματα για απλούστερες και πιο άκαμπτες μορφές ταυτότητας. Αυτό έχει συνήθως ως αποτέλεσμα τη «σγήρυνση των συνόρων» μεταξύ των διαφορών, αντί για την προσδοκώμενη προαγωγή της ανεκτιμότητας και των πολιτικών συναρθρώσεων. Τούτο είναι απόρροια όχι τόσο μιας φιλοσοφικής υποστήριξης της διαφοράς, όσο της τάσης να λησμονείται, από όσους σπεύδουν να διατρανώσουν την πολιτισμική διαφορά, η ανάγκη διαπραγματεύσεως μέτρων ή κριτηρίων ισοδυναμίας.

2. Μια μεταμοντέρνα κοινωνία;

Ο Gianni Vattimo – μεταξύ άλλων – υποστηρίζει ότι ζούμε σ' ένα νέο τύπο κοινωνίας, τη μεταμοντέρνα κοινωνία². Η συμβολή του σ' αυτή τη διαμάχη τονίζει τη σημασία των μέσων μαζικής επικοινωνίας κατά τρόπο που έρχεται σε αντίθεση με τις παραδεδομένες απόψεις της κριτικής κοινωνικής σκέψης. Κατ' αυτόν, τα μέσα επικοινωνίας δεν παρήγαγαν τη γενική ομογενοποίηση της κοινωνίας που περίμενε ο Adorno ή τον ολοκληρωτικό εφιάλητη που απεικόνισε ο Orwell. «Αντ' αυτού», λέει «εκείνο που συνέβη στην πραγματικότητα, παρά τις επιπτώσεις των μονοπωλίων και των μεγάλων κέντρων του κεφαλαίου, ήταν ότι το ραδιόφωνο, η τηλεόραση και οι εφημερίδες έγιναν στοιχεία μιας γενικής έκρηξης και πολλαπλασιασμού των Weltanschauungen, των κοσμοθεωριών». Ένας αυξανόμενος αριθμός διαλέκτων «αποκτούν λόγο» καθώς τοπικές λογικότητες – εθνοτικές, σεξουαλικές ή πολιτισμικές μειονότητες – αρχίζουν να μιλούν για τον εαυτό τους. Η γενικευμένη επικοινωνία καθιστά την κοινωνία πιο σύνθετη και χαοτική, και η κυκλοφορία πολλαπλών κοσμοειδώλων κλονίζει την πίστη σε μια μοναδική πραγματικότητα ή σε μια διαφανή κοινωνία. Πραγματικά, λέει ο Vattimo, οι εικόνες του κόσμου δεν είναι απλώς ερμηνείες μιας «πραγματικότητας» που είναι «δεδομένη», αλλά αντίθετα συγκροτούν αυτή καθ' αυτή την αντικειμενικότητα του κόσμου. Εν τέλει, όπως υποπτεύθηκε ο Nietzsche, δεν υπάρχουν καθόλου γεγονότα, μόνο ερμηνείες, και ο πραγματικός κόσμος γίνεται ένας μύθος. Αυτό που αποκαλούμε «πραγματικότητα του κόσμου» είναι τα «συμφραζόμενα» της πολλαπλότητας των μύθων. «Η πραγματικότητα», προσθέτει ο Vattimo, «είναι μάλλον το αποτέλεσμα των διασταυρώσεων και της “μόλυνσης” (με τη λατινική έννοια του όρου - contaminatio) μιας πολλαπλότητας εικόνων, ερμηνειών και ανακατασκευών που διαχέονται από τα μαζικά μέσα, σε ανταγωνισμό το ένα με το άλλο και χωρίς κανένα “κεντρικό” συντονισμό»³. Κατά τον Vattimo, αυτό αποκαλύπτει την απελευθερωτική διάσταση της σύγχρονης εμπειρίας. Τουλάχιστον δυνητικά, γιατί αντίθετα με τον Hegel ή τον Marx δεν εννοεί την ιδέα

της χειραφέτησης ως απελευθέρωση από την ιδεολογία ή ως επίτευξη της απόλυτης γνώσης της «αναγκαίας» δομής της πραγματικότητας. Πιστεύει, αντίθετα, ότι οι ελπίδες μας για χειραφέτηση εντοπίζονται στο σχετικό «χάος» ενός πολλαπλού κόσμου. Ο συλλογισμός του έχει ως εξής: Η απελευθέρωση των διαφορών συμπίπτει με την ανάπτυξη των μέχρι τούδε περιφερειακών ταυτοτήτων, δηλαδή με την εμφάνιση στο προσκήνιο εθνικών, σεξουαλικών, θρησκευτικών ή πολιτισμικών «διαλέκτων» που αρχίζουν να μιλούν αφ' εαυτών και δι' εαυτές. Καθώς οι ταυτότητες αυτές διεκδικούν τον λόγο, θέτουν επίσης σε κυκλοφορία τις δικές τους εικόνες για τον κόσμο. Αυτή η αρχική διαδικασία της ταυτοποίησης, προσθέτει, συνοδεύεται από μια αίσθηση *αποπροσανατολισμού* που είναι αποτέλεσμα του πολλαπλασιασμού των εικόνων του κόσμου: η ζωή σ' έναν πολλαπλό κόσμο είναι αποπροσανατολιστική γιατί η κυκλοφορία των εικόνων και της πληροφορίας εξασθενίζει την αρχή της πραγματικότητας – μιας μοναδικής πραγματικότητας. Πιστεύει, εντούτοις, ότι ένας πολλαπλός κόσμος θα μπορούσε επίσης να δημιουργήσει μια προδιάθεση ευνοϊκή προς την ανεκτικότητα, γιατί μας κάνει να έχουμε επίγνωση της ιστορικής, σύντυχης (contingent) και περιορισμένης φύσης κάθε συστήματος αξιών και πεποιθήσεων, συμπεριλαμβανομένου και του δικού μας⁴. Κατ' αυτόν, αυτό είναι το διάκενο μέσω του οποίου θα μπορούσε να εισχωρήσει η ελευθερία. «Το να ζεις σ' έναν πλουραλιστικό κόσμο», λέει, «σημαίνει να βιώνεις την ελευθερία σαν μια συνεχή αμφιταλάντευση μεταξύ του ανήκειν και του αποπροσανατολισμού»⁵.

Έτσι ο Vattimo συλλαμβάνει τη σύνδεση ανάμεσα στην απελευθέρωση των διαφορών και τις ευκαιρίες για χειραφέτηση μέσω της εμπειρίας της αμφιταλάντευσης – πιο συγκεκριμένα, μέσω της συνεχούς αμφιταλάντευσης του ατόμου μεταξύ του ανήκειν και του αποπροσανατολισμού. Πώς ζουν οι άνθρωποι μέσα σ' αυτόν τον χαώδη κόσμο της αμφιταλάντευσης που αναγνωρίζει την απουσία ενός ενοποιητικού θεμελίου για την ύπαρξη; Ο Vattimo καταπιάνεται με το θέμα αυτό μέσω ενός σίχου της *Χαρούμενης Επιστήμης*, όπου ο Nietzsche λέει ότι πρέπει να συνεχίσουμε να ονειρευόμαστε γνωρίζοντας ότι ονειρευόμαστε. Με άλλα λόγια, δεν υπάρχει καμιά σταθερή πραγματικότητα, αλλά πρέπει να δρούμε «ως εάν» ο κόσμος να είχε ένα καθορισμένο νόημα ή συνοχή. Αυτό, προσθέτει, είναι η ουσία της ιδέας του Nietzsche για τον «υπεράνθρωπο». Γνωρίζει ότι δεν είναι εύκολο να αναγνωρίσει κανείς την αμφιταλάντευση ως μια απελευθερωτική εμπειρία, αλλά το αποδίδει στη νοσταλγία ενός καθησυχαστικού κλεισίματος (closure), δηλαδή, στη νοσταλγία μιας στέρας, σταθερής και «αυθεντικής» πραγματικότητας.

Μια τέτοια ελευθερία είναι προβληματική. Ως αποτέλεσμα των μέσων επικοινωνίας, είναι μια ελευθερία χωρίς εγγυήσεις και παραμένει ως μια δυνατότητα που χρειάζεται ακόμη να αναγνωριστεί και να υποστηριχτεί (τα μέσα μπορούν πάντοτε και

παντού να είναι η φωνή του “Μεγάλου Αδερφού” ή στερεότυπων κοινοτοπιών που στερούνται περιχομένου...). Επιπλέον, εμείς οι ίδιοι δεν έχουμε ακόμη μια καθαρή ιδέα της φυσιογνωμίας της κι έτσι δυσκολευόμαστε να δούμε την αμφιταλάντευση ως ελευθερία. Ατομικά και συλλογικά διακατεχόμαστε ακόμη από μια βαθιά ριζωμένη νοσταλγία για το καθησυχαστικό, αν και απειλητικό, κλείσιμο των συνόρων. Μηδενιστές φιλόσοφοι όπως ο Nietzsche και ο Heidegger (αλλά επίσης και πραγματιστές όπως ο Dewey ή ο Wittgenstein), δείχνοντας ότι το *είναι* δεν συμπίπτει απαραίτητα με *ό,τι είναι* σταθερό, αμετάβλητο και μόνιμο, αλλά έχει αντίθετα να κάνει με το συμβάν, με τη συναίνεση, με τον διάλογο και την ερμηνεία, προσπαθούν να μας δείξουν πώς να μετατρέψουμε την εμπειρία της αμφιταλάντευσης στον μεταμοντέρνο κόσμο σε ευκαιρία, να βρούμε τον τρόπο να γίνουμε (οριστικά, ίσως) πιο άνθρωποι⁶.

Από μια περισσότερο κοινωνιο-πολιτική σκοπιά οι αναφορές του Vattimo στην πολλαπλότητα και τη «μόλυνση» υποδηλώνουν ότι αν η πραγματικότητα είχε έναν καθρέφτη αυτός δεν θα αντανακλούσε ένα ενιαίο είδωλο ή μια απλή συλλογή από μεμονωμένα θραύσματα. Αντίθετα, θα έπρεπε να ερμηνεύσει το μετατοπιζόμενο συνονθύλευμα ή κολάζ των πολλαπλών πολιτισμικών κόσμων στους οποίους βυθίζεται η σύγχρονη ύπαρξη. Ο καθρέφτης θα έπρεπε επίσης να αναγνωρίσει ότι τα κομμάτια που συνθέτουν αυτό το μωσαϊκό δεν μπορεί να είναι περικλειστές, αυτοαναφερόμενες οντότητες. Η «μόλυνση» προϋποθέτει τη διαπερατότητα των συνόρων, τις ανταλλαγές μεταξύ των διαφορετικών πολιτισμικών κόσμων και, ως εκ τούτου, ότι κάθε ένας από αυτούς είναι μολυσμένος από τα ίχνη άλλων. Οι ινδιάνοι Γκουαράνι φορούν τζην και αθλητικά παπούτσια, ενώ οι Αμερικανοί φοιτητές μεταφέρουν τα βιβλία τους σε χειροποίητα υφαντά ταγάρια ιθαγενών. Μετανάστες γίνονται παίκτες του κρίκετ και οι Άγγλοι τρώνε κεμπάπ, γλυκόξινο χοιρινό και εδέσματα με κάρυ. Λατινοαμερικανοί διανοούμενοι συζητούν για τον Nietzsche ή το τελευταίο βιβλίο του Deleuze, ενώ οι Ιάπωνες διαβάζουν Jorge Luis Borges, Octavio Paz και Gabriel Garcia Márquez. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι πολιτισμικές ανταλλαγές γίνονται σε μια ισότιμη βάση. Η πολιτισμική κυριαρχία και ο ιμπεριαλισμός δεν έχουν υπερνικηθεί. Μάλλον, η χρήση από τον Vattimo του όρου «μόλυνση» υποδηλώνει τη συνύπαρξη διαφορετικών πολιτισμικών κόσμων περισσότερο με την έννοια του mestizo (μυγάδα) ή του υβριδίου παρά του απάτρχαϊντ. Αυτή η στάση υιοθετείται και από πολλούς καλλιτέχνες. Λέει ο David Byrne, συνθέτης και βασικός τραγουδιστής των Talking Heads: «Για πέστε στους Rolling Stones να μην παίζουν τα μπλουζ, γιατί δεν μεγάλωσαν στον Μισισσιπή, ή στους Αφρικανούς να μην παίζουν ηλεκτρικές κιθάρες. Γιατί λειτουργεί και προς τις δύο κατευθύνσεις, κάτι που οι άνθρωποι ξεχνούν, προς κάθε δυνατή κατεύθυνση στην πραγματικότητα. Η καθαρότητα είναι μια κάλπικη έννοια. Δεν υπάρχει κανένα μηδενικό σημείο, όλα είναι ένα μίγμα, και είναι όταν

ακριβώς οι πολιτισμοί αναμιγνύονται ο ένας με τον άλλο που προκύπτει η θερμότητα και η ενέργεια»⁷. Ο πολλαπλασιασμός των διαλέκτων και η, κατά τον Vattimo, εντεινόμενη μεταξύ τους επικοινωνία υποδηλώνει επίσης ότι το άτομο αυτής της κοινωνίας δεν μπορεί πια εύκολα να κλειστεί σ' έναν και μόνο τόπο. Οι άνθρωποι, άντρες και γυναίκες, γίνονται νομάδες που μετατοπίζονται από το ένα περιβάλλον στο άλλο. Φυσικά όχι με την έννοια μιας κοινωνικής κινητικότητας χωρίς περιορισμούς, γιατί οι ευφύστεροι συνήγοροι της μεταμοντέρνας κοινωνίας έχουν επίγνωση ότι οι ταξικές, φυλετικές, έμφυλες, εθνοτικές, εθνικές ή θρησκευτικές διακρίσεις δεν έχουν απαλειφθεί. Γι' αυτούς η ιδέα του νομαδισμού αναφέρεται περισσότερο στην αμφιτα-



λάντευση του ανήκειν και την διάβρωση των σταθερών μακροχρόνιων ταυτοτήτων που χαρακτηρίζαν έναν πιο κλειστό κόσμο όπου ο ρυθμός της αλλαγής ήταν πιο αργός. Κατά κάποιο τρόπο, αυτή η στενότητα των οριζώντων είχε ήδη αρχίσει να αλλάζει με την έλευση της βιομηχανικής κοινωνίας. Ο Marx και ο Engels θίγουν το ζήτημα αυτό σε ένα πασίγνωστο χωρίο του *Κομμουνιστικού Μανιφέστου*. Λέει: «Η συνεχής επαναστατικοποίηση της παραγωγής, η αδιάκοπη διατάραξη όλων των κοινωνικών συνθηκών, η διαρκής αβεβαιότητα και αναταραχή, διακρίνουν την αστική εποχή απ' όλες τις προηγούμενες. Όλες οι σταθερές, γρήγορα παγιωμένες σχέσεις, μαζί με τις αρχαίες και σεβάσμιες προκαταλήψεις και ιδέες που τις συνοδεύουν, σαρώνονται: όλες οι νεόδμητες σχέσεις απαρχαιώνονται πριν προλάβουν να απολιθωθούν. Κάθε τι το στέρεο διαλύεται στον αέρα, κάθε τι το ιερό βεβηλώνεται». Η περιγραφή αυτή ισχύει ασφαλώς και για τη σημερινή κοινωνία, μόνο περισσότερο. Ίσως η διαφορά, τουλάχιστον για όσους προσυπογράφουν τη θέση μιας μεταμοντέρνας κοινωνίας, έγκειται στο ότι η νεωτερικότητα ανέπτυξε επίσης τεχνολογίες για τη διάπλαση υποκειμένων στα πλαίσια πειθαρχικών εγκλεισμών. Οι τεχνολο-

γίες αυτές δεν συγκάλυψαν τον νομαδισμό αλλά επιχειρήσαν να τον εξημερώσουν μέσω στρατηγικών οι ομογενοποιητικές κατηγορίες των οποίων – π.χ. τάξη, πολίτης, καταναλωτής ή παραγωγός – αποσκοπούσαν να δημιουργήσουν σταθερές, στέρεες και διαρκείς ταυτότητες. Η τρέχουσα άνοδος του νομαδισμού συνδέεται με την εξασθένιση του πειθαρχικού ήθους και μιας ισχυρής λογικής της ταυτότητας. Ο Maffesoli το έθεσε ωραία. Η νεωτερικότητα, λέει, εξασφάλιζε κατά κανόνα στα άτομα τη σταθερή τους στέγαση σε μια ιδεολογία, σε μια τάξη ή ένα επάγγελμα, ενώ αντίθετα στη σημερινή κοινωνία να μην κάποιος ανήκει σε μια συγκεκριμένη θέση, ποτέ όμως για πάντα. Το άτομο περιπλανάται ανάμεσα σε διάφορους χώρους και χαρακτηρίζεται

από ένα «δυναμικό ριζωμα»⁸. Οι νομάδες αυτοί διαφέρουν επίσης από τον τύπο του ατόμου που παρήγαγε η νεωτερικότητα και με μια άλλη έννοια: φαίνεται να ανησυχούν λιγότερο για την ενοχή. Οι ηθικές απόψεις, λέει ο Lipovetsky, έχουν υποστεί απότομες αλλαγές από τη δεκαετία του πενήντα και εξής όταν η κοινωνία μπήκε στην εποχή της μαζικής κατανάλωσης και των επικοινωνιών⁹. Ο Διαφωτισμός εγκαινίασε μια διαδικασία εκκοσμίκευσης κατά την οποία οι άνθρωποι άρχισαν να συνειδητοποιούν ότι η ηθική ήταν δυνατή χωρίς τον Θεό. Ωστόσο, αυτή η εκκοσμιευμένη ηθική συνοδευόταν από την αναδιάρθρωση της κοινωνίας σύμφωνα με μια *λατρεία του καθήκοντος* «την οποία διείπε μια κουλτούρα της θυσίας που εξυμνεί την αυταπάρνηση και την ιδέα ότι οι άνθρωποι πρέπει να ασχολούνται με πράγματα άλλα από τους εαυτούς τους». Αντιθέτως, η σύγχρονη κοινωνία εγκαινιάζει ένα νέο στάδιο εκκοσμιευμένης ηθικότητας που υπονομεύει το αυταπάρνητικό ήθος της νεωτερικότητας. Εισάγει αυτό που ο Lipovetsky ονομάζει ηθική χωρίς οδύνη και μια ηθικότητα χωρίς θυσία. Κατά τον Lipovetsky, η «σκληρή» ηθική της νεωτερικότητας μαλακώνει καθώς οι άνθρωποι διεκδικούν το

δικαίωμα να χαρούν τη ζωή και να ζήσουν σύμφωνα με τις επιθυμίες τους.

Το λυκόφως του καθήκοντος εισάγει το υποκείμενο σε μια διαδικασία εξατομίκευσης που παράγει έναν πιο ευέλικτο, εκφραστικό και ναρκισσικό τύπο ατόμου. Ο Lipovetsky πιστεύει ότι ο πολιτισμικός συγκρητισμός κι εκλεκτικισμός των σύγχρονων ατόμων καλλιεργούν μια μεγαλύτερη έγνοια για την προσωπική αυτονομία και τη ριζοσπαστικοποίηση του δικαιώματος να είναι κανείς διαφορετικός¹⁰. Τα μέσα μαζικής επικοινωνίας, υποστηρίζουν τόσο ο Vattimo όσο και ο Lipovetsky, προάγουν τη διαφοροποίηση. Το ήθος της διαφοράς μπορεί επίσης να παρατηρηθεί στη μετατόπιση από την ποσοτική στην ποιοτική κατανάλωση, είτε πρόκειται για αγαθά, είτε για υπηρεσίες ή ικόνες. Οι άνθρωποι είναι πιο επιλεκτικοί και τα ενδιαφέροντά τους περισσότερο ποικίλα. Η ίδια η αγορά διαφοροποιείται περισσότερο, είτε θεωρήσουμε τον ρόλο της ως ενεργού προαγωγού της εξατομίκευσης, είτε την ικανότητά της να εναρμονίζεται γρήγορα με μεταβαλλόμενες τάσεις. Οι εταιρείες μάρκετινγκ αντιμετωπίζουν αυτόν τον κατακερματισμό με μια πληθώρα επιλεκτικών στρατηγικών για να εμπορευτούν ένα προϊόν, μια υπηρεσία ή ακόμα κι έναν υποψήφιο σε μια εκλογή.

Αυτό δεν σημαίνει ότι η λογική της αγοράς έχει επεκταθεί τόσο πολύ ώστε να καταστεί η κατανάλωση θεμελιώδης κατηγορία για την εννόηση των κοινωνικών ταυτοτήτων ή ότι έχουμε μείνει χωρίς καμιά εναλλακτική πρόταση απέναντι στον φιλελευθερισμό και στον «κτητικό ατομισμό» που αναλύει ο C.B. Macpherson. Ο Vattimo, ο Lipovetsky και ο Maffesoli θα κρατούσαν ασφαλώς τις αποστάσεις τους από μία νεοφιλελεύθερη προοπτική. Θα επιχειρηματολογούσαν πιθανώς ότι η μεταλλαγή της υποκειμενικότητας απορρέει από την επαναξιολόγηση από την πλευρά των ανθρώπων της διαφοράς και της αυτονομίας, πράγμα που δεν μπορεί να συναχθεί απλώς από την κοινωνία της αγοράς και ως εκ τούτου δεν μπορεί να θεωρηθεί ως επικύρωση των αξιωμάτων της αγοράς. Δεν υπάρχουν ομογενείς ή μονοδιάστατοι άνδρες και γυναίκες. Οι άνθρωποι δεν είναι μόνο σοσιαλιστές ή συντηρητικοί, αλλά επίσης φεμινιστές, οικολόγοι ή ειρηνιστές· κι ούτε ανήκουν στην ίδια ομάδα, ή πρεσβεύουν τις ίδιες αξίες απολύτως, σταθερά και διαρκώς. Τα άτομα αμφιταλαντεύονται μεταξύ ομάδων και αξιών. Μπορεί κανείς να θεωρεί τον εαυτό του ή τον εαυτό της σοσιαλιστή ή σοσιαλίστρια όσον αφορά την οικονομική δικαιοσύνη, αλλά να είναι συντηρητικός ή συντηρητική όσον αφορά τη σεξουαλική ηθική ή την πολιτισμική ανεκτικότητα. Οι σημερινοί υποστηρικτές μιας συντηρητικής πολιτικής μπορεί αύριο να ψηφίσουν υπέρ των οικολόγων υποψηφίων, ή να μείνουν στο σπίτι γιατί οι εκλογές τους συγκινούν λιγότερο από άλλα ενδιαφέροντα. Ό,τι και αν κάνουν, όπου κι αν εγκατασταθούν και όποτε κι αν μετακινούνται, φέρουν κατ' ανάγκη πάνω τους τα ίχνη της 'μόλυνσης' από τις ομάδες στις οποίες ανήκαν και από τις αξίες που έχουν βιώσει. Κάτι πα-

ρόμοιο ισχύει και για την έννοια της «μάζας». Μαζράν του να έχει εξαφανιστεί, η μάζα έχει υποστεί μια διαδικασία κατά-τιμησης μέσω του πολλαπλασιασμού των συλλογικών ταυτοτήτων. Είναι δε δύσκολο να υπαγάγουμε τις ταυτότητες αυτές στις ομογενοποιητικές έννοιες του πολίτη και του καταναλωτή μόνο. Η κοινότητα δεν είναι μια ενιαία κατηγορία και οι ποικίλες συλλογικές ταυτότητες δεν είναι ούτε κλειστές, ούτε αντάρχεις κατασκευές.

Τα παραπάνω απεικονίζουν τις πιο θετικές συνέπειες της διαφοράς και της ζωής σ' έναν πολλαπλό κόσμο. Υπάρχουν, ωστόσο, προβλήματα μ' αυτήν την εξύμνηση της διαφοράς. Ορισμένα απ' αυτά είναι πραγματολογικά και έχουν να κάνουν με τις αντίρροπες τάσεις που ενεργοποιούνται παράλληλα με τη διαφοροποίηση και την εξατομίκευση. Δεν μπορεί κανείς να αγνοήσει την ταυτόχρονη κίνηση προς την ομοιομορφία, μέσω προτύπων κατανάλωσης (μόδα, αλυσίδες φαστ-φουντ) ή μέσω των πηγών πληροφόρησης, καθόσον οι περισσότεροι άνθρωποι βλέπουν τον κόσμο μέσα από τα μάτια της τηλεόρασης και των ταμπλόιντ. Πρέπει ακόμη να είμαστε επιφυλακτικοί όσον αφορά την έκταση της αμφιταλάντευσης, αφού δεν έχουν όλοι την ίδια δυνατότητα να επιλέξουν τον τρόπο ζωής τους. Η σύγχρονη κοινωνία εξακολουθεί να αποκλείει μια μάλλον υπερωμεγέθη και ποικιλόμορφη μάζα ανθρώπων από τα οφέλη της εξατομίκευσης. Στην κατηγορία αυτή περιλαμβάνονται όσοι μένουν άνεργοι εξαιτίας των τεχνολογικών αλλαγών ή καθίστανται μη προσλήψιμοι εξαιτίας της ηλικίας τους· όσοι μεταναστεύουν για να αποφύγουν τη φτώχεια· ή εκείνοι που αντιμετωπίζουν τη φυλετική προκατάληψη ή την πολιτισμική μισαλλοδοξία στις χώρες που τους φιλοξενούν.

Τα σημαντικότερα όμως προβλήματα είναι θεωρητικά. Ίσως ο Vattimo να έχει δίκιο και η μεγαλύτερη πιθανότητα για χειραφέτηση βρίσκεται στην εμπειρία της αμφιταλάντευσης. Ο Vattimo αναγνωρίζει επίσης ότι ίσως να πρόκειται για μια προβληματική ελευθερία, αλλά σφάλει όταν ανάγει το πρόβλημα σε νοσταλγία για ένα καθησυχαστικό θεμέλιο. Μπορεί επίσης να έχει να κάνει με αυτή καθ' αυτή την αθέατη πλευρά της αμφιταλάντευσης, καθόσον η προοπτική του υπερανθρώπου είναι μια ενδεχόμενη μάλλον παρά πραγματική κατάσταση πραγμάτων. Ο φιλοσοφικός λόγος μπορεί να την αναγγείλει ως ορίζοντα, ακόμη και ως πεπρωμένο, αλλά ο κόσμος δεν έχει ακόμη αναγνωρίσει ότι ο κόσμος στερείται θεμελίου, ότι τα πράγματα δεν καταρρέουν κατ' ανάγκη εάν δεν υπάρχει κάποια «αυθεντική πραγματικότητα» ικανή να λειτουργήσει ως πεδίο αναφοράς για την ύπαρξη, και ότι η ζωή μπορεί να δομηθεί γύρω από τη ντισειζική μη-τελεολογική κανονιστική ιδέα του «ονειρευόμαστε, γνωρίζοντας» ότι είναι ένα όνειρο». Με άλλα λόγια, η σύνδεση ανάμεσα στην επίγνωση του θανάτου του Θεού (του τέλους της μεταφυσικής ως ονείρου της παρουσίας) και της γέννησης του υπερανθρώπου είναι σύντυχη, όχι αναγκαία και, ως εκ τούτου, η

πραγματικότητα του υπερανθρώπου δεν μπορεί να θεωρηθεί δεδομένη. Εν όψει αυτής της μη αποφασιστικότητας, η δυνατότητα να επιτευχθεί η σύνδεση δεν είναι πλέον φιλοσοφικό πρόβλημα, αλλά πολιτικό ζήτημα.

Εδώ είναι που φοβάμαι ότι ένας ανεπιφύλακτος εναγκαλισμός της διαφοράς παραβλέπει, ως θεωρητική στάση, μία ενδεχόμενη αθέατη πλευρά, που δεν μπορεί να απορριφθεί ως απλή νοσταλγία. Έχω κατά νου δύο ομάδες προβλημάτων. Η μία αναφέρεται στις συνέπειες του αποπροσανατολισμού επί της ταυτότητας. Κατά τον Vattimo, όπως είδαμε, τα άτομα χαρακτηρίζονται από μια συνεχή αμφιταλάντευση μεταξύ του ανήκειν και της αποξένωσης, και η ιδέα του για τη χειραφέτηση συνδέεται με αυτό που ονομάζει «το σχετικό χάος» του πολλαπλού κόσμου όπου συντελείται η αμφιταλάντευση. Θεωρώ την αμφιταλάντευση ως ακριβή περιγραφή των γενικών συνθηκών στις οποίες συγκροτούνται πολλές σύγχρονες ταυτότητες, αλλά αδυνατώ να δω γιατί κανείς θα έπρεπε να προσδοκά τη χειραφέτηση ως επακόλουθό της. Ο πολλαπλασιασμός των επιλογών και των αποφάσεων, από κοινού με τη διάλυση των μακροχρόνιων ταυτοτήτων είναι δυνατόν να δημιουργήσουν μια επιθυμία για βεβαιότητα που μπορεί να ικανοποιηθεί από αυταρχικές ή μισαλλόδοξες κοσμοθεωρίες. Ο εθνικισμός και οι αντιδραστικές μορφές της λαϊκής θρησκευτικότητας είναι προφανή παραδείγματα. Αυτό υπονομεύει τις χειραφετητικές δυνατότητες της διαφοράς που επισημαίνει ο Vattimo, ή, μάλλον, αναδεικνύει τη χειραφέτηση – ο,τιδήποτε και αν αυτό μπορεί να είναι – ως μία σύντυχη μάλλον παρά ως αναγκαία έκβαση της συλλογικής δράσης σε δημόσια πεδία. Η άλλη ομάδα προβλημάτων αφορά τις επιπτώσεις που έχει στη συλλογική δράση ο πολλαπλασιασμός των διαλέκτων. Η αμοιβαία «μόλυνση» μεταξύ των διαλέκτων και η δυνατότητα του νομαδισμού δεν είναι ούτε τόσο σαφείς ούτε τόσο εκτεταμένες όσο μερικοί φαίνεται να πιστεύουν. Η αναγνώριση της ετερότητας δεν συνεπάγεται πάντοτε και την προθυμία να αναληφθούν υποχρεώσεις απέναντί της. Είναι σχετικά εύκολο να δει κανείς πώς τίθενται όρια στο νομαδισμό στην περίπτωση των κάθετων συνόρων μεταξύ κυρίαρχων και μειονοτικών ομάδων. Η ετερότητα μπορεί να υποστηρίζεται δημοσίως και να γίνεται επίκληση της απουσίας θεσμικών περιορισμών επί των δικαιωμάτων των εθνοτικών και φυλετικών ομάδων. Αυτό όμως δεν αναιρεί την πολιτισμική προκατάληψη για τους φυλετικά ή εθνοτικά μικτούς γάμους, φερ' ειπείν. Ισχύει επίσης στην περίπτωση που θα εξετάσω παρακάτω, την περίπτωση δηλαδή οριζοντίων σχέσεων μεταξύ εθνοτικών, φυλετικών, σεξουαλικών ή πολιτισμικών διαλέκτων. Το να καταφάσκει και μόνο η ιδιαιτερότητα ή μερικότητα χωρίς να συσχετίζεται με τα καθόλου (universals) οδηγεί στη σκλήρυνση των συνόρων, η οποία με τη σειρά της υποσκάπτει τις μεταξύ τους διαπολιτισμικές πολιτικές συναρθερώσεις.

3. Η αθέατη πλευρά του αποπροσανατολισμού

Ας εξετάσουμε πρώτα την περίπτωση της αμφιταλάντευσης, τουλάχιστον όσον αφορά τη διαπλοκή μεταξύ του αποπροσανατολισμού και της χειραφέτησης. Η έννοια της αμφιταλάντευσης έχει δύο όψεις. Συζητήσαμε ήδη τη μία. Έχει να κάνει με την αμφιταλάντευση μεταξύ ομάδων, αξιών, πεποιθήσεων και χώρων – με το «δυναμικό ριζωμα» του Maffesoli – η οποία αναδεικνύει την αναζήτηση της αυτονομίας και της ποικιλομορφίας που τονίζει ο Lipovetsky. Πρόκειται για την απελευθερωτική της πλευρά: οι άνθρωποι αποδίδουν μια θετική αξία σ' έναν πολλαπλό κόσμο όπου οι επιλογές – και η αμφιταλάντευση μεταξύ των επιλογών που αφορούν το «προσωρινό ριζωμα» – είναι δυνατές. Η άλλη πλευρά της αμφιταλάντευσης έχει να κάνει με τις επιπτώσεις αυτής της ελευθερίας. Μία επιλογή γίνεται πραγματικά επιλογή μόνο όταν μετακινείται από το ενδεχόμενο στο πραγματικό, δηλαδή, όταν το υποκείμενο την βιώνει μέσω μιας απόφασης. Η επιλογή και η απόφαση είναι συστατικά στοιχεία της κλασικής ελληνικής χρήσης του όρου *κρίσις*, εκ του *κρίνειν*¹¹ που σήμαινε τη διττή διαδικασία της διαλογής των διαθέσιμων επιλογών και της απόφασης για μια απ' αυτές. Διαλογή σημαίνει ταυτοποίηση, οργάνωση και αποτίμηση των διαφορών εναλλακτικών εκδοχών μιας δεδομένης κατάστασης. Η απόφαση, ωστόσο, συνεπάγεται την περάτωση της διαβούλευσης: απ' ης στιγμής το υποκείμενο διαλέγει μια συγκεκριμένη επιλογή, αυτός ή αυτή παίρνει μια θέση και απορρίπτει άλλες δυνατές επιλογές. Οι αποφασιστικές περιστάσεις – οι κρίσιμες στιγμές που καθιστούν τη διαλογή και την απόφαση αναπόφευκτες – γίνονται καμπές για όσους ενέχονται. Η σημασία κάθε συγκυρίας ποικίλλει, αλλά η φορά της καμπής – το αν θα είναι επωφελής ή επιζήμια – μπορεί να γίνει γνωστή μόνο αφού η επιλογή έχει γίνει (έχει αποφασιστεί). Τα άτομα σπάνια αντιμετωπίζουν μία ευκρινή υφή δυνατών επιλογών μεταξύ των οποίων να διακρίνουν την καλύτερη. Δεν υπάρχει κανένας οδηγός αποφάσεων, καμιά εγγύηση για την έκβασή τους. Κατά την μοναχική στιγμή της απόφασης, αντιμετωπίζουν τον εγγενή σε κάθε υπολογισμό κίνδυνο – είναι η σωστή επιλογή, θα εξελιχθούν τα πράγματα κατ' ευχήν; – και, ως εκ τούτου, πρέπει να αποδεχθούν την τυχαιότητα των αποφάσεών τους και την αβεβαιότητα των εκβάσεών τους. Έτσι η ζωή σε έναν πολλαπλό κόσμο διευρύνει τις επιλογές μας, αλλά επεκτείνει επίσης το εύρος και την συχνότητα των αποφάσεων. Για όσους προτιμούν μια πιο εύτακτη ύπαρξη, λιγότερο εκτεθειμένη στην αβεβαιότητα των αποφάσεων, η επιλογή βιώνεται περισσότερο ως άχθος της ελευθερίας παρά ως ανταμοιβή της.

Η ελευθερία είναι επίσης μια επικίνδυνη εμπειρία, γιατί ο Vattimo δεν θέτει το «ανήκειν» και τον «αποπροσανατολισμό» ως αμοιβαίως αποκλειόμενες επιλογές. Αντιθέτως, κάνει λόγο για μια συνεχή αμφιταλάντευση μεταξύ τους. Αυτό σημαίνει ότι ενίοτε το ένα μπορεί να πάρει το πάνω χέρι εις

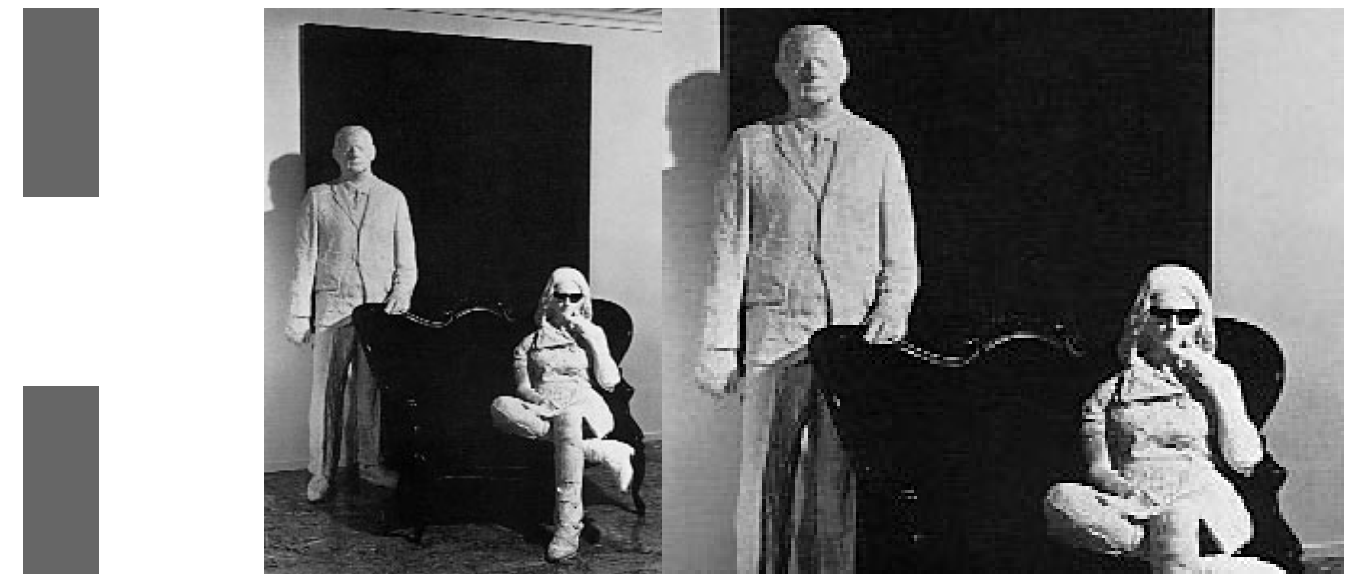
βάρους του άλλου και, το συνηθέστερο, μπορεί να υπάρχει ένα ασαφές μίγμα και των δύο. Σ' αυτή την περίπτωση, η αβεβαιότητα της αμφιταλάντευσης δεν αναφέρεται πλέον σε αποφάσεις, αλλά στο ανήκειν και στον αποπροσανατολισμό. Ο Vattimo αναπτύσσει το ελιχειρήμα του με βάση κάποιες σκέψεις του Heidegger και του Benjamin σχετικά με την αισθητική εμπειρία¹². Κανείς από τους δύο δεν αντιλαμβάνεται το έργο τέχνης ως τον τόπο της τελειότητας και της αρμονίας. Ο Heidegger το περιγράφει μέσω της έννοιας του Stoss (κλονισμός, ταρακούνημα), ενώ ο Benjamin το ορίζει ως shock. Και οι δύο έννοιες, λέει ο Vattimo, θεωρούν την αισθητική εμπειρία ως εμπειρία αποπροσανατολισμού, γιατί το έργο τέχνης αναστέλλει την οικειότητα του κόσμου και ως εκ τούτου κλονίζει τη βεβαιότητα και τις αντιληπτικές συνήθειες του θεατή. Η τέχνη δεν έχει κανένα εσώτερο νόημα, κάτι σαν μια χρηστική αξία κάτω από την ανταλλακτική της αξία, ή μια «υψηλή», πολιτισμική αξία πίσω από την εκθετήριά της αξία. Το νόημά της συναρτάται με τους ποικίλους τρόπους με τους οποίους την δεξιώνονται και την ερμηνεύουν ένας πολιτισμός ή μια κοινωνία. Έτσι, η αισθητική εμπειρία αναγκάζει το υποκείμενο να εμπλακεί σε μια συνεχή προσπάθεια αναδιάταξης και αναπροσαρμογής της αντίληψης. Το έργο αυτό ποτέ δεν καταλήγει σε μιαν οριστική, πλήρη συμφιλίωση: η αναστολή της οικειότητας, και η επακόλουθη κατάσταση του αποπροσανατολισμού είναι συστατική και όχι προσωρινή. Ο αποπροσανατολισμός εκθέτει το άτομο σ' αυτό που ο Vattimo, ακολουθώντας τον Heidegger, αποκαλεί «μια άσκηση στην θνητότητα». Κατά τον Vattimo, αυτή η «θνητότητα» είναι μια θετική πλευρά του αποπροσανατολισμού, καθ' όσον αποκαλύπτει την ατέλεια του υποκειμένου.

Δεν έχω πεισθεί ότι η θετική αξιολόγηση του ξεριζώματος και του αποπροσανατολισμού μπορεί να γενικευτεί πέρα από την αισθητική εμπειρία. Ακόμα όμως κι αν υποτεθεί ότι θα μπορούσε, θα έπρεπε και εδώ να επισημάνουμε μια ενδεχόμενη σκοτεινή πλευρά. Είναι πολύ λογικό να σκεφτεί κανείς ότι ο αποπροσανατολισμός θα μπορούσε να επιτείνει την απάθεια ή να ενθαρρύνει την απόσυρση των ανθρώπων στην ιδιωτική σφαίρα. Ο Lipovetsky μιλάει για το λυκόφως των ιδανικών σ' έναν κόσμο χωρίς νόημα, έναν κόσμο πλήρους αδιαφορίας. «Ο Θεός είναι νεκρός», λέει, «αλλά κανείς δε δίνει δεκάρα»¹³. Η πλήρης αδιαφορία είναι σαφώς μια οριακή περίπτωση. Αν αφήσουμε κατά μέρος ένα τέτοιο σενάριο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ταλαντευόμενη φύση των ατόμων τείνει τουλάχιστον να υποβαθμίσει τη δυνατή, σταθερή και μακροχρόνια συμμετοχή σε θεσμούς. Αυτό θα μπορούσε να έχει αρκετές συνέπειες. Η μία είναι ότι η εξασθένηση του συναισθήματος του ανήκειν μπορεί να οδηγήσει σε μια κάποια χαλάρωση της στρατευσης σε οργανώσεις. Ας αφήσουμε κατά μέρος σχετικά σπάνιες περιπτώσεις, όπως η ίδρυση ανεξάρτητων κρατών ή οι μεταβάσεις από τη δικτατορία στη δημοκρατία, όταν τόσο η δραστηριο-

ποίηση σε οργανώσεις όσο και το πάθος και το ενδιαφέρον για τη μοίρα της κοινότητας βρίσκονται συνήθως στο αποκορύφωμά τους. Υπό κανονικές συνθήκες, οι άνθρωποι σπάνια ανταποκρίνονται πρόθυμα και μαζικά όταν καλούνται να συμμετάσχουν σε μια διαδήλωση, στις εργασίες μιας τοπικής οργάνωσης ή σε μια συνέλευση. Έχει συντελεστεί μια αδιάπτωτη διάβρωση της κεντρικότητας των πολιτικών κομμάτων, των συνδικάτων και των άλλων οργάνωσεων που παρείχαν τα μέσα για μια σταθερή δόμηση της ζωής των ανθρώπων. Στο Ηνωμένο Βασίλειο, για παράδειγμα, ο αριθμός των μελών των κυριοτέρων πολιτικών κομμάτων είναι κατά το ένα τρίτο μικρότερος από ό,τι ήταν κατά τη δεκαετία του πενήντα, και μόλις το πέντε τοις εκατό από αυτά τα μέλη είναι κάτω από είκοσι έξι¹⁴. Ίσως η αναβίωση εθνικιστικών τάσεων μπορεί ακόμη να εμψυχήσει κάποια ζωή στο αγγλικό ρητό, «my country, right or wrong» (η χώρα μου, καλή ή κακή), αλλά λίγοι θα προσυπογράψουν σήμερα την υπερστρατευμένη διατύπωση του Trotsky, «το κόμμα μου, καλό ή κακό». Κάτι παρεμφερές συμβαίνει με τα συνδικάτα. Η αμφιταλάντευση από το ένα περιβάλλον στο άλλο δημιουργεί μία κατάσταση στην οποία τα ενδιαφέροντα των μισθοσυντηρητών δεν εξαντλούνται πλέον στη σφαίρα της συνδικαλιστικής δραστηριότητας. Τα συνδικάτα γίνονται μία σφαίρα ζωής για τους εργατές μεταξύ πολλών άλλων. Το ίδιο ισχύει και για άλλες οργανώσεις. Πολλές από αυτές δυσκολεύονται να εναρμονίσουν τις στρατηγικές τους και τις προτάσεις τους και να συγκινήσουν τους σημερινούς τρόπους ύπαρξης της κυμαινόμενης υποκειμενικότητας.

Κι όμως, η εξασθένηση των δεσμεύσεων δε σημαίνει απαραίτητα ότι όλοι προτιμούν να ζήσουν μια λιγότερο κοινωνική και περισσότερο αδιάθροη ζωή. Μια δεύτερη, περισσότερο θετική συνέπεια της αμφιταλάντευσης θα μπορούσε να είναι ο *πολλαπλασιασμός των δεσμεύσεων*. Αυτό φαίνεται ίσως κάπως παράδοξο, αλλά είναι σύμφωνο με την ιδέα του «δυναμικού ριζώματος» των σύγχρονων ατόμων. Η αμφιταλάντευση απ' το ένα περιβάλλον στο άλλο σίγουρα οδηγεί σε μια χαλάρωση των δεσμεύσεων, αλλά δύναται επίσης να διαφοροποιήσει τα ενδιαφέροντα των ανθρώπων, να διευρύνει τις σφαίρες συνεταιρισμού και να πολλαπλασιάσει τα δίκτυα του ανήκειν. Για μια δεκαετία περίπου, οι άνθρωποι διερευνούν διαφορετικές μορφές διαμαρτυρίας και οργάνωσης που είναι μινιμαλιστικές, αυθόρμητες και χαλαρά συντονισμένες. Πολλοί συμμετέχουν σ' αυτές για την ευχαρίστηση της άμεσης δράσης που δεν διαμεσολαβείται από οργανώσεις ή ημι-επαγγελματικά στελέχη¹⁵. Οι συμμετέχοντες συνήθως δρουν για λογαριασμό τους χωρίς να διατείνονται ότι εκπροσωπούν την κοινωνία στο σύνολό της και σπάνια διεκδικούν την ηθική πρωτοκαθεδρία. Στήνουν στοιχειώδεις μορφές οργάνωσης, χαλαρά συνδεδεμένα δίκτυα για τη διευκόλυνση της επικοινωνίας και για τον συντονισμό των πράξεων διαμαρτυρίας. Αρκετά είναι τα παραδείγματα που έρχονται στο μυα-

λό: η ενίσχυση πρωτοβουλιών όπως οι περιοδεύουσες συναντήσεις της Διεθνούς Αμνηστίας υπέρ των κρατουμένων συνείδησης στη Λατινική Αμερική, την Αφρική και την Ασία· οι εκστρατείες κατά του ρατσισμού και των προκαταλήψεων εναντίον των μεταναστών· η συλλογή χρημάτων για την παροχή ανθρωπιστικής βοήθειας σε περιπτώσεις συγκρούσεων ή πείνας· η δραστηριοποίηση σε πρωτοβουλίες για την εξίσωση των δικαιωμάτων μεταξύ των φύλων ή για την προστασία του περιβάλλοντος· η δημιουργία ομάδων στήριξης για τους αστέγους· οι πράξεις διαμαρτυρίας εναντίον του κοινωνικού κόστους των μέτρων λιτότητας που προωθούνται από την Παγκόσμια Τράπεζα σε αναπτυσσόμενες χώρες· οι καμπάνιες για τα δικαιώματα των ιθαγενών· η συμμετοχή σημαντικού



αριθμού πολιτών σε εκλογικές διαδικασίες κ.λπ. Η τρίτη συνέπεια είναι, ίσως, μια μεγαλύτερη επίγνωση των διακυμάνσεων της συμμετοχής στα δημόσια ζητήματα. Θα την ονομάσω *περιοδική παρέμβαση*. Οι άνθρωποι σήμερα σίγουρα διαφέρουν από την αντίληψη του Rousseau για τους ενάρετους πολίτες. Δεν υπάρχει καμιά «πολιτική θρησκεία» – καμιά, εν πάση περιπτώσει, τόσο αφομοιωτική και αυθεντική όσο την οραματίστηκε ο Rousseau – ικανή να τους καλλιεργεί ένα συνεχές πάθος και ενδιαφέρον για τις δημόσιες υποθέσεις. Ο αφορισμός του Trotsky είναι μια πιο πρόσφατη ενσάρκωση της «πολιτικής θρησκείας», είναι πάντως σαφές ότι η στράτευση που βασίζεται σε ισχυρούς και σταθερούς ιδεολογικούς δεσμούς βρίσκεται σε παρακμή. Η περίπτωση της καθαρής αδιαφορίας που αναφέρεται από το Lipovetsky – αυτοί που «δε δίνουν δεκάρα» με τον ένα ή τον άλλο τρόπο – αντιπροσωπεύει την πιο ακραία μορφή αυτής της παρακμής. Ούτε όμως μπορούμε να πούμε ότι οι άνθρωποι αποσύρονται στην καθαρή αδιαφορία. Τα παραδείγματα που αναφέρθηκαν προηγουμένως δείχνουν ότι οι άνθρωποι δεν αποφεύγουν την ανάμιξη σε δημόσια ζητήματα, ίσα-ίσα δείχνουν ενδιαφέρον για τις πιο ετερόκλητες υποθέσεις και αναμι-

γνύονται σε μια πληθώρα συλλογικών προταγμάτων. Ο έντονος χωρισμός ανάμεσα σε ανταγωνιστικές ομάδες, μεταξύ «ημών» και «των άλλων» – θεμελιώδες γνώρισμα του πολιτικού – δεν εξαλείφεται με την έλευση της αμφιταλάντευσης και την εξασθένηση του καθήκοντος. Πολλοί θέλουν ακόμα να αλλάξουν τον κόσμο. Απλώς δεν θέλουν να το κάνουν όλη την ώρα και τείνουν να συμμετέχουν περιοδικά. Η περιοδική παρέμβαση είναι ένα άλλο πρόσωπο της αμφιταλάντευσης στο πεδίο της δράσης, πολιτικής ή άλλης. Το τέταρτο και τελευταίο σημείο σχετικά με την αμφιταλάντευση αφορά την ουσία αυτού που εγώ βλέπω ως την αθέατη πλευρά του αποπροσανατολισμού. Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, ένας πολλαπλός κόσμος επεκτείνει το εύρος

των επιλογών και τη συχνότητα των αποφάσεων, κάτι που καθιστά την επιλογή συγχρόνως επιβράβευση και ρίσκο της ελευθερίας. Τι συμβαίνει μ' αυτούς που εκτιμούν αυτήν την ελευθερία, αλλά όχι αρκετά ώστε να αντιμετωπίσουν τις συνέπειες των επαναλαμβανόμενων καταστάσεων μη αποφασισμότητας; Πώς αντιμετωπίζεται το ανήκειν σε καταστάσεις ξεριζώματος και αποπροσανατολισμού; Ενώ κάποιοι μπορεί να μην δίνουν δεκάρα για τον θάνατο του Θεού, η απώλεια ενός υπερβατολογικού φαντασιακού θα μπορούσε να κλονίσει την ταυτότητα άλλων. Αναστατωμένοι από τη ρευστότητα των ταυτοτήτων και τη διασάλευση των βεβαιότητων, πολλοί μπορεί να αναζητήσουν καταφύγιο σε κάθε λογής ομάδες, που προσφέρουν απλούστερες και πιο δομημένες εικόνες ταυτότητας. Είναι πολύ πιθανό, ισχυρίζονται ο Laclau και η Zac, ότι σε καταστάσεις κοινωνικής αποδιοργάνωσης «οποιαδήποτε πολιτική τάξις επικρατήσει θα ενομιμοποιείτο όχι ως αποτέλεσμα της αξίας των περιεχομένων της, αλλά εξαιτίας της ικανότητάς της να ενσαρκώσει την αφηρημένη αρχή αυτής καθ' αυτής της κοινωνικής τάξεως»¹⁶. Το πρόβλημα είναι ότι η «αφηρημένη αρχή» συχνά ενσαρκώνεται σε λιγότερο από επιθυμητά μοντέλα τάξεως. Οι

Laclau και Zac παραθέτουν ως παράδειγμα την επιτυχία του φασισμού στην Ιταλία κατά τη δεκαετία του είκοσι. Γενικότερα, καταστάσεις αποπροσανατολισμού θα μπορούσαν να διευκολύνουν την απήχηση των χαρισματοειδών ηγετών, ή να οδηγήσουν τους ανθρώπους να αναζητήσουν την αίσθηση του ανήκειν σε επιθετικές μορφές εθνικισμού, σε κάθε είδους λαϊκιστικά κινήματα, σε συντηρητικές θρησκευτικές σέκτες ή σε βίαιες «φυλές» των άστεων, όπως οι skinheads και οι νεανικές συμμορίες. Ο Debray θεωρεί την άνοδο του φονταμενταλισμού, εθνικιστικού είτε θρησκευτικού, ως μια αμυντική απάντηση στην απώλεια της αίσθησης του ανήκειν¹⁷. Υποστηρίζει ότι η διαδικασία της παγκοσμιοποίησης έχει εξαρθρώσει τις πολιτισμικές ταυτότητες – οι άνθρωποι αισθάνονται χαμένοι, και όταν συμβαίνει αυτό, η στρατεία των «πιστών» συνήθως αυξάνεται. Αυτό θα μπορούσε να εξηγήσει την τρέχουσα αμυντική ιδεολογία με την εδαφική κυριαρχία. Θα μπορούσε επίσης να μας βοηθήσει να καταλάβουμε ότι, σε ορισμένες περιπτώσεις, «η θρησκεία αποδεικνύεται εν τέλει να μην είναι το όπιο του λαού, αλλά η βιταμίνη των αδυνάμων»¹⁸. Κοντολογίς, η εμπειρία του αποπροσανατολισμού και της ατέλειας μπορεί να ανοίξει το υποκείμενο στον κόσμο, αλλά επίσης να μετατρέψει τον αποπροσανατολισμό σε μια πιο ανησυχητική εμπειρία. Αυτό δεν πιστοποιεί τη λαχτάρα για τις οικείες βεβαιότητες μιας αυθεντικής, ενιαίας πραγματικότητας. Είναι σαφές ότι δεν υπάρχει τίποτα εκεί έξω ικανό να λειτουργήσει ως μια αντικειμενική *ultima ratio*, ικανό να κρίνει την ορθότητα των ερμηνειών μας για τον κόσμο. Αλλά ακριβώς επειδή δεν υπάρχει κανένα τέτοιο πεδίο αναφοράς, η πίστη στη χειραφετητική διάσταση της αμφιταλάντευσης δεν μπορεί να είναι τίποτα περισσότερο από μια ελπίδα που τροφοδοτείται από κανονιστικές ιδέες. Μπορούμε να συμμεριστούμε την ελπίδα, αλλά όχι την πίστη στη χειραφέτηση ως πεπρωμένου της «άσκησης στη θνητότητα». Αφ' ης στιγμής δεχτούμε ότι το υποκείμενο είναι εξ ορισμού ατελές, και ότι ο πολλαπλασιασμός των εικόνων του κόσμου διαβρώνει την ιδέα της μιας μοναδικής πραγματικότητας, η χειραφέτηση, η καθαρή απόγνωση, και η αδιαφορία αναδεικνύονται ως ισοδύναμα ενδεχόμενα. Αυτή η αθέατη πλευρά της «άσκησης στην θνητότητα» δεν πρέπει να λογίζεται αβασάνιστα, ιδιαίτερα όταν η κατάσταση του αποπροσανατολισμού μετατοπίζεται από την αισθητική εμπειρία σε άλλα πεδία. Αν η χειραφέτηση είναι μια δυνατότητα μάλλον παρά ένα πεπρωμένο, τότε είναι απαραίτητο να την μετατρέψουμε σε ενεργό ελπίδα. Αυτό δε απαιτεί κάτι περισσότερο από μια περιγραφή της αμφιταλαντευτικής κατάστασης των σημερινών ατόμων. Απαιτεί έναν συνεγερτικό μύθο ή μια εικόνα του μέλλοντος, δηλαδή ένα ντισεϊκό «όνειρο» χειραφέτησης ως επιβράβευσης που περιμένει στην άκρη του ουράνιου τόξου. Όπως υποστηρίζει ο Laclau σχολιάζοντας τα *Φαντάσματα του Marx* του DeGida, ενώ η αποδόμηση έχει δείξει την αδυνατότητα ενός έσχατου κλεισίματος ή μιας

έσχατης παρουσίας, θα ήταν αθέμιτο να υποστηριχθεί ότι έπεται κατ' ανάγκη μια ηθική δέσμευση να ανοιχτεί κανείς στην ετερογένεια του άλλου ή να ταχθεί υπέρ μιας δημοκρατικής κοινωνίας. Πρόκειται για αξίες για τις οποίες σίγουρα αξίζει να αγωνιστεί κανείς, αλλά το γεγονός ακριβώς ότι απαιτούν *αγώνα* σημαίνει ότι δεν υπάρχει καμιά *λογική* σχέση μεταξύ της κριτικής της παρουσίας και της ηθικής επιταγής¹⁹. Είναι ωραίο και καλό να αναγνωρίζουμε ότι ζούμε σ' έναν πολυμερή κόσμο που στερείται θεμέλιου, και μετά να λέμε ότι θα έπρεπε να ενεργούμε «ως εάν» να υπήρχε μια σταθερή πραγματικότητα, έχοντας δηλαδή επίγνωση ότι μια τέτοια σταθερότητα δεν είναι παρά ένα όνειρο. Αυτό που δεν μπορούμε να κάνουμε είναι να συγχέουμε το κανονιστικό «θα έπρεπε» (should) με ένα επιτελεστικό «θα» (will). Εν πάση περιπτώσει, είναι παράλογο να περιμένουμε ότι θα είναι πάντα το «θα» που θελήσαμε. Η συλλογική δράση απαιτεί την επαγγελία μιας θεραπείας του αποπροσανατολισμού (και την πίστη σ' αυτήν), οσοδήποτε «φανταστική» και περισσασιακή. «Οι εγγράμματες, κοσμικές κοινωνίες της νεωτερικότητας», λέει ο Rorty, «βασίζονται στην ύπαρξη ευλόγως απτών, αισιόδοξων και αληθοφανών *πολιτικών* σεναρίων, και όχι σε σενάρια λύτρωσης πέρα από τον τάφο. Για να συντηρήσουν την κοινωνική ελπίδα, τα μέλη μιας τέτοιας κοινωνίας χρειάζεται να μπορούν να πουν στον εαυτό τους μια ιστορία για το πώς τα πράγματα θα μπορούσαν να πάνε καλύτερα, και να μην βλέπουν κανένα ανυπέρβλητο εμπόδιο για την ευδωμία της ιστορίας αυτής»²⁰. Μολονότι αυτό είναι αλήθεια, αφ' ης στιγμής εισαγάγουμε την πολιτική – κάτι που συνεπάγεται μια χρονικά εκτεταμένη προσπάθεια – προκύπτει ένα άλλο ζήτημα. Αν υπάρχει ένα χάσμα ανάμεσα στο κανονιστικό και στο επιτελεστικό, χάσμα υπάρχει επίσης ανάμεσα σ' αυτά και στην έμπρακτη δράση. Τίποτε δεν εγγυάται ότι ένα προσκλητήριο για δράση θα ληφθεί υπ' όψιν οσοδήποτε δυνατό και πειστικό και αν είναι το προσκλητήριο αυτό. Ο Lyotard παρέχει ένα μάλλον ζοφερό παράδειγμα: «Ο αξιωματικός φωνάζει *Avanti!* και πηδά έξω από το χαράκιμα· συγκινημένοι οι στρατιώτες αναφωνούν *Bravo!*, αλλά δεν το κουνάνε ρούπι»²¹. Ας υποθέσουμε ότι μια δράση θα επακολουθήσει έμπρακτα. Και στην περίπτωση όμως αυτή αναδεικνύεται μια αβεβαιότητα που αφορά τον τύπο της δράσης. Εν πρώτοις, προτάσεις που προκύπτουν στα πλαίσια μιας δημοκρατικά διεξαγόμενης πολιτικής μπορεί να γεμίσουν το χάσμα και να προσφέρουν τη θεραπεία, αυτό δηλαδή που ο Rorty αποκαλεί «μια ιστορία για το πώς τα πράγματα θα μπορούσαν να πάνε καλύτερα»· το ίδιο όμως μπορεί να επιτύχουν και μη-δημοκρατικά πολιτικά κινήματα, η θρησκεία και άλλες αφηγήσεις οι οποίες πόρρω απέχουν από τη χειραφέτηση που η αμφιταλάντευση μας κάνει να προσδοκάμε. Και δεύτερον, επειδή ακόμη κι αν πρόκειται για μια δημοκρατική επιλογή και μια δημοκρατική δράση, τα πολιτικά γεγονότα δεν ακολουθούν

κατ' ανάγκη μια σαφώς διαγεγραμμένη αλληλουχία που θα αποκορυφωνόταν στον επιθυμητό απελευθερωτικό στόχο. Ο Morin έχει δίκιο, όταν λέει ότι το απροσδόκητο επισυμβαίνει επειδή η πολιτική δράση διέπεται από την αρχή της αβεβαιότητας²². Οι μακροπρόθεσμες επιπτώσεις μιας πρωτοβουλίας είναι απρόβλεπτες γιατί η πολιτική δράση δεν είναι μονοκατευθυντήρια. Μπορεί κανείς να ενεργήσει κατά έναν άλφα τρόπο, άλλοι όμως θα αντενεργήσουν. Αυτό προκαλεί αλυσιδωτές αντιδράσεις που επιτείνουν τις συνθήκες και τους περιορισμούς κάθε πολιτικής πρωτοβουλίας. «Η πολιτική δεν μας κυβερνάει», λέει ο Morin, «δεν είναι σαν ένας κυρίαρχος που μας εξουσιάζει, που οργανώνει την πραγματικότητα». Η πολιτική δράση διαφεύγει από τις επιδιώξεις των δρώντων υποκειμένων, οι καλές προθέσεις δεν παράγουν πάντοτε καλές πράξεις, πολύ δε λιγότερο αποφέρουν τα αναμενόμενα αποτελέσματα. Ο Κολόμβος, προσθέτει, με ένα ίχνος ειρωνίας, έκανε πανιά πιστεύοντας ότι πηγαίνει στις Ανατολικές Ινδίες, αλλά κατ' οδόν σκόνησε σ' ένα μεγάλο εμπόδιο, την Αμερική. Το ίδιο ισχύει για τη σχέση μεταξύ της διαφοράς και της χειραφέτησης. Παρά την αισιοδοξία του Vattimo, η σχέση αυτή δεν είναι ένα *a priori* δεδομένο· θα έπρεπε να νοηθεί ως μια δυνατότητα, όχι ως αναγκαιότητα. Μια ανεπιφύλακτη εξύμνηση της διαφοράς παραβλέπει αυτή την αθέατη πλευρά παραμερίζοντας την αβεβαιότητα της έκβασης μόλις το θεωρητικό σχήμα περάσει στο σενάριο της πολιτικής.

4. Η αθέατη πλευρά της πολλαπλότητας

Υπάρχει μία δεύτερη κατηγορία προβλημάτων η οποία έχει να κάνει περισσότερο με το ότι ζούμε σ' έναν πολλαπλό κόσμο παρά με τον αποπροσανατολισμό. Κατά τις τελευταίες δεκαετίες, η διεκδίκηση της διαφοράς έπαιξε ένα στρατηγικό ρόλο για την κριτική των πιο περιοριστικών αντιλήψεων της πολιτικής και του υποκειμένου. Βοήθησε να νομιμοποιηθούν κοινωνικά κινήματα εις πείσμα της παραδοσιακής αγωγής του υποκειμένου της πολιτικής στο πεδίο των πολιτικών κομμάτων. Στους κόλπους της αριστεράς βοήθησε να νομιμοποιηθούν οι έμφυλες, εθνοτικές και φυλετικές ταυτότητες ενάντια στη μαρξιστική αγωγή της πολιτικής ταυτότητας σε ταξική ταυτότητα. Έχω όμως την εντύπωση ότι πλέον η νομιμοποίηση των διαφορών αυτών επετεύχθη δύο πράγματα συνέβησαν. Από τη μια μεριά, παραμερίστηκε το ζήτημα της στρατηγικής – το τι θα έπρεπε να κάνουμε στο εξής – λόγω του ενθουσιασμού με την εννοιολογική εκτέλεση της κριτικής σκευής. Από την άλλη μεριά, μια νηφαλιότερη πολιτική αποτίμηση αυτού που είχε πραγματικά επιτευχθεί ανεστάλει εξαιτίας της συνεχούς επανάληψης των αρχικών αδικιών. Το αποτέλεσμα ήταν να καθυστερήσει η αναγνώριση του πολιτικού ζητήματος των ορίων των αποδεκτών διαφορών και των διαρκώς σκληρυνόμενων συνόρων ανάμεσα στις διαλέκτους ή τις εικόνες του κόσμου.

Το δικαίωμα να είναι κανείς διαφορετικός (Lipovetsky) –

και συνεπώς ο πολλαπλασιασμός των κοσμοθεωριών (Vattimo) – θεωρούνται σημάδια των καιρών. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι κάθε διαφορά έχει την ίδια αξία. Όποιος υπονομεύει αυτή καθ' εαυτή την αρχή της διαφοράς δεν μπορεί να τύχει ανοχής. Τα δημοκρατικά καθεστώτα, για παράδειγμα, αποκλείουν τα πολιτικά κόμματα που υποστηρίζουν τη δημιουργία ενός μονοκομματικού κράτους. Πέρα όμως από μια τέτοια σχετικά σαφώς περιγεγραμμένη περίπτωση, πού θέτουμε το όριο; Οι ριζοσπαστικοί συνήγοροι της διαφοράς αντιμετωπίζουν ένα επαναλαμβανόμενο ηθικό δίλημμα: ενώ μπορεί να θέλουν να αποκλείσουν «κακές» διαφορές όπως οι συμμορίες των skinheads, συνειδητοποιούν ότι πιθανώς το ίδιο θα μπορούσε να συμβεί και σε «καλές» διαφορές όπως οι εθνοτικές ή πολιτισμικές μειονότητες που αγωνίζονται να επανορθώσουν τη διάκριση και την υποταγή. Είναι δύσκολο, υποστηρίζει, να προβλέψει κανείς τη μοίρα της διεκδίκησης δικαιωμάτων από τη στιγμή που οι ζαριές ενός «πολέμου ερμηνειών» αρχίζουν να κυλούν στο δικαστικό σύστημα, την κρατική γραφειοκρατία ή τον λόγο της κοινής γνώμης. Τα πράγματα μπορεί να εξελιχθούν όπως τα θέλουμε, αλλά επίσης ενάντια στις προσδοκίες μας. Αυτός είναι ο λόγος που μια ισχυρή ηθική πεποίθηση για το ευ ζην συχνά μετριάζεται από μια απρόθυμη αναγνώριση της αβεβαιότητας των πολιτικών εκβάσεων. Πώς αντιμετωπίζουν την αμφιλογία; Όχι πολύ καλά. Μπορεί να είναι αμήχανοι μ' αυτόν τον συμβιβασμό, αλλά την ίδια στιγμή διστάζουν να καταπιαστούν με το ζήτημα των ορίων και έτσι προτιμούν να το αναβάλλουν συνεχώς. Η αναβολή είναι βεβαίως μία μη-λύση. Στην καλύτερη περίπτωση, υποδηλώνει την αδυναμία να ληφθεί μια απόφαση – κάτι που είναι, συγχρόνως, μια απόφαση αναβολής. Στη χειρότερη περίπτωση ανοίγει την πόρτα στην αναγωγή του δικαιώματος στη διαφορά σε απόλυτη αξία. Αν μου επιτρέπεται να δανειστώ ελεύθερα από τον Laclau και την Mouffe, αυτό ισοδυναμεί με την αντικατάσταση της ουσιοκρατίας της κοινωνίας με την ουσιοκρατία των διαλέκτων²³.

Κι εδώ είναι που ανακύπτουν τα σοβαρότερα προβλήματα, καθόσον η ιδέα της προκαταβολικής καλοσύνης κάθε διαφοράς μπορεί να έχει παράξενες συνέπειες. Από τη μια μεριά, αν κάθε διαφορά είναι (δυνάμει) αποδεκτή, τότε τίποτα δεν μπορεί (δυνάμει) να απαγορευτεί ή να αποκλειστεί. Αυτό προϋποθέτει είτε έναν κόσμο στον οποίο οι σχέσεις εξουσίας έχουν εξαλειφθεί, είτε ότι κάθε προσπάθεια περιορισμού του εύρους των παραδεκτών διαφορών είναι αφ' εαυτής καταπιεστική. Η κατάργηση της εξουσίας δεν είναι παρά ευσεβής πόθος, γιατί ένα καθεστώς – οποιοδήποτε καθεστώς – οφείλει να χαράξει σύνορα προκειμένου να σταθεί απέναντι σε όσους το απειλούν, ενώ η άρνηση των ορίων είναι επικίνδυνη, αφού εξομοιώνει κάθε άσκηση της εξουσίας με τον αυταρχισμό θολώνοντας έτσι τη διάκριση μεταξύ δημοκρατικών και αυταρχικών καθεστώτων. Απ' την άλλη μεριά, αν διαφο-

ρές όπως οι «διάλεκτοι» ή οι τοπικές λογικότητες του φύλου, της φυλής, της εθνότητας ή του πολιτισμού είναι απόλυτες αξίες, τότε είναι εύλογο να σκεφτούμε ότι κάποιες απ' αυτές θα μπορούσαν να εννοήσουν την διαπερατότητα των συνόρων τους ως υπαρκτή απειλή. Στην περίπτωση αυτή λανθάνει η αμφισβητήσιμη παραδοχή ότι οι διάλεκτοι χαρακτηρίζονται από κάποιο είδος εσωτερικής συναίνεσης, και ότι η διάλυση μπορεί να έρθει μόνο από έξω. Μια διάλεκτος που ασχολείται με ζητήματα μιας άλλης, θα μπορούσε να κατηγορηθεί από την θιγόμενη πλευρά ότι ανακατεύεται στις εσωτερικές της υποθέσεις. Σύμφωνα με τη λογική αυτή, μόνο οι Εβραίοι θα είχαν το δικαίωμα να συζητούν εβραϊκά ζητήματα, μόνο οι μαύροι θα επιτρέπταν να κρίνουν τους μαύρους και μόνο οι ομοφυλόφιλοι θα μπορούσαν να απορρίψουν τις απόψεις άλλων ομοφυλοφίλων. Για παράδειγμα, κατά τη διάρκεια φοιτητικών εκλογών σ' ένα πανεπιστήμιο, ένας απ' τους ηττημένους υποψηφίους διαμαρτυρήθηκε ότι ήταν άδικο να λέγεται – όπως υποστήριζαν οι αντίπαλοί του – ότι συμπεριλήφθηκε στο ψηφοδέλτιο επειδή ήταν μαύρος, στα πλαίσια μιας πολιτικής ποσοτώσεων κατ' εθνότητα που αποσκοπούσε να διευρύνει την ακτινοβολία του ψηφοδελτίου. Αυτό το είδος πολεμικής δεν είναι ασυνήθιστο σε προεκλογικές εκστρατείες. Στην εν λόγω περίπτωση το πρόβλημα εντοπίζεται στην απάντηση του θιγόμενου υποψηφίου ο οποίος υποστήριξε ότι, καθώς ήταν «Αφρο-Καραϊβικής καταγωγής, ένιωσα πολύ θυμωμένος απ' αυτήν την κατηγορία, επειδή γράφτηκε από άνθρωπο που δεν ήταν μαύρος»²⁴.

Αλλά η ανέγερση κλειστών εθνοτικών και φυλετικών συνόρων είναι ένας επικίνδυνος τρόπος αποκλεισμού ενός αντιπάλου. Όταν οι διάλεκτοι αρνούνται τη μεταξύ τους διασταύρωση ή «μόλυνση» – όταν, δηλαδή η ιδεοληψία τους με την καθαρότητα τους θωθεί να περιβληθούν μ' αυτό που ο Viskeer ονομάζει «πολιτισμικά προφυλακτικά»²⁵, η λογική που επικρατεί είναι η λογική της χωριστικής ανάπτυξης που χαρακτηρίζει το απάρτχάιντ. Με άλλα λόγια, μετατρέπονται σ' αυτό που ο Jean Leca ονομάζει «μωσαϊκό από στεγανοποιημένες ομάδες αλληλεγγύης... [διά των οποίων] η κοινωνία φαίνεται να αποκτά τη μορφή πολλών κοινωνιών, κάθε μία με τη δική της πολιτική κοινότητα»²⁶. Ο καθρέφτης του πολλαπλού κόσμου καταλήγει τότε να αντανάκλα ένα μωσαϊκό από αυτοαναφερόμενα θραύσματα. Οριακά, ο πολλαπλός κόσμος γίνεται ένας κόσμος καθαρής ιδιαιτερότητας ή μερικότητας, όπου η κρίση επί των άλλων καθίσταται αθέμιτη και οι διαπολιτισμικές πολιτικές συναρθρώσεις αδύνατες. Ο Gitlin φοβάται ότι οι πιο ακραίες μορφές της «πολιτικής της ταυτότητας» θα μπορούσαν να οδηγήσουν σ' ένα τέτοιο ακριβώς σενάριο. Ενώ αναγνωρίζει ότι ο προσανατολισμός αυτός μπορεί να λειτουργήσει ως θεραπεία της ανωνυμίας σ' έναν απρόσωπο κόσμο, επισημαίνει και δύο λιγότερο ελκυστικές τάσεις. Η μία είναι ότι η αρχική συζήτηση περί κατασκευής των ταυτοτήτων συχνά ξανακυλά σε μορφές ουσιο-

κρατίας, με αποτέλεσμα ο αυτο-ορισμός κάθε ομάδας να συστέλλεται και «μετά τη δέουσα απόδοση τιμών στην ιστορική ιδιαιτερότητα, η ανατομία γίνεται για άλλη μια φορά πεπρωμένο»²⁷. Η άλλη είναι ότι «αυτό που ξεκίνησε ως διεκδίκηση αξιοπρέπειας, ως εναντίωση στον αποκλεισμό και τη δυσφήμιση, και ως απαίτηση για εκπροσώπηση, εκδήλωσε και μια σκλήρυνση των συνόρων του»²⁸. Η ουσιοκρατία και «η σκλήρυνση των συνόρων», μεταξύ των διαλέκτων παρεμποδίζουν τη διαπερατότητα και την αμοιβαία «μόλυνση» και ενθαρρύνουν χωριστικές τάσεις, δημιουργώντας περικλειστούς κόσμους. Φαίνεται πως εν τέλει η διαπερατότητα εκλαμβάνεται ως απειλή.

Ο Steel προχωρεί την κριτική αυτή ένα βήμα παραπέρα και περιγράφει την τάση προς αυτο-περιχαράκωση των διαλέκτων ως «τη Νέα Κυριαρχία» (the New Sovereignty), δηλαδή ως μια κατάσταση στην οποία η δυνατότητα αυτεξούσιας δράσης εκχωρείται σε κάθε ομάδα που είναι ικανή να αυτο-συγκροτηθεί γύρω από μια, κατά την αντίληψή της, αδικία. Αυτό δε το συσχετίζει με τη διεύρυνση της έννοιας του φορέα δικαιωμάτων από άτομα σε συλλογικότητες όπως οι φυλετικές, οι εθνοτικές και άλλες ομάδες. Αρχικά αυτό είχε επινοηθεί ως μέσο για την άρση των μακροχρόνιων αδικιών και διακρίσεων που οι ομάδες αυτές υφίσταντο, σύντομα όμως οδήγησε στην ηθική ενός αυτοεπιβαλλόμενου απομονωτισμού²⁹. Ο Steel αναφέρει την περίπτωση των «αμερικανικών πανεπιστημιούπολεων, όπου, εν ονόματι των αδικιών που υφίστανται, μαύροι, γυναίκες, ισπανόφωνοι, Ασιάτες, ιθαγενείς Αμερικανοί, ομοφυλόφιλοι και λεσβίες, έχουν σκληρυνθεί σε “κυριαρχικές” συσπειρώσεις που συναγωνίζονται για την απόκτηση κυριαρχικών δικαιωμάτων – χωριστά τμήματα “σπουδών” για κάθε ομάδα, “εθνοτικά” χωριστούς κοιτώνες, προνομιακή εισαγωγή στο πανεπιστήμιο και προγράμματα οικονομικής ενίσχυσης, αναλογικό αριθμό διδασκόντων της δικής τους ομάδας, χωριστά αναπαυτήρια φοιτητών και φοιτητικά κέντρα και ούτω καθεξής»³⁰. Αυτή η σκλήρυνση των διαλέκτων σε αποκλειστικά φέουδα αλλοίωσε τον χαρακτήρα της αλληλεγγύης ως μέσου για τη συσπείρωση διαφορετικών λαών ενάντια στην καταπίεση. «Ήδη από τα μέσα της δεκαετίας του εξήντα», λέει, «οι λευκοί είχαν γίνει ανεπιθύμητοι στο κίνημα των πολιτικών δικαιωμάτων, όπως ακριβώς στα μέσα της δεκαετίας του εβδομήντα, οι άνδρες δεν ήταν πια ευπρόσδεκτοι στο γυναικείο κίνημα. Εν τέλει τα συλλογικά δικαιώματα πάντοτε υποθάλουν τον απομονωτισμό»³¹.

Εγώ δεν θα έφτανε μέχρι του σημείου να ισχυριστώ ότι υπάρχει μια αναγκαία σχέση μεταξύ του απομονωτισμού και των συλλογικών δικαιωμάτων, ή μεταξύ του απομονωτισμού και της πολιτικής της ταυτότητας. Αρκεί να αναγνωριστεί ότι η σκλήρυνση των συνόρων, ο απομονωτισμός και η μισαλλοδοξία μεταξύ των ομάδων συνιστούν την απρόβλεπτη παρενέργεια των προοδευτικών προσπαθειών να υποστηριχθούν τα

δικαιώματα των διαλέκτων και να διατρανωθεί η επιθυμητή κοσμοπολιτική κοινωνία. Μία προοδευτική πολιτική αντίληψη δεν θα έπρεπε να αποφεύγει το θέμα εξαιτίας του πραγματικού ή φανταστικού φόβου μήπως κατηγορηθεί ότι επιδοκιμάζει μια εθνοκεντρική, φαλλοκεντρική, ή απλώς συντηρητική πολιτική πλατφόρμα. Ο Hitchens θέτει το ζήτημα πολύ καλά: «Το πιεστικό ζήτημα είναι η προάσπιση της ελεύθερης σκέψης από τους ψεύτικους φίλους της, όχι από τους παραδοσιακούς εχθρούς της. Στο ζήτημα αυτό ό,τι απομένει από την αριστερά οφείλει να βρει ό,τι απομένει από τη φωνή της»³². Πολύ δε περισσότερο καθόσον τα όλο και πιο άκαμπτα σύνορα που υψώθηκαν κατά μήκος των γραμμών της σεξουαλικότητας, του φύλου ή της εθνότητας, εξασθενίζουν τον νομα-



διισμό που προσδοκείται ως αποτέλεσμα του «δυναμικού ριζώματος». Ο νομαδισμός γίνεται περισσότερο πολιτισμικός συρμός παρά τρόπος βίωσης της ποικιλομορφίας στη μεταμοντέρνα κοινωνία. Αντίθετα ίσως με τις προθέσεις τους, τα γραπτά του Deleuze και του Guattari³³, φαίνεται να έχουν εξάψει τη φαντασία των αναγνοστών τους με τη μορφή του νομάδα, ως ρομαντικού παραβάτη, ως μοναχικού, ηρωικού αντάρτη που αρνείται να παραδοθεί σε έναν εύτακτο και νοικοκυρεμένο κόσμο. Άλλως πως, ο νομάς ως πολιτισμικός πλάνητας είναι μια ταιριαστή απεικόνιση αυτού που ο Vattimo φαίνεται να θεωρεί προϊόν της αμφιταλάντευσης, το πρότυπο μιας απελεύθερης ύπαρξης σε έναν πολλαπλό κόσμο. Όπως επεσήμανε όμως ο Roger Denson, η πραγματικότητα του νομαδισμού μπορεί να είναι πολύ λιγότερο συναρπαστική. Κατ' αυτόν, παρά την τρέχουσα εξιδανίκευση της μορφής του νομάδα στον λόγο της διανόησης, οι περισσότεροι άνθρωποι γνωρίζουν εν τέλει την ποικιλομορφία και την πλουραλιστική ύπαρξη χωρίς στην ουσία να ασχολούνται με τις πολλαπλότητες αυτές πέρα από μια εκδήλωση ενδιαφέροντος για τον τουρισμό ή την εξωτική κουζίνα³⁴. Αντί για την χωρική ή την πολιτισμική περιπλάνηση που θα

περίμενε κανείς να συνεπάγεται το «δυναμικό ριζώμα» της ταυτότητας του Maffesoli, ίσως καταλήξουμε με ένα προαγόμενο από τα μέσα επικοινωνίας προσομοίωμα του νομαδισμού, δηλαδή με τον νομάδα ως πολιτισμικό ηδονοβλεψία. Ο Denson αναφέρεται σ' αυτή την πιθανότητα. Λέει ότι «ένα είδος εννοιολογικού και πολιτισμικού νομαδισμού διαμεσολαβείται σε συγκεντρωμένους και στατικούς πληθυσμούς μέσω της δημοσιογραφίας, μέσω της δικτυακής και καλωδιακής τηλεόρασης, του κινηματογράφου, του Internet και της εικονικής πραγματικότητας», σε τέτοια έκταση που τείνει να εξελιχθεί σε μια νοητική άσκηση η οποία εν τέλει, «κάνει το φυτό του καναπέ ή τον ταξιδιώτη της πολυθρόνας έναν δυνάμει τρομερό παίκτη του νομαδισμού»³⁵.

Θα ήταν πάντως άδικο και παραπλανητικό να περιορίσουμε τα συμπτώματα της αθέατης πλευράς στις υπερβολές που συνοδεύουν την διεκδίκηση των πολιτισμικών διαφορών. Υπάρχει επίσης ο κίνδυνος να υπερτονιστούν οι υπερβολές προκειμένου να προαχθεί μία συντηρητική πολιτική πλατφόρμα. Ο Stuart Hall αναφέρει την περίπτωση της Νέας Δεξιάς, που εμφανίστηκε επί εποχής των Reagan-Bush και της Thatcher. Υποστηρίζει ότι η εκστρατεία της να αναδιοργανώσει τη δημόσια και πολιτική ζωή προϋπέθετε κάτι περισσότερο από τον έλεγχο της κυβερνητικής εξουσίας και την ικανότητά της να κερδίζει τις εκλογές. Η άνοδος της Νέας Δεξιάς προϋπέθετε επίσης την κυριαρχία επί του ιδεολογικού πεδίου όπου, μεταξύ άλλων, εκμεταλλεύτηκε τους φόβους του κόσμου για τις υπερβολές της «πολιτικής ορθότητας» που υποστηρίχθηκε από ριζοσπαστικές φωνές της πολιτισμικής αριστεράς³⁶.

Ο Charles Maier αναφέρεται σε έναν άλλο τύπο δεξιάς, την «ρετρο-δεξιά», η οποία αναπτύχθηκε σε συνθήκες τις οποίες περιγράφει ως συνθήκες ηθικής κρίσης ή πολιτικής δυσαρρέσκειας με τη δημοκρατία. Επισημαίνει μια σειρά δεικτών αυτής της κρίσης³⁷: το τέλος του Ψυχρού Πολέμου προκάλεσε μια

αίσθηση ιστορικής παράλυσης και αποπροσανατολισμού εξαιτίας του κλονισμού των οικείων αρχών και παρατάξεων· ο πολλαπλασιασμός λιγότερο ξεκάθαρων διακυβευμάτων ενθαρρύνει την αναποφασιστικότητα· παρατηρείται μια εξαπλούμενη δυσπιστία για την πολιτική των κομμάτων που πηγάζει από «φυλετικές» (tribal) μάλλον παρά συνεταιριστικές (associational) νοοτροπίες· επικρατεί περισσότερο κυνισμός σχετικά με τον ρόλο των πολιτικών αντιπροσώπων και μεγαλύτερη δυσπιστία για τους ισχυρισμούς και τις επαγγελίες τους· επικρατεί μια αίσθηση συλλογικής απογοήτευσης που μπορεί να προκαλέσει την ξενοφοβία και την απέχθεια προς τον εθνοτικό ή ιδεολογικό πλουραλισμό. Όπως επεσήμανα προηγουμένως, η απώλεια των οικείων βεβαιωτήτων και η μεγαλύτερη περιπλοκή των πολιτικών σεναρίων προάγει και τον αποπροσανατολισμό και τη νοσταλγία περισσότερο προβλέψιμων σχέσεων. Η θεραπεία καθορίζεται συχνά με όρους προστασίας της ταυτότητας – ως αίτημα δηλαδή «να εναρμονιστούν εκ νέου ένα μεστό νοήματος έδαφος και η πολιτική του έκφραση»³⁸. Εδώ είναι που η αυταρχική ρητορική των δεξιών δημαγωγών της εδαφικότητας μπορούν να βρουν γόνιμο έδαφος υποστήριξης. Οι δεξιοί δημαγωγοί στρέφουν τις εθνικιστικές και ξενοφοβικές προκαταλήψεις εναντίον της συνθετότητας και του κοσμοπολιτισμού. Αγωνίζονται να επαναβεβαιώσουν την αξία ενός οριοθετημένου πολιτικού χώρου ως μέσου για την υπέρβαση του κοινωνικού κατακερματισμού.

Θυμίζω πάλι ότι, αναφερόμενοι στην ιταλική κατάσταση της δεκαετίας του είκοσι, ο Laclau και η Zac παρατηρούν ότι ένα σενάριο διάλυσης μπορεί να ανοίξει την πόρτα σε μια αρχή τάξεως, τα συγκεκριμένα περιεχόμενα της οποίας είναι κάθε άλλο από επιθυμητά. Αν και σήμερα δεν έχουμε να κάνουμε με μια τόσο ριζική διάλυση, το επιχείρημά τους ισχύει και για το σενάριο της επανάκαμψης της δεξιάς που περιγράφει ο Maier. Το ζήτημα εν προκειμένω δεν είναι πλέον ο περιορισμός των υπερβολών που έγιναν εν ονόματι της πολλαπλότητας, αλλά η διασφάλιση ενός είδους τάξεως που θα μπορούσε να στεγάσει και να υποστηρίξει την πολλαπλότητα – οποιαδήποτε μορφή κι αν πάρει η τελευταία. Όπως σημειώνει ο Maier, αυτό «συνεπάγεται την επανεπιβεβαίωση της προσήλωσης στην αρχή της πολιτειακής περιληπτικότητας, και όχι μόνο στην αρχή της εθνότητας· την άρνηση καταφυγής στον προστατευτισμό· την ενθάρρυνση κοινών διεθνών προγραμμάτων και δεσμών πέρα από τα όρια της εθνικής ή ακόμη και πολιτισμικής συγγένειας»³⁹.

5. Η αλληλεπίδραση ιδιαιτεροτήτων και καθολικότητας

Τα επιχειρήματα που διατυπώνω δεν συνεπάγονται τη νοσταλγία για μία μοναδική πραγματικότητα ή την απόρριψη της διαφοράς και της πολιτικής της ταυτότητας. Η έγερση του ζητήματος της αθέατης πλευράς δεν συνεπάγεται την οπισθοχώρηση σε μια καθαρά απαισιόδοξη νοοτροπία. Ούτε επιδοκιμάζει την αντίθετη άποψη που αντιτάσσει την ενό-

τητα στη διαφορά, την ομογενοποίηση στην πολλαπλότητα, ή την σταθερότητα στην κίνηση. Δεν έχουμε να κάνουμε με μια κατάσταση μηδενικού αθροίσματος. Μόνο που ο θεμιτός εκθειασμός της διαφοράς, της ανάδειξης των μέχρι τούδε καταδικασμένων στη σιωπή και υποταγμένων περιφερειακών ταυτοτήτων, δεν δικαιώνει την έκδοση μιας ανοιχτής επιταγής για κάθε διαφορά. Η επιβεβαίωση των τοπικών διαλέκτων, όπως ονομάζει ο Vattimo αυτές τις περιφερειακές ταυτότητες, δεν μεταφράζεται αυτομάτως σε μια καθαρή εμπειρία ελευθερίας. Ούτε εξασφαλίζει αφ' εαυτής περισσότερη αλληλεγγύη ή δημοκρατική συμμετοχή. Υποστήριξα ότι ο αποπροσανατολισμός έχει μιαν αθέατη πλευρά, είτε πρόκειται για την αναβίωση του ξενοφοβικού εθνικισμού, είτε πρόκειται για μια μισαλλόδοξη θρησκευτική ορθοδοξία. Υποστήριξα επίσης ότι και η πολλαπλότητα έχει την αθέατη της πλευρά, αυτό που ο Steel ονομάζει «σκληρότητα των συνόρων» μεταξύ ιδιαίτερων ομάδων. Οι αναφορές του Viskeer σε αυτοπεριβεβλημένα «πολιτισμικά προφυλακτικά» ή ο ισχυρισμός του Denson ότι το νομαδικό παιχνίδι μπορεί να παιχτεί από φυτά του καναπέ και ότι η αναγνώριση της ποικιλομορφίας μπορεί να περιορίζεται στη διάθεση για τουρισμό ή εξωτική κουζίνα, είναι υπομνήσεις των λιγότερο ελκυστικών δυνατοτήτων της πολλαπλότητας. Εν συντομία, αν κάποιος λάβει υπ' όψιν την μη αποφασιστικότητα των πολιτικών γεγονότων, μια περισσότερο κοσμοπολιτική κοινωνία με μεγαλύτερη επικοινωνία μεταξύ των διαφορών είναι όσο πιθανή όσο και μια κακοφωνία των ιδιαίτερων ομάδων σε έναν επανα-τιμαριοποιημένο κοινωνικό χώρο.

Ένα μεγάλο πρόβλημα με αυτήν την εξύμνηση της διαφοράς προέρχεται από τον τονισμό της ιδιαιτερότητας που ξεχνά την καθολικότητα ή μάλλον από μια αμφιλεγόμενη κατανόηση της «αγαθότητας» της διαφοράς και της καθολικότητας των καθόλου. Είναι σχεδόν αδύνατο να σκεφτούμε σε βάθος την έννοια της ανοχής της ετερότητας χωρίς κάποια ιδέα του μη ανεκτού, δηλαδή χωρίς κάποια αντίληψη των ορίων της ανοχής, χωρίς, επομένως, κάποια αντίληψη της εξουσίας, της απόφασης και του αποκλεισμού. Κατά καιρούς, οι συνήγοροι της διαφοράς, ιδιαίτερα οι ακτιβιστές των πολιτικών δικαιωμάτων, αντιλαμβάνονται τις καθολικές αξίες (universals) από μια φιλελεύθερη σκοπιά που έχει τις ρίζες της στις κλασικές αξίες του Διαφωτισμού. Για παράδειγμα, ξέρουν μεν ότι δεξιές ομάδες διακηρύσσουν απερίφραστα το φυλετικό μίσος, αλλά πρέπει επίσης να υποστηρίξουν τα δικαιώματά τους να εκφράζονται και να συναθροίζονται ελεύθερα, όχι μόνο επειδή δεν είναι δυνατόν να τιμωρούνται οι προθέσεις πριν αυτές μεταφραστούν σε πράξεις, αλλά και επειδή η καθολικότητα των δικαιωμάτων αποτρέπει περιπτώσεις μεροληψίας εναντίον προοδευτικών ομάδων.

Έχουμε εδώ μια περίπτωση ανοχής που βασίζεται μεν σε αρχές, αλλά εκδηλώνεται με απροθυμία, καθώς η επίκληση της καθολικότητας των δικαιωμάτων – και της θυσίας των ορίων –

γίνεται προκειμένου να προληφθεί μελλοντική βλάβη στις «καλές» διαφορές. Μια δεύτερη χρησιμοποίηση καθολικών αξιών τροποποιεί τη θέση αυτή μέσω μιας θεμιτής μεν αλλά τραβηγμένης κριτικής της παράδοσης του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού: η καθολικότητα των αξιών του καταγγέλλεται ως όχημα ιμπεριαλισμού. Ο Žižek δίνει ένα παράδειγμα αναφερόμενος στο έθιμο της κλειτοριδεκτομής ως διακριτικού σημείου της γυναικείας σεξουαλικής ωριμότητας· ενώ πολλοί στη Δύση θα θεωρούσαν την κλειτοριδεκτομή ως πράξη ακρωτηριασμού και ανδρικής κυριαρχίας, η αντίθεση στο έθιμο αυτό μπορεί να καταγγεληθεί, εν ονόματι ενός καθολικού «δικαιώματος στη διαφορά», ως προσπάθεια επιβολής ευρωκεντρικών αξιών⁴⁰. Εδώ η επίκληση καθολικών αξιών είναι περισσότερο υπόθεση μνησικακίας παρά εφαρμογή μιας αρχής. Η κριτική του ιμπεριαλισμού των αξιών αναφοράς οδηγεί εν προκειμένω σε μιαν αστήρικτη θέση που αναστέλλει την κρίση εν ονόματι του σεβασμού της διαφοράς. Στην περίπτωση αυτή βρισκόμαστε εκ νέου αντιμέτωποι με την ουσιοκρατία του μερικού, μόνο που τούτη τη φορά υποστηρίζεται εν ονόματι του καθολικού.

Ούτως ή άλλως, το ζήτημα των ορίων δεν τίθεται και το επιχείρημα της πολλαπλότητας γυροφέρει βασικά ερωτήματα που αφορούν την αλληλεπίδραση μεταξύ του μερικού και του καθολικού. Μολονότι δεν είναι δυνατόν να εξετάσω εδώ το ζήτημα διεξοδικά, θα υποστηρίξω ότι τα κριτήρια ισοδυναμίας δεν είναι εξωτερικά σημεία αναφοράς (referents) για μερικότερες διεκδικήσεις, καθόσον το νόημά τους, το εύρος τους και το πεδίο της ισχύος τους πρέπει να κατασκευάζεται και να ανακατασκευάζεται διαρκώς ενώπιον των επίμαχων διεκδικήσεων αντιτιθεμένων διεκδικητών.

Τα κριτήρια αυτά είναι συγκυριακά αποτελέσματα διαπραγματεύσεων μεταξύ των αντιπάλων διεκδικητών, είναι δηλαδή πολιτικές κατασκευές που ενέχουν την έλλογη πειθώ, αλλ' επίσης τον καταναγκασμό και τη σύγκρουση. Τα κριτήρια ισοδυναμίας είναι εκ συστάσεως ακάθαρτα, με την έννοια ότι δεν είναι δυνατόν να συγχέονται με την ιδέα της αμιγούς ισότητας. Και δεν θα μπορούσε να είναι διαφορετικά, εφ' όσον η αναγνώρισή τους σε οποιαδήποτε περίπτωση ως αξιών αναφοράς προκύπτει από διαπραγματεύσεις, εφ' όσον η ιδιότητά τους αυτή αμφισβητείται συνεχώς, και εφ' όσον κατά την κατασκευή των καθολικών αξιών πάντοτε κάτι υπολείπεται ή αποκλείεται.

Μετάφραση από τα αγγλικά: Σοφία Παπαμαθαίου
Επιμέλεια: Γρηγόρης Αναναδάης

* Ο Benjamin Arditi είναι πολιτειολόγος και μέχρι πρότινος δίδασκε πολιτική θεωρία στο Πανεπιστήμιο του Essex. Σήμερα διδάσκει στο Πανεπιστήμιο του Μεξικού.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Claude Lefort, “The Question of Democracy” (1983), στο *Democracy and Political Theory* (1986), Polity Press, Cambridge 1988, σελ. 15.

2. Gianni Vattimo, “The Postmodern: A Transparent Democracy?” και “The Human Sciences and the Society of Communication”, και τα δύο στο *The Transparent Society* (1989), Polity Press, Cambridge 1992, σελ. 1-11 και 12-27.

3. “The Postmodern: A Transparent Society?”, *op.cit.*, σελ. 7. Αυτό επιβεβαιώνει την απουσία μιας ενοποιητικής βάσης ή θεμελίου της ύπαρξης. Έννοιες όπως “αδύναμη οντολογία” (Vattimo) ή “αδύναμη σέψη” (Rovatti) επινοήθηκαν για να εξηγήσουν αυτή την απουσία από το πλαίσιο του φιλοσοφικού διαλόγου. Βλ. Gianni Vattimo και Pier Aldo Rovatti (επιμ.), *El pensamiento débil* (1983), Ediciones Catedra, Μαδρίτη 1988.

4. Vattimo, “The Postmodern: A Transparent Society?”, *op.cit.*, σελ. 7, 8-9.

5. *Ibid.*, σελ. 10.

6. *Ibid.*, σελ. 10-11.

7. Βλ. το ένθετο περιοδικό του *The Observer*, Λονδίνο, 1 Μαρτίου 1992. Χρησιμοποιώ την έννοια του *mestizaje* όχι με το νόημα της διασταύρωσης αλλά των πολιτισμικών υβριδίων. Οι Fernando Calderón, Martin Hopenhayn και Ernesto Ottone υποστηρίζουν την αναλυτική χρησιμότητα αυτής της έννοιας για την κατανόηση των πολιτισμικών ταυτοτήτων στη Λατινική Αμερική. Βλ. “Hacia una perspectiva crítica de la modernidad: las dimensiones culturales de la transformación productiva con equidad”, CEPAL (Economic Commission for Latin America), *Documento de Trabajo* No. 21, Σαντιάγο, Χιλή, Οκτώβριος 1993. Το παράχαιντ παρ' όλα αυτά παραμένει μια πραγματική πιθανότητα όταν η διαφορά εννοείται ως πολλαπλότητα χωρίς μόλυνση. Θα επανέλθω σ' αυτό σύντομα παρακάτω.

8. Michel Maffesoli, “Identidades e identificación en las sociedades contemporáneas” στον σύμμεικο τόμο, *El sujeto europeo*, Editorial Pablo Iglesias, Μαδρίτη 1990, σελ. 82-83. Αυτό μπορεί να παραβληθεί με την αντιδιαστολή του Luhmann μεταξύ των διαστρωματωμένων και των νεοτερικών κοινωνιών. Στις διαστρωματωμένες κοινωνίες το άτομο ήταν κατά κανόνα ενταγμένο σ' ένα μόνο υποσύστημα. Το κοινωνικό status (condition, qualité, état) ήταν το πιο σταθερό χαρακτηριστικό της προσωπικότητας ενός ατόμου. Αυτό δεν είναι πια δυνατό για μια κοινωνία διαφοροποιημένη ως προς λειτουργίες όπως η πολιτική, η οικονομία, οι στενές διαπροσωπικές σχέσεις, η θρησκεία, οι επιστήμες και η εκπαίδευση. Κανείς δεν μπορεί να ζει σ' ένα μόνο από αυτά τα συστήματα». Βλ. Niklas Luhmann, “The Individuality of the Individual” στο Thomas Heller, Morton Sosna και David E. Webb (επιμ.), *Reconstructing Individualism*, Stanford University Press, Stanford 1986, σελ. 318.

9. Gilles Lipovetsky, “Una ética sin dolor”, συνέντευξη στο *Babelia*, πολιτιστικό ένθετο της εφημερίδας *El País*, Μαδρίτη, 8 Αυγούστου 1992, σελ. 2.

10. Βλ. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos acerca del individualismo contemporáneo* (1983), Editorial Anagrama, Βαρκελώνη 1986, ειδικά τα δοκίμια “Narciso o la estrategia del vacío” και “Modernismo y postmodernismo”, σελ. 49-78 και 79-135 αντίστοιχα. Ο Jürgen Habermas λέει κάτι παρόμοιο όταν αναφέρεται στην αφάριση των εμποδίων μεταξύ των σφαιρών. Κατ' αυτόν, αυτή η διαδικασία “πληγώνει χέρι χέρι με έναν πολλαπλασιασμό ρόλων που καθορίζονται καθ' όδον, με έναν πλουραλισμό μορφών ζωής και με μία εξατομίκευση των σχεδίων βίου”. “Further Reflections on the Public Sphere” στο Craig Calhoun (επιμ.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Κάμπριτζ, Μασαχουσέτη 1992, σελ. 456.

11. Βλ. Gian Enrico Rusconi, “Crisi Sociale e Politica”, στο Paolo Farneti (επιμ.), *Politica e società*, τόμ. 1, La Nuova Italia Editrice, Φλωρεντία 1979, σελ. 322-331. Ο Jacques Derrida λέει κάτι παρόμοιο για την κριτική με την έννοια του *κρίνειν*, ως «στάση που μας επιτρέπει να επιλέγουμε (*κρίνειν*) κι' έτσι να αποφασίζουμε και να παρεμβαίνουμε αποφασιστικά στην ιστορία και στο υποκείμενο της ιστορίας». Βλ. το άρθρο του: “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, στο Drucilla Cornell, Michael Rosenfeld και David Gray, Carlson (επιμ.), *Deconstruction and the possibility of Justice*, Routledge, Νέα Υόρκη, 1992, σελ. 54.

12. Gianni Vattimo, "Art And Oscillation" στο *The Transparent Society*, σελ. 45-61.
13. "Indiferencia pura", στο *La era del vacío*, σελ. 36. Το "grunge" ροκ συγκρότημα *Nirvana* έγινε σύμβολο της "Generation X", των νέων που είναι βυθισμένοι σ' αυτή την αδιαφορία. Ο Kurt Cobain, ο βασικός τραγουδιστής, ήταν το ίνδαμμά τους. Η αυτοκτονία του έστρεψε την προσοχή πολλών σχολιαστών στους νέους που δείχνουν μικρό ενδιαφέρον για τη δημόσια σφαίρα – τουλάχιστον στην τρέχουσα τυπική της συγκρότηση – γιατί δεν βρίσκουν τίποτα αξίο για να αγωνιστούν. Η μοναξιά τους έγκειται στο ότι πιστεύουν – παραδόξως – ότι δεν υπάρχει τίποτα στο οποίο να πιστέψουν. Βλ. "An Icon of Alienation", στο *Weekend*, το σαββατιάτικο ένθετο του *The Guardian*, Λονδίνο, 23 Απριλίου 1994, σελ. 10.
14. Geoff Mulgan, "Party-Free Politics", *New Statesman and Society*, Λονδίνο, 15 Απριλίου 1994, σελ. 16.
15. "Raving Rebels with a Cause", *The Guardian*, Λονδίνο, Σάββατο 7 Μαΐου 1994, σελ. 25. Απ' την άλλη πάλι μεριά, ίσως αυτό συμβαίνει επειδή είναι ακόμα μία νέα, εν τω γεννάσθαι, μορφή διαμαρτυρίας και επομένως έχει ένα χαμηλό επίπεδο θεομοποίησης.
16. Ernesto Laclau και Lilian Zac, "Minding the Gap: The Subject of Politics" στο Ernesto Laclau (επιμ.), *The Making of Political Identities*, Verso, Λονδίνο 1994, σελ. 21. Ο Laclau ανέπτυξε το επιχειρημά του παλιότερα στο "Community and its Paradoxes: Richard Rorty's 'Liberal Utopia'", Miami Theory Collective (επιμ.), *Community at Loose Ends*, Minnesota University Press, Μινεσότα 1991, σελ. 94. Το πραγματεύεται επίσης στο "Why do Empty Signifiers Matter to Politics?" στο Jeffrey Weeks (επιμ.), *The Lesser Civil and the Greater Good*, Rivers Oram Press, Λονδίνο 1994, σελ. 167-178, και στο "Subject of Politics, Politics of the Subject", στο *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, τόμ. 7, αρ. 1, άνοιξη 1995.
17. Régis Debray, "God and the Political Planet", *New Perspectives Quarterly*, τχ. 4, αρ. 2, άνοιξη 1994, σελ. 13-15. Ο Maier κάνει λόγο για την καταφυγή σε εδαφικές ταυτότητες και την άνοδο του "εδαφικού λαϊκισμού" ως πιθανή κατάληξη του πολιτικού αποπροσανατολισμού σε καιρούς ιστορικών ανακατατάξεων. Βλ. Charles S. Maier, "Democracy and its Discontents", *Foreign Affairs*, τόμ. 74, αρ. 4, Ιούλιος-Αύγουστος 1994, σελ. 48-64. Θα επανέλθω σ' αυτό παρακάτω.
18. Debray, *op.cit.*, σελ. 15.
19. Βλ. Ernesto Laclau, "Time is Out of Joint", *Diacritics*, τόμ. 25, αρ. 2, καλοκαίρι 1995.
20. Richard Rorty, "Private Irony and Liberal Hope" στο *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Κάμπριτζ 1989, σελ. 86. Αντίθετα από τον Rorty, ωστόσο, δεν θ' απέρριπτα τη θρησκεία ως μια απλή προσφορά λύτρωσης πέρα απ' τον τάφο. Μπορεί επίσης να αποτελέσει μια δυνατή – αν και όχι πάντα επιθυμητή – ιστορία για το πώς τα πράγματα θα μπορούσαν να γίνουν καλύτερα", αυτό που ο Debray ονομάζει "η βιταμίνη των αδυνάτων".
21. Jean-François Lyotard, *The Differend*, (1983), Manchester University Press, 1988, σελ. 30.
22. Edgar Morin, "El Fútbol y la complejidad", *Letra Internacional*, Μαδρίτη, αρ. 29, Ιούλιος 1993, σελ. 12-16.
23. Ernesto Laclau και Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, Λονδίνο 1985, σελ. 103. Βλ. επίσης Ernesto Laclau, "Universalism, Particularism, and the Question of Identity", *October*, αρ. 61, καλοκαίρι 1992, σελ. 87 κ.ε., "Beyond Emancipation", *Development and Change*, αρ. 3, τόμ. 23, 1992, σελ. 132 κ.ε., και "Subject of Politics, Politics of Subject", *op.cit.*, σελ. 3, όπου επισημαίνει το αθέμιτο του να υποστηρίζεται η καθαρή ιδιαιτερότητα χωρίς καμία αναφορά στην καθολικότητα.
24. Βλ. την εφημερίδα των φοιτητών του Πανεπιστημίου του Essex, *Exess*, Κόλτσεστερ, Αγγλία, 29 Μαΐου 1993, σελ. 3. Η Shelby Steel το τοποθετεί πολύ ορθά. "Το κόλπο είναι η αποκλειστικότητα. Αν καταφέ-
- ρεις να κάνεις το ζήτημα αποκλειστικά δικό σου – της απολύτου δικαιοδοσίας σου – τότε όσοι αρνούνται να συνθηκολογήσουν σε αδικούν". Βλ. "The New Sovereignty", *Harper's Magazine*, Ιούλιος 1992, σελ. 5.
25. Rudi Visker, "Transcultural Vibrations", *Mime*, Καθολικό Πανεπιστήμιο της Leuven, 1993.
26. Jean Leca, "Questions of Citizenship", στο Chantal Mouffe (επιμ.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Verso, Λονδίνο 1992, σελ. 24-25.
27. Todd Gitlin, "The Rise of 'Identity Politics'", *Dissent*, τόμ. 40, αρ. 2, άνοιξη 1993, σελ. 172.
28. *Ibid*
29. Shelby Steel, *op.cit.* Βλ. επίσης Gitlin, *op.cit.* και Christopher Hitchens, "The New Complainers", *Dissent*, τόμ. 40, αρ. 4, φθινόπωρο 1993, σελ. 560-564.
30. Steel, *op.cit.*, σελ. 49. Ο Steel αντλεί στοιχεία από την προσωπική του συμμετοχή στο κίνημα διεκδίκησης πολιτικών δικαιωμάτων της δεκαετίας του εξήντα.
31. *Ibid*, σελ. 53
32. Hitchens, *op.cit.*, σελ. 562.
33. Αναφέρομαι βεβαίως στη θεωρητική πραγμάτευση του νομαδισμού που ανέπτυξαν οι Gill Deleuze και Felix Guattari στο *A Thousand Plateaus* (1980), The Athlone Press, Λονδίνο 1988, ιδιαίτερα σελ. 351-423.
34. Roger Denson, "Going Back to Start, Perpetually: Playing the Nomadic Game in the Critical Perception of Art", στο *Parkett*, αρ. 40/41, 1994, σελ. 156. Είμαι υποχρεωμένος στον Jeremy Valentine που επέστησε την προσοχή μου στα επιχειρήματα του Denson και διευκόλυνε το κείμενο.
35. *Ibid*, σελ. 255.
36. Stuart Hall, "Some 'Politically Incorrect' Pathways Through PC", στο Sarah Durant (επιμ.), *The War of the Words. The Political Correctness Debate*, Virago Press, Λονδίνο 1994, ιδιαίτερα σελ. 170-74.
37. Maier "Democracy and its Discontents", *op.cit.*, σελ. 54-59.
38. *Ibid*, σελ. 61.
39. *Ibid*, σελ. 63.
40. Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, Verso, Λονδίνο 1994, σελ. 216.