Στο κείμενο διατηρούνται οι λατινικές εκφράσεις καθώς και οι λέξεις ή φράσεις στα αγγλικά ή στα γερμανικά του πρωτοτύπου. Οι υπογραμμίσεις με πλάγια είναι του συγγραφέα. Όπου δεν σημειώνεται τόπος έκδοσης, πρόκειται για το Παρίσι.

Τα κεφαλαία ελληνικά γράμματα μέσα σε αγκύλες, π.χ. [Α], παραπέμπουν στις ενότητες των σημειώσεων-σχολίων που έπονται, σε κάθε κεφάλαιο, του κυρίως κειμένου. Τα μικρά ελληνικά γράμματα μέσα σε παρενθέσεις, π.χ. (α), παραπέμπουν στις υποενότητες των σχολίων που έπονται των κυρίως σημειώσεων-σχολίων κάθε κεφαλαίου.

Οι σημειώσεις του συγγραφέα, του μεταφραστή και της επιμελήτριας συγκεντρώθηκαν στο τέλος του κειμένου του Jean-Claude Michéa. (Σ.τ.Ε.)

1

Η ΕΝΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΙΣΜΟΥ

Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι, αν ο Άνταμ Σμιθ (Adam Smith) ή ο Μπενζαμέν Κονστάν (Benjamin Constant) ξαναζούσαν ανάμεσά μας (πράγμα που από μόνο του θα επέτρεπε σημαντική ανύψωση του επιπέδου του πολιτικού διαλόγου), θα δυσκολεύονταν πολύ να αναγνωρίσουν το ρόδο του φιλελευθερισμού τους στον *σταυρό του παρόντος*.[1] Εξ ου, αναμφίβολα, και η απίστευτη διανοητική σύγχυση που βασιλεύει στις μέρες μας ως προς τη χρήση αυτής της λέξης. Για πολλούς, θα έπρεπε να διακρίνουμε τον «καλό» πολιτικό και πολιτιστικό φιλελευθερισμό από τον «κακό» οικονομικό φιλελευθερισμό· όσον αφορά δε την κριτική του δεύτερου, θα έπρεπε και αυτή να έχει αποχρώσεις ανάλογα με το αν έχουμε να κάνουμε με έναν «αληθινό» φιλελευθερισμό, με έναν «νεοφιλελευθερισμό» ή έναν «υπερφιλελευθερισμό». Η θέση που πρόκειται να υποστηρίξω εδώ έχει τουλάχιστον την αξία ότι απλοποιεί το ζήτημα. Υποστηρίζω, λοιπόν, ότι το ιστορικό κίνημα που μετασχηματίζει σε βάθος τις νεωτερικές κοινωνίες πρέπει βασικά να κατανοηθεί ως η *λογική τελείωση* (ή η αλήθεια) του φιλελεύθερου φιλοσοφικού προτάγματος, όπως αυτό έχει ορισθεί προοδευτικά από τον 17ο αιώνα και, ιδιαίτερα, από την εποχή της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού. Είναι, δηλαδή, σαν να λέμε ότι ο άψυχος κόσμος του σύγχρονου καπιταλισμού αποτελεί τη μόνη ιστορική μορφή με την οποία μπορούσε να πραγματωθεί η εν λόγω αρχική

φιλελεύθερη θεωρία. Με άλλα λόγια, πρόκειται για τον *πραγματικά υπαρκτό φιλελευθερισμό*. Και αυτό, όπως θα δούμε, τόσο στην οικονομολογική του εκδοχή (που παραδοσιακά έχει την προτίμηση της «Δεξιάς»), όσο και στην πολιτική και πολιτιστική εκδοχή του (της οποίας η υπεράσπιση έγινε ειδικότητα της σύγχρονης «Αριστεράς» και, κυρίως, της «άκρας Αριστεράς», αυτής της πιο δραστήριας αιχμής του μοντέρνου Θεάματος).

Για να υπερασπισθώ τη θέση μου, που δεν αμφιβάλλω καθόλου ότι δεν θα τύχει της γενικής αποδοχής, είναι απαραίτητο να προσκομίσω δύο προκαταβολικές διευκρινίσεις: Το να μιλάμε για «φιλελεύθερη λογική» προϋποθέτει, καταρχήν, ότι διαχωρίζουμε επιμελώς τις *προθέσεις* των διαφόρων κλασικών συγγραφέων από τα πολιτικά και πολιτισμικά αποτελέσματα που το δικό τους σύστημα σκέψης συνέβαλε στο να παραχθούν με τρόπο, κατ' εμέ, αναπόφευκτο. Σημειωτέον ότι πρόκειται για μιαν άσκηση που δεν θα έπρεπε να ξενίζει τους φιλελεύθερους, στον βαθμό, τουλάχιστον, που γενικά αποδέχονται, μαζί με τον Άνταμ Φέργκιουσον (Adam Ferguson), ότι αυτό που πραγματικά κινεί τις κοινωνίες είναι καταρχήν «το αποτέλεσμα της ανθρώπινης δράσης και όχι το αποτέλεσμα της ανθρώπινης πρόθεσης».[2] Εν πάση περιπτώσει, πρόκειται για μιαν άσκηση τόσο αρχαία όσο και η ίδια η φιλοσοφία, δεδομένου ότι, σε τελευταία ανάλυση, αυτή είναι η μέθοδος που χρησιμοποιεί ο Πλάτων στον *Γοργία*, για να αποκαλύψει τα πραγματικά διακυβεύματα της σοφιστικής. Ας θυμηθούμε ότι η πλατωνική κριτική αναπτύσσεται σε τρεις χρόνους. Το πρώτο μέρος του διαλόγου φέρει επί σκηνής την αξιωματική του Γοργία, ο οποίος, αν θέλετε, αντιπροσωπεύει τον Άνταμ Σμιθ της ρητορικής. Αυτή την πρώτη

λογομαχία τη διαδέχεται η κριτική εξέταση των θέσεων του Πώλου, μαθητή του Γοργία, που καταφέρνει να εκμεταλλευτεί καλύτερα ορισμένες φιλοσοφικές συνεπαγωγές της αρχικής αξιωματικής μπροστά στις οποίες, για λόγους προσωπικής αξιοπρέπειας, ο δάσκαλός του είχε γενικώς υποχωρήσει. Λυτός ο δεύτερος χρόνος αντιστοιχεί στην «πραγματικά υπαρκτή ρητορική» στην Αθήνα του 4ου αιώνα. Τέλος, ο διάλογος ολοκληρώνεται με την παρέμβαση του Καλλικλή, προσώπου αναγκαστικά φανταστικού, δεδομένου ότι για τον Πλάτωνα συμβολίζει όλα όσα η σοφιστική *θα μπορούσε* να γίνει μια μέρα, εάν, προς δυστυχία του Άστεως, εκτελούσε στην πράξη όλες τις υποθετικές εκείνες δυνατότητες των οποίων το πρόγραμμά της είναι λογικά φορέας. Στο σημείο αυτό θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι, ακόμη και αν ο Γοργίας δεν θα έπρεπε να συγχέεται με τον Καλλικλή, είναι ωστόσο, κατά μία έννοια, πνευματικά υπεύθυνος για όλα τα συμπεράσματα που ένας ενδεχόμενος «Καλλικλής» θα μπορούσε να αντλήσει από τα δικά του αξιώματα.

Αλλά το να μιλάμε για «φιλελεύθερη λογική» προϋποθέτει επίσης ότι, πέρα από την πληθώρα των συγγραφέων και τις πολλαπλές διαφορές που τους κάνουν να αλληλοπαρατίθενται στο τάδε ή το δείνα σημείο, είναι δυνατό να πραγματευτούμε τον φιλελευθερισμό ως ένα ρεύμα του οποίου οι αρχές όχι μόνον μπορούν αλλά, εντέλει, *πρέπει* να ενοποιηθούν φιλοσοφικά. Και αυτό είναι, προφανώς, το σημείο που πολλοί αναγνώστες θα διστάσουν να αποδεχθούν. Γιατί, αν όντως είναι έτσι, τότε καθίσταται πολύ πιο δύσκολη η συνήθης επεξεργασία εκείνων που, κατ' εικόνα και ομοίωση ενός μεγάλου μέρους της σύγχρονης Αριστεράς και της άκρας Αριστεράς, επιχειρούν να αντιπαραθέσουν ριζικά τον πολιτικό και πολιτιστικό φιλελευθερισμό (οριζόμενο ως ατελεύτητη ανάπτυξη των δικαιωμάτων και διαρκή φιλελευθεροποίηση

των ηθών) προς τον οικονομικό φιλελευθερισμό. Και τούτο διότι τα χειραφετητικά αναπτύγματα του πολιτικο-πολιτιστικού φιλελευθερισμού είναι θεμελιωδώς ανεξάρτητα από τις βλαβερές συνέπειες του οικονομικού φιλελευθερισμού.

Έχω πλήρη συνείδηση του επικίνδυνου χαρακτήρα αυτού του είδους των ασκήσεων, όπως, άλλωστε, κάθε φορά που στην ιστορία των ιδεών πρέπει να ορίσουμε κάποιον «-ισμό»· πολύ περισσότερο, φυσικά, όταν το εν λόγω ρεύμα εκτείνεται σε διάρκεια κάποιων αιώνων. Η απόδειξη *μιας φιλοσοφικής λογικής* προϋποθέτει πάντοτε, εξ ορισμού, μια εργασία εννοιολογικής αναδόμησης και, επομένως, απλοποιήσεις, επιλογές και ερμηνείες που είναι, ίσως, τα πάντα εκτός από ιδεολογικά ουδέτερες. Εννοείται ότι αναλαμβάνω ολοκληρωτικά την ευθύνη των θέσεών μου. Ελπίζω μόνο πως δεν θα μου καταλογίσουν ότι, κατά το συγκεκριμένο εγχείρημά μου, μεγέθυνα απερίσκεπτα τη σημασία του Καλλικλή σε σχέση με τους Πώλους και τους Γοργίες του φιλελευθερισμού.

Πρέπει ακόμη να ξεπεράσουμε μια τελευταία δυσκολία της τάξεως της ορολογίας: Το 1928, ο Καρλ Σμιτ (Carl Schmitt) έγραφε ότι «δεν υπάρχει φιλελεύθερη πολιτική sui generis αλλά μόνον μια φιλελεύθερη κριτική της πολιτικής». Αν με τον όρο «φιλελευθερισμός» θέλουμε να ορίσουμε μια πολιτική στάση αυστηρώς *αμυντική* –εκείνη, για παράδειγμα, που υποστηρίζει συνήθως τους διάφορους αγώνες για την υπεράσπιση των στοιχειωδών *δημοκρατικών* ελευθεριών παντού όπου αυτές απειλούνται, παραποιούνται ως προς το νόημά τους ή καταλύονται– τότε, προφανώς, δεν έχω τίποτε να αντιτάξω σε έναν τέτοιο «φιλελευθερισμό». Ο ίδιος ο Όργουελ δεν δίσταζε να αναφερθεί στην κληρονομιά των «παλαιών φιλελευθέρων» του αγγλικού 19ου αιώνα, οσάκις του τύχαινε

να αντιμετωπίσει τη λέξη με αυτή την πολύ ιδιαίτερη σημασία. Αλλά ο φιλελευθερισμός, έτσι όπως συζητιέται σήμερα, αντιπροσωπεύει ένα πολιτικό ιδεώδες πολύ πιο συγκεκριμένο και μιας ολωσδιόλου άλλης φιλοσοφικής ευρύτητας. Στην πραγματικότητα, παραπέμπει στο πρόταγμα ενός ριζικού μετασχηματισμού της ανθρώπινης ορθοταξίας, η εφαρμογή του οποίου πρέπει αναγκαστικά να στηριχθεί σε συγκεκριμένες κυβερνητικές πολιτικές. Έχει σίγουρα τη σημασία του, από αυτή την άποψη, ότι οι ίδιες οι λέξεις «φιλελεύθερες ιδέες» και «φιλελευθερισμός», όσον αφορά τουλάχιστον τη γαλλική περίπτωση, δεν εμφανίζονται παρά μόνον *μετά τον Θερμιδώρ* (και ιδιαίτερα στο θεμελιώδες έργο *Des réactions politiques*, που εξέδωσε το 1797 ο Μπενζαμέν Κονστάν). Άλλωστε, μόνο *μετά το 1815* οι όροι αυτοί θα εισέλθουν οριστικά στο πολιτικό λεξιλόγιο (όπου για πολύ καιρό θα χρησιμοποιούνται για να ορίζουν –και αυτό είναι ενδιαφέρον να υπογραμμιστεί– *την κοινοβουλευτική αντιπολίτευση της Αριστεράς* στις δυνάμεις της Δεξιάς και της *αντίδρασης*). Το *θετικό* πρόταγμα μιας φιλελεύθερης κοινωνίας (και, επομένως, ενός «κυβερνητικού φιλελευθερισμού») εμφανίζεται, λοιπόν, μαζί με το νέο ιδεολογικό πλαίσιο το οποίο ορίζει την ίδια εποχή ο Αυγούστος Κοντ (Auguste Comte): Από τη στιγμή που αποδεχόμαστε ότι μετά τη Γαλλική Επανάσταση είναι αδύνατο, ει μη μόνον φαντασιακά, να επιστρέψουμε στις παραδοσιακές κοινωνίες του Παλαιού Καθεστώτος, πώς είναι δυνατόν να εγκαθιδρύσουμε μια μοντέρνα κοινωνική ορθοταξία, δηλαδή σύμφωνη με τις θεμελιώδεις προσδοκίες μιας ανθρωπότητας που επιτέλους «ενηλικιώθηκε»; Υπενθυμίζοντας αυτό το σημείο, βεβαίως δεν λησμονώ ότι οι πρώτες επιμέρους δοκιμές πειραματισμού μιας φιλελεύθερης διακυβέρνησης έλαβαν χώρα, στη Γαλλία, την εποχή της ίδιας της Μοναρχίας [illegible] τις πολιτικές απορρύθμισης του εμπορίου των σιτηρών

που επεδίωξαν οι Λαβερντύ (Laverdy) και Μαινόν ντ' Ενβώ (Maynon d'Invault)[3] μεταξύ 1764 και 1770, εμπειρίες για τις οποίες η κριτική που ασκεί ο Ντιντερό στο κείμενό του *Απολογία του αββά Γκαλιανί* είναι πάντα πολύ διδακτική).[4] Δεν λησμονώ επίσης την αρχική φάση της Επανάστασης και τον αποφασιστικό ρόλο του διατάγματος Allard και του νόμου Le Chapelier.[5] Μολαταύτα, ο φιλοσοφικός φιλελευθερισμός έγινε ιστορικά δρών κυρίως ως *μετεπαναστατικό* πρόταγμα, που κατέστη δηλαδή εφικτό χάρη στην οριστική καταστροφή των βάσεων του Παλαιού Καθεστώτος, μέχρι να φτάσει να αποτελεί στις μέρες μας την κύρια (αν όχι και τη μοναδική) εν ενεργεία αρχή των κυβερνητικών πολιτικών και πολιτισμικών μετασχηματισμών της Δύσης (και διαμέσου αυτών, ολόκληρου του πλανήτη). Υπ' αυτή την έννοια, και μόνο υπ' αυτήν, θα χρησιμοποιείται ο όρος φιλελευθερισμός στο παρόν δοκίμιο.

Η φιλελεύθερη θεωρία δεν εμφανίστηκε στην Ιστορία ως κεραυνός εν αιθρία. Η λογική που υπαγορεύει τις διάφορες απαντήσεις που δίνονται επ' αυτού δεν αποκτά στην πραγματικότητα ολόκληρο το νόημά της παρά μόνον όταν επανεγγραφεί μέσα στο νεωτερικό δυτικό πρόταγμα και των ζητημάτων που το ορίζουν. Πράγματι, ο φιλελευθερισμός δεν είναι μόνον άρρηκτα συνδεδεμένος με αυτό το πρόταγμα. Για να πούμε την αλήθεια, αποτελεί τη μόνη συνεκτική θεωρητική ανάπτυξη, δεδομένου ότι, σε αντίθεση, παραδείγματος χάριν, με το ρεπουμπλικανικό ιδεώδες[6] –που συνεχίζει να αναγνωρίζει σημαντική θέση στις πανάρχαιες αρετές– ή ακόμη σε σχέση με τον αρχικό σοσιαλισμό –που διατηρεί ουσιώδη αναφορά σε ιδέες ηθικής και κοινότητας–, ο φιλελευθερισμός δεν εννοεί να δανεισθεί ουδεμία απ' αυτές τις μείζονες συναρ-

μαγές με τις παλαιότερες φιλοσοφικές παραδόσεις. Αρμόζει, λοιπόν, να δούμε στον φιλελευθερισμό την *κατεξοχήν ιδεολογία της νεωτερικότητας*, αντίθετα προς την παράλογη ιδέα, ιδιαίτερα διαδεδομένη στην Αριστερά, σύμφωνα με την οποία οι φιλελεύθερες πολιτικές είναι από τη φύση τους «συντηρητικές» ή «αντιδραστικές» (ταξινομήσεις που –ω! ειρωνεία της Ιστορίας!– κατάγονται, σε μεγάλο βαθμό, από τον Μπενζαμέν Κονστάν). Είναι επομένως απαραίτητο, αν θέλουμε να εκθέσουμε τη λογική του φιλελευθερισμού, να επανέλθουμε εν συντομία στις πηγές του ίδιου του νεωτερικού προτάγματος.

Για να κατανοήσουμε τη φύση του νεωτερικού προτάγματος, θα πρέπει, πρώτα απ' όλα, να πάρουμε αποστάσεις από κάθε αναδρομική και εθνοκεντρική αυταπάτη (μεθοδολογική προφύλαξη που γενικώς παραμελείται). Επομένως, θα αποφύγουμε, όσο είναι δυνατόν, να εξηγήσουμε τις θεμελιώδεις στιγμές της γέννησης του νεωτερικού προτάγματος, με βάση τα ιδεολογικά σχήματα που έχουν εμφανισθεί μαζί μ' αυτό και που έχουν κύριο σκοπό να επιτρέπουν την αυτοδικαίωσή του. Αυτό συνεπάγεται, κατά πρώτο λόγο, ότι δεν θα θεωρήσουμε a priori τη διαδικασία εκσυγχρονισμού που πραγματοποίησαν οι ευρωπαϊκές κοινωνίες ως μια απλή φάση, *ιστορικά αναγκαία*, της προόδου του Λόγου (ή της «ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων») και, επομένως, ως κίνημα αναπόδραστο και συνάμα αναντίστρεπτο προς το οποίο όλοι οι υπάρχοντες πολιτισμοί δεν έχουν (ή δεν είχαν) ούτε το δικαίωμα ούτε τη δύναμη να αντιταχθούν. Μόνον εφόσον αδρανοποιηθεί αυτή η απλοϊκή μυθολογία (μολονότι ουσιώδης για τον ορισμό της νεωτερικότητας, όπως αυτή θέλει να τον ορίζει) καθίσταται δυνατόν να πραγματευθούμε το φιλοσοφικό πρόβλημα στις πραγματικές του βάσεις. Δεν θα κα-

ταστρώσουμε, λοιπόν, τον απέραντο κατάλογο των «μπλοκαρισμάτων» ή των «εμποδίων» που θεωρούμε ότι για πολύ καιρό απέτρεψαν τις διάφορες «προνεωτερικές» κοινωνίες από τη «φυσιολογική» ανάπτυξη του Πολιτισμού. Αντίθετα, θα αναρωτηθούμε ποια «τυχαία συνδρομή αλλότριων αιτιών» (σύμφωνα με την έκφραση του Ρουσσώ) επέσπευσε την έλευση της *δυτικής εξαίρεσης*, συμβάλλοντας έτσι στο να καταστήσουμε κατανοητή μια ιστορικά πρωτοφανή πορεία –αλλά όχι και απαραιτήτως παραδειγματική– που οι ευρωπαϊκές κοινωνίες επέλεξαν να ακολουθήσουν από τον 17ο αιώνα και μετά.

Σ' αυτόν τον σύνθετο συνδυασμό τυχαίων αιτιών (θα ήταν, αναμφίβολα, καλύτερο να πούμε *συνθηκών*) –και χωρίς να λησμονούμε τις προγενέστερες ιδιάζουσες ιστορικές καταστάσεις (όπως, για παράδειγμα, τα δεδομένα του θεολογικοπολιτικού προβλήματος που κληροδότησε η ιστορία των συγκρούσεων ανάμεσα στην Αυτοκρατορία και την Εκκλησία)[7]– μια ξεχωριστή θέση πρέπει να δοθεί στην επινόηση της εμπειρικής επιστήμης της φύσης. Αυτή, άλλωστε, η επινόηση έχει και η ίδια πολυάριθμες πολιτικές και διανοητικές προϋποθέσεις, και συνιστά ένα από τα πιο ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της νεωτερικής Δύσης.[8] Η αποφασιστική σημασία της Sienza Nuova [Νέας Επιστήμης] έγκειται καταρχήν στο γεγονός ότι κατέστησε φιλοσοφικά νοητό το κατεξοχήν νεωτερικό πρόταγμα, να γίνουν τα ανθρώπινα όντα «κύριοι και κάτοχοι της φύσης». Ωστόσο, η φυσική του Γαλιλαίου παρήγαγε τα δύο πιο σημαντικά ιδεολογικά της αποτελέσματα κυρίως ως εικόνα μιας νέας συμβολικής αυθεντίας, *του ιδεώδους της Επιστήμης*, αυθεντίας στο εξής αντιπαρατάξιμης σ' εκείνην της Εκκλησίας. Από τη μία πλευρά, προσέφερε μια

μεταφυσική βάση, ιδιαίτερα στέρεη, στην έννοια της Προόδου (πράγμα που ο Πασκάλ κατανόησε αμέσως).[9] Και από την άλλη, ευνόησε τη *δοξασία* –της οποίας ο Χομπς και ο Σπινόζα είναι από τους πρώτους που όρισαν τα αξιώματα– σύμφωνα με την οποία η επέκταση της μεθόδου του Γαλιλαίου στη μελέτη της ανθρώπινης φύσης θα μπορούσε σύντομα να επιτρέψει την οικοδόμηση μιας «κοινωνικής φυσικής». Και επομένως, μέσω αυτής της «κοινωνικής φυσικής», θα μπορούσαν να δημιουργηθούν οι συνθήκες μιας, επιτέλους, «επιστημονικής» και «αμερόληπτης» επεξεργασίας του πολιτικού προβλήματος.[10] Οι προεκτάσεις αυτού του εκπληκτικού παραδειγματικού μοντέλου σκέψης είναι προφανώς απεριόριστες. Αρκεί, για παράδειγμα, να διασταυρώσει κανείς αυτή τη νέα αναπαράσταση ενός Ορθού Λόγου σε διαρκή πρόοδο με την ανακάλυψη της Αμερικής (άλλη μια αιτία εντελώς τυχαία) και θα έχει μια σειρά ιδιαιτέρως αξιοσημείωτων αποτελεσμάτων. Ενώ στον Στράβωνα ή στον Ηρόδοτο η συνάντηση με διαφορετικούς πολιτισμούς ήταν ουσιαστικά νοητή στο πλαίσιο της γεωγραφικής συνύπαρξης, στο εξής είναι δυνατόν να κατανοηθεί στο πλαίσιο μιας ιστορικής διαδοχής. Κατά τα άλλα, είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι ο Άνταμ Σμιθ (όπως το έδειξε πολύ καλά ο Κριστιάν Μαρουμπού [Christian Marouby]) είναι ένας από τους πρώτους στοχαστές που εκμεταλλεύτηκε αυτό το νέο μοντέλο και πρότεινε, με βάση τα ανθρωπολογικά δεδομένα που είχε στη διάθεσή του, μια συστηματική θεωρία των «σταδίων» ανάπτυξης της ανθρωπότητας, της οποίας η οικονομική μεγέθυνση είναι η βάση και ο κινητήρας.[11] Αν αποδεχθούμε ότι δεν πρέπει να μιλάμε για «νεωτερικότητα» παρά μόνον εκεί όπου οι άνθρωποι αρχίζουν να αναπαριστούν τον τρόπο με τον οποίο ζουν ως μια απλή *στιγμή*, ιστορικά προσδιορισμένη, μιας οικουμενικής εξέλιξης,[12] τότε είναι αναμφισβήτητο ότι ένα μεγάλο

μέρος των φιλοσοφικών εργαλείων που είναι απαραίτητα για το ανάπτυγμα του νεωτερικού φαντασιακού δέχθηκαν την κατάλληλη επεξεργασία και τέθηκαν σε κυκλοφορία με την επανάσταση του Γαλιλαίου.

Αν το *ιδεώδες της Επιστήμης* διαδραμάτισε έτσι θεμελιώδη ρόλο στη διαμόρφωση του νεωτερικού φαντασιακού, ωστόσο οι δυναμικές τού εκμοντερνισμού δεν ξεκίνησαν πραγματικά απ' αυτό το ιδεώδες. Το μοντέλο της επανάστασης του Γαλιλαίου κλήθηκε τόσο γρήγορα στην υπηρεσία της επίλυσης του πολιτικού προβλήματος μόνον επειδή το πολιτικό πρόβλημα άρχισε να τίθεται, την ίδια χρονική στιγμή, με ιστορικές μορφές ολότελα πρωτόγνωρες. Σ' αυτή «την τυχαία συνδρομή αλλότριων αιτιών» φαίνεται, πράγματι, καθαρά ότι εκείνο που συνεισέφερε με τον πιο καθοριστικό τρόπο στο να καταστεί η *νεωτερική απάντηση* καταλύτης για τις κρίσεις της ευρωπαϊκής κοινωνίας ήταν, πάνω απ' όλα, ο εξαιρετικός ιστορικός τραυματισμός που προκάλεσε, σε όλους τους συγχρόνους, η έκταση και η διάρκεια των πολέμων της εποχής.

Στην κλασική ανθολογία που αφιέρωσε στο πρόβλημα του πολέμου και της ειρήνης από τον Μακιαβέλι ώς τον Χομπς, ο Ζωρζ Λιβέ (Georges Livet) υπογραμμίζει ότι «όλα τα γραπτά αυτής της εποχής στενάζουν από τη λαχτάρα για ειρήνη».[13] Πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι οι δραματικοί πόλεμοι, που καθ' όλη τη διάρκεια του 16ου και του 17ου αιώνα όρισαν τον καθημερινό ορίζοντα της ζωής των ανθρώπων, χαρακτηρίζονται από δύο στοιχεία, από κάθε άποψη εντελώς καινοφανή. Από τη μία, η εισαγωγή των νέων όπλων και οι συνακόλουθοι τακτικοί ή στρατηγικοί νεωτερισμοί (όπως η προεξάρχουσα στο εξής σπουδαιότητα του πεζικού) κατέστησαν πολύ σύντομα τις πολεμικές συγκρούσεις απείρως

φονικότερες και πιο καταστρεπτικές από πριν. Από την άλλη, *και κυρίως*, βλέπουμε ότι, στο δεύτερο μισό του 16ου αιώνα, γενικεύεται μια μορφή πολέμου ολότελα καινούρια, τουλάχιστον ως προς τον βαθμό έντασης,[14] δηλαδή ο *ιδεολογικός εμφύλιος πόλεμος* του οποίου η κύρια μορφή, αυτήν την εποχή, είναι *οι θρησκευτικοί πόλεμοι*. Αυτό φυσικά δεν σημαίνει ότι πρέπει να αναγάγουμε το σύνολο των συγκρούσεων που αποδιοργάνωσαν τότε την Ευρώπη μόνον σ' αυτούς τους θρησκευτικούς εμφύλιους πολέμους. Αλλά οι θρησκευτικοί πόλεμοι αποτελούν, σε κάθε περίπτωση, το υπόστρωμα όλων των συγκρούσεων, ούτως ώστε ακόμη και οι φαινομενικά πιο κλασικοί πόλεμοι, που αντιπαραθέτουν συνεχώς τις πολιτικές δυνάμεις της εποχής –όπως, για παράδειγμα, στο πρώτο μισό του 17ου αιώνα, ο τρομερός Τριακονταετής Πόλεμος–, να υπερπροσδιορίζονται πάντοτε από τη λογική αυτής της νέας μορφής σύγκρουσης, τόσο ως προς τις αιτίες τους όσο και ως προς τα συγκεκριμένα επεισόδια της έκβασής τους. Υπογραμμίζουμε, όμως, ότι ο εμφύλιος πόλεμος δεν τροποποιεί μόνον τη μορφή των μαχών. Προσβάλλει με τρόπο ακόμη πιο ριζικό την ίδια τη φύση των ανθρώπινων σχέσεων, και δεν είναι καθόλου τυχαίο που ο Πασκάλ, μετά τον Χομπς, θεωρούσε τον εμφύλιο πόλεμο ως *το μέγιστο κακό*, διατύπωση που απαντάται, την ίδια εποχή, και στα *Δοκίμια Ηθικής*[15] του Πιερ Νικόλ (Pierre Nicole).[16] Σε αντίθεση με τους παραδοσιακούς πολέμους, που είναι δυνατόν να επανασυσφίξουν τους δεσμούς μιας κοινότητας, ένας εμφύλιος προσπαθεί, εξ ορισμού, να εισαγάγει τις πλέον αντικοινωνικές διαιρέσεις. Οι διαιρέσεις αυτές, που ξεσηκώνουν τους μεν ενάντια στους δε, συγγενείς, γείτονες και φίλους, απειλούν να διαρρήξουν τον κύκλο των αλληλεγγυοτήτων και των παραδοσιακών δεσμών εμπιστοσύνης που θεμελιώνονται στο δώρο και το αντίδωρο. Έναν κύκλο, δηλαδή, που ξέρουμε ότι αποτελεί την

ίδια την ουσία της «πρωταρχικής κοινωνιακότητας» [socialité] (όπως την ονόμασε ο Αλαίν Καγιέ [Alain Caillé]) και την ουσιαστική μήτρα εκείνων των καθημερινών σχέσεων *εμπιστοσύνης* χωρίς τις οποίες δεν νοείται βιώσιμη ιστορική κοινότητα.[17] Είναι, εξάλλου, ενδεικτικό ότι ο Κορνέιγ, του οποίου το έργο αποτελεί συνεχή εξύμνηση της πολεμικής και ηρωικής αρετής, δεν διστάζει, όταν πρόκειται για εμφύλιο πόλεμο, να τον ορίσει ως τη «βασιλεία του εγκλήματος».

Πιθανότατα, αυτή η *έμμονη ιδέα του εμφύλιου πολέμου* εξηγεί, καταρχήν, τους λόγους για τους οποίους οι φιλόσοφοι του 17ου και του 18ου αιώνα (και ειδικώς εκείνοι που είναι προτεσταντικής προελεύσεως ή ευαισθησίας) περιγράφουν σχεδόν πάντα την «εκ φύσεως κατάστασή» τους ως μια κατάσταση όπου θα βασίλευε αναγκαστικά (ως εξ υπαρχής ή με παράγωγο τρόπο) *ο πόλεμος όλων εναντίον όλων*. Προφανέστατα, ο πόλεμος του είδους αυτού αποτελεί καταρχήν μια φιλοσοφική μεταφορά των καταστάσεων εμφύλιου πολέμου της εποχής, που εξ υποθέσεως εξωθούνται –όπως σε κάθε *εμπειρία σκέψης*– μέχρι εκείνο το φαντασιακό όριο στο οποίο τα άτομα, τα υποτιθέμενα εκ φύσεως ελεύθερα από κάθε δεσμό πίστεως τού ενός προς το άλλο, δεν θα είχαν καμία άλλη αξία να υπερασπισθούν παρά τη διασφάλιση της δικής τους προσωπικής ζωής, μέσα σ' ένα σύμπαν που προσδιορίζεται από τον φόβο του θανάτου και τη γενικευμένη δυσπιστία. Είναι όμως φανερό ότι αυτός *ο υπερβολικός* τρόπος διατύπωσης του πολιτικού προβλήματος εμπεριέχει από μόνος του και την αρχή της επίλυσής του.[18] Και για να χρησιμοποιήσουμε, και εδώ, τους όρους του Ρουσσώ, μόνον όταν τα εμπόδια που γέννησε η ατέρμονη παραφορά των μιμητικών αντιπαλοτήτων «υπερισχύσουν με την αντίστασή τους επί των δυνάμεων που κάθε άτομο μπορεί να χρησιμοποιήσει για να διατηρηθεί σ' αυτή την κατάσταση», τότε και μόνον τότε,

πράγματι, τα άτομα αυτά μπορούν να συνειδητοποιήσουν μόνα τους ότι «το ανθρώπινο γένος θα χανόταν αν δεν άλλαζε *τον τρόπο ύπαρξής του*» (*Κοινωνικό Συμβόλαιο*, βιβλ. Ι).[19]

Ο φόβος του βίαιου θανάτου, η δυσπιστία απέναντι στους οικείους, η απόρριψη όλων των ιδεολογικών φανατισμών και ο πόθος για μια, επιτέλους, ήσυχη και ειρηνική ζωή, αυτός φαίνεται να είναι, σε τελευταία ανάλυση, ο πραγματικός ιστορικός ορίζοντας του νέου «τρόπου ύπαρξης» που οι Μοντέρνοι δεν θα πάψουν έκτοτε να διεκδικούν. Γι' αυτούς, κατά βάθος, είναι ένα και το αυτό το να εγκαθιδρύσουν μια κοινωνία σύμφωνη προς τις προόδους του Λόγου και να ορίσουν τις συνθήκες που θα επιτρέψουν επιτέλους στην ανθρωπότητα να βγει *από το τέλμα του πολέμου* («οι συνθήκες της κοινωνίας, δηλαδή της ανθρώπινης ειρήνης», όπως γράφει λιτά ο Χομπς στην αρχή του έργου του *De Cive*).[20] Αυτή η *αξεδιάλυτα πολιτική και ψυχολογική* διαμόρφωση φωτίζει, μεταξύ άλλων, τον απολύτως κεντρικό ρόλο που διαδραμάτισαν στη νεωτερική δυτική κουλτούρα τόσο η απώθηση όλων όσα συνοδεύουν *τον θάνατο* όσο και το βαθύτατα ριζωμένο αίσθημα της φρίκης και του παραλογισμού όλων των πολέμων, που στο εξής θα θεωρηθούν *ως το χειρότερο κακό*. Ένα τέτοιο αίσθημα, που θα αποδειχθεί ουσιώδες για τη γένεση του φιλελευθερισμού, σφυρηλατήθηκε ολοφάνερα, και μια για πάντα, μέσα από το πρίσμα του πιο τρομερού απ' όλους τους πολέμους, του ιδεολογικού εμφύλιου πολέμου, είτε η ανάμνησή του συνδέθηκε με την παραφορά των θρησκευτικών φανατισμών ή, λίγο αργότερα, με τον φανατισμό της επαναστατικής Τρομοκρατίας. Η ίδια αντίληψη επιτρέπει επίσης να εξηγήσουμε ότι ο μόνος «πόλεμος» που θα παραμείνει κατανοητός ως προς τη σύλληψή του, σε μια τέτοια φιλοσο-

φική συνάφεια, είναι ο *πόλεμος του ανθρώπου ενάντια στη φύση*, που διεξάγεται με τα όπλα της επιστήμης και της τεχνολογίας: *πόλεμος υποκατάστασης* από τον οποίο οι Μοντέρνοι περιμένουν, ακριβώς, ότι θα στρέψει προς την *εργασία* και τη *βιομηχανία* το μεγαλύτερο μέρος των ενεργειών που ώς τώρα αφιερώνονταν στον πόλεμο του ανθρώπου ενάντια στον άνθρωπο [A]. Ο Κρίστοφερ Λας (Christopher Lasch), με τη συνήθη οξυδέρκειά του, συνέλαβε στην εντέλεια αυτό το σημείο. Η νεωτερική πίστη στην Πρόοδο –γράφει– δεν πρέπει να ερμηνεύεται ως απλή «εκκοσμικευμένη εκδοχή του χριστιανικού χιλιασμού». Είναι, θεμελιωδώς, το σημάδι μιας πολύ πεζής προσδοκίας, να ζήσει κανείς επιτέλους εν ειρήνη, μακριά από τις φονικές ταραχές της Ιστορίας, και μιας θεμιτής επιθυμίας των ατόμων (τουλάχιστον σύμφωνα με τον Άνταμ Σμιθ) να αφιερώσουν στο εξής το κύριο μέρος των προσπαθειών τους στο να «βελτιώσουν τις συνθήκες ζωής τους», ασχολούμενοι ειρηνικά *με τις δικές τους υποθέσεις*.[21] Μ' αυτή την έννοια, το νεωτερικό ιδεώδες της Προόδου έχει τις ρίζες του, *εν τη αρχή του*, πολύ λιγότερο στην έλξη για κάποιον επίγειο παράδεισο και περισσότερο στην επιθυμία να ξεφύγει κανείς, *πάση θυσία*, από την κόλαση του ιδεολογικού εμφύλιου πολέμου, ώστε να γλιτώσει επιτέλους «από το μέγιστο κακό».

Επανατοποθετώντας, λοιπόν, το ζήτημα της ιδεολογικής ειρήνευσης της κοινωνίας στο κέντρο των προβλημάτων, καθίσταται πιο εύκολο να στοχασθούμε ταυτόχρονα την απόλυτη πρωτοτυπία του νεωτερικού προτάγματος, τις ανθρωπολογικές αρχές που το συνοδεύουν και, κυρίως, τη βαθιά ενότητα των δύο φιλοσοφικών μορφών υπό τις οποίες ο φιλελευθερισμός θα οδηγήσει το εν λόγω πρόταγμα στη λογι-

κή του τελείωση. Εν πρώτοις, η πρωτοτυπία. Σε ένα αξιοσημείωτο δοκίμιο, ο Ερίκ Ντεμόν (Éric Desmons) έδειξε πολύ καλά με ποιον τρόπο η ικανότητα να θυσιάζει κανείς τη ζωή του –όταν οι περιστάσεις το απαιτούν– για χάρη της κοινότητας στην οποία ανήκει, συνιστούσε πάντα την αρετή την οποία ανακήρυξαν ως τέτοια διάφορες παραδοσιακές κοινωνίες, εκείνες, δηλαδή, που απονέμουν προνομιακή θέση στις κατά πρόσωπον σχέσεις και επομένως στα συναισθήματα της *τιμής* και της *ντροπής* [B]. Από τον πρωτόγονο πολεμιστή ώς τον πολίτη της αρχαίας Ρώμης (και ας υπενθυμίσουμε, μετά τον Κουέντιν Σκίνερ [Quentin Skinner], ότι το ρεπουμπλικανικό ιδεώδες δεν απορρέει ποτέ ολοκληρωτικά από το νεωτερικό Παράδειγμα), από τον μάρτυρα της χριστιανικής πίστης ώς τον ιππότη του Μεσαίωνα, ήταν πάντα αυτή η διάθεση προς την έσχατη θυσία που, για το καλύτερο και το χειρότερο, θεμελίωνε επισήμως την αυτοεκτίμηση των ατόμων και την εγγύηση της πιθανής αιώνιας δόξας, είτε η δόξα αυτή ενεδύετο κοσμικό είτε θρησκευτικό χαρακτήρα.[22]

Κατ' εικόνα του εγελιανού δούλου –εκείνου που, την αποφασιστική στιγμή, έτρεμε για τη βιολογική του ζωή και την προτιμούσε από την τιμή ενός ηρωικού θανάτου– η δυτικοευρωπαϊκή νεωτερικότητα εμφανίζεται, λοιπόν, ως ο πρώτος πολιτισμός της Ιστορίας που επιχείρησε να κάνει *την αυτοσυντήρηση* πρώτη (και μάλιστα μοναδική) φροντίδα του έλλογου ατόμου και ιδρυτικό ιδεώδες της κοινωνίας την οποία οφείλει να διαμορφώσει μαζί με τους ομοίους του. Όπως το υπογραμμίζει πολύ καθαρά ο Μπενζαμέν Κονστάν: «σκοπός των μοντέρνων είναι η ασφάλεια μέσα στις ιδιωτικές απολαύσεις· *και ονομάζουν* ελευθερία τις εγγυήσεις που παρέχουν οι θεσμοί στις απολαύσεις αυτές».[23] Δεν θα μπορούσε κανείς να διατυπώσει καλύτερα την ιδέα ότι η ελευθερία που πρόκειται να εξυμνήσουν οι φιλελεύθεροι (διαφορετική από

την αγέρωχη ρεπουμπλικανική ελευθερία) δεν είναι, καταρχήν, παρά *το άλλο όνομα* μιας ήσυχης ζωής (και, ει δυνατόν, ευχάριστης) και της προσδοκίας για μια επάξια κερδισμένη ιστορική ανάπαυση (*the calm desire of wealth*, όπως έγραφε ο Φράνσις Χάτσεσον [Francis Hutcheson][24] το 1755).

Το νέο φιλοσοφικό έθος, που διαδίδεται μετά τον Χομπς, σύμφωνα με το οποίο ο πολιτικός στοχασμός πρέπει να προηγείται της περιγραφής, υποτίθεται αντικειμενικής (ή «υλιστικής»), της ανθρώπινης φύσης, μπορεί να εξηγηθεί, σε μεγάλο βαθμό, υπό το φως αυτού του προγράμματος. Η πρώτη του λειτουργία φαίνεται ότι είναι, πράγματι, *να αποκτήσει εκ των προτέρων* τις ανθρωπολογικές συνθήκες της επιζητούμενης ειρήνευσης, εγγράφοντάς τες μέσα στην τοποθέτηση του ίδιου του πολιτικού προβλήματος. Όμως, σύμφωνα με την κυρίαρχη ερμηνεία της εποχής, οι δύο κύριες αιτίες της πολεμικής τρέλας είναι, από τη μια, ο πόθος που τρέφουν για τη δόξα οι Μεγάλοι και, από την άλλη, η έπαρση των ανθρώπων ότι κατέχουν την Αλήθεια για το Καλό –πηγή όλων των εμφύλιων πολέμων– και ότι μπορούν, κατά συνέπεια, να αυτοαναγορεύονται σε έγκυρους κριτές της σωτηρίας των άλλων. Από εδώ και πέρα, είναι εύκολο να καταδηλωθεί το σύστημα των νεωτερικών απαντήσεων στο ζήτημα της πολιτικής ειρήνης. Αφενός, πρέπει κατηγορηματικά *να προϋποθέσουμε* ότι ο πόθος της δόξας και η λατρεία των ηρωικών αρετών δεν είναι, τελικά, παρά το προσωπείο της φιλαυτίας και του ιδιωτικού συμφέροντος· και στο σημείο αυτό παρεμβαίνει αυτό που ο Πωλ Μπενισού (Paul Bénichou) ονόμασε εργασία της «κατεδάφισης του ήρωα» (στην οποία ο Λα Ροσφουκώ [La Rochefoucauld] και ο κύκλος του Port-Royal[25] διαδραμάτισαν, όπως γνωρίζουμε, μέγιστο ρόλο). Αφετέρου, είναι απαραίτητο να θέσουμε ως βάση ότι οι πεποιθήσεις μας που αναφέρονται στο Αληθινό, το Ωραίο ή το Καλό δεν είναι

οικουμενικά κοινωνήσιμες και ότι ίσως και να αποτελούν, εντέλει, μια απλή υπόθεση συνήθειας ή γούστου. Δηλαδή, με όρους πιο σύγχρονους, από τη μία, η *φιλοσοφία της υποψίας* (ή αποδομισμός) και από την άλλη, ο *πολιτιστικός σχετικισμός* (ή πολυπολιτισμικότητα) που αντιπροσωπεύουν, και στις μέρες μας ακόμη, τους δύο θεμελιώδεις πυλώνες του «μεταμοντερνιστικού» Ναού. Δεν πρέπει, λοιπόν, να ξεγελά η επιμονή που επέδειξαν οι Μοντέρνοι, από τον 17ο αιώνα και μετά, ως προς τη φιλοσοφική αναγκαιότητα να θεωρούνται οι άνθρωποι όχι ως τέτοιοι που θα έπρεπε να είναι, αλλά ως *τέτοιοι που πραγματικά είναι* («θεραπεύοντας τα ελαττώματά τους και τις αναπηρίες τους», γράφει ο Σπινόζα, «*με τον τρόπο του γεωμέτρη*»). Παρά τα φαινόμενα, η επιμονή αυτή δηλώνει λιγότερο μια διαύγεια σκέψης που αποκτήθηκε με κόπο, με την επερχόμενη προστασία των νέων «επιστημών του ανθρώπου», και περισσότερο μια θεωρητική επιταγή που το ίδιο το νεωτερικό πρόγραμμα φέρει εντός του. Πρόκειται, κατά βάθος, για μια ανθρωπολογία της κόπωσης (μια πρώτη μορφή, αν προτιμάτε, του *ποτέ πια αυτό*), που επείγεται να ορίσει με τη σειρά της εκείνο που τα άτομα *θα όφειλαν να είναι*, ώστε να μπορέσει επιτέλους να ενεργοποιηθεί η διαδικασία απαξίωσης και ουδετεροποίησης των δύο κύριων πολεμοχαρών παθών: της έπαρσης ότι κατέχουν την Αλήθεια, και της αξίωσης να ενσαρκώνουν τον ηρωισμό και την Αρετή. Και είναι προφανές ότι σ' αυτό το συγκεκριμένο πλαίσιο η ουσία του Ανθρώπου θα αρχίσει να προσλαμβάνεται με προνομιακό τρόπο μέσα από το μοντέλο του «αστού», αυτού του λίαν βολικού μεγαλεμπόρου που αδιαμφισβητήτως αναδεικνύεται στη δεδομένη ιστορική συγκυρία ως άνθρωπος πεζός, ειρηνικός και ανεξίκακος. Απ' αυτή την άποψη, μπορούμε να πούμε ότι η νεωτερικότητα δεν αρχίζει πραγματικά να ξεδιπλώνει τα μείζονα ιδεολογικά της αποτελέσματα παρά μό-

νον από τη στιγμή που (σύμφωνα με το λογοπαίγνιο του Μαρξ) η «αστική κοινωνία» (die burgerlische Gesellschaft) αρχίζει να νοείται κυρίως ως «κοινωνία των αστών».

Είναι τώρα πλέον εφικτό να εκτεθεί, στη συστατική λογική της, η διπλή, *παράλληλη* κίνηση που οδηγεί τον φιλοσοφικό φιλελευθερισμό να προτείνει την ουτοπία μιας ορθολογικής κοινωνίας, τοποθετώντας τα ίδια τα θεμέλια της ειρηνευμένης ύπαρξής της στη μία και μόνη δυναμική των απρόσωπων δομών της Αγοράς και του Δικαίου. Όποια λύση κι αν επικρατεί, το διάβημα είναι στην πραγματικότητα το ίδιο. Το ζήτημα είναι πάντα να ανακαλύψει ή να φανταστεί κανείς τους *μηχανισμούς* (με άλλα λόγια, το σύστημα του βάρους και του αντίβαρου, όπως το έχει συλλάβει το μοντέλο των φυσικών θεωριών της ισορροπίας [Γ]), τους κατάλληλους να γεννήσουν από μόνοι τους όλη την αναγκαία πολιτική τάξη και αρμονία *χωρίς ποτέ πια να υπάρξει ανάγκη να προσφύγει κανείς στην αρετή των υποκειμένων*. Αποποίηση, είναι αλήθεια, χωρίς καμιά μεγάλη ψυχολογική συνέπεια, δεδομένου ότι για ένα νεωτερικό πνεύμα η «αρετή» (οπουδήποτε κι αν αυτή αντλεί την επίσημη έμπνευσή της: στη θρησκευτική πίστη, στο έθιμο, στην ηθική, στο ιδανικό της πολιτοφροσύνης ή στο πνεύμα του δώρου) αποτελεί στο εξής μια απλή μορφή υποκρισίας ή αυταπάτης και, επομένως, καθίσταται αστείρευτη πηγή διαφωνιών και ιδεολογικών συγκρούσεων που απειλούν να απορρυθμίσουν, ανά πάσα στιγμή, αυτή την *άνευ υποκειμένου διαδικασία*, η οποία αποτελεί την αναγκαία συνθήκη για κάθε *γαλήνια κοινωνία*.

Προβάλλοντας αυτή τη θέση δεν προτιθέμεθα βέβαια να αρνηθούμε τις προφανείς διαφορές φιλοσοφικού τονισμού, που επιτρέπουν να διακρίνουμε τη λύση που υπερασπίζεται

ο φιλελευθερισμός του Δικαίου (ή πολιτικός φιλελευθερισμός) από εκείνη που ευνοεί ο φιλελευθερισμός της Αγοράς. Από την άποψη της συγκεκριμένης ιστορίας των ιδεών είναι απαραίτητο να τις λάβουμε υπόψη. Αλλά και από φιλοσοφική άποψη, είναι εξίσου απαραίτητο να εμπεδώσουμε ότι αυτές οι δύο παράλληλες εκδοχές του φιλελευθερισμού, τις περισσότερες φορές, είναι συνδεδεμένες, και όχι μόνον *εν τοις πράγμασι*. Υπάρχει, στην πραγματικότητα, μια δομική αναγκαιότητα που οδηγεί την καθεμία να αναζητά διαρκώς τα θεωρητικά στηρίγματά της στην άλλη, με σκοπό να αποφύγουν έτσι αμφότερες τις αμοιβαίες αντινομίες τους. Αυτήν ακριβώς την αναγκαιότητα συνόψιζε ο Μαρξ με την περιλάλητη διατύπωσή του: «Ελευθερία, Ισότητα, Μπένθαμ».[26]

Εάν, λοιπόν, ο φιλελευθερισμός παρουσιάζεται, ευθύς εξαρχής, *ως ένας φιλοσοφικός πίνακας διπλής εισόδου*, υπό μία έννοια είναι παντελώς αδιάφορο να αναπτύξει κανείς τις αρχές του ξεκινώντας από την αυστηρά πολιτική ή την αυστηρά οικονομική του πλευρά. Από παιδαγωγική άποψη μοιάζει ωστόσο πιο λογικό να ξεκινήσει κανείς από τον *πολιτικό* φιλελευθερισμό. Και αυτό επειδή ο πολιτικός φιλελευθερισμός, σε αντίθεση με το οικονομικό δίδυμό του, πασχίζει, εξ ορισμού, να αντιμετωπίσει το νεωτερικό πολιτικό πρόβλημα με *άμεσο* τρόπο, επεξεργαζόμενος για τον σκοπό αυτό μιαν εξαιρετικά ακριβοπροσδιορισμένη μηχανική της εξουσίας (και η οποία *αρχικά* –ας το τονίσουμε– δεν προϋποθέτει αναγκαστικά μιαν ιδιαίτερη αντίληψη της Αγοράς και του μεταφυσικού της ρόλου).

Το αξίωμα βάσης του πολιτικού φιλελευθερισμού είναι πολύ γνωστό. Εάν η αξίωση ορισμένων ατόμων (ή ενώσεων ατόμων, κατ' εικόνα της Εκκλησίας) να κατέχουν την αλήθεια

για το Καλό είναι η θεμελιακή αιτία που ωθεί τους ανθρώπους να συγκρούονται βίαια, τότε τα άτομα μιας κοινωνίας δεν θα μπορέσουν να ζήσουν ειρηνικά μεταξύ τους, παρά μόνον αν η επιφορτισμένη με την οργάνωση της συνύπαρξής τους Εξουσία είναι φιλοσοφικά ουδέτερη, αν δηλαδή, για λόγους αρχής, απέχει από το να επιβάλλει στα άτομα την τάδε ή τη δείνα αντίληψη ενάρετης ζωής. Σε μια φιλελεύθερη κοινωνία, καθείς είναι ελεύθερος να υιοθετήσει τον τρόπο ζωής που θεωρεί ότι ταιριάζει καλύτερα στη δική του αντίληψη του καθήκοντος (αν έχει κάποια αντίληψη περί αυτού) ή της ευτυχίας· με τη μόνη και μοναδική, φυσικά, επιφύλαξη ότι οι επιλογές του θα είναι συμβατές με την αντίστοιχη ελευθερία των άλλων. Η τελευταία αυτή επιταγή προϋποθέτει την ύπαρξη –υπεράνω των ατόμων που στρατεύονται *χωριστά το καθένα* στην αναζήτηση της ενάρετης ζωής και της ευτυχίας– κάποιας ανώτερης αρχής, επιφορτισμένης να εναρμονίζει τις ανταγωνιστικές, επί του παρόντος, ελευθερίες, και μόνης αρμόδιας, ως εκ τούτου, να περιορίζει το πεδίο δράσης των ελευθεριών αυτών, ορίζοντας έναν αριθμό κοινών κανόνων. Η αρχή αυτή είναι το Δίκαιο (μέσα σ' αυτή την οπτική, το κράτος δεν έχει πλέον καμία άλλη ουσιαστική λειτουργία παρά να εγγυάται την πραγματική εφαρμογή του Δικαίου). Οι αρχές δε που υποτίθεται ότι καθοδηγούν την άσκηση του Δικαίου, σύμφωνα με τη φιλελεύθερη ορολογία, είναι οι αρχές της *δικαιοσύνης*. Ως προς το σημείο αυτό, για άλλη μια φορά οι διατυπώσεις του Μπενζαμέν Κονστάν διακρίνονται για την παραδειγματική τους διαύγεια: «Να παρακαλούμε την αρχή εξουσίας –γράφει– να παραμένει εντός των ορίων της· ας περιορίζεται στο να είναι *δίκαιη*. Και αναλαμβάνουμε εμείς την ευθύνη τού να είμαστε ευτυχείς».

Αυτή η φιλελεύθερη θέση των *πρωτείων του Δικαίου επί του Αγαθού* (όπως το προσημαίνουν οι Αγγλοσάξωνες φιλό-

σοφοι)[27] πρέπει, ωστόσο, να κατανοηθεί σωστά. Αν, για τον πολιτικό φιλελευθερισμό, το Δίκαιο συνιστά την υπέρτατη ρυθμιστική αρχή που πρέπει να υποκαταστήσει όλες τις άλλες, αυτό δεν θα το κάνει φυσικά με τον τρόπο εκείνο, που θεωρήθηκε αυθαίρετος και ασφυκτικός, των παλαιών κανονιστικών συναρμογών – είτε έχουν, και πάλι, να κάνουν με τα έθιμα, είτε με την ηθική, τη θρησκεία ή τη ρεπουμπλικανική αρετή. Η «θεωρία της δικαιοσύνης» πάνω στην οποία θεμελιώνεται η νέα αυθεντία του Δικαίου, στην πραγματικότητα, έχει ελάχιστη σχέση με αυτό που η παραδοσιακή φιλοσοφία νοούσε μέχρι τότε με το όνομα αυτό. Πράγματι, δεν ενδιαφέρεται να ορίσει Ιδέες ή να συλλάβει Ουσίες, να εκφρασθεί δηλαδή στο όνομα μιας κάποιας «Αλήθειας», οιοδήποτε κι αν είναι το μεταφυσικό καθεστώς της αλήθειας αυτής. Στην περίπτωση αυτή θα ταίριαζε μάλλον να μιλάμε για μια θεωρία της *στάθμισης* ή θεωρία της *προσαρμογής* παρά για «θεωρία της δικαιοσύνης». Πράγματι, επί της ουσίας, θέλει μόνο να ρυθμίσει στην εντέλεια τους πιο αποτελεσματικούς θεσμικούς συνδυασμούς, άρα *να υπολογίσει με τη μέγιστη δυνατή ακρίβεια* το σύστημα βάρους και αντίβαρου (checks and balances,[28] λένε οι Αγγλοσάξωνες φιλόσοφοι) που θα επιτρέψει να διατηρηθεί η ισορροπία μεταξύ των ανταγωνιστικών ελευθεριών, επιβάλλοντας σ' αυτές ένα μίνιμουμ απαιτήσεων ή, αν προτιμάτε, δίνοντάς τους την εγγύηση του δυνατόν χαμηλότερου *υπαρξιακού ποσοστού φόρου*. Μια φιλελεύθερη θεωρία δικαιοσύνης δεν πρέπει, λοιπόν, να δεσμεύεται, λόγω αρχής, με καμία ιδιαίτερη φιλοσοφική σκέψη πάνω στο ποιος θα μπορούσε να είναι ο βέλτιστος *τρόπος του ζην*. Περιορίζεται, αντίθετα, στο να ορίζει τις τεχνικές συνθήκες ενός απλού modus vivendi. Εκείνου, δηλαδή, που είναι αναγκαίο να επιβάλλεται σε ένα πλήθος στοιχειωδών μορίων σε διαρκή κίνηση, αν θέλουμε να περιορίσουμε στο ελάχιστο τούς

κινδύνους των πληγμάτων και των συγκρούσεων (πράγμα που, εντέλει, σημαίνει να αποδώσουμε στο φιλελεύθερο Δίκαιο μια λειτουργία ανάλογη με εκείνη του *Κώδικα Οδικής Κυκλοφορίας*). Όσον αφορά δε το τι εκτιμούν αυτά τα ίδια τα μόρια ότι είναι το καθήκον τους ή η ευτυχία τους, αυτό συνιστά μια θεώρηση που, επί του παρόντος, δεν εισέρχεται πλέον στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας. Υπ' αυτή την έννοια και για να παρωδήσουμε αυτό που έγραφε ο Χάιντεγκερ σε σχέση με την επιστήμη, θα μπορούσαμε να πούμε ότι για τους φιλελεύθερους το πιο δίκαιο κράτος –εκείνο που, σε όλα τα επίπεδα, μας ζητά το λιγότερο– είναι *το κράτος που δεν στοχάζεται*. Ένα κράτος χωρίς ιδέες –ή, όπως λένε οι φιλελεύθεροι, χωρίς ιδεολογία–, το οποίο, χάρη σε ένα είδος αντεστραμμένου πλατωνισμού, θα έθετε ως ζήτημα της φιλοσοφικής του τιμής να μη διερωτηθεί ποτέ ποιος είναι ο καλύτερος τρόπος να χειρισθεί κανείς τη ζωή του ή να χρησιμοποιήσει τη «φυσική» του ελευθερία. Οριακά, αυτό το *χωρίς ιδέες ούτε αξίες κράτος*[29] (που απαγορεύει, κατά συνέπεια, στον εαυτό του *να κρίνει* οιοδήποτε άλλο ζήτημα πλην των ζητημάτων τεχνικής φύσεως) δεν θα πρέπει πλέον να θεωρείται ως «κυβέρνηση των ανθρώπων». Για να επαναλάβουμε τη διάσημη διάκριση που κάνει ο Σαιν-Σιμόν (Saint-Simon), συνιστά απλώς καθαρή «διαχείριση των πραγμάτων», αφού απαιτεί πολύ λιγότερο πραγματικές πολιτικές πεποιθήσεις και μάλλον μια απλή αρμοδιότητα «εμπειρογνώμονος» ή καλώς ενημερωμένου διαχειριστή. Απ' αυτή την άποψη, κανείς, αναμφίβολα, δεν έχει διατυπώσει αυτό το ιδεώδες της απόλυτης αξιολογικής ουδετερότητας, που βρίσκεται στην καρδιά κάθε φιλελεύθερου προτάγματος, καλύτερα από τον Ιμμάνουελ Καντ, όταν στο *Σχεδίασμα για μια αιώνια ειρήνη*[30] σημειώνει ότι, στην υποθετική περίπτωση ενός τέλειου νομοθετικού έργου, η μηχανική του Δικαίου θα αρκούσε από μόνη

της για να εξασφαλίσει την ειρηνική συνύπαρξη *ακόμα και σ' ένα λαό δαιμόνων.*

Εδώ, ωστόσο, αρχίζουν οι μπελάδες του πολιτικού φιλελευθερισμού. Με εξαίρεση, βέβαια, τον μαρκήσιο ντε Σαντ (για τον οποίο, ο Λας, ο Λακάν ή ο Παζολίνι είχαν διειδεί, ο καθένας με τον τρόπο του, ότι δεν ήταν παρά η σκοτεινή πλευρά της φιλοσοφίας των Φώτων),[31] κανείς από τους πρώτους φιλελεύθερους δεν θα είχε εξυμνήσει την έλευση ενός «λαού δαιμόνων» ως το λογικό πέρας της ελευθερίας. Το πρόβλημα είναι ότι, σύμφωνα με τη *λογική* του πολιτικού φιλελευθερισμού, τίποτε δεν τον προστατεύει απέναντι σε ένα τέτοιο ενδεχόμενο. Πράγματι, η αυθεντία του φιλελεύθερου Δικαίου είναι νόμιμη –το είδαμε παραπάνω– για τον λόγο και μόνο ότι περιορίζεται στο να ασκεί διαιτησία στην κατά Μπράουν[32] κίνηση των ανταγωνιστικών ελευθεριών, χωρίς ποτέ να προσφεύγει σε κανένο άλλο κριτήριο, πλην των *επιταγών της ίδιας της ελευθερίας*· επιταγές οι οποίες, στην ουσία τους, συνοψίζονται *όλο κι όλο στην αναγκαιότητα να μη βλάπτεται ο άλλος*. Το κριτήριο όμως αυτό, αποφασιστικής σημασίας για τους φιλελεύθερους, αποδεικνύεται ότι είναι δύσκολο να το χειρισθεί κανείς στην πράξη (αρκεί να το αποδείξει μια απλή ανάγνωση του Τζων Στιούαρτ Μιλλ [John Stuart Mill)], ήδη από τα μισά του 19ου αιώνα). *Με ποιο δικαίωμα* όντως μια φιλελεύθερη κοινωνία θα μπορούσε, για παράδειγμα, να εμποδίσει ένα άτομο να βλάψει τον εαυτό του (και ξέρουμε ότι πολλοί φιλελεύθεροι, όπως ο μακαρίτης Μίλτον Φρήντμαν [Milton Friedman] ή ο Ντανιέλ Κον-Μπεντίτ [Daniel Cohn-Bendit], τάχθηκαν με θέρμη υπέρ της αποποινικοποίησης των ναρκωτικών); Ή, αν τοποθετηθούμε στο επίπεδο των σχέσεων των ατόμων μεταξύ τους, σε ποια

βάση θα αποφασίσουμε ότι το να κρίνουμε μια θρησκεία (ή να τη χλευάσουμε) δεν *βλάπτει* την καλώς εννοούμενη άσκηση της ελευθερίας των πιστών; Και αντίθετα, σε ποιο μέτρο οι διδασκαλίες της άλφα ή βήτα θρησκείας ως προς το καθεστώς της γυναίκας ή τη φύση της ομοφυλοφιλίας δεν προσβάλλουν ευθέως «τα δικαιώματα των μειονοτήτων»; Μπροστά σ' αυτά τα ερωτήματα, πολλαπλασιάσιμα στο άπειρο, το φιλελεύθερο Δίκαιο βρίσκεται αναγκαστικά σε μεγάλη δυσκολία. Αν υποτεθεί ότι, για να δικαιολογήσει τις διαιτησίες του, πρέπει να απαρνηθεί τη στήριξή του σε συγκεκριμένες μεταφυσικές αντιλήψεις (για παράδειγμα, σε μια συγκεκριμένη αντίληψη περί σωτηρίας της ψυχής, περί κοινής ευπρέπειας ή περί ανθρώπινης αξιοπρέπειας), είναι πράγματι αναπόφευκτο, δεδομένης της αδιάκοπης εξέλιξης των ηθών (διαδικασία που οι Μοντέρνοι συμφωνούν ομόφωνα να την κρίνουν ως «φυσική»), να βρεθεί αντιμέτωπο με έναν αυξανόμενο αριθμό «προβλημάτων κοινωνίας» που, καταφανώς, δεν επιδέχονται λύσης *με συνεκτικό τρόπο* μέσα στο αυστηρώς τεχνικό πλαίσιο με το οποίο το ίδιο προίκισε τον εαυτό του. Η καταβατική λογική ακολουθία συνίσταται τότε στο να δεσμευθεί προοδευτικά στον δρόμο μιας *μαζικής νομιμοποίησης* όλων των πιθανών συμπεριφορών που μπορεί κανείς να διανοηθεί.

Ας πάρουμε για παράδειγμα την εμβληματική περίπτωση της πορνείας. Αν το μόνο κριτήριο που μας επιτρέπει να διαχωρίσουμε τις νόμιμες από τις άνομες πράξεις,[33] είναι, σε τελευταία ανάλυση, η *συναίνεση* των ατόμων, *με ποιο δικαίωμα* θα μπορούσαμε, πράγματι, να ισχυρισθούμε ότι η πορνεία, από τη στιγμή που ασκείται εθελοντικά, δεν είναι *ένα επάγγελμα όπως όλα τα άλλα*, πιθανώς προορισμένο να ενταχθεί στην κατηγορία των οικονομικά πολλά υποσχόμενων επαγγελμάτων «των προσωπικών υπηρεσιών»; Από τη στιγ-

μή που αρνούμαστε να θεμελιώσουμε την κρίση μας για την πορνεία σε μια κριτική της εμπορευματοποίησης του σώματος (δεδομένου ότι πρόκειται για μια ιδιαίτερη φιλοσοφία και, επιπλέον, αντικαπιταλιστική), είναι δύσκολο να μην ακολουθήσουμε τον φιλελεύθερο νομομαθή Ντανιέλ Μποριγιό (Daniel Borillo),[34] όταν συμπεραίνει: «Το κράτος δεν μπορεί να προωθεί μια ιδιαίτερη σεξουαλική ηθική, χωρίς να κινδυνεύει να γίνει και το ίδιο ανήθικο. Το ενήλικο άτομο είναι το ίδιο ικανό να ορίσει αυτό που του ταιριάζει [...]. Με ποιο δικαίωμα το κράτος θα απαγόρευε σε κάποιο πρόσωπο την ευχέρεια να έχει σεξουαλικές σχέσεις μέσω χρηματικής ανταμοιβής, και να ασκήσει αυτήν τη δραστηριότητα ως κανονικό επάγγελμα;»[35] Αυτή η αναπόφευκτη νομική ανάλυση, στον βαθμό τουλάχιστον που τα ιδρυτικά δόγματα του φιλελευθερισμού θεωρούνται ιερά, προσφέρει έτσι μια ιδεολογικά θωρακισμένη υποδομή στη θέση των φιλελεύθερων «φεμινιστριών», όταν με την πένα της Μαρσέλα Γιακούμπ (Marcela Iacub)[36] και της Κατρίν Μιγιέ (Catherine Millet)[37] δηλώνουν: «Ως γυναίκες και ως φεμινίστριες αντιδρούμε σε όσους έχουν την απαίτηση να απαγορεύουν στις γυναίκες τι πρέπει να κάνουν με το σώμα τους και τη σεξουαλικότητά τους. Αντιτιθέμεθα σε εκείνους που αγωνίζονται με πείσμα για την καταστολή της πορνικής δραστηριότητας αντί να επιζητούν τον αποστιγματισμό της, ώστε όσες γυναίκες διάλεξαν αυτό που το θεωρούν αυθεντικό επάγγελμα να μπορούν να το ασκούν με τις καλύτερες δυνατές συνθήκες» [Δ]. Αυτός ο μινιμαλιστικός τρόπος συλλογισμού μπορεί, φυσικά, να επεκταθεί σε *κάθε είδους διεκδίκηση που μπορεί κανείς να φανταστεί*, συμπεριλαμβανομένων και εκείνων που είναι αντίθετες στη λογική ή στην common decency [κοινή ευπρέπεια],[38] όπως το παράδειγμα των ΗΠΑ μάς το αποδεικνύει καθημερινά. Αρκεί προς τούτο να ξέρει κανείς, ακόμη και κατά προσέγγιση, να χειρίζεται αυτές τις

τεχνικές της «αποδμησης» που η εύχαρις εννοιολογική απλοϊκότητά τους τις θέτι πλέον στη διάθεση του οιουδήποτε (ακόμα και του αναγνώτη της *Libération*) και που επιτρέπουν, χωρίς μεγάλη διανοητική προσπάθεια, να μεταμορφώνουν όλους τους πιθανούς ηθικούς ενδοιασμούς σε αντίστοιχα *ταμπού*, αυθαίρετα και ιστοικώς καθορισμένα.

Ωστόσο, είναι ποβλέψιμο ότι πάντα θα βρίσκονται άλλα άτομα –*ή ενώσεις* πόμων– που θα εκτιμήσουν ότι κάθε νέα «προόδος του Δικαου» προσβάλλει τη δική τους ελευθερία, στο μέτρο που υπείθεται ότι *βλάπτει* την ευαισθησία τους και την «αυτοεκτίμησή» τους (που, κατά γενική ομολογία, αποτελούν πλέον ακπόσπαστο τμήμα αυτής της ελευθερίας). Είναι λοιπόν αναπόευκτο ότι, σε κάποιο βάθος χρόνου, αυτή η διαδικασία επκτασης εις τη νιοστή των ατομικών δικαιωμάτων (*ή* διαδιασία *φιλελευθεροποίησης* των ηθών) θα καταλήξει να πυροοτήσει, υπό την επίδραση της παλαιάς διαλεκτικής *πρόκλση/σκλήρυνση*, την εμφάνιση ενός νέου *πολέμου όλων ενανίον όλων*. Αυτή τη φορά, θα είναι ένας πόλεμος που θα γίνται στα δικαστήρια και με τη διαμεσολάβηση αντίδικων δκηγόρων,[39] πόλεμος στον οποίο οι θιασώτες «της πολιτικήορθότητας» έγιναν, όπως ξέρουμε όλοι, επαγγελματίες στρτιώτες. Και επειδή η διακηρυσσόμενη ουδετερότητα του φλελεύθερου Δικαίου τού στερεί εκ των προτέρων κάθε σοβρή φιλοσοφική στήριξη, ώστε να αποφανθεί για την τύχη λων αυτών των αντιφατικών αξιώσεων, δεν διαθέτει, σε τελυταία ανάλυση, άλλη διέξοδο από την παθητική καταγραφπων ακατάπαυστων διακυμάνσεων των *διαφόρων συσχετισών δυνάμεων* που επενεργούν στην κοινωνία και στην κοινήγνώμη. Σήμερα, λοιπόν, η απαγόρευση του καπνού· αύριο, ως, η νομιμοποίηση των ναρκωτικών· και πιθανώς, στο πολ κοντινό μέλλον, *και τα δύο ταυτόχρονα*. Βέβαια, το παράξο κλίμα που καθιερώνεται υπέρ αυ-

των των ολοένα και πιο πολυάριθμων νομικών σταυροφοριών (ποιοτεινές επιθυμίες κατάδοσης, γενικευμένη επιτήρηση τών μεν επί των δε, και μοιραία, ως εκ τούτου, πολλαπλασιασμός των λογοκρισιών, των ελέγχων και των απαγορεύσεων) μοιάζει να βρίσκεται στους αντίποδες του ειρηνικού και ανεκτικού κόσμου που ονειρεύονταν οι ιδρυτές του φιλελευθερισμού. Τι θα σκέφτονταν άραγε ο Μοντεσκιέ, ο Κονστάν ή ο Τοκβίλ για την *Act Up*,[40] τους *Indigènes de la République*[41] [Ιθαγενείς της Δημοκρατίας] ή τις *Chiennes de garde*[42] [Σκύλες φρούρησης];[43] Ακριβώς, όμως, στο όνομα της δικής τους θεωρίας του Δικαίου και της Ελευθερίας αναπτύσσεται επί του παρόντος, άνευ ορίων, όλη αυτή η μανιώδης ανάγκη να νομιμοποιήσουμε, να αποκλείσουμε και να απαγορεύσουμε. Από τη στιγμή που το φιλελεύθερο κράτος θέλει να ορίζεται ως «σκεπτικισμός που έγινε θεσμός», κατά την έκφραση του Πιερ Μανάν (Pierre Manent), δεν υπάρχει, στο επίπεδό του, κανένα συνεκτικό θεσμικό αλεξίπυρο που να μπορεί να εμποδίσει τη μεθοδική αποσυναρμογή αυτού που ο Όργουελ ονόμαζε common decency· ούτε καν, εννοείται, η απλή λογική.

Πρέπει μήπως να υπενθυμίσουμε ότι ακριβώς γύρω απ' αυτό το κρίσιμο ερώτημα –της διαφοράς ανάμεσα σε μια *δίκαιη* και μια *αξιοπρεπή* κοινωνία[44]– αρθρώθηκαν, στις αρχές του 19ου αιώνα, τα πρώτα στοιχεία της *σοσιαλιστικής* κριτικής κατά του φιλελευθερισμού; Η αρχή αυτής της κριτικής (ριζωμένη μέσα στη βιωμένη εμπειρία των λαϊκών τάξεων της πόλης, των πρώτων μορφών αποεξανθρωπισμού που γέννησε η νέα βιομηχανική τάξη και ο εγωισμός, ήδη χωρίς όρια, που επιδεικνύουν οι νεο-κατέχοντες) ήταν ότι μια κοινωνία, η οποία *εν τοις πράγμασι*[45] ενθάρρυνε συμπεριφορές τόσο *αναξιοπρεπείς* και τόσο προφανώς αντίθετες προς την αν-

θρώπινη αξιοπρέπεια, δεν μπορούσε να είναι *ηθικά αποδεκτή* και δεν είχε επομένως καθόλου νόημα να ορισθεί ως «δίκαιη». Για τους πρώτους σοσιαλιστές, λοιπόν, ήταν απαραίτητο η συλλογικότητα να οργανωθεί *ως τέτοια*, ώστε να εγγράψει στην πραγματικότητα (τα συγκεκριμένα σχέδια βεβαίως ποίκιλλαν σημαντικά από το ένα ρεύμα στο άλλο) αυτές τις συνθήκες αξιοπρεπούς ύπαρξης και στοιχειώδους αλληλεγγύης, χωρίς τις οποίες το Κράτος Δικαίου, έστω κι αν είχε τα προφανή του πλεονεκτήματα, θα εξακολουθούσε να στερείται κάθε ουσιαστικού *ανθρώπινου* περιεχομένου.

Είναι λοιπόν ιδιαίτερα ενδιαφέρον να αναλυθεί στο σημείο αυτό η απάντηση που έδωσε στο πρόβλημα, ήδη από το 1848, ο Φρεντερίκ Μπαστιά (Frédéric Bastiat).[46] Στην ιστορία του γαλλικού φιλελευθερισμού ο Μπαστιά κατέχει σημαίνουσα θέση για δύο το λιγότερο λόγους. Καταρχήν, είναι ένας από τους πρώτους φιλελεύθερους που άσκησε ανοιχτή πολεμική στην αρχόμενη σοσιαλιστική κριτική. («Έχουμε ως αντιπάλους –έγραφε– τους κομμουνιστές, τους φουριεριστές, τους οουενιστές, τον Καμπέ [Cabet], τον Λουί Μπλαν [Louis Blanc], τον Πιερ Λερού [Pierre Leroux], και πολλούς άλλους»).[47] Έπειτα, και κυρίως γι' αυτό, είναι (μαζί με τους «οικονομολόγους» φίλους του) ένας από τους πρώτους ιδεολόγους εκείνου του κινήματος που αποδέχθηκε, χωρίς κανένα δισταγμό,[48] τη διαλεκτική ενότητα των δύο τάσεων του φιλελευθερισμού. Απ' αυτή την άποψη, η απάντησή του μπορεί να θεωρηθεί ως παραδειγματική αναγγελία όλων των προσεχών φιλοσοφικών αναπτύξεων του *πραγματικά υπαρκτού φιλελευθερισμού*.

Αυτό που αμέσως εντυπωσιάζει τον σύγχρονο αναγνώστη στην απάντηση του Μπαστιά είναι η έγνοια του να διευκρι-

νίσει, ευθύς εξαρχής, ότι όχι μόνον δεν υπερασπίζεται τον υπολογιστικό εγωισμό τον οποίο καταγγέλλουν οι «Σοσιαλιστικές Σχολές», αλλά και πως συμμερίζεται, *για προσωπικό του λογαριασμό*, το ίδιο αυτό ιδεώδες για μιαν αξιοπρεπή και αλληλέγγυα κοινότητα σαν κι αυτήν των αντιπάλων του: «Και θα μας υποβιβάσουν στο σημείο –γράφει– να μιλάμε εμείς για τους εαυτούς μας; Ε, λοιπόν! Ας εξετάσει, όποιος θέλει, τα έργα μας. Βεβαίως, παραδεχόμαστε ευχαρίστως ότι οι πολιτικάριθμοι δημοσιολόγοι που στις μέρες μας θέλουν να πνίξουν στην καρδιά του ανθρώπου ακόμα και το αίσθημα του συμφέροντος, αυτοί που δείχνουν τόσο αδέκαστοι απέναντι σ' αυτό που ονομάζουν ατομικισμό, αυτοί που το στόμα τους φοροσκώνει ασταμάτητα από τις λέξεις αφοσίωση, θυσία, αδελφότητα· παραδεχόμαστε, λοιπόν, ευχαρίστως ότι αυτοί υπακούουν αποκλειστικά σ' εκείνα τα *υψηλά κίνητρα* τα οποία συμβουλεύουν και στους άλλους [...], αλλά, επιτέλους, ας μας επιτραπεί να πούμε ότι απ' αυτή την άποψη *δεν φοβόμαστε τη σύγκριση*». Το υπό διακύβευση ζήτημα σε αυτή την ιδρυτική διαμάχη δεν είναι λοιπόν για τον Μπαστιά αν μια συμπεριφορά «αδελφική» ή αλληλέγγυα αξίζει περισσότερο από μια συμπεριφορά εγωιστική. Ως προς το σημείο αυτό, σε αντίθεση προς την πλειονότητα των σημερινών φιλελευθέρων,[49] διαχωρίζεται ότι καθόλου δεν αμφιβάλλει και βεβαιώνει ότι είναι απολύτως σύμφωνος με τους σοσιαλιστές. Και οπωσδήποτε η κριτική του στον αρχόμενο σοσιαλισμό είναι πολύ λεπτή. Συνίσταται στην ανάπτυξη της ιδέας ότι η αδελφότητα δεν μπορεί να ασκηθεί «κατόπιν διαταγής» χωρίς να χάσει αμέσως το νόημά της, και ότι μια χειρονομία δεν είναι πραγματικά γενναιόδωρη, παρά μόνον αν γίνεται αυθόρμητα και χωρίς να περιμένει την παραμικρή ανταπόδοση.[50] Άρα η πλάνη των σοσιαλιστών συνίσταται στο ότι καθιστά αδύνατη, υπ' αυτές τις συνθήκες, κάθε πραγματική αδελφότητα, εφόσον

επιχειρεί να εισαγάγει στη νομοθεσία καθήκοντα που μόνον τα άτομα έχουν την εξουσία να επιβάλλουν στον εαυτό τους. «Εξ ου –γράφει ο Μπαστιά– και οι απόπειρες οργάνωσης της εργασίας· οι διακηρύξεις ότι το κράτος οφείλει να εξασφαλίζει σε όλους τους πολίτες τα προς το ζην, την ευημερία, την εκπαίδευση· ότι οφείλει να είναι γενναιόδωρο, φιλάνθρωπο, παρόν σε όλα, αφοσιωμένο σε όλους· ότι η αποστολή του είναι να δίνει γάλα στα παιδιά, να εκπαιδεύει τη νεολαία, να εξασφαλίζει εργασία στους υγιείς, να δίνει συντάξεις στους αδύνατους· με δύο λόγια: το κράτος υποχρεούται να παρεμβαίνει άμεσα ώστε να ανακουφίζει όλους τους πόνους [...], να σταλάζει βάλσαμο σε κάθε πληγή, να παρέχει άσυλο σε κάθε δεινοπαθούντα, ακόμα και πρώτες βοήθειες και αίμα γαλλικό σε όλους τους καταπιεσμένους πάνω στον πλανήτη...». Η βούληση να εφαρμοσθεί αυτό το γενναιόφρονο πρόγραμμα *διά του νόμου και του φόρου* (κατά τη διατύπωση του Μπαστιά) δεν θα μπορούσε, επομένως, παρά να στραφεί ενάντια στην ίδια την αδελφότητα και, ενώ δεν θα θεσμοθετούσε παρά μια καρικατούρα της πραγματικής αδελφότητας, θα οδηγούσε αναπόφευκτα τα πράγματα σε ένα καθεστώς τρομοκρατίας και στη γενικευμένη εξαθλίωση.

Το πρόβλημα ωστόσο παραμένει ακέραιο. Υποθέτοντας, πράγματι, ότι η αδελφότητα δεν έχει νόημα παρά μόνον ως ιδιωτική πρακτική που θεμελιώνεται πάνω σε ιδιωτικές επιλογές, και ότι το δίκαιο κράτος οφείλει εξ ορισμού να αποποιείται κάθε παρέμβαση σε αυτούς τους τομείς, πώς είναι δυνατόν να ελπίζει ότι θα εισαγάγει στην καθημερινή ζωή των ατόμων εκείνη την ηθική ευθύτητα κι εκείνο το πνεύμα αλληλεγγύης, το οποίο, εξάλλου, ο Μπαστιά ισχυρίζεται ότι τα αναγνωρίζει ως αναγκαία συνθήκη κάθε πραγματικά ανθρώπινης κοινωνίας; Τι είναι αυτό που επιτρέπει, εντέλει, σε έναν *φιλελεύθερο πολιτικό* να πιστεύει ότι οι άνθρωποι θα

άνουν από μόνοι τους τις επιθυμητές επιλογές και ότι δεν θα προτιμήσουν μάλλον να υιοθετήσουν μια εγωιστική συμπεριφορά, για να μην πούμε να αποφασίσουν κυνικά να συμπεριφέρονται σαν «δαίμονες»; Αν η απάντηση του Μπαστιά είναι για άλλη μια φορά παραδειγματική, αυτό οφείλεται, ακριβώς, στο ότι σημαδεύει με ιδιαίτερα καθαρό τρόπο την ιδιαίτερη εκείνη στιγμή (φιλοσοφική και συνάμα ιστορική), όπου η ενότητα *καθεαυτή* της φιλελεύθερης φιλοσοφίας μπορεί, επιτέλους, να γίνει ενότητα *δι' εαυτήν*. Με άλλα λόγια, σημαδεύει τη στιγμή κατά την οποία ο φιλελευθερισμός, για να αποκρούσει τη σοσιαλιστική κριτική, ανακαλύπτει ότι δεν έχει στη διάθεσή του άλλη *συνεκτική* επιλογή παρά *να δώσει ως υπερεργολαβία στους μηχανισμούς της Αγοράς* τη φροντίδα να επιλύσουν τις συστατικές τού Δικαίου αντινομίες.

«Ύστερα από ώριμη εξέταση –γράφει, λοιπόν, ο Μπαστιά– πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι ο Θεός ορθώς έπραξε, ούτως ώστε η καλύτερη συνθήκη της προόδου να είναι η ελευθερία και η δικαιοσύνη». Αυτή η περίεργη εισαγωγή στο θέμα, προφανώς ελάχιστα νεωτερική, δεν πρέπει να ανησυχήσει τον φιλελεύθερο αναγνώστη. Πράγματι, πολύ γρήγορα μαθαίνουμε ότι αυτός *ο από μηχανής θεός*, που είναι επιφορτισμένος να ρυθμίσει οριστικά το ηθικό ζήτημα, δεν γνωρίζει άλλη δυνατή ενσάρκωση παρά την περίφημη «αόρατο χείρα» του Ανταμ Σμιθ. Το ζήτημα, λοιπόν, ήταν να εννοήσουμε ότι η *απόλυτη απελευθέρωση των οικονομικών συναλλαγών* (όπως και η οιονεί κατάργηση του φόρου)[51] είναι εκείνη η οποία, θέτοντας τη δίκαιη κοινωνία υπό την προνοιακή προστασία των νόμων της προσφοράς και της ζήτησης, θα αναλάβει από μόνη της, μέσα από μια διαδικασία καθαρά μηχανιστική, να γεννήσει αυτή την ειρηνική και ταυτόχρονα *αλληλέγγυα* κοινότητα, που προορίζεται να αποτελέσει το κοινό ιδεώδες των πραγματικών φιλελευθέρων και συνάμα των σοσιαλιστών.

Βεβαίως ο Μπαστιά δεν αγνοεί τη μαζική, και ήδη εμπεδωμένη, αντίρρηση των σοσιαλιστών της εποχής του. «Τι αποτελέσματα μπορούσε να έχει –σημειώνει ο Βικτόρ Κονσιντεράν (Victor Considérant), στον οποίο ο Μπαστιά αναφέρεται επί μακρόν– αυτή η βιομηχανική ελευθερία, στην οποία τόσο είχαμε υπολογίσει, αυτή η περίφημη αρχή του *ελεύθερου ανταγωνισμού*, που τον νομίζαμε τόσο γερά προικισμένο με χαρακτήρα δημοκρατικής οργάνωσης; Δεν μπορούσε παρά να προκύψει η γενική υποδούλωση, η συλλογική καθυποταγή των μαζών, που δεν έχουν ούτε κεφάλαια ούτε βιομηχανικά όπλα, ούτε εργαλεία δουλειάς ούτε καν εκπαίδευση, σε μια τάξη που έχει τα βιομηχανικά εφόδια και είναι καλά εξοπλισμένη. Λένε: "ο στίβος είναι ανοιχτός, όλοι καλούνται στον αγώνα, οι συνθήκες είναι ίσες για όλους τους αγωνιστές". Ωραιότατα· όμως ξεχνάμε ένα πράγμα: ότι σ' αυτό το μεγάλο πεδίο του πολέμου οι μεν είναι μορφωμένοι, εμπειροπόλεμοι, οπλισμένοι ώς τα δόντια, ότι έχουν στη διάθεσή τους τεράστια αποθέματα ανεφοδιασμού, υλικά, εφόδια και μηχανές πολέμου, ότι αυτοί κατέχουν όλες τις θέσεις, και ότι οι άλλοι, στερημένοι, γυμνοί, αδαείς, πεινασμένοι, για να ζήσουν, για να ταΐσουν τις γυναίκες τους και τα παιδιά τους μέρα τη μέρα, αναγκάζονται να εκλιπαρούν τους *αντιπάλους* τους για μια οποιαδήποτε δουλειά και ένα φτηνό μεροκάματο».

Αν ο Μπαστιά σκανδαλίζεται που κάποιος μπορεί να χρησιμοποιεί ένα τόσο πολεμικό λεξιλόγιο για τον θεμελιωδώς ειρηνικό κόσμο της βιομηχανίας και του ήπιου εμπορίου (τι πιο *ακατανόητο*, όντως, από έναν *οικονομικό πόλεμο*;), αναγνωρίζει ωστόσο στον Κονσιντεράν ότι τοποθέτησε σωστά το διακύβευμα της διαμάχης. «Η βαθύτατη διάσταση μεταξύ σοσιαλιστών και οικονομολόγων –γράφει– συνίσταται στο εξής: οι σοσιαλιστές πιστεύουν στον ουσιαστικό ανταγωνισμό των συμφερόντων. Οι οικονομολόγοι πιστεύουν στη φυ-

οική αρμονία ή μάλλον στην αναγκαία και προοδευτική εναρμόνιση των συμφερόντων. *Αυτή είναι η ουσία*». Μόνο που σ' αυτό το κρίσιμο ζήτημα η Πρόνοια δεν είναι ουδέτερη και έχει ήδη, από πολύ παλιά, διαλέξει στρατόπεδο. «Η Πρόνοια –εξηγεί ο Μπαστιά– δεν πλανήθηκε. Ταίριασε τα πράγματα κατά τέτοιο τρόπο που τα συμφέροντα, *υπό τον νόμο της δικαιοσύνης*, φτάνουν φυσιολογικά στους πιο αρμονικούς συνδυασμούς»· «και αυτό είναι το συμπέρασμα –προσθέτει θριαμβευτικά– *στο οποίο φτάνει η Πολιτική Οικονομία*».

Όλα τα στοιχεία της θαυματουργής λύσης είναι πλέον στη θέση τους. Ώστε, λοιπόν, ο ρόλος της πολιτικής Οικονομίας, νέας νευτώνειας επιστήμης και ερμηνευτικής της Πρόνοιας αξεδιάλυτα μαζί, ήταν να έρθει να μας αναγγείλει το τόσο αναμενόμενο χαρμόσυνο άγγελμα! Μόνον αυτή, τω όντι, κατέχει την εξουσία να αποκαλύψει στους ανθρώπους, *με τα θεωρήματα στο χέρι*, τις μαγικές εκείνες λογικές αλληλουχίες που κάνουν ώστε ο ελεύθερος και όχι ο υπονομευμένος Ανταγωνισμός να φέρει μηχανιστικά την απεριόριστη Μεγέθυνση, και η απεριόριστη Μεγέθυνση, επίσης μηχανιστικά, να επιτρέψει «να ανυψωθούν οι δεινοπαθούσες τάξεις κατά δύο τρόπους: καταρχήν δίνοντάς τους φθηνή ζωή, στη συνέχεια αυξάνοντας τα ημερομίσθιά τους». Όμως, –συμπεραίνει ο Μπαστιά, και αυτή είναι η ύψιστη προσφυγή της επιχειρηματολογίας του– «δεν είναι δυνατόν η τύχη των εργατών να βελτιώνεται τόσο φυσιολογικά και με δύο τρόπους *χωρίς η ηθική τους κατάσταση να ανυψωθεί και να εξαγνισθεί*»· τόσο είναι αλήθεια ότι οι ηθικές ιδιότητες ενός ανθρώπου είναι ευθέως ανάλογες *προς τις υλικές κτήσεις* που διαθέτει, διότι αυτές τον προφυλάσσουν, εξ ορισμού, από τις δύο αιώνιες πηγές της κλίσης του προς το Κακό: *τον φθόνο και την απληστία*. Από εδώ και πέρα, δεν υπάρχει λόγος να φοβηθεί κανείς έναν λαό δαιμόνων. Η Οικονομία, επιτέλους *ελεύθερη* να αναπτυχθεί σύμ-

φωνα με τους δικούς της φυσικούς νόμους –και προστατευμένη χάρη στη *δικαιοσύνη* τού ιδεολογικά ουδέτερου κράτους (κάθε *ιδεολογική* επέμβαση δεν θα μπορούσε παρά να απορρυθμίσει την προνοιακή τάξη της Αγοράς)–, θα αναλάβει από μόνη της την ευθύνη να εκπαιδεύσει ηθικά τους ανθρώπους και να ενσταλλάξει προοδευτικά στην καρδιά τους την πραγματική αδελφότητα, κάτω από το έκθαμβο μάτι του Θεού. Όλα αυτά, εννοείται, χωρίς ποτέ να χρειαστεί να ασκηθεί επάνω τους ο παραμικρός νομικός εξαναγκασμός, χωρίς καν να τους γίνει υπόμνηση κάποιου καθήκοντος. Ὑπ' αυτή την έννοια, η οικονομική Μεγέθυνση είναι όντως το κρίσιμο αίνιγμα της Ιστορίας [Ε], το μυστικό, όπως λέει ο Μπαστιά, «της Προόδου» και «της κοινωνίας που τελειοποιείται από μόνη της ακαταπαύστως».[52] Για έναν φιλελεύθερο εντελώς συνεπή, η εξουσία οφείλει βεβαίως να μένει εντός των ορίων της και να αρκείται στο να είναι δίκαιη. Είναι όμως η Οικονομία που θα μας κάνει ευτυχείς και, μέσα στη φόρα που έχει πάρει, καλούς και αδελφωμένους.[53]

Είχαμε ξεκινήσει με τις αντινομίες του πολιτικού φιλελευθερισμού να πολεμούν με τους καντιανούς δαίμονές του, και να 'μαστε αιφνιδίως στον κόσμο του Άνταμ Σμιθ και του Τυργκό (Turgot). Αυτή η καταστατική ταλάντευση ανάμεσα στις δύο στιγμές του φιλελευθερισμού δεν έχει προφανώς τίποτε που θα έπρεπε να μας εκπλήσσει. Ας θυμηθούμε ότι το ιδεώδες του «ήπιου εμπορίου» –ακρογωνιαίος λίθος της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού και θεμέλιο της αρχόμενης Πολιτικής Οικονομίας– δεν διαμορφώθηκε με βάση λόγιες θεωρήσεις για τις επιχορηγήσεις σπάνιων πλουτοπαραγωγικών πόρων ή για τον άριστο συνδυασμό των συντελεστών παραγωγής. Το ήπιο εμπόριο εγγραφόταν, εξ υπαρχής, σ' αυτό το

σχέδιο συστηματικής ειρήνευσης της κοινωνίας που αποτελεί την αληθινή πηγή των νεωτερικών θεσμών. Είναι αξιοσημείωτο απ' αυτή την άποψη ότι το πρώτο γνωστό σχεδίασμα για την παγκόσμια ειρήνη, *Ο Νέος Κυνέας* (*Le Nouveau Cynée*) του Εμερύ ντε Λακρουά (Émery de Lacroix ή Émeric Crucé), που εκδόθηκε το 1623, επιχειρεί ευθύς εξαρχής να συνδέσει αυτό το αποφασιστικό ζήτημα της ειρήνης με εκείνο, ολότελα καινοφανές την εποχή εκείνη, της ελευθερίας του εμπορίου, όπως άλλωστε μαρτυρεί ο υπότιτλός του: *Λόγος περί των ευκαιριών και των μέσων για την καθιέρωση μιας γενικής ειρήνης και της ελευθερίας του εμπορίου σε ολόκληρο τον Κόσμο.* Πράγματι, σ' αυτή την περίεργη πραγματεία (που προτίθεται να συμφιλιώσει «τον Τούρκο με τον Πέρση, τον Γάλλο με τον Ισπανό, τον Κινέζο με τον Τάταρο, τον Χριστιανό με τον Εβραίο ή τον Μωαμεθανό») βρίσκεται μία από τις πρώτες αποκαταστάσεις τής ώς τότε παγκοσμίως περιφρονημένης μορφής του εμπόρου· αποκατάσταση που εμφανίζεται ιδιαιτέρως διαυγής ως προς τα πολιτικά της διακυβεύματα: «Δεν υπάρχει άλλο επάγγελμα που να συγκρίνεται ως προς την ωφελιμότητά του –γράφει ο Κρυσέ– με το επάγγελμα του εμπόρου, που αυξάνει νομίμως τα μέσα διαβίωσής του χάρη στην εργασία του, και πολλές φορές μάλιστα με κίνδυνο της ζωής του, χωρίς να ζημιώνει ή να απειλεί κανέναν: *ως προς τούτο είναι πιο αξιέπαινο από το επάγγελμα του στρατιώτη, του οποίου η πρόοδος δεν εξαρτάται παρά από τα λείψανα και τα ερείπια των άλλων*».[54] Αρκεί, λοιπόν, τον επόμενο αιώνα, ο Μπουαγκιλμπέρ (Boisquilbert)[55] να επεξεργασθεί την έννοια της φυσικής οικονομικής τάξης –μεταφέροντας στη σφαίρα των εμπορικών δραστηριοτήτων το μοντέλο της καρτεσιανής φυσικής– και η σύνδεση των δύο νεωτερικών θεμάτων (ειρηνοποιός ρόλος του εμπορίου, αυτορρυθμιστική μηχανική της αγοράς) θα καταστήσει φιλοσοφικά καταληπτό το

πρόταγμα του Άνταμ Σμιθ: θα δειχθεί δηλαδή πώς το απλό παιχνίδι των νόμων της ελεύθερης αγοράς μπορεί από μόνο του να γεννήσει –χωρίς το κράτος να χρειάζεται να επεμβαίνει και χωρίς να ζητηθεί η βοήθεια της αδύνατης αρετής των ατόμων– έναν κόσμο ειρηνικό, ευημερούντα και τόσο ευτυχισμένο, όσο μόνον ένας κόσμος εγωιστών μπορεί να είναι. Εν ολίγοις, τέλεια *μηχανική απομίμηση* των αποτελεσμάτων που η ηθική και η θρησκεία προσδοκούσαν παλαιότερα από τη συλλογική καλοσύνη. Αν ο πολιτικός φιλελευθερισμός καταλήγει πάντα να ξαναβρίσκει το φυσικό του κέντρο βάρους στον οικονομικό φιλελευθερισμό, αυτό λοιπόν οφείλεται πρώτα απ' όλα στο ότι ο οικονομικός φιλελευθερισμός, σύμφωνα με το πρόταγμα και τις αρχές του, συνιστούσε ήδη από το ξεκίνημά του την παράλληλη *πολιτική* απάντηση στο νεωτερικό πρόβλημα.

Επομένως το διαλεκτικό κίνημα, που απομειώνει τον πολιτικό φιλελευθερισμό σε αγοραίο φιλελευθερισμό, ανεξάρτητα από το ποιες είναι οι αρχικές του προθέσεις, δεν οφείλει τίποτε στην τύχη. Αν το καλοσκεφτούμε, είναι το μοναδικό, φιλοσοφικά συνεκτικό μέσο που μένει στη διάθεση τής εν λόγω θεωρίας κάθε φορά που θέλει να ξεφύγει από την καταστατική της αντινομία – τη διασύνδεση μιας «δίκαιης» αρχής εξουσίας με τους δαίμονες εν ελευθερία. Και τούτο, χωρίς ωστόσο να εγκαταλείπει τη θεμελιακή της βεβαιότητα, που εδράζεται στον πρωταρχικό τραυματισμό των θρησκευτικών πολέμων και της τρομοκρατίας των Ιακωβίνων: την ιδέα ότι το κράτος που θα απέφευγε να εκφέρει οιαδήποτε κρίση περί ηθικής και περί ενάρετης ζωής είναι το μόνο για το οποίο μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι ποτέ δεν θα επιδιώξει να σώσει ή να κάνει ευτυχή τα άτομα παρά τη θέλησή τους.

Μολαταύτα, ο αρχικός σοσιαλισμός το είχε πάντα εύκολο να αντιτάσσει ότι μια κοινωνία που δεν θα απαιτούσε από τα μέλη της παρά να σέβονται την αμοιβαία τους αδιαφορία δεν θα ήταν πλέον μια πραγματική κοινωνία, και ότι η ρήση «ζήσε και άφησέ τους να ζήσουν» καταλήγει πάντα, εκεί όπου δεν κυριαρχεί μια ελάχιστη common decency (δηλαδή ένα μίνιμουμ κοινών αξιών και εμπράγματης κοινωνικής αλληλεγγύης), να μεταμορφώνεται στην πράξη σε «ζήσε και άφησε τους άλλους να πεθάνουν». Αν θέλει να μείνει πιστός στον εαυτό του –και να μην τυχαρπάζεται στο πεδίο των *αξιών* και της *ηθικής*, πολύ γλιστερό κατά την άποψή του– ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν έχει άλλη επιλογή παρά να αποσυρθεί. Τότε, λοιπόν, η *ορατή* χειρ του Κράτους Δικαίου, αυτή που όριζε, στην αρχή, να περιορισθεί στον καθορισμό μόνον των κανόνων του παιχνιδιού, ανακαλύπτει ότι είναι διαρκώς αναγκασμένη να παραχωρεί στην Αγορά, και στην *αόρατη χείρα* της, τη φροντίδα να διευθετήσουν τα άλυτα προβλήματα, οργανώνοντας για δικό της λογαριασμό το σύνολο της παρτίδας. Βεβαίως, σ' αυτό ακριβώς το συγκεκριμένο σημείο ο μεθοδικός σκεπτικισμός του Δικαίου συναντά την έσχατη αλήθεια του στον αλαζονικό δογματισμό της Οικονομίας.

Μένει να μάθουμε αν αυτή η λύση αποτελεί όντως μια λύση, καθώς και αν επιτρέπει πραγματικά να τελειώνουμε με τη σοσιαλιστική αντίρρηση. Πολύ φοβάμαι, όμως, ότι η «ηθική τάξη», που τόσο τρομοκρατεί όλους τους γενναίους μας φιλελεύθερους πολιτικούς, κυνηγήθηκε από την πόρτα του Κράτους για να επιστρέψει ακόμη ισχυρότερη από το παράθυρο της Αγοράς. Διότι, αν η οικονομία καλείται στο εξής να ορίζει, στον χώρο και στη θέση των αρχαίων θεολογιών, την πορεία που η ανθρωπότητα οφείλει να ακολουθήσει –τον δρό-

μο την απεριόριστης Μεγέθυνσης, αυτής της νέας «αλοιφής για όλες τις πληγές»–, αυτό συμβαίνει στην πραγματικότητα, γιατί κάτω από την εκφοβιστική μάσκα της «αναγκαιότητας» η ίδια δεν συνιστά, *ήδη από τις πρώτες της αρχές*, τίποτε άλλο παρά μια ιδεολογία αόρατη και συνάμα μια *ενσαρκωμένη θρησκεία*.[56] Μήπως δεν είναι η Αγορά που, επί του παρόντος, μονοπωλεί –μέσα από την τεράστια βιομηχανία τής διασκέδασης και της πανταχού παρούσας προπαγάνδας της διαφήμισης– το δικαίωμα να διδάσκει σε όλα τα ανθρώπινα όντα, *ξεκινώντας από τα παιδιά τους*, τι μπορούν να μάθουν, τι οφείλουν να κάνουν και τι τους επιτρέπεται να ελπίζουν; Να τους κατηχεί, με άλλα λόγια, τον τρόπο με τον οποίο οφείλουν να ζουν και τους «επιστημονικούς» λόγους για τους οποίους κάθε άλλος τρόπος αντιμετώπισης των πραγμάτων στερείται, στο εξής, νοήματος; Εν ολίγοις, δίκαια αντιστροφή των πραγμάτων. Αν το φιλελεύθερο κράτος πρέπει να μείνει για πάντα μορφή φιλοσοφικά κενή περιεχομένου, ποιος άλλος πλην της Αγοράς θα μπορούσε να συμπληρώσει τις σελίδες που αφέθηκαν λευκές και να πάρει επάνω του το καθήκον *να κηρύξει την ηθική στον κόσμο*; Ο πολιτικός φιλελευθερισμός του Μπενζαμέν Κονστάν δεν είναι ποτέ μια απλή διαδρομή. Εμπεριέχει πάντοτε, *είτε το θέλουμε είτε όχι*, την επιστροφή στον Άνταμ Σμιθ.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

[Α]

Η ιδέα ότι η εργασία και η βιομηχανία αποτελούν, κατά κάποιον τρόπο, συνέχιση του πολέμου με άλλα μέσα βρίσκεται στο κέντρο του θετικισμού του Αύγουστου Κοντ. «Σε μια κοινωνία υπάρχουν μόνον δύο δυνατοί σκοποί δραστηριότητας» –γράφει– «και αυτές είναι, από τη μία, η βίαιη δράση πάνω στο υπόλοιπο του ανθρώπινου είδους, άλλως η *κατάκτηση*, και από την άλλη, η δράση πάνω στη φύση ώστε να μεταμορφωθεί υπέρ του ανθρώπου, με άλλα λόγια η *παραγωγή* [...]. Στρατιωτικός ήταν ο σκοπός του παλαιού συστήματος, βιομηχανικός είναι ο σκοπός του νεωτερικού συστήματος» (Auguste Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour reorganiser la société*, 1822). Ο Νίτσε είχε, λοιπόν, συλλάβει στην εντέλεια τον νεωτερικό δεσμό ανάμεσα στο πασιφιστικό ιδεώδες και τον πόλεμο ενάντια στη φύση, όταν έγραφε (*Αυγή*, §173)[57] ότι, σε μια κοινωνία «που λατρεύει την ωφελιμότητα ως υπέρτατη θεότητα», η εργασία αποτελεί αναγκαστικά «την καλύτερη αστυνομία». Να σημειώσουμε ότι ο Καρλ Πολάνυι (Karl Polanyi) προτείνει, επί του προκειμένου, μια πολύ ενδιαφέρουσα ανάλυση των συνθηκών εμφάνισης της καπιταλιστικής πολιτικής, στις αρχές του 19ου αιώνα: «Προβάλλουμε την ιδέα ότι ο απολύτως νέος παράγοντας ωθήσε η εμφάνιση ενός πολύ δραστήριου κόμματος της ει-

ρήνης (peace interest). Παραδοσιακά, ένα κόμμα του είδους αυτού εθεωρείτο ξένο στο πεδίο του κρατικού συστήματος. Η ειρήνη, καθώς και ό,τι αυτή συνεπαγόταν για τις τέχνες και τα επαγγέλματα, δεν προσέφερε παρά τα διακοσμητικά στοιχεία της ζωής. Η Εκκλησία μπορεί να προσευχόταν για την ειρήνη με τον ίδιο τρόπο που θα το έκανε και για έναν πλούσιο θερισμό, αλλά, όταν άγγιξε τη δράση του κράτους, υποστήριζε επίσης και την ένοπλη δράση. Οι κυβερνήσεις υπήγαγαν την ειρήνη στην ασφάλεια και την κυριαρχία, δηλαδή σε αντικειμενικούς σκοπούς που δεν μπορούσαν να επιτευχθούν παρά με ακραία μέσα. Λίγα πράγματα θεωρούσαν τόσο επιζήμια σε μια κοινότητα όσο την ύπαρξη στους κόλπους της ενός οργανωμένου συμφέροντος για την ειρήνη. Ακόμη και στο δεύτερο μισό του 18ου αιώνα, ο Ζαν-Ζακ Ρουσσώ κατηγορούσε τους ανθρώπους του εμπορίου για έλλειψη πατριωτισμού, διότι τους υποψιαζόταν ότι προτιμούσαν την ειρήνη και όχι την ελευθερία. Μετά το 1815, η αλλαγή είναι αιφνίδια και ολοσχερής. Οι αναταράξεις της Γαλλικής Επανάστασης ενισχύουν το ανερχόμενο κύμα της βιομηχανικής επανάστασης, για να μετατρέψουν το ειρηνικό εμπόριο σε οικουμενικό συμφέρον. Ο Μέττερνιχ διακηρύσσει ότι αυτό που θέλουν οι λαοί της Ευρώπης δεν είναι η ελευθερία αλλά η ειρήνη. Ο Φρειδερίκος Γκέντζ (Friedrich von Gentz)[58] θεωρεί τους πατριώτες ως τους νέους βαρβάρους. Η Εκκλησία και ο Θρόνος επιχειρούν την αποεθνικοποίηση της Ευρώπης. Αντλούν επιχειρήματα αφενός από την αγριότητα του πολέμου, που εκφράζεται με τις νέες, λαϊκές του μορφές και, αφετέρου, από την πολύ μεγαλύτερη αξία της ειρήνης για τις ανερχόμενες οικονομίες».[59]

[Β]

Ένα από τα ζητήματα που συχνά επανέρχονται (και που ουδέποτε επιλύονται πραγματικά) στη νεότερη φιλοσοφία –από τον Χομπς ώς τον Κονστάν– είναι η υπεράσπιση της ειρηνευμένης κοινωνίας σε περίπτωση επιθέσεως από εξωτερικούς εχθρούς. Πώς να στηριχθούμε, πράγματι, πάνω στη διάθεση για την έσχατη θυσία πολιτών που δεν είναι διατεθειμένοι να κινητοποιηθούν για την υπεράσπιση της κοινότητάς τους, παρά μόνο στο μέτρο που αυτή τους προστατεύει, με τρόπο απόλυτο, από τον θάνατο; Η λιγότερο παράλογη λύση προφανώς συνίσταται στο να εμπιστευθούμε την άμυνα της κοινότητας σε έναν επαγγελματικό στρατό (χωρίς να αναρωτηθούμε και πολύ για τά μεταφυσικά κίνητρα εκείνων που τον συγκροτούν): ξέρουμε ότι αυτό είναι το νόημα της μεταρρύθμισης που αποφασίστηκε το 1997 από τον Πρόεδρο της Γαλλίας Ζακ Σιράκ, με τη σχεδόν ομόφωνη επιδοκιμασία της Αριστεράς. Αν αποκλείσουμε αυτή τη λύση, δεν απομένουν παρά τρεις φιλοσοφικές δυνατότητες: η συνηγορία υπέρ της *λιποταξίας* (την οποία ο Χομπς θεωρεί απολύτως συνεπή απάντηση)· *η μεταναστευτική λύση*, θεμελιωμένη πάνω στην ιδέα –δανεισμένη από τον οικονομικό υπολογισμό– ότι ένας πολίτης του οποίου η ζωή απειλείται, αντί για τους κινδύνους που ενέχει η ένταξή του στην αντίσταση, πρέπει να προτιμήσει τη μετανάστευση σε τόπο πιο ευνοϊκό (είναι η θέση της «ολοκληρωτικής ελευθερίας μετακίνησης», που έχει την προτίμηση της φιλελεύθερης άκρας Αριστεράς)· ή, τέλος, η ελπίδα ότι η αδιάκοπη πρόοδος της τεχνολογίας θα επιτρέψει στα σύγχρονα έθνη να συμμετέχουν *σε πολέμους χωρίς νεκρούς* (τουλάχιστον όσον αφορά τη δική τους πλευρά): αυτή είναι η υπόθεση του Τζωρτζ Μπους και των στρατηγών του ΝΑΤΟ. Ένα σύνολο λύσεων, λοιπόν, που ορίζει αυτό που

ο Ερίκ Ντεμόν ονομάζει, χαριτολογώντας, *σύνδρομο του Bardamu*,[60] προς τιμήν του Σελίν (Céline).

[Γ]

Η καθηγήτρια οικονομικών και κοινωνικών επιστημών Σιμόν Μεσονιέ (Simone Meyssonnier) στην αξιοπρόσεκτη μελέτη της *La Balance et l'Horloge: La genèse de la pensée libérale en France au XVIIIe siècle* (Les Éditions de la passion, 1989), αναδεικνύει τον αποφασιστικό ρόλο που διαδραμάτισαν οι επιστημονικές εργασίες του Μπερνούλι (Bernoulli) στην κατασκευή του μοντέρνου οικονομικού φαντασιακού. Γενικότερα, είναι απαραίτητο να υπογραμμίσουμε ότι το μοντέλο της αυτορρυθμιζόμενης ισορροπίας (ή της «διαδικασίας χωρίς υποκείμενο», κατά την έκφραση του Αλτουσέρ) βρίσκεται στο κέντρο όλων των φιλοσοφικών κατασκευών του φιλελευθερισμού. Σε ένα συναρπαστικό έργο της, η Καναδή κοινωνιολόγος Σελίν Λαφονταίν δείχνει πώς το πρόγραμμα κυβερνητικής που συνέλαβε και επεξεργάστηκε στο τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου ο ιδρυτής της Κυβερνητικής Νόρμπερτ Βίνερ (Norbert Wiener) έγινε με τη στήριξη των αμερικανικών αρχών, μέσα στην προοπτική της «επίσημης» ελπίδας να απαλλαγεί η ανθρωπότητα από τη δολοφονική επίδραση των ιδεολογιών και να εξασφαλισθεί μια εποχή παγκόσμιας ειρήνης, θεμελιωμένης πάνω σε έναν «επιστημονικό» τρόπο διακυβέρνησης των κοινωνιών (Céline Lafontaine, *L'Empire cybernétique: des machines à penser à la pensée machine*, Seuil, 2004). Ανασυνθέτει επίσης με εξαιρετικά πειστικό τρόπο τον σύνθετο δρόμο που οδήγησε –μέσα από μια βουλησιαρχική πολιτική συνεδρίων και think tanks [δεξαμενών σκέψης]– από αυτό το αρχικό πρόγραμμα κυβερνητικής στον μετασχηματισμό

του σε *στρουκτουραλισμό* (επιβεβαιώνοντας έτσι, σε ιστορικό επίπεδο, όλα όσα είχαν διαισθανθεί στον καιρό τους ο Ανρί Λεφέβρ (Henri Lefebvre) και η Καταστασιακή Διεθνής [Internationale Situationniste]. Η εργασία αυτή φωτίζει με πρωτοφανή τρόπο το πραγματικό φιλοσοφικό παρασκήνιο που κατέστησε δυνατή, τη δεκαετία του '60, την ανάδειξη της νέας Αριστεράς.

[Δ]

Στη Γερμανία, όπου χάρη στην Αριστερά η πορνεία έγινε «ένα επάγγελμα όπως όλα τα άλλα», σε κάποιες εργάτριες που το Κεφάλαιο είχε απολύσει, το τοπικό Ταμείο Ανεργίας, στο πλαίσιο της αλλαγής επαγγέλματος, πρότεινε πολύ λογικά να τις απασχολήσει ως «συνοδούς γοητείας» στα νέα Love Outlets. Αυτός ο τρόπος –που καλείται να αναπτυχθεί– επίλυσης του ζητήματος της ανεργίας των νέων δεν αποτελεί παρά μία μόνον πλευρά του ζητήματος. Αν, όπως το θέλουν οι οπαδοί του Μποριγιό και της Γιακούμπ, η πορνεία είναι ένα επάγγελμα όπως τα άλλα, και αν μία από τις λειτουργίες του Σχολείου συνίσταται ακόμη στο να προετοιμάζει τη νεολαία για τα μελλοντικά της επαγγέλματα, είναι, σαφώς, λογικά αναπόφευκτο το Υπουργείο Παιδείας να αναλάβει, από το γυμνάσιο κιόλας, την κατάρτιση των μαθητών που θα επιθυμούσαν να προσανατολισθούν προς αυτό το επάγγελμα του μέλλοντος (άρα δημιουργία σχετικών διπλωμάτων, εκπαιδευτικών κατευθύνσεων και επιλογών· άρα καθορισμός των προγραμμάτων σπουδών, όπως επίσης και της θεωρητικής και πρακτικής, φύσης των εξετάσεων που θα επιβεβαιώνουν τις κεκτημένες γνώσεις· τέλος, σύσταση σώματος εκπαιδευτικών και επιθεωρητών, απαραίτητων για να δώ-

σουν ζωή σ' αυτό το κατεξοχήν νεωτερικό σχέδιο). Περιμένουμε με ανυπομονησία τον πρόλογο του Τζακ Λάνγκ (Jack Lang) και τα ενθουσιαστικά κύρια άρθρα της *Libération*.

[Ε]

Ένα κεντρικό ζήτημα της φιλελεύθερης φιλοσοφίας είναι η διασύνδεση ανάμεσα στον ντετερμινισμό (τα άτομα πρέπει να υποκλίνονται μπροστά στους νόμους της αγοράς) και την αρχή της ελεύθερης επιλογής [libre arbitre] (εμείς οι ίδιοι αναλαμβάνουμε την ευθύνη να γίνουμε ευτυχείς). Η λύση που πρότεινε ο Μπενζαμέν Κονστάν δεν είναι στην πραγματικότητα παρά απλή καταγραφή του προβλήματος: «Τα πάντα είναι ηθική, όταν αναφερόμαστε στο άτομο –γράφει– αλλά όλα είναι φυσική, όταν αναφερόμαστε στις μάζες. [...] Ο καθένας είναι ελεύθερος ατομικά, γιατί μόνον ατομικά έχει να κάνει με τον εαυτό του ή με δυνάμεις εξίσου ισχυρές με τις δικές του. Αλλά από τη στιγμή που το άτομο εισέλθει σε ένα σύνολο παύει να είναι ελεύθερο» (*Littérature du XVIIIe siècle* – παρατίθεται από τον Τσβετάν Τοντόροφ, στο Tzvetan Todorov, *Benjamin Constant. La passion démocratique*, Hachette, 1997). Στους κόλπους του φιλελεύθερου Παραδείγματος υπάρχουν πολλοί τρόποι επίλυσης του προβλήματος. Ο πιο απλός υποστηρίζει ότι, αν τα άτομα είναι πραγματικά *προσδιορισμένα* να δρουν από συμφέρον (πράγμα που δικαιολογεί την αναγκαιότητα της Αγοράς ως μόνης μορφής εκκοινωνισμού που θα ταίριαζε πραγματικά στην ανθρώπινη φύση), ο καθένας παραμένει εντούτοις *υπεύθυνος* της προσωπικής χρήσης που κάνει της λογικής του, δηλαδή της ικανότητάς του να *καταλάβει* πού βρίσκεται το πραγματικό του συμφέρον. Σ' αυτό το παιχνίδι της *Μονόπολης*, που είναι ο οικονομικός φιλελεύθερος αντα-

τωνισμός, τα άτομα έχουν τελικά πολύ καλούς λόγους για να οικειοποιούνται κάθε αξία της επιτυχίας τους (πρόκειται για το θεμέλιο της μυθολογίας του self made man [αυτοδημιούργητου] και όλων των success stories [ιστοριών επιτυχίας]). Αντιθέτως, τα άτομα πρέπει να μέμφονται μόνον τον εαυτό τους για όλες τις δυστυχίες τους και όλες τις αποτυχίες τους. Αυτή η λύση παρουσιάζει έναν ελάχιστα δαπανηρό τρόπο για να ανακυκλωθεί, αφού απλοποιηθεί πολύ, η ιδέα του Σπινόζα (και των Στωικών), σύμφωνα με την οποία η πραγματική ελευθερία ενοικεί στην *κατανόηση της αναγκαιότητας*. Αυτήν κυρίως ευνοούν, συνήθως, οι τηλε-ευαγγελιστές του Κεφαλαίου στην καθημερινή τους προπαγάνδα.

2

ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΜΕΘΟΔΟΥ

Όπως πολλοί αναγνώστες θα έχουν ίσως παρατηρήσει, η εξήγηση της γένεσης του φιλελευθερισμού, που προτείναμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, δεν εντάσσεται στο πλαίσιο του «ιστορικού υλισμού» [Α]. Ως ιστορικό υλισμό, εννοώ την πεποίθηση, ευρύτατα διαδεδομένη στις μέρες μας, σύμφωνα με την οποία το κλειδί που θα προσδιόριζε το έσχατο νόημα κάθε ιστορικής διαδικασίας θα πρέπει να αναζητηθεί, *σε τελευταία ανάλυση*, στο αναγκαίο κίνημα της Οικονομίας, που με τη σειρά του προσδιορίζεται από την αναπόφευκτη τάση της Τεχνικής να προοδεύει σύμφωνα με τους δικούς της νόμους («Ο χειροκίνητος μύλος –έγραφε ο Μαρξ– θα σας δώσει την κοινωνία με τον μονάρχη· ο ατμοκίνητος μύλος, την κοινωνία με τον βιομήχανο καπιταλιστή» [Β]). Αν υιοθετήσουμε αυτή τη θεώρηση, οι «φιλελεύθερες φόρμουλες» –όπως τις ονομάζει ο Μαρξ– γίνονται μια απλή «ιδεαλιστική έκφραση των συμφερόντων της μπουρζουαζίας».[61] Και η ιστορική άνοδος της μπουρζουαζίας πρέπει και η ίδια να κατανοηθεί ως μια αναντίστρεπτη επέκταση, προσδιορισμένη από την ανάπτυξη των «παραγωγικών δυνάμεων», ανάπτυξη αναπόδραστα προορισμένη να συντρίψει, «μετά από κάποιο όριο», τις φεουδαρχικές σχέσεις ιδιοκτησίας, που αποτελούσαν το παροδικό πολιτικό περιτύλιγμά της.

Κάτω από τη φαινομενικά ριζοσπαστική του όψη, αυτός ο «υλιστικός» τρόπος θεώρησης των πραγμάτων δεν παρου-

σιάζει, ωστόσο, τίποτε παραπάνω από μια αυστηρή συστηματοποίηση των ουσιαστικών αξιωμάτων του νεωτερικού φαντασιακού (που ήδη είχε μερικώς επεξεργασθεί ο Άνταμ Σμιθ).[62] Και σίγουρα δεν είναι τυχαίο, αν οι διάφοροι λόγοι που εκφωνούνται σήμερα για να υμνολογήσουν την παγκοσμιοποίηση του καπιταλισμού (δηλαδή τη διαδικασία εκείνη που, επειδή θεωρείται αναπόδραστη, καταργεί όλα τα νοητά σύνορα προς όφελος μιας παγκόσμιας ενοποιημένης αγοράς) στηρίζονται *όλοι* στην ιδέα ότι το μέλλον της ανθρωπότητας δεν είναι αναγνώσιμο παρά μόνον με βάση τις επιταγές της οικονομικής μεγέθυνσης, που και η ίδια εξαρτάται από την αδιάκοπη πρόοδο των «νέων τεχνολογιών».[63]

Είναι, όμως, πια δύσκολο να αγνοήσει κανείς, μετά τις θεμελιώδεις εργασίες του Καρλ Πολάνυι, ότι αυτή η αναπαράσταση της Οικονομίας, ως σφαίρας χωριστής και αυτόνομης τής κοινωνικής ύπαρξης, αποτελεί πολύ πρόσφατη ιστορική κατασκευή, της οποίας η αναδρομική προβολή στις κοινωνίες του παρελθόντος ορίζει, ακριβώς, την κατεξοχήν *μοντέρνα αυταπάτη* [Γ]. Πράγματι, αν η ύπαρξη των εμπορευματικών δραστηριοτήτων, εξαιρετικά σύνθετων και αναπτυγμένων, πιστοποιείται πολύ πριν από την εμφάνιση της δυτικοευρωπαϊκής νεωτερικότητας, είναι επίσης βέβαιο ότι αυτές οι δραστηριότητες δεν μπόρεσαν ποτέ να φέρουν στον κόσμο, με τον εσωτερικό τους δυναμισμό, το παραμικρό καπιταλιστικό σύστημα. Κι αυτό διότι στις «προνεωτερικές» κοινωνίες οι εμπορευματικές αυτές δραστηριότητες βρίσκονται πάντοτε «εγκλεισμένες» (κατά την έκφραση του Πολάνυι) μέσα σε ένα σύνολο συνθηκών, αξεδιάλυτα πολιτικών, θρησκευτικών και πολιτισμικών, οι οποίες και οργανώνουν ταυτόχρονα τα όρια και το νόημα των εμπορευματικών δραστηριοτήτων [Δ]. Βέβαια, το καπιταλιστικό σύστημα, από τη στιγμή που συγκροτήθηκε ιστορικά, δηλαδή από τη στιγμή που κατάφερε να

προικισθεί με τις δικές του πρακτικές προϋποθέσεις (π.χ. τη γενικευμένη διάλυση των δεσμών του ανθρώπου με τη γη και τα εργαλεία της εργασίας του), μπόρεσε να αναπτυχθεί στη βάση των δικών του νόμων. Ωστόσο, παραμένει ακέραιο το ζήτημα να εξηγήσουμε μέσα από ποια σύμπτωση συγκυριών, σε μεγάλο βαθμό απρόβλεπτων, οι διάφορες αυτές πρακτικές προϋποθέσεις του καπιταλισμού βρέθηκαν συγκεντρωμένες σε μιαν ορισμένη στιγμή τής ευρωπαϊκής ιστορίας. Με άλλους όρους, αυτό σημαίνει να αναδείξουμε το πρωτότυπο ιστορικό μόρφωμα που κατέστησε δυνατή τη δημιουργία ενός κόσμου πραγματικά κυριαρχούμενου, *επί του παρόντος*, από το φαντασιακό της οικονομικής μεγέθυνσης (και επομένως από το σύνολο των φαινομένων που αποτελούν τη μορφή της υλικής ύπαρξης του εν λόγω φαντασιακού)· χωρίς, μολαταύτα, υπό την επιρροή μιας αναδρομικής αυταπάτης, να μεταχηματίσουμε αυτό το ουσιαστικό νεωτερικό δεδομένο σε μια άχρονη και αφηρημένη συνθήκη της ανθρώπινης εξέλιξης, που αναπτύσσει παντού τα ίδια μόνιμα και αμετάβλητα φαινόμενα, αρχής γενομένης από την εποχή των πρώτων φυλών κυνηγών της παλαιολιθικής περιόδου.[64]

Στον βαθμό που ένας από τους θεμελιακούς μηχανισμούς αυτής της ιστορικής και ενδεχομενικής μορφολογίας είναι το *ιδεώδες της Επιστήμης*, διαθέτουμε ακόμη και εδώ μια βάση αποφασιστικής σημασίας για να αποδείξουμε τον από κάθε άποψη μοναδικό ρόλο της *ιδεολογίας* [Ε], που από τον 17ο αιώνα δεν έπαψε να επηρεάζει τον ορισμό και την εφαρμογή των δυτικών πολιτικών εκμοντερνισμού. Όπως παρατηρεί ο Πιερ Μανάν, τη νεωτερική πολιτική «κάποιοι την είχαν στοχαστεί και την είχαν θελήσει, *πριν* να τεθεί σε εφαρμογή» (πράγμα που γενικά δεν συνέβαινε στους παλαιότερους πολιτισμούς), με αποτέλεσμα «να έρχεται στο φως η υπόνοια ότι στη φιλελεύθερη πολιτική υπάρχει κάτι το ουσιωδώς πει-

ραματικό και διαλογικό, κάτι που υποθέτει ένα συνειδητό και *συγκροτημένο* σχέδιο».[65] Εάν, παρά ταύτα, κάποιοι θα επέμεναν να θεωρούν αυτή τη μορφή ερμηνείας ως «ιδεαλιστική», λόγω του σημαντικού ρόλου που αποδίδει στις διανοητικές λογικές για τη συγκρότηση του νεωτερικού κόσμου, αρκεί να συλλογισθούν μια στιγμή το καθεστώς αυτών των παράξενων «κομμουνιστικών» κοινωνιών, των οποίων η φονική αυτοκρατορία διατηρήθηκε, επί δεκαετίες, πάνω σε σημαντικό τμήμα του πλανήτη μας. Θα ήταν, βεβαίως, παράλογο να δει κανείς σ' αυτές τις κοινωνίες –τώρα που αυτή η τρομερή παρένθεση ουσιωδώς έχει κλείσει– την αναπόδραστη συνέπεια της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων που, από τη Ρωσία ώς την Κούβα, προκάλεσε τις κατάλληλες πολιτικές και αστυνομικές «υπερδομές» και που επέτρεψε, επομένως, στην ανθρωπότητα να κάνει ένα μεγάλο άλμα προς τα εμπρός, προς μια μορφή «ανώτερης» οργάνωσης. Στην πραγματικότητα, όπως ο Όργουελ δεν έπαψε ποτέ να το υπογραμμίζει, είναι προφανές ότι η εμφάνιση και η συγκεκριμένη ανάπτυξη των διαφόρων ολοκληρωτισμών (όποια κι αν είναι, άλλωστε, η αδιαμφισβήτητη συμμετοχή που πρέπει να αποδώσουμε στις κατά τόπους συνθήκες και στους «υλικούς», με τη στενή έννοια του όρου, παράγοντες) παραμένει εντελώς ακατανόητη, όσο αρνούμαστε να αναγνωρίσουμε έναν κεντρικό ρόλο στο χαρακτηριστικά νεωτερικό ιδεολογικό πρόταγμα, που προωθούν συγκεκριμένοι τομείς της σύγχρονης *διανόησης*, οι οποίοι προσπάθησαν *να οργανώσουν επιστημονικά την ανθρωπότητα*. Εξυπακούεται ότι η παρατήρηση αυτή ισχύει επίσης και για τη φιλελεύθερη ιδεολογία, την οποία οι δυτικές πολιτικές ελίτ (με μορφές ασφαλώς πολύ διαφορετικές, αλλά μολοντούτο *εξαρτώμενες από το ίδιο φαντασιακό*) επιχείρησαν, εδώ και δύο αιώνες τουλάχιστον, να υλοποιήσουν στην κλίμακα ολόκληρου του κόσμου.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

[Α]

Γνωρίζουμε ότι ο Μαρξ δεν χρησιμοποίησε ποτέ ο ίδιος τον όρο «ιστορικός υλισμός» (όπως δεν χρησιμοποίησε εξάλλου και τον όρο «διαλεκτικός υλισμός», που επινοήθηκε το 1886 από τον Ιωσήφ Ντιέτζγκεν [Josef Dietzgen]). Γνωρίζουμε επίσης ότι στο έργο του Μαρξ υπάρχουν πολλά χωρία, όπου τείνει να διαφοροποιήσει τη «θεωρία των σταδίων» (το πιο γνωστό είναι το σχεδίασμα απάντησης, συντεταγμένο στις 8 Μαρτίου 1881, προς τη Βέρα Ζασούλιτς [Véra Ivanovna Zassoulitch], μία από τις πιο ενδιαφέρουσες φυσιογνωμίες του ρώσικου ποπουλισμού). Ωστόσο, ο Μαρξ (σε αντίθεση με πολλούς εκπροσώπους του αρχικού σοσιαλισμού) ποτέ δεν κατάφερε να εγκαταλείψει πραγματικά τις κύριες απόψεις του νεωτερικού μύθου της Μεγέθυνσης. Η «υπόθεση Ποντολίνσκι» είναι απ' αυτή την άποψη ενδεικτική. Ο Ουκρανός σοσιαλιστής Sergueï Podolinski (1850-1891) είναι, πράγματι, ένας από τους πρώτους ερευνητές που ανέδειξε –στηριζόμενος, μεταξύ άλλων, στη δεύτερη αρχή της θερμοδυναμικής– τα οικολογικά όρια στα οποία αφεύκτως θα προσκρούσει κάθε σχέδιο *απεριόριστης* οικονομικής μεγέθυνσης (και απ' αυτή την άποψη είναι αναμφισβήτητα ένας από τους κύριους προδρόμους του Νίκολας Γκεοργκέσκου-Ρέγκεν [Nicholas Georgescu-Roegen]).[66] Το 1882, προσπάθησε να τραβήξει την

προσοχή του Μαρξ και του Ένγκελς πάνω σ' αυτό το πραγματικά κρίσιμο πρόβλημα για το μέλλον του σοσιαλισμού και, γενικότερα, κάθε νεωτερικής κοινωνίας. Αλλά καθώς ο Ένγκελς αποδείχθηκε ανίκανος να διαβλέψει στα έργα του Ποντολίνσκυ κάτι άλλο πέρα από μια νέα παραλλαγή των ιδεών του Μάλθους (που για τον Ένγκελς ήταν ένας από τους κακούς του δαίμονες), η επιστολική δραστηριότητα γρήγορα σταμάτησε. Μπορεί να βρει κανείς μια σύντομη αναφορά γι' αυτό το χαμένο ραντεβού μεταξύ Μαρξ και οικολογίας στο τελευταίο έργο του Σερζ Λατούς (Serge Latouche, *Le Pari de la décroissance*, Fayard, 2006).

[Β]

Ας σημειωθεί ότι τα δύο παραδείγματα που δίνει ο Μαρξ στην *Αθλιότητα της φιλοσοφίας* είναι ιδιαίτερα ανεπιτυχή. Ο νερόμυλος (προφανής τελειοποίηση του χειρόμυλου) ανακαλύφθηκε, πράγματι, στη Μικρά Ασία τον 1ο αιώνα πριν τη χρονολογία μας·[67] και ήδη από τον 4ο αιώνα το ρωμαϊκό συγκρότημα των νερόμυλων του Μπαρμπεγκάλ (κοντά στην Αρλ) ήταν ήδη σε θέση να χρησιμοποιεί αυτήν την υδραυλική δύναμη για να αλέθει ποσότητα σιτηρών προορισμένων για τον επισιτισμό 80.000 ατόμων. Όσο για την ατμομηχανή, γνωρίζουμε ότι μελετήθηκε και τέθηκε σε λειτουργία, με το όνομα Αιόλου Πύλη (ή Αιολόσφαιρα), στις αρχές του 2ου αιώνα, από τον Ήρωνα τον Αλεξανδρέα. Αυτές οι δύο ανακαλύψεις δεν οδήγησαν ωστόσο ποτέ τις αρχαίες κοινωνίες στον δρόμο του φεουδαλισμού και του καπιταλισμού. Σε αντίθεση με τη θέση που υποστήριξαν ο Μαρξ και οι φιλελεύθεροι, τα δύο παραπάνω παραδείγματα επιβεβαιώνουν ότι μια τεχνική καινοτομία –ακόμα και αν πρόκειται για το Διαδίκτυο ή τα πει-

ρήματα της γενετικής– δεν μπορεί ποτέ να αναπτύξει από μόνη της καθοριστικά ιστορικά αποτελέσματα (οικονομικά ή άλλα), αν δεν υπάρξει η κατάλληλη συγκυρία κάποιων πολιτιστικών και πολιτικών συνθηκών. Η ιδέα του «τεχνολογικού προσδιορισμού» δεν έχει, επομένως, σημασία παρά μόνον στους κόλπους των κοινωνιών που διάλεξαν τον καπιταλιστικό τρόπο ανάπτυξης, και αυτό μόνο στον βαθμό που τα άτομα το παίρνουν μαζικά απόφαση να εσωτερικεύσουν τις συνέπειες αυτής της επιλογής. Επ' αυτού, καλό θα ήταν να συμβουλευτεί κανείς την πρόσφατη μελέτη του Άλντο Σκιαβόνε (Aldo Schiavone, *L'Histoire brisée. La Rome antique et l'Occident moderne*, Belin, 2003), που αποδεικνύει, με πολύ σαφή τρόπο, ότι από τα τέλη του 2ου αιώνα οι κύριες τεχνολογικές συνθήκες για την καπιταλιστική απογείωση είχαν ήδη συγκεντρωθεί στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Προφανώς, έλειπαν οι πολιτιστικές και οι πολιτικές προϋποθέσεις.[68]

[Γ]

Είναι αξιοσημείωτο ότι ο Ένγκελς, θέλοντας να διατηρήσει την αυταπάτη ενός τελεσίδικου προσδιορισμού από την οικονομία, ακόμα και στις «πρωτόγονες» κοινωνίες, καταφέρνει να τα βγάλει πέρα μ' ένα λογοπαίγνιο αρκετά φτωχό. Τις στοιχειώδεις αρχές της συγγένειας, την αποφασιστική λειτουργία των οποίων είναι βεβαίως υποχρεωμένος να διαπιστώσει σ' αυτού του τύπου τις κοινωνίες, ο Ένγκελς τις μεταμορφώνει σε «οικονομικές σχέσεις παραγωγής», που προσδιορίζουν τις αντίστοιχες πολιτιστικές «υπερδομές», με την πρόφαση ότι δεν αποτελούν, εντέλει, παρά *σχέσεις αναπαραγωγής* (βλ. *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, 1884).[69] Οι συνέπειες αυτής της

αναδρομικής αυταπάτης είναι, βεβαίως, ανεξάντλητες. Έτσι, ο Ερβέ Ντεφαιβάρ έδειξε ότι οι σύγχρονες μεταφράσεις των *Πολιτικών* του Αριστοτέλη τείνουν συστηματικά να οικονομικοποιήσουν τις έννοιες που χρησιμοποιεί ο Έλληνας φιλόσοφος (η θεμελιακή έννοια *μετάδοσις*, για παράδειγμα, αποδίδεται πάντοτε με τον όρο «τροκ» [αντιπραγματισμός], παρόλο που στον Αριστοτέλη αποκτά νόημα μόνον αν συσχετισθεί με μια ανθρωπολογία του δώρου). Βλ. Hervé Defaivard, *Essai sur le marché*, Syros, 1995.

[Δ]

Για τη σημασία των εμπορευματικών δραστηριοτήτων στην Αρχαιότητα, μπορούμε να αναφερθούμε στο θεμελειώδες έργο του καθηγητή ιστορικής κοινωνιολογίας και ακαδημαϊκού Jean Baechler: *La Capitalisme* (Gallimard, σειρά Folio, 1995. Η τελευταία αυτή έκδοση έχει σημαντικά εμπλουτισθεί σε σχέση με εκείνη του 1971). Για να χρησιμοποιήσουμε ένα μόνον παράδειγμα: Ο Μπαισλέρ υπενθυμίζει ότι τον 4ο αιώνα πριν τη χρονολογία μας, στη Νιπούρ και τη Βαβυλώνα βρίσκουμε ήδη «φίρμες» που «δέχονται καταθέσεις χρημάτων, εκδίδουν επιταγές, επιδίδονται σε έντοκους δανεισμούς» και, μερικές φορές, μέχρι που επενδύουν «σε επιχειρήσεις αγροτικές και βιομηχανικές» (*ό.π.*, τόμ. Ι, σ. 195). Παρά ταύτα, το καπιταλιστικό σύστημα προφανώς δεν εμφανίστηκε ιστορικά στη Μεσοποταμία. Με ανάλογο τρόπο ο Ζερόμ Μπασέ, στην εργασία του για τον μεσαιωνικό πολιτισμό, αναδεικνύει τον ρόλο και την έκταση των εμπορευματικών δραστηριοτήτων ακόμη και μέσα στο πλαίσιο του φεουδαλισμού. Αλλά, προσθέτει, οι ανταλλαγές αυτές δεν θα αρχίσουν να παίρνουν το αυστηρό οικονομικό νόημα που έχουν στις μέρες μας, παρά μό-

ο στα τέλη του 18ου αιώνα, «ευθύς μόλις η πολιτική οικονομία διακηρύξει την ελεύθερη αγορά, που εικάζεται ως αυτορρυθμιζόμενη και προεικονίζεται ως ομοιογενής» (Jérôme Bichet, *La Civilisation féodale de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Flammarion, 2006, σ. 391).

[E]

Τίποτε, βεβαίως, δεν εμποδίζει κανέναν να χρησιμοποιήσει την έννοια της ιδεολογίας για να επισημάνει τις ιδέες του Πλάτωνα ή των κομφουκιανών λογίων. Αλλά, από τη στιγμή που συγκροτήθηκε ιστορικά το μοντέλο της πειραματικής επιστήμης της φύσης, οφείλουμε να καταγράψουμε την εμφάνιση ενός είδος λόγου ολοκληρωτικά νέου: εκείνου που ισχυρίζεται ότι εκφράζει την αλήθεια για την καλή «διακυβέρνηση» των ανθρώπων, *μιμούμενος* τη μέθοδο των φυσικών επιστημών και τις μορφές της τεχνικής δράσης που η μέθοδος αυτή επιτρέπει να επικυρώνουμε (είτε αυτός ο λόγος παίρνει τη μορφή της «οικονομικής επιστήμης» είτε της «φυλετικής» βιολογίας, του «επιστημονικού σοσιαλισμού» ή της κυβερνητικής). Οι μοντέρνες ιδεολογίες, πράγματι, αναπτύσσουν πάντα τα αποτελέσματά τους στο όνομα μιας γνώσης που παρουσιάζεται ως «επιστημονική». Προτείνω, λοιπόν, να κρατήσουμε, όσο είναι δυνατόν, τον όρο ιδεολογία γι' αυτόν τον μιτητικό λόγο, που ήταν άγνωστος στις παλαιότερες κοινωνίες, και του οποίου ο ανθρώπινος εγγυητής είναι η φιγούρα του «εμπειρογνώμονος» που, στο εξής, ολοένα και πληθύνεται.

3

«ΑΝΟΙΧΤΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ» ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΑΝΑΓΚΑΙΟΤΗΤΑΣ

Αναγόμενος στις ουσιαστικές του αρχές, ο φιλελευθερισμός εμφανίζεται, λοιπόν, ως το πρόταγμα μιας μινιμαλιστικής κοινωνίας, στην οποία το Δίκαιο θα ορίζει τη μορφή και η Οικονομία το περιεχόμενο [Α]. Αυτή η δοξασία ότι μια ανθρώπινη κοινότητα θα μπορούσε να λειτουργήσει, με συνεκτικό και αποτελεσματικό τρόπο, χωρίς να βρει το παραμικρό στήριγμα (εκτός από το ρητορικό) σε ηθικές ή πολιτιστικές αξίες που οι άνθρωποι *συμμερίζονται* μεταξύ τους, είναι, ωστόσο, τόσο παράξενη –σε σχέση με όσα η ιστορία και η ανθρωπολογία μάς μαθαίνουν– ώστε οι υπερασπιστές του φιλελεύθερου δόγματος να έχουν γενικά προβλέψει μια πιο ευπαρουσίαστη θέση αναδίπλωσης. Υπάρχει, λοιπόν, μια συνημμένη ρήτρα που μας καλεί να δούμε στο «πνεύμα ανοχής» [esprit de tolérance] και στην «άρνηση της απόρριψης του άλλου» ένα είδος ηθικής υποκατάστασης, που θα έπρεπε να τη θεωρήσουμε ως αναγκαία συνθήκη του φιλελεύθερου συστήματος ή, λίγο πολύ, ως ευτυχή συνέπεια της καθημερινής του λειτουργίας.[70] Αυτή είναι συνήθως η σημασία των μοντέρνων απολογιών της «ανοιχτής κοινωνίας» (ή, όπως πρέπει να λέμε σήμερα, μιας κοινωνίας «επιμειξιών»), στην οποία πολλοί κατέληξαν να βρουν το μόνο σίγουρο σημάδι μιας ηθικής προόδου της ανθρωπότητας και, επομένως, τη μόνη αποδεκτή, για ένα νεωτερικό πνεύμα, αναφορά στον τρομακτικό όρο της «ηθικής».

Όλο το ζήτημα προφανώς συνίστάται στο να μάθουμε τι καλύπτει μια έννοια τόσο αμφιλεγόμενη όσο αυτή της ανοχής. Αν πρόκειται με τον όρο αυτό να επισημάνουμε την ιστορικά κεκτημένη ικανότητα να γενικευτούν στο σύνολο των ανθρώπινων υπάρξεων οι συμπεριφορές εκείνες του σεβασμού, της καλοσύνης, για να μην πούμε της «ενσυναίσθησης» [empathie], που κάθε κοινότητα επιφυλάσσει, κατά πρώτο λόγο, στα πιο κοντινά της μέλη,[71] θα αποδεχθούμε χωρίς δυσκολία ότι το πνεύμα ανοχής και το άνοιγμα προς τους άλλους αποτελεί τον υψηλότερο βαθμό κάθε *ηθικής τελείωσης*· ή, αν προτιμάτε, τον υψηλότερο βαθμό αυτής της αδιάκοπης εργασίας που οι άνθρωποι οφείλουν να επιτελούν επί του εαυτού τους, ώστε να διατηρήσουν *και να αναπτύξουν, όσο είναι δυνατόν*, τις συνθήκες της ίδιας της ανθρώπινης υπόστασής τους. Είναι εξίσου αναμφισβήτητο ότι αυτή η εργασία *παγκοσμιοποίησης* των στοιχειωδών ανθρώπινων αρετών (δηλαδή των στοιχειωδών δομών αμοιβαιότητας) γνώρισε μερικές από τις πιο σημαντικές προωθήσεις της στην Αναγεννησιακή Ευρώπη, ιδίως μετά την ανακάλυψη της Αμερικής.[72] Παρά ταύτα, φαίνεται δύσκολο να εγγράψει κανείς τις ιδρυτικές αρχές της νεωτερικής λύσης (επομένως και του φιλελευθερισμού) στην απλή φιλοσοφική συνέχεια του Ουμανισμού της Αναγέννησης και των διαπλαστικών της αναφορών στην κλασική παιδεία της Αρχαιότητας.

Οι περισσότεροι μηχανισμοί *έμπρακτης* ειρήνευσης της νεότερης Ευρώπης έχουν, πράγματι, την αληθινή τους αφετηρία, κατά τον 16ο αιώνα, στη δράση των διανοουμένων και των ανδρών της εξουσίας (ή και γυναικών, όπως η Λικατερίνη των Μεδίκων), που η εποχή εκείνη τους κατέταξε εξαρχής στην ίδια ομάδα, με το όνομα *Πολιτικοί*. Έτσι ονόμαζαν γενικά όλους όσοι ήταν πεπεισμένοι, *σε αντίθεση με τους κλασικούς ουμανιστές*, ότι το τέλος των θρησκευτικών πολέμων και μια

νέα ισορροπία ανάμεσα στις ευρωπαϊκές δυνάμεις δεν θα μπορούσε να επιτευχθεί ούτε και να εγγυηθεί τα αποτελέσματά της με τρόπο διαρκή, παρά μόνον αν ετηρούντο οι αυστηροί κανόνες του «πολιτικού ρεαλισμού». Μια τέτοια θέση, που αποτελεί την πραγματική αφετηρία της νεωτερικότητας, είχε φυσικά επιπτώσεις πολύ ριζικές. Προϋπέθετε, για παράδειγμα, ότι όλα τα αντιμαχόμενα μέρη αποδέχονται στο εξής να κάνουν *αφαίρεση*[73] των προσωπικών τους βεβαιοτήτων ως προς την ουσία της αληθινής θρησκείας ή της «ενάρετης ζωής». Όταν, λόγου χάριν, οι οπαδοί της «πολιτικής λύσης» πίεζαν τις διάφορες εξουσίες *να ανέχονται* την άσκηση της μεταρρυθμισμένης λατρείας δεν ήταν για λόγους οικουμενικής ή ουμανιστικής φύσεως (τέτοιους λόγους θα μπορούσαμε εύκολα να βρούμε, για παράδειγμα, στον Πίκο ντε λα Μιράντολα).[74] Αν αυτή η «πολιτική λύση» τούς φαινόταν ως η έσχατη ευκαιρία σωτηρίας, αυτό οφειλόταν αντίθετα στο ότι, στα μάτια τους, *η εμπειρία* είχε αρκούντως αποδείξει ότι οποιοσδήποτε άλλος τρόπος λειτουργίας της κοινωνίας θα διαιώνιζε επ' άπειρον αυτούς τους εξαντλητικούς εμφύλιους πολέμους και τα «δεινά των καιρών», που οι πόλεμοι άφηναν στο πέρασμά τους. Η απαίτηση ενός γενικευμένου *ιστορικού συμβιβασμού*, επομένως, δεν είχε να κάνει με μια θριαμβική επίλυση των προβλημάτων: με εκείνη, εν ολίγοις, που θα ήταν σύμφωνη με το μεγαλείο του ανθρώπου, με την αξιοπρέπειά του και τις κατακτήσεις του Ορθού Λόγου. Σύμφωνα με το πνεύμα των «Πολιτικών», επρόκειτο μόνον για *μια στρατηγική του μικρότερου κακού*, επιβεβλημένη από τη φύση των πραγμάτων και στην οποία ο καθένας θα έπρεπε στο εξής να μάθει να υποκλίνεται, δεδομένης της άθλιας συνθήκης του ανθρώπου («ανίκανου για το αληθές και το καλό», σύμφωνα με τα λόγια του Πασκάλ) και του καταστροφικού χαρακτήρα των παθών του.[75]

Μόνο στο πλαίσιο αυτής της απαλλαγμένης από αυταπάτες ανθρωπολογίας είναι δυνατόν να κατανοήσει κανείς τη σταθερή προσφυγή, από τον 16ο αιώνα και μετά, στη μεταφυσική ιδέα της «αναγκαιότητας», ιδέα που έμελλε ταχύτατα να γίνει ο ακρογωνιαίος λίθος όλων των νεωτερικών πολιτικών κατασκευών, συμπεριλαμβανομένων και εκείνων που παρουσιάζονται με τη μορφή των ιδεών της «Μεγέθυνσης» και της «Προόδου» και που είναι κυρίαρχες σήμερα [Β]. Όπως εξηγεί ο Μισέλ ντε Λ'Οπιτάλ (Michel de L' Hospital),[76] ο πιο γνωστός αντιπρόσωπος αυτού του ιστορικού ρεύματος, εάν ο συμβιβασμός και η συναλλαγή είναι οι μόνες δυνατές βάσεις μιας ρεαλιστικής πολιτικής, αυτό συμβαίνει «επειδή πρέπει να υποκλίνεται κανείς στην *αναγκαιότητα* μπροστά στην οποία *ουδείς άλλος λόγος* υπερισχύει». Η αναφορά, επομένως, στην έννοια της αναγκαιότητας προϋποθέτει ότι υπάρχουν ιστορικές καταστάσεις κατά τις οποίες οι άνθρωποι φθάνουν σε τέτοιο βαθμό μιμητικής βίας, ώστε το ερώτημα της συλλογικής τους επιβίωσης δεν είναι πλέον δυνατό να εξαρτηθεί από την ελεύθερη βούλησή τους και, επομένως, από την όποια επίκληση της ηθικής ή της θρησκευτικής τους συνείδησης. Στο πλαίσιο αυτής της απαισιόδοξης προσέγγισης, το μοναδικό προς επίλυση πρόβλημα δεν θα μπορούσε συνεπώς να είναι παρά εκείνο των πρακτικών μέσων για να *εξουδετερωθεί* η δράση κάθε είδους ηθικής, φιλοσοφίας και θρησκείας, από τις οποίες τα άτομα είχαν αντλήσει μέχρι τότε διάφορους λόγους για να ζήσουν, αλλά επίσης, και κυρίως, για να συγκρούονται μεταξύ τους μέχρι θανάτου [Γ]. Διαπιστώνει κανείς αμέσως τον παράδοξο χαρακτήρα αυτής της πολιτικής τής αναγκαιότητας, που προοδευτικά έγινε η αρχή όλων των θεσμικών συνθέσεων της νεωτερικότητας, και κυρίως των φιλελεύθερων συνθέσεων. Και, πράγματι, δεν θα καταφέρει να παρουσιασθεί ως ολοκληρωμένη μορφή της πο-

λιτικής σοφίας (εκείνης της οποίας ο «ρεαλισμός» θα προστάτευε από τις ουτοπικές ονειροπολήσεις του Ουμανισμού), παρά μόνον εκείνη ακριβώς τη στιγμή που διάλεξε για να αυτοκαταργηθεί μέσα σε μια καθαρά τεχνική διαχείριση της «αναγκαιότητας». Δεν πρέπει, λοιπόν, να μας εκπλήσσει εάν το διπλωματικό και το πολιτικό λεξιλόγιο της εποχής, όπως πολλοί σχολιαστές έχουν παρατηρήσει, κατακλύζεται λίγο λίγο από «τους όρους ισοζύγιο δυνάμεων, ισορροπία δυνάμεων, αντίβαρο», καθώς οι μεταφορές που εμπνέει η τεχνική υποκαθιστούν τη ρητορική του Καλού και της Σωτηρίας.[77] Αυτή η επανάσταση στις λέξεις λαμβάνει απλώς υπόψη τη διανοητική επανάσταση που, την ίδια εποχή, μετασχημάτιζε την παλαιά πολιτική φιλοσοφία (εκείνη που έθετε ακόμα ερωτήματα για τη φύση της καλύτερης διακυβέρνησης, για την Ιδανική Πολιτεία ή για την πολιτική που απορρέει από την Αγία Γραφή) σε τέχνη διαχείρισης, με αυστηρά εργαλειακό τρόπο, του συνόλου των επίδικων προβλημάτων. Δεν χωρά καμία αμφιβολία ότι αυτό το νέο λεξιλόγιο (που το Ιδεώδες της Επιστήμης θα επιτρέψει να τελειοποιηθεί σύντομα) αποτελεί μία από τις πιο άμεσες ιδεολογικές πηγές της φιλελεύθερης απάντησης στο νεωτερικό πολιτικό πρόβλημα, τόσο στην άμεσα πολιτική του εκδοχή (ο στοχασμός πάνω στους μηχανισμούς του Δικαίου και της ισορροπίας των εξουσιών) όσο και στην οικονομολογική του εκδοχή (ο στοχασμός πάνω στους μηχανισμούς της αυτορρυθμιζόμενης Αγοράς).

Ο ωραίος θρύλος των ουμανιστικών πηγών της Δύσης δεν θα έπρεπε, λοιπόν, να μας κάνει να ξεχνάμε την πραγματική καταγωγή του νεωτερικού συμβιβασμού. Ο συμβιβασμός αυτός ποτέ δεν θεμελιώθηκε πάνω σε μια πολιτική αμοιβαίας αναγνώρισης. Κανένα από τα αντιμαχόμενα μέρη δεν ονει-

ρευόταν να δει πραγματικά στο πρόσωπο του εχθρού που δεχόταν να καταθέσει τα όπλα, ένα ον ενδιαφέρον αυτό καθαυτό. Ήθελε μόνο να βολέψει την ύπαρξή του μέσα στο καθαρά τεχνικό πλαίσιο ενός modus vivendi που, για λόγους καθαρά πρακτικούς, εγκαθιδρύετο κλείνοντας εντός παρενθέσεων τις ιδεολογικές διαφορές (ή, αν προτιμάτε, ενός modus vivendi που στηριζόταν πάνω στην *ιδιωτικοποίηση* των ηθικών και θρησκευτικών πεποιθήσεων). Θα έπρεπε να μας εκπλήσσει έκτοτε, αν η μαγευτική «ανοχή», πάνω στην οποία υποτίθεται πάντα ότι θεμελιώνεται η «ανοιχτή κοινωνία» (και που με ελάχιστο κόστος παρέχει την ήσυχη συνείδηση που χαρακτηρίζει τους *προνομιούχους* της), μπορούσε να αντιστοιχεί πραγματικά σ' αυτό που ένας Έρασμος ή ένας Μονταίνιος εννοούσαν ακόμη μ' αυτή τη λέξη. Τίποτε δεν μπορεί να την προσομοιάσει με τη μακρά και σύνθετη εργασία που ο καθένας οφείλει να επιτελεί επί του εαυτού του, ώστε να απαλείψει τον εγωισμό του και να μάθει να βλέπει τον κόσμο με τα μάτια του άλλου. Εμπράκτως, *στις περισσότερες περιπτώσεις*, η ανοχή δηλώνει μόνον ένα μινιμαλιστικό τρόπο να συνυπάρχει κανείς με τους συγχρόνους του. Έναν τρόπο, μας λέει ο Άνταμ Φέργκιουσον, που προκρίνεται «όταν οι συναισθηματικοί δεσμοί έχουν σπάσει». Για άλλη μια φορά, ο Μίλτον Φρήντμαν είναι εκείνος που περιγράφει με τη μεγαλύτερη ακρίβεια (ή με τον μεγαλύτερο κυνισμό) την πραγματική φύση αυτής της φιλελεύθερης ανοχής, όταν υμνολογεί στο όνομα της Αγοράς τον μαγικό εκείνο μηχανισμό που επιτρέπει να ενώνονται καθημερινά «εκατομμύρια άνθρωποι χωρίς να έχουν την ανάγκη να αγαπιούνται, ούτε καν να μιλιούνται». Και έχουμε, δυστυχώς, κάθε λόγο να φοβόμαστε ότι αυτό που το επίσημο Θέαμα μάς προσκαλεί, συνεχώς, να χειροκροτούμε σήμερα κάτω από τον σαγηνευτικό όρο της «επιμειξίας» δεν είναι παρά το άλλο όνομα αυτής της απλής νομικής και εμπορευ-

ματικής ενοποίησης της ανθρωπότητας. Ενός κόσμου ολοκληρωτικά ομοιόμορφου, όπου ο Άλλος δεν προσλαμβάνεται ως πιθανός παρτενέρ μιας μοναδικής πάντοτε *συνάντησης*, παρά ως καθαρό αντικείμενο τουριστικής κατανάλωσης και διαφόρων εργαλειοποιήσεων.[78]

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

[A]

Στο *Figaro magazine* της 6ης Ιανουαρίου 2007, ο Αλαίν Ζεράρ Σλαμά (Alain Gérard Slama)[79] γράφει: «Οι δύο απόλυτες αξίες πάνω στις οποίες βασίζεται η δημοκρατία είναι η ελευθερία και η μεγέθυνση». Είναι ο τέλειος ορισμός του φιλελευθερισμού. Με τη μόνη διαφορά ότι ο συγγραφέας φροντίζει να ονομάσει «δημοκρατία» αυτό που στην πραγματικότητα δεν είναι παρά το φιλελεύθερο σύστημα, ώστε να υποκλιθεί στις απαιτήσεις τις οποίες προσδιορίζουν τα σύγχρονα «σημασιολογικά εργαστήρια» (γνωρίζουμε ότι στις ΗΠΑ με τον όρο αυτό δηλώνονται τα χαλκεία, που είναι επιφορτισμένα να επιβάλλουν στο ευρύ κοινό, μέσα από τον έλεγχο των μήντια, τη χρήση λέξεων που συνάδουν με τον καλύτερο τρόπο προς τις ανάγκες των διευθυντικών τάξεων). Αυτή η επίδειξη ταχυδακτυλουργίας, που είναι πλέον συνηθισμένη, επιτρέπει φυσικά μια ολόκληρη σειρά πολύ ωφέλιμων διαφοροποιήσεων. Αν πράγματι, η λέξη «δημοκρατία» πρέπει, επί του παρόντος, να προσαρτηθεί στον ορισμό του φιλελευθερισμού, χρειάζεται απαραιτήτως ένας νέος όρος που να υποδηλοί εκείνη την «κυβέρνηση του Λαού, από τον Λαό και για τον Λαό», στην οποία ο καθένας έβλεπε, πριν λίγο καιρό ακόμη, την ουσία της δημοκρατίας. Αυτός ο νέος όρος, που διάλεξαν τα σημασιολογικά εργαστήρια θα είναι ο «λαϊκισμός» [populisme].

Αρκεί, τότε, να ταυτιστεί ο λαϊκισμός (περιφρονώντας κάθε στοιχειώδη ιστορική γνώση) (α) με μια διάστροφη παραλλαγή του κλασικού φασισμού για να ακολουθήσουν η μία μετά την άλλη όλες οι επιθυμητές εντυπώσεις, με μιαν ευκολία που προκαλεί αμηχανία. Αν σας έρχεται η ιδέα, για παράδειγμα, ότι θα έπρεπε να αποφανθεί ο Λαός ως προς το άλφα ή το βήτα πρόβλημα που δεσμεύει το μέλλον του, ή αν εκτιμάτε ότι τα εισοδήματα των μεγαλοκαρχαριών του κόσμου των επιχειρήσεων είναι πραγματικά υπέρογκα, κάτι μέσα σας οφείλει να σας ειδοποιήσει πάραυτα ότι ρέπετε προς τον πιο σκοτεινό «λαϊκισμό» και, επομένως, το «Μιαρό Κτήνος» σάς πλησιάζει με μεγάλα βήματα. Ως καλλιεργημένος «πολίτης» (χάρη στη μηντιακή βιομηχανία), γνωρίζετε λοιπόν αμέσως τι σας απομένει να σκεφτείτε και να πράξετε. Έτσι, βέβαια, εξηγούνται, και οι Σαρλ Μπέρλινγκ (Charles Berling) και οι Φιλίπ Τορρετόν (Philippe Torreton).[80]

> α) Ο Ένγκελς θεωρούσε τους Ρώσους λαϊκιστές [τους ναρόντνικους] ως «τα μόνα πρόσωπα που ώς τώρα έχουν κάνει κάτι για τη Ρωσία» (γράμμα στη Βέρα Ζασούλιτς της 23ης Απριλίου 1885). Γνωρίζουμε επίσης ότι ο Κρίστοφερ Λας θεωρούσε την αμερικανική λαϊκιστική παράδοση (από τον Ουίλιαμ Κόμπετ [William Cobbett][81] ώς τον Μάρτιν Λούθερ Κίνγκ) ως την πιο πολύτιμη συνιστώσα του ριζοσπαστικού δημοκρατικού πνεύματος. Για να μετρήσουμε το εύρος της παραπληροφόρησης που έχουν επιβάλλει τα *σημασιολογικά εργαστήρια* και οι «πολιτολόγοι» τους, αρκεί να φανταστούμε τι θα συνέβαινε εάν, από τη μία μέρα στην άλλη, τα εθνικά Μουσεία αποφάσιζαν να χρησιμοποιήσουν τον όρο «Ιμπρεσσιονισμός» μόνο για τη σοβιετική ζωγραφική της σταλινικής περιόδου, και δεν εξέθεταν πια κάτω απ' αυτήν την ετικέτα παρά μόνο πίνακες του Αλεξάντρ Γερασίμωφ (Alexandre Ge-

rassimov)[82] ή του Μπόρις Κουστόντιεφ (Boris Kustodiev).[83] Ένα πράγμα είναι σίγουρο: το λαμπρό μηντιακό μας προσωπικό δεν θά 'παιρνε χαμπάρι.

[Β]

Αυτή η ιδέα «αναγκαιότητας», στο όνομα της οποίας οι φιλελεύθεροι συνεχίζουν να νομιμοποιούν τις θεμελιακές τους πολιτικές επιλογές (αρκεί να αναφερθεί κανείς στον σημερινό πολιτικό λόγο για «την αναγκαιότητα προσαρμογής στις πραγματικότητες του σύγχρονου κόσμου»), στην πραγματικότητα εγγράφεται σε μια πιο σύνθετη ιστορική μορφολογία, που δεν επιτρέπει να την περιορίσουμε μόνον στις διπλωματικές και στις πολιτικές της απαρχές. Με την ανεπτυγμένη της μορφή αποτελεί, όντως, το σημείο όπου αποκρυσταλλώνονται πολλές πνευματικές παραδόσεις που την είχαν επεξεργασθεί με τρόπο σχετικά ανεξάρτητο και, γενικώς, χωρίς άμεση σχέση με το πολιτικό πρόβλημα της ειρήνης. Έτσι μπορούμε να διακρίνουμε τρία κύρια ρεύματα, των οποίων οι μεταγενέστεροι συνδυασμοί θα δώσουν στον δυτικοευρωπαϊκό φιλελευθερισμό τη συγκεκριμένη ειρηνόφιλη χροιά του. Κατά πρώτον, μια θρησκευτική κριτική, που γεννήθηκε από την κρίση των «Συγχωροχαρτίων» και που θα οδηγήσει προοδευτικά τον Λούθηρο να επινοήσει την εικόνα ενός ανθρώπινου δημιουργήματος του οποίου η σωτηρία δεν θα εξαρτιόταν από τα έργα του («Η ελεύθερη επιλογή είναι στην πράξη κάτι το πλασματικό ή μια λέξη χωρίς αντικείμενο. Διότι σε κανέναν δεν ανήκει να σκέφτεται ή να πράττει το ο,τιδήποτε, καλό ή κακό, αλλά *το παν υπακούει σε μια απόλυτη αναγκαιότητα*», Λούθηρος, *Assertio omnium articulorum*, 1520). Στη συνέχεια, ένα φιλοσοφικό κίνημα που, για να γλιτώσει τους

ανθρώπους από την ενοχοποιητική επιρροή των συγκροτημένων Εκκλησιών, θα προσπαθήσει επίσης, όπως ο Σπινόζα, να τους αρνηθεί την ελευθερία επιλογής και να εγγράψει την ύπαρξή τους σε μια οικονομία της φυσικής αναγκαιότητας, όπου οι έννοιες του Καλού και του Κακού δεν θα έχουν πλέον κανένα νόημα. Και βεβαίως, εντέλει, η εμφάνιση της πειραματικής επιστήμης η οποία, διαμορφώνοντας την έννοια του «ντετερμινισμού», θα καταστήσει αμέσως εφικτή την εφαρμογή της στη σφαίρα των ανθρώπινων υποθέσεων. Από το σημείο σύγκλισης αυτών των τριών μεγάλων μορφών μεταφυσικής τής αναγκαιότητας οι φιλελεύθεροι θεωρητικοί θα αντλήσουν (συνειδητά ή όχι) τα ουσιώδη από τα εργαλεία που απαιτούνται για το φιλοσοφικό τους εγχείρημα. Αυτό γίνεται ιδιαίτερα σαφές στην περίπτωση της κυρίαρχης κοινωνιολογίας (από τον Πιερ Μπουρντιέ [Pierre Bourdieu] ώς τον Λωράν Μουκιελλί [Laurent Mucchielli][84]), της οποίας το φαντασιακό έχει καθαρά δομηθεί πάνω στη διπλή γοητεία που ασκούν αφενός το *ιδεώδες της Επιστήμης* και, αφετέρου, ένας απλοποιημένος σπινοζισμός, καθώς και πάνω σε μιαν υπόγεια επίδραση λουθηρανικών και γιανσενικών[85] ευαισθησιών (ας σκεφθούμε, για παράδειγμα, τον τρόπο με τον οποίο ο Μπουρντιέ, στις αναλύσεις του για το Σχολείο, κρίνει την έννοια της «αξίας») (α). Εξ ου, βέβαια, και η ευκολία με την οποία τα συμπεράσματα αυτής της κοινωνιολογίας (τα σχετικά, παραδείγματος χάριν, με τη φύση του Σχολείου ή τις υποτιθέμενες αιτίες της εγκληματικότητας) μπόρεσαν και έγιναν πάντα αποδεκτά από ένα μεγάλο μέρος του μηντιακού κόσμου, και ανακυκλώθηκαν αποτελεσματικά υπέρ του Κεφαλαίου και του συνεχούς εκσυγχρονισμού του.

α) «Με κίνδυνο να γίνω προκλητικός, θα έλεγα ότι όσο περισσότερο γνωρίζω τους περιορισμούς των οποίων ο

συνομιλητής μου είναι το προϊόν, τόσο περισσότερο γνωρίζω τον ίδιο. Όσο περισσότερο συλλέγω πληροφορίες για τη γενεαλογία, τη θέση, τη διαδρομή ενός ατόμου, τόσο περισσότερο οι επιλογές του, οι προτιμήσεις του, οι στόχοι του μου γίνονται προφανείς. Αυτό μοιάζει να έχει κάποια σπινοζική χροιά: όταν καταφέρουμε να συλλάβουμε το πρόσωπο με το οποίο σχετιζόμαστε ως *αναγκαίο*, είναι σχεδόν αισθητικό, γίνεται ωραίο» (Pierre Bourdieu, εφημερίδα *Libération*, 11 Φεβρουρίου 1993).

[Γ]

Θα μπορούσαμε να διασκεδάσουμε περιγράφοντας υπό το φως των θεωριών του Ρενέ Ζιράρ (René Girard) την αλυσίδα των ιστορικών αποφάσεων που οδήγησαν στην εγκαθίδρυση της νεωτερικής κοινωνίας. Θα υποστηρίζαμε έτσι την ιδέα ότι η Νεωτερικότητα είναι η θρησκευτική λύση που η Ευρώπη πέτυχε να εγκαθιδρύσει, για να διαγράψει την εξαιρετική *μιμητική κρίση* των κοινωνιών του 16ου αιώνα («η πιο μεγάλη γνωστή κρίση της ιστορίας του έθνους», γράφει ο Σέρτζιο Καρντόζο [Sergio Cardoso]). Η *θεμελιωτική θυσία* που επέτρεψε στα άτομα (που έγιναν, ως εκ τούτου, «μοντέρνα») να καθιερώσουν την πολιτική ειρήνη είναι βεβαίως εκείνη της ηθικής συνείδησης (είτε το πολιτικό της ένδυμα ήταν θρησκευτικό είτε κάτι άλλο). Είναι, λοιπόν, απολύτως λογικό ότι η αυτορρυθμιζόμενη Αγορά και το αφηρημένο Δίκαιο, δηλαδή οι δύο θεσμοί που γεννήθηκαν *απ' αυτή τη θυσία* (και της οποίας η τελετουργική λειτουργία πρέπει να τεθεί πέραν του Καλού και του Κακού), με τη σειρά τους προήχθησαν ταχύτατα στην τάξη των ειδώλων και των θεοτήτων, μπροστά στις οποίες η συμφιλιωμένη ανθρωπότητα εκλήθη να υποκλιθεί.

Αν αποδεικνυόταν από τότε ότι αυτοί οι νέοι θεοί της Νεωτερικότητας, για λόγους που οφείλονται στην ίδια τη φύση των ανθρώπινων κοινωνιών, ήταν ανίκανοι να τηρήσουν τις λυτρωτικές τους υποσχέσεις (αυτή, εξάλλου, ήταν και η θεμελιακή πεποίθηση των πρώτων σοσιαλιστών), αυτό θα συνεπαγόταν, κατά την άποψη του Ζιράρ, ότι η σύγχρονη ανθρωπότητα δεν εξήλθε ακόμα από την *εποχή των πολέμων* και ότι *η φυγή προς τα πρόσω* του φιλελεύθερου συστήματος (τι άλλο νόημα έχει η ιδέα μιας άπειρης μεγέθυνσης;) θα μπορούσε σύντομα να απαιτήσει, κατά λογική συνέπεια, την ακόλουθη *θυσία*: τη θυσία της ίδιας της φύσης και της ίδιας της ανθρωπότητας.

4

TRACTATUS JURIDICO-ECONOMICUS[86]

Όπως ο Χομπς το είχε καθαρά αντιληφθεί,[87] ο φαντασιακός θεσμός των μοντέρνων κοινωνιών προβαίνει, κυρίως, με μια ριζική δυσπιστία απέναντι στις ηθικές ικανότητες των ανθρώπων και, κατά συνέπεια, και απέναντι στην ικανότητά τους να ζουν μαζί, χωρίς να βλάπτει ο ένας τον άλλο. Από την άποψη αυτή, οι ευσεβείς ιδρυτικές αφηγήσεις του προοδευτικού μύθου βασίζονται, σε μεγάλο βαθμό, πάνω σε μια αναδρομική αυταπάτη. Η γένεση του νεωτερικού προτάγματος (όπως ακριβώς και του φιλελευθερισμού, που παρουσιάζει την πιο συγκροτημένη καταδήλωση αυτού του προτάγματος) δύσκολα μπορεί να εγγραφεί στην άμεση συνέχεια του Ουμανισμού της Αναγέννησης ή του φλωρεντίνικου ρεπουμπλικανισμού και του προσιδιάζοντος σ' αυτόν vivere civile libero.[88] Οι διάφορες πολιτικές, οικονομικές και πολιτιστικές ρυθμίσεις που διαμορφώνουν την αληθινή πραγματικότητα του σύγχρονου κόσμου, δεν φαίνεται, αντίθετα, να γίνονται εντελώς κατανοητές παρά μόνον υπό το φως του καταγωγικού τους *αντιουμανισμού*. Και πράγματι, στο μέτρο που προϋπέθεταν ότι ο άνθρωπος είναι «ανίκανος για το αληθές και το καλό» –και ότι είναι πολύ πιο επιβλαβής εξαιτίας των χιμαιρικών του αξιώσεων για την αρετή παρά λόγω της γαλήνιας άσκησης των ελαττωμάτων του [A]–, οι νεωτερικές πολιτικές (σε ρήξη, στο σημείο αυτό, με το πνεύμα των προγενέστερων κοινωνιών) οδηγήθηκαν λογικά στο να περιορί-

σουν τις φιλοσοφικές τους φιλοδοξίες στην αναζήτηση της *ολιγότερο δυνατόν κακής κοινωνίας*.[89] Ήταν ένα πρόγραμμα στην αρχή θεληματικά ρεαλιστικό και *μετριοπαθές*, το οποίο, σε αντίθεση με τον ενθουσιασμό που διακατείχε τους πρώτους ουτοπιστές, υποτάχθηκε στην ιδέα ότι οι άνθρωποι «είναι αυτοί που είναι» και που μπορούσε, έκτοτε, όχι μόνον να προσαρμόζεται στα ελαττώματά τους, αλλά κυρίως, να επιζητεί να τους μετατρέψει σε ενέργεια χρησιμοποιήσιμη για την ίδια του τη λειτουργία. Οι διάφορες μόδες, υπό τη μορφή των οποίων το ιδεώδες της φιλελεύθερης ειρήνευσης της ζωής ξετύλιξε προοδευτικά το σύνολο των πολιτισμικών του συνεπαγωγών, δεν αποτελούν, σε τελευταία ανάλυση, παρά το διαλεκτικό περιτύλιγμα αυτής της απαισιόδοξης ανθρωπολογίας, καθώς έρχεται αντιμέτωπη με τις διάφορες ανέκδοτες καταστάσεις που η Ιστορία δεν παύει να εμφανίζει.

Οι έννοιες του checks and balances και του αυτορρυθμιζόμενου μηχανισμού, που οργανώνουν όλες τις ιδεολογικές κατασκευές του φιλελευθερισμού, πρέπει πρωτίστως να εννοηθούν ως φιλοσοφική υλοποίηση αυτής της καταγωγικής καχυποψίας έναντι των ηθικών ικανοτήτων της ανθρωπότητας. Αν η επιθυμία να υποτάξουμε τη συμπεριφορά των ανθρώπων σε ένα ηθικό ιδεώδες, που θεωρείται ότι είναι δυνατό να αποβεί οικουμενικό, είναι τω όντι το έγκλημα που εμπεριέχει όλα τα εγκλήματα, τότε είναι πράγματι αδύνατον να ισχυριστούμε ότι θα εγκαθιδρύσουμε την ηρεμία και την πολιτική ειρήνη χωρίς να έχουμε προηγουμένως *εξουδετερώσει* όλες τις νοητές μορφές του *ηθικού πειρασμού*, είτε αυτές οι μορφές είναι θρησκευτικές είτε όχι. Υπ' αυτή την έννοια, το να είναι κανείς «μοντέρνος» σημαίνει το να είναι βαθιά πεπεισμένος ότι οι νέες πηγές του Ορθού Λόγου (στον οποίο η Επι-

στήμη προσφέρει το προνομιακό μοντέλο) είναι στο εξής ικανές να επιλύσουν αυτό το πρόβλημα, καταδεικνύοντας τις γραμμές μιας διπλής στρατηγικής. Αφενός, την αποσάθρωση όλων των παραδοσιακών μορφών πολιτικής αυθεντίας και, αφετέρου, την προοδευτική τοποθέτηση της *συλλογικής* ύπαρξης των ατόμων υπό τον έλεγχο απρόσωπων και ιδεολογικώς «ουδέτερων» μηχανισμών, το ελεύθερο παιχνίδι των οποίων θα μπορέσει να παραγάγει αυτομάτως κάθε επιθυμητή πολιτική τάξη, χωρίς ποτέ αυτά τα άτομα να εγκαλούνται *ως υποκείμενα*.[90] Όπως γνωρίζουμε, για τους φιλελεύθερους, υπάρχουν δύο, *και μόνον δύο*, μηχανισμοί [B] που κατέχουν αυτή την προνοιακή ιδιότητα. Είναι τα παράλληλα και συμπληρωματικά ωρολογοποιεία της Αγοράς και του Δικαίου. Από τη στιγμή που αυτή η μαζική ιστορική μετατόπιση θα έχει πραγματοποιηθεί, η μοντέρνα ελευθερία θα μπορέσει να αναγνωρισθεί στη διπλή της καταστατική διάσταση, νομική και οικονομική. Θα μπορούσαμε να την ορίσουμε, από τη μία, ως το δικαίωμα να πράττουμε καθετί που δεν απαγορεύεται από τον νόμο (σύμφωνα με τη διατύπωση του Μοντεσκιέ), και από την άλλη, πιο διακριτικά, ως το δικαίωμα να πράττουμε *ο,τιδήποτε δεν αντιβαίνει στους νόμους της αγοράς*.

Αυτό το σημείο απαιτεί κάποιες διευκρινίσεις. Για να μπορέσει η *κοινωνία-μηχανή* να πετύχει την άριστη απόδοσή της –για να μπορούν δηλαδή οι σκευές της Αγοράς και του Δικαίου να είναι, πραγματικά, σε θέση να δημιουργήσουν από μόνες τους όλες τις ισορροπίες που αναμένει απ' αυτές η θεωρία– είναι απαραίτητο οι συνθήκες της ελεύθερης λειτουργίας τους να προστατεύονται απέναντι σε όλες τις αυθαίρετες επεμβάσεις που θα μπορούσαν να διαταράξουν τη λογική της. Επομένως, στην ιδανική του μορφή, το φιλελεύθερο κρά-

τος οφείλει να βρίσκεται σε διαρκή επαγρύπνηση, για να διαχωρίζει επιμελώς την άσκηση της πολιτικής εξουσίας από κάθε ηθική ή θρησκευτική θεώρηση [Γ]. Πράγματι, στο μέτρο που αυτές εννοούνται ως απλές αυθαίρετες ιδεολογικές προτιμήσεις (παραδεκτές, υπ' αυτή την έννοια, μόνον ως ιδιωτικές επιλογές), η τάση να ληφθούν υπόψη θα οδηγούσε αναπόφευκτα το φιλελεύθερο κράτος στο να επανεισαγάγει στη σύγχρονη διοίκηση πραγμάτων όλες τις πηγές διένεξης που σχετίζονται με την παλαιά διακυβέρνηση των ανθρώπων. Εξ ου και κάποιο παράδοξο γι' αυτού του είδους το κράτος που θα θέλαμε να είναι ελάχιστο. Αν ακολουθήσει τη φυσική του κλίση, οφείλει, πράγματι, να οργανώνει επίσης το δικαίωμα *παρέμβασης* στην πολιτική κοινωνία, κάθε φορά που θα έπρεπε να υπερασπίζεται το laissez-faire, που για το κράτος αυτό αποτελεί έκφραση της ίδιας του της ελευθερίας. Πράγμα που το οδηγεί αρκετά συχνά στο να θέλει να συντρίψει τις πολιτιστικές αντιστάσεις «στην αλλαγή», αντιστάσεις που γενικώς βρίσκουν τη θεμελίωσή τους στους πάντοτε επικίνδυνους «αρχαϊσμούς» της παράδοσης, ή ακόμα, στα προνόμια που αποκτήθηκαν αδίκως σε παλαιότερους αγώνες (και όχι λιγότερο αρχαϊκούς) της εργατικής τάξης και των διαφόρων συμμάχων της. Αλλά αυτό το βασιλικό καθήκον «να εξελιχθούν οι νοοτροπίες» δεν ανησυχεί καθόλου τους φιλελεύθερους, δεδομένου ότι θεωρητικά δικαιολογείται από τη διαρκή αναγκαιότητα το κράτος να εγγυάται στον καθέναν την έμπρακτη δυνατότητα να απολαμβάνει ειρηνικά τα δικαιώματά του και την ιδιωτική του ανεξαρτησία. Με την έννοια αυτή, μια συνεπής φιλελεύθερη κοινωνία –εκείνη της οποίας τα μέλη θα είχαν, σε τελευταία ανάλυση, ελάχιστα πράγματα να κάνουν *από κοινού*–, δεν μπορεί να συνεχίσει να είναι αυτό που είναι, παρά μόνον αν όλες οι μηχανικές διαδικασίες, στις οποίες τα μέλη της κοινωνίας αποφάσισαν να εμπι-

στευθούν το πολιτικό τους πεπρωμένο, είναι και παραμένουν πραγματικά διαδικασίες χωρίς υποκείμενα.

Εξαιτίας της καταστατικής καχυποψίας των φιλελευθέρων απέναντι στην αιώνια ροπή των ανθρώπων να διατείνονται ότι δρουν ηθικά, η παραπάνω πρόταση πρέπει να εννοηθεί με την πιο ριζοσπαστική της έννοια. Συνεπάγεται ότι η *κοινωνία του μικρότερου κακού* δεν είναι μόνον εκείνη που, για να λειτουργεί αποτελεσματικά, δεν έχει καμία ανάγκη να απαιτεί από τα μέλη της να προσπαθούν να βελτιώσουν τον εαυτό τους (να τα παροτρύνει, για παράδειγμα, να συμμορφώνονται με ένα συγκεκριμένο ιδανικό ηθικής ή θρησκευτικής τελειοποίησης). Στην πραγματικότητα, και όπως ο Άνταμ Σμιθ (μετά τον Μαντβίλ [Mandeville]) δεν παραλείπει ποτέ να το υπογραμμίζει, πρόκειται για μια κοινωνία της οποίας οι μηχανισμοί λειτουργούν τόσο καλύτερα, όσο το κάθε υποκείμενο παραιτείται εκουσίως από το να ασχοληθεί με μια τέτοια προσπάθεια βελτίωσης (άλλωστε, αναγκαστικά ύποπτη), για μια κοινωνία που προτιμάει από τη «θυσιαστική» ύπαρξη τού ατόμου την εξυπηρέτηση των καλώς εννοούμενων συμφερόντων του και την πραγματοποίηση των ιδιαίτερων επιθυμιών του. Μόνον αν ξεκινήσουμε απ' αυτή την προληπτική αναγκαιότητα της φιλελεύθερης κοινωνίας να αποτρέψει τα άτομα από το να υποκύψουν στον *ηθικό πειρασμό* –πηγή, όπως γνωρίζουμε, όλων των ουτοπιών και όλων των δεινών–, μόνον τότε θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε, στη βαθύτερη λογική τους, τις δύο *παράλληλες* νεωτερικές εξελίξεις του Δικαίου και της Αγοράς. Δανειζόμενοι το σπινοζικό λεξιλόγιο, θα μπορούσαμε, λοιπόν, να διατυπώσουμε την εξής θέση: σε ένα αμιγές φιλελεύθερο σύστημα (δηλαδή ολοκληρωτικά σύμφωνο με τη σύλληψή του) η τάξη και η συνάφεια

του Δικαίου είναι ίδιες με την τάξη και τη συνάφεια της Αγοράς. Είναι βεβαίως δύο διαφορετικά κατηγορήματα, αλλά το καθένα απ' αυτά εκφράζει, στην τάξη του και με τον τρόπο του, την ενωτική ουσία του πραγματικού φιλελευθερισμού.

Είδαμε παραπάνω ότι για τους φιλελεύθερους η πρωταρχική λειτουργία του Δικαίου συνίσταται στην εγγύηση «της δικαιοταξίας», δηλαδή στο ότι οφείλει να εξασφαλίζει την ειρηνική συνύπαρξη ελευθεριών που είναι αναπόφευκτα αντίπαλες, δεδομένου ότι η καθεμία, εξ υποθέσεως, προορίζεται να εξυπηρετεί μόνο το ιδιαίτερο συμφέρον της. Από εδώ αντλείται η θεμελιώδης αξιολογική ουδετερότητα του Δικαίου. Ενώ τα διάφορα παραδοσιακά δικαιώματα φρόντιζαν πάντοτε να συναρθρώνουν το κανονιστικό τους έργο με μια ιδρυτική ηθική αναφορά (είτε αυτή απορρέει από τον θείο λόγο, είτε από την αφοσίωση στο κοινό καλό, τις λαϊκές συνήθειες ή ακόμα και από τη φυσική τάξη), το φιλελεύθερο Δίκαιο, αντιθέτως, εννοεί να διατυπώνει τις αποφάσεις του χωρίς ποτέ να στηρίζεται πάνω στην παραμικρή *αξιολογική κρίση*. Αν αξίωνε να πει τι είναι «καλό» και τι «κακό», δηλαδή αν είχε την αξίωση *να κρίνει* με την αρχαία έννοια του όρου,[91] το Δίκαιο αυτό θα επανεισήγαγε στη συλλογική ύπαρξη τις ιδεολογικές προκαταλήψεις που έφεραν πάντοτε τα άτομα και τις ομάδες σε σημείο που να συγκρούονται βίαια. Η ορθολογικότητα την οποία επικαλείται το φιλελεύθερο Δίκαιο είναι, επομένως, ουσιωδώς υπολογιστική και διαδικαστική. Δεν έχει άλλη χρήση παρά να διατηρεί τις συνθήκες της πολιτικής ειρήνης (της «δημόσιας τάξης»), επαναφέροντας ακαταπαύστως σε θέση ισορροπίας την άτακτη κίνηση των αντιτιθέμενων ελευθεριών· χωρίς ποτέ να χρειάζεται να αναρωτηθεί για τη μεταφυσική θεμελίωση των διεκδικήσεων που τίθενται επί

άπητος. Ο αυστηρά θετικιστικός χαρακτήρας ενός τέτοιου προγράμματος αρκεί από μόνος του για να εξηγήσει την αύξουσα τεχνικοποίηση της μοντέρνας νομικής βιομηχανίας και τον χαρακτηριστικό τρόπο με τον οποίο προσπαθεί στο εξής να κατασκευάζει νόρμες. Όπως διαπιστώνει ο Ζακ Κομάιγ (Jacques Commaille),[92] το σύγχρονο Δίκαιο περνά ασταμάτητα από ένα μοντέλο «δογματικο-τελεολογικό» (το παραδοσιακό Δίκαιο) σε ένα μοντέλο «πραγματιστικο-διαχειριστικό», για το οποίο η διοίκηση επιχειρήσεων προσφέρει την πιο κατάλληλη εικόνα.

Αλλά η φιλελεύθερη λογική οδηγεί ταυτόχρονα το νεωτερικό Δίκαιο σε κατηφόρες πολύ πιο απότομες. Αν το νεωτερικό Δίκαιο οφείλει πρωτίστως να στοχεύει στην εγγύηση της αποτελεσματικής λειτουργίας της κοινωνικής μηχανής (αυτό που οι ριζοσπάστες δικαιολογημένα ονομάζουν το *Σύστημα*), είναι, ομολογουμένως, απαραίτητο να διασφαλίζεται συνεχώς ότι το ιδεώδες της αξιολογικής ουδετερότητας, που υποτίθεται ότι στηρίζει τις λόγιες εξισορροπήσεις των τεχνικών του Δικαίου, βρίσκεται πραγματικά στο απυρόβλητο κάθε ιδεολογικής μόλυνσης. Όμως στην προκειμένη περίπτωση, φαίνεται ότι μόνον η «εξέλιξη των ηθών» –δηλαδή οι συνεχείς διακυμάνσεις των πολιτιστικών συσχετισμών δυνάμεων μεταξύ αντιθετικών ελευθεριών– είναι σε θέση να προσφέρει τις αναγκαίες πληροφορίες, φωτίζοντας, σε κάθε φάση της Ιστορίας, τα προαπαιτούμενα που δεν είχε μέχρι τότε συνειδητοποιήσει το θετό Δίκαιο. Μ' αυτόν κυρίως τον τρόπο μπορούν συνεχώς να εμφανίζονται και να διατυπώνονται νέα μοτίβα απαξίωσης, θεμελιώνοντας έτσι τις φιλελεύθερες παρορμήσεις σε καθεμία νέα «πρόοδο του Δικαίου». Για να περιορισθούμε σε ένα στοιχειώδες παράδειγμα: Μόνο στην εποχή μας κατέστη δυνατό να συνειδητοποιήσουμε ότι, δύο αιώνες μετά τη Γαλλική Επανάσταση, στερούμαστε πάντοτε

–πράγμα που εκπλήσσει τον φιλελεύθερο νομικό Ντανιέλ Μποριγιό– του στοιχειώδους δικαιώματος «να μαστιγώνουμε τον/τη σύντροφό μας, αν μας το ζητάει, *ακόμα κι αν αυτό μας δίνει ηδονή*», παρόλο που πρόκειται για μια πρακτική «που δεν αδικεί κανέναν και δεν βλάπτει την υγεία».[93]

Πώς, μολαταύτα, να εξηγήσει κανείς ότι μια τέτοια απάρνηση της δικαιοσύνης μπορεί ακόμη να υπάρχει *στην εποχή του Διαδικτύου και της παγκόσμιας Αγοράς*; Ο Μποριγιό, ως ασκημένος εφαρμοστής της french theory (και ως καλός μαθητής του Μπένθαμ), δεν έχει προφανώς καμία δυσκολία να αποκαλύψει το λανθάνον ηθικολογικό προαπαιτούμενο που θεμελιώνει την απαράδεκτη τούτη προσβολή της προσωπικής ελευθερίας. Οι δικαστές, υπογραμμίζει, «δεν επικαλούνται πλέον τη θρησκευτική διαφορά· παρά ταύτα, *δεν έχουμε ξεφορτωθεί τις υπερβατικές αξίες*». Αρκεί, όντως, να υποβάλουμε τις πρακτικές των δικαστών στις δοκιμασμένες διαδικασίες της «αποδόμησης», για να ανακαλύψουμε παρευθύς ότι στηρίζονται ενίοτε στην παράδοξη «έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας». Η έννοια αυτή όμως, αν το καλοσκεφτούμε, ενέχει «μια συγκεκριμένη άποψη για το ανθρώπινο», που, ως εκ τούτου, δεν είναι λιγότερο εκκεντρική και αυθαίρετη από οποιαδήποτε άλλη ιδεολογική κατασκευή [Δ]. Υπ' αυτές τις συνθήκες, η *νομιμοποίηση* μιας έννοιας τόσο θολής και τόσο λίγο θεμελιωμένης επιστημονικά συνιστά αναγκαστικά ένα «πατερναλιστικό» διάβημα, που χωρίς δυσκολία μπορούμε να φαντασθούμε ότι θα ήταν δυνατόν να επανεισαγάγει, ανεπαισθήτως, τις εύθραυστες φιλελεύθερες κοινωνίες μας στις πιο σκοτεινές ημέρες της *προκαπιταλιστικής εποχής*, αν δεν πάρουμε τις δέουσες προφυλάξεις.

Το πρόβλημα φυσικά είναι ότι αυτή η συστηματική πρακτική της αποδόμησης (που, χάρη στη μεγάλη της απλότητα, αρκεί για να θεμελιώσει λαμπρές μηντιακές και πανεπιστη-

μιακές καριέρες, ή ακόμη και καριέρες μη κερδοσκοπικών οργανώσεων) ανοίγει εξ ορισμού μια απέραντη φιλοσοφική άβυσσο (τόσο απέραντη, όσο οφείλει να είναι η ανάπτυξη του εμπορεύματος στην παράλληλη τάξη της Οικονομίας). Ποιο όριο, πράγματι, θα μπορούσαμε να της ορίσουμε που να μην είναι αυθαίρετο, να μην είναι δηλαδή θεμελιωμένο, σε τελευταία ανάλυση, πάνω σε ηθικολογικές προκαταλήψεις; Το πρόγραμμα της φιλελεύθερης κάθαρσης του Δικαίου (ή όπως προτιμούν να λένε οι φιλελεύθεροι της Αριστεράς και της άκρας Αριστεράς, «η πάλη ενάντια σε *όλες* τις διακρίσεις και ενάντια σε *όλους* τους αποκλεισμούς») αποκαλύπτεται, επομένως, και αυτό, ότι προορίζεται, εκ φύσεως, σε κίνηση δίχως τέλος. Και όντως, το λογικό του τέρμα δεν θα μπορούσε να είναι άλλο από την επίσημη αναγνώριση εκείνου που ο Χομπς (έναν αιώνα πριν από τον μαρκήσιο ντε Σαντ) ονόμαζε *το δικαίωμα όλων για όλα*. Πρέπει, ωστόσο, να υπογραμμίσουμε ότι, σφυρηλατώντας αυτή τη μοναδική σύλληψη (που συνοψίζει πολύ καλά *την ευαισθησία της μοντέρνας Αριστεράς*), ο συγγραφέας του *Λεβιάθαν* ισχυριζόταν ότι περιγράφει μόνον το *σημείο μηδέν της Κοινωνίας*, δηλαδή τη μέγιστη ανθρωπολογική συνθήκη τού *πόλεμος όλων εναντίον όλων*.

Η φιλελεύθερη επιταγή της απόλυτης αξιολογικής ουδετερότητας, παράγει, ασφαλώς, ταυτόσημα αποτελέσματα στην παράλληλη τάξη της Αγοράς, η ελεύθερη ανάπτυξη της οποίας φέρει το όνομα Μεγέθυνση. Για τους φιλελεύθερους, η Μεγέθυνση συνιστά το μοναδικό *πραγματικό* θεμέλιο του νεωτερικού κοινωνικού δεσμού, για τον οποίο το Δίκαιο εγγυάται, από τη μεριά του, τις απαραίτητες *τυπικές* προϋποθέσεις. Σε μια τέτοια οπτική (που τέμνει ορισμένα δόγματα

του ορθόδοξου μαρξισμού),[94] το σύνολο της κοινωνικής μηχανικής βασίζεται, σε τελευταία ανάλυση, σ' αυτήν τη Μεγέθυνση. Μόλις το ποσοστό της μειωθεί ή πέσει (φαινόμενα των οποίων η προσίδια αιτία, για τον κύκλο των «οικονομολόγων», είναι πάντοτε, όποιες κι αν είναι οι περιστάσεις, ένας ανεπαρκής βαθμός καπιταλιστικής ελευθερίας), η ειρήνευση του κοινωνικού δεσμού απειλείται στα ίδια του τα θεμέλια.

Μπορεί η Μεγέθυνση να αντιπροσωπεύει το άλφα και το ωμέγα της πολιτικής σωτηρίας των ανθρώπων (μόνον η Αγορά, επιμένουν οι φιλελεύθεροι, μπορεί να επιτρέψει στα άτομα, που υποτίθεται ότι κινούνται μόνον από το εγωιστικό τους συμφέρον, να συνεννοηθούν μεταξύ τους θαυμάσια), πλην όμως θα πρέπει γι' αυτό να έχουν πραγματικά συγκεντρωθεί και κάποιες αναγκαίες συνθήκες. Έτσι, αφενός είναι απαραίτητο ο ανταγωνισμός να είναι «ελεύθερος» και όχι «υπονομευμένος» και, αφετέρου, κάθε συντελεστής που δρα σε αυτή την ιδεατή αγορά (είτε ως παραγωγός είτε ως καταναλωτής) πρέπει να αποδέχεται *να παίζει το παιχνίδι*, δηλαδή να συμπεριφέρεται «έλλογα», καθώς θα προσπαθεί σε κάθε περίπτωση *να μεγιστοποιεί την ωφέλειά του*. Αυτό, βεβαίως, συνεπάγεται ότι οι συντελεστές αυτοί στις καθημερινές τους αποφάσεις δεν αφήνουν ποτέ τον εαυτό τους να υποκύψει σε αμφίβολες ηθικές ή «ιδεολογικές» θεωρήσεις, όπως είναι, για παράδειγμα, εκείνες που αφορούν τις πιθανές επιπτώσεις που θα μπορούσαν να έχουν μακροπρόθεσμα αυτές οι «ορθολογικές» αποφάσεις πάνω στις ισορροπίες της φύσης ή πάνω στην ανθρωπιά των ίδιων των συντελεστών.[95] Γνωρίζουμε ότι για τους «οικονομολόγους» αυτές οι παράπλευρες συνέπειες της Μεγέθυνσης θεωρούνται ως απλές αρνητικές «εξωτερικότητες», που η επιστήμη τους πρέπει να μάθει να τις αφήνει έξω από το πεδίο της, χωρίς κανέναν ενδοιασμό. Καταρχάς, διότι δεν είναι εύκολα μετρήσιμες (και ό,τι δεν μπο-

ρεί να μετρηθεί δεν υπάρχει στην «επιστήμη» της Αγοράς)· ύστερα, διότι οι περισσότερες από αυτές τις «εξωτερικότητες» δεν θα μπορούσαν να εκτιμηθούν παρά μόνο σε συνάρτηση με κριτήρια κατ' ουσίαν «ιδεολογικά». Πώς θα μπορούσε κανείς να υπερασπιστεί, παραδείγματος χάριν, την ιδέα ότι μερίδες της νεολαίας που η βιομηχανική διασκέδαση και η διαφημιστική χειραγώγηση τις *λογοτομούν* με τόση αποτελεσματικότητα, καταλήγουν να χάνουν ένα ήδη σημαντικό μέρος της ίδιας τους της ανθρωπιάς, από τη στιγμή που, σύμφωνα με τον Ντανιέλ Μποριγιό, θα πρέπει να θεωρήσουμε τον όρο «ανθρωπιά» (και τη δαιμονισμένη θεωρία της αλλοτρίωσης που τη συνοδεύει) ως απλό flatus vocis, ως λέξη στερημένη νοήματος;

Επομένως, οι διάφοροι προπαγανδιστές του Συστήματος εργάζονται με πλήρη φιλοσοφική συνέπεια, έτσι ώστε να αποκλείσουν από τους οικονομικούς τους υπολογισμούς ο,τιδήποτε θα μπορούσε να σχετίζεται με κάποια *αξιολογική κρίση*. Όπως, για παράδειγμα, όταν θέλουν να υπολογίσουν το Ακαθάριστο Εθνικό Προϊόν, το οποίο στα μάτια των φιλελευθέρων θεωρείται ότι μετράει «επιστημονικά» τη Μεγέθυνση και, άρα, και τον βαθμό αντικειμενικής συνοχής μιας δεδομένης κοινωνίας. Αυτή η θετικιστική μεθοδολογία, στην πραγματικότητα, δεν αποτελεί παρά το διανοητικό αντίτιμο που πρέπει να καταβληθεί για να συντηρηθεί *το πλάσμα*, σύμφωνα με το οποίο η Μεγέθυνση είναι μια διαδικασία εντελώς αναγκαία και συνάμα αξιολογικά ουδέτερη (άρα, δεν θα ήταν δυνατόν να αμφισβητηθεί παρά μόνο στη βάση δεδομένων στράτευσης και ουτοπίας), ώστε να ικανοποιηθεί η υπερβατική συνθήκη όλων των φιλελεύθερων πολιτικών ισορροπιών. Από εδώ προέρχεται, όπως συχνά το έχουν επισημάνει, αυτή η παράδοξη ειδή απογραφής αλά Πρεβέρ[96] που χαρακτηρίζει τις διάφορες επίσημες εκθέσεις που αφορούν τη μέτρη-

ση του ΑΕΠ. Στον στατιστικό ορισμό της φιλελεύθερης ευτυχίας είναι όντως πολύ λογικό να υπολογισθούν όχι μόνον η παραγωγή των πιο ανώφελων και των πιο παράλογων εμπορευμάτων (αυτά των οποίων την κατανάλωση επιβάλλει καθημερινά η διαφημιστική προπαγάνδα, καθώς και οι συνεχώς μεταβαλλόμενοι ορισμοί που αυτή αποδίδει στο «στάντινγκ» και στη «διάκριση»), αλλά και ορισμένες από τις αποδεδειγμένως πιο επιβλαβείς οχλήσεις του *καπιταλιστικού τρόπου καταστροφής* της φύσης και της ανθρωπότητας. Έτσι, η σοφία των «εμπειρογνωμόνων» περιλαμβάνει απολύτως ψύχραιμα σ' αυτούς τους σουρρεαλιστικούς υπολογισμούς [Ε] τόσο τα αποτελέσματα της βιομηχανικής ρύπανσης και τα αυτοκινητιστικά ή εργατικά ατυχήματα, όσο και τη διάδοση των επιδημιών και την «πρόοδο» της εγκληματικότητας (καθώς και την πρόοδο των μέτρων που υιοθετούνται για την καταπολέμησή της). Εδώ εντάσσονται επίσης και οι συνέπειες των «φυσικών», καθώς αποκαλούνται, καταστροφών ή και εκείνες που προξενούνται ευθέως από την ανθρώπινη παρέμβαση (όπως όλος ο κόσμος το ξέρει καλά, τίποτε δεν συντελεί όσο *ένας καλός πόλεμος* για να δυναμιτιστεί μια αναιμική ανάπτυξη) [ΣΤ].

Αυτός ο πανγκλοσικός[97] τρόπος να θεωρεί κανείς ένα μέρος των δεινών που γονατίζουν την ανθρωπότητα ως μεταφυσικό εργαλείο για να επιτύχει την τελείωσή του ως άνθρωπος (εδώ, την τελείωση του *δείκτη ανάπτυξης*) θα μπορούσε, βεβαίως, να φανεί *παράλογος* σε όσους –και αυτοί βρίσκονται σε όλα τα σημεία του πλανήτη–, με την καπιταλιστική τους λογική, κατεδαφίζουν, κάθε μέρα και λίγο περισσότερο, τις οικολογικές κοινωνικές και πολιτιστικές συνθήκες της ίδιας τους της αξιοπρέπειας. Μέσα σε μια τέτοια οπτική, ο Τόμας Καρλάυλ (Thomas Carlyle) δεν δίσταζε, ήδη από το 1849, να ορίσει την πολιτική οικονομία ως την κατε-

ξοχήν *καταθλιπτική* (ή *άχαρη*) *επιστήμη* («the dismal science»). Θα πρέπει, όμως, να καταλάβουμε ότι για τους φιλελεύθερους αυτός ο μεθοδολογικός αποκλεισμός της common decency παραμένει η μοναδική ορθολογική συνθήκη που επιτρέπει ακόμη στην *αυτοκρατορία του μικρότερου κακού* να προστατεύει τα άτομα ενάντια σε *εκείνα τα απείρως χειρότερα δεινά* που περιφέρονται αιωνίως γύρω από τη φτωχή και αφελή ανθρωπότητα: αυτά που, κουλουριασμένα μέσα στον καθένα από εμάς και πάντα έτοιμα να ορμήσουν, τέρπουν το *Μιαρό Κτήνος* και τα πλοκάμια του, που αναβιώνουν χωρίς σταματημό.

Αν οι μηχανισμοί του Δικαίου και της Αγοράς μπορούν έτσι να αναπτύσσονται σύμφωνα με έναν τέλειο ιστορικό παραλληλισμό, αυτό τελικά οφείλεται στο ότι οι αιτίες που διέπουν αυτή τη διπλή ανάπτυξη είναι, και για τους δύο μηχανισμούς, δομικά ίδιες [Z]. Η ολοένα και πιο προωθημένη *ηθική κάθαρση*, στην οποία ο καθένας απ' αυτούς τους μηχανισμούς είναι υποχρεωμένος να αφεθεί, δεν είναι παρά το πρακτικό αντίβαρο σ' αυτή την παραίτηση τού «να σκέφτεται κανείς την ανθρώπινη ζωή σύμφωνα με το συμφέρον του και τον σκοπό του»,[98] η οποία οργανώνει φιλοσοφικά το σύνολο του φιλελεύθερου μηχανισμού. Αλλά αυτή η διαδικασία, επειδή επισήμως είναι χωρίς υποκείμενο, οφείλει επίσης να μην έχει και σκοπό. Με τη φιλελεύθερη μορφοποίηση του κόσμου, και ανεξάρτητα από το ποιες υπήρξαν αρχικά οι μετριοπαθείς προθέσεις των ιδρυτών της, είναι η ίδια η έννοια του *ορίου* που αποβαίνει (για πρώτη φορά στην ιστορία των πολιτισμών) *φιλοσοφικά αδιανόητη*. Για να νομιμοποιηθεί η θεωρητική αρχή του ορίου, θα πρέπει να μπορεί να στηριχθεί *σε ηθικές αρχές*, δηλαδή, σύμφωνα με τη φιλελεύθερη ιδεολογία, πάνω σε

κανονιστικές συναρμολογήσεις αυθαίρετες, ικανές να ορθώσουν εκ νέου τους ανθρώπους τούς μεν εναντίον των δε, με βάση το αείποτε καταδικάσιμο μοντέλο των *θρησκευτικών πολέμων*.[99] Επομένως, και σε τελευταία ανάλυση, λόγω των επιπτώσεων της ίδιας της τής λογικής, η φιλελεύθερη κοινωνία είναι αναγκασμένη, όπως ο Μαρξ το είχε τέλεια κατανοήσει, «να επαναστατικοποιεί συνεχώς το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων» και να καταπατά όλες τις «*πατριαρχικές* και ειδυλλιακές σχέσεις».[100] «Αυτή η συνεχής ανατροπή της παραγωγής –πρόσθετε ο Μαρξ– αυτός ο μόνιμος κλονισμός κάθε κοινωνικού συστήματος, αυτή η αναταραχή κι αυτή η διαρκής αβεβαιότητα *διακρίνουν την αστική περίοδο από όλες τις προηγούμενες*». Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο η «αστική περίοδος» ή «νεωτερική εποχή», οντολογικά διατεταγμένη στην ιδέα ότι «ο τελικός σκοπός δεν είναι τίποτα, το κίνημα είναι το παν»,[101] από τη στιγμή που πέτυχε ιστορικά να αναπαράγεται πάνω στις ίδιες της τις βάσεις, δεν μπορεί ποτέ να γνωρίσει παρά ένα μόνο φιλοσοφικό σύνθημα: *Επιταχύνατε όλες τις διαδικασίες*. Επαναδιατύπωση οριστικά νεωτερική της παλαιάς αρχής του διαχειριστή των οικονομικών του εμπορίου Βενσάν ντε Γκουρναί (Vincent de Gournay),[102] που γίνεται έτσι: Laissez passer, laissez faire [Η].

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

[Α]

Ο Ζαν Ροού (Jean Rohou), στο πολύ ωραίο βιβλίο του *Le XVIIe siècle, une révolution dans la condition humaine* (Seuil, 2002), δείχνει με ακρίβεια πώς η αντιστροφή της γιανσενικής ανθρωπολογίας σε απολογία της φιλελεύθερης λύσης επιτυγχάνεται με προνομιακό τρόπο στο έργο του Πιερ Νικόλ (Pierre Nicole, *Essais de morale*, «De la grandeur», 1670). «Οι άνθρωποι –γράφει ο Νικόλ– καίτοι κενοί φιλλάληλης αγάπης, λόγω της παρεκτροπής που επέφερε το αμάρτημα, παραμένουν, ωστόσο, πλήρεις αναγκών και οι μεν εξαρτώνται από τους δε σε άπειρα πράγματα. Για να ικανοποιηθούν, λοιπόν, αυτές οι ανάγκες, η απληστία πήρε τη θέση της φιλλάληλης αγάπης, *και το κάνει με τέτοιο τρόπο που δεν μας παραξενεύει αρκετά*». Το 1675, ο Νικόλ έφτασε ακόμη και να υποστηρίξει (*Essais de morale*, «De la charité et de l'amour-propre») ότι στα κράτη που δεν υπάρχει πραγματική αγάπη προς τον πλησίον, «επειδή η αληθής θρησκεία εξεδιώχθη, δεν αφήνουν τον κόσμο να ζήσει με την ειρήνη, την ασφάλεια και την άνεση που θα είχε αν ζούσε σε μια δημοκρατία αγίων [...]. Όσο διεφθαρμένη και να ήταν αυτή η κοινωνία *από μέσα* και στα μάτια του Θεού, *προς τα έξω* θα έδειχνε η καλύτερα ρυθμισμένη, η ευγενέστερη, η δικαιότερη, η ειρηνικότερη, η τιμιότερη, και η πιο γενναιόδωρη. Και αυτό που θα ήταν το πιο θαυ-

μαστό είναι ότι, καθώς θα εμψυχωνόταν και θα εκινείτο μόνον από τη φιλαυτία, η φιλαυτία αυτή δεν θα φαινόταν καθόλου, ενώ, αφού θα ήταν ολοκληρωτικά κενή φιλλάληλης αγάπης, δεν θα έβλεπε κανείς παρά μόνο τη μορφή και τους χαρακτήρες της φιλλάληλης αγάπης». Έτσι, συμπεραίνει ο φιλόσοφος του Port-Royal, «*για να μεταρρυθμιστεί ολοκληρωτικά ο κόσμος*, δηλαδή για να αποβληθούν όλα τα ελαττώματα και όλες οι χυδαίες αταξίες, και για να καταστούν οι άνθρωποι ευτυχείς ακόμη και στην επίγεια ζωή, εφόσον ελλείπει η φιλλάληλη αγάπη, θα έφτανε μόνο να δοθεί σε όλους *μια πεφωτισμένη φιλαυτία που θα τους έκανε να διακρίνουν τα αληθινά τους συμφέροντα*». Και αφού ο Ροού υπογραμμίσει ότι «για να περάσουμε από τέτοιου είδους κείμενα σε ένα ηθικό μανιφέστο της φιλελεύθερης οικονομίας, θα αρκούσε να απαλείψουμε τις αναφορές στον Θεό», παρατηρεί πολύ λογικά ότι «σαράντα χρόνια πριν από τον θάνατο του Λουδοβίκου ΙΔ΄, ένας διακεκριμένος χριστιανός γίνεται έτσι ο βάρδος του φιλελευθερισμού. Και μάλιστα το πράττει με όρους που προαναγγέλλουν τους όρους του Άνταμ Σμιθ, ο οποίος και θα εμπνευστεί από τις αναλύσεις του Νικόλ, μέσα από διάφορους ενδιάμεσους στοχαστές, ιδίως από τον Μπουαγκιλμπέρ, παλαιό μαθητή του Νικόλ στο Port-Royal» (Rohou, *ό.π.*, σ. 481). Να παρατηρήσουμε, επί τη ευκαιρία, ότι αρκεί να διαβάσει κανείς το τελευταίο έργο του Φρεντερίκ Λορντόν (Frédéric Lordon, *L'Intérêt souverain: essai d'anthropologie spinoziste*, La Découverte, 2006) για να αναλογισθεί σε ποιο σημείο η κοινωνιολογία που εμπνέεται από τα έργα του Πιερ Μπουρντιέ παραμένει βαθύτατα δέσμια των ανθρωπολογικών συζητήσεων του 17ου αιώνα, και ιδίως από τα ιδεολογικά προαπαιτούμενα του Λα Ροσφουκώ και του γιανσενισμού του Port-Royal. Πιθανώς να κρατάμε εδώ ένα από τα κύρια κλειδιά αυτής της καταστατικής ανικανότητας της σύγ-

χρονης γαλλικής άκρας Αριστεράς, να συγκροτήσει μια ριζικη και ολοκληρωμένη κριτική του φιλελεύθερου συστήματος.

[Β]

Τι χρειάζεται, *από την άποψη μιας φιλελεύθερης θεώρησης*, για να οικοδομηθεί μια μοντέρνα κοινότητα; Αν στηριχθούμε στο παράδειγμα της Ευρωπαϊκής Κοινότητας και μόνο (το ίδιο, βεβαίως, θα ίσχυε και για κάθε άλλη κοινότητα, ακόμη και εθνική) η απάντηση φαίνεται απλή. Αφενός χρειάζεται μια *κοινή αγορά*, δηλαδή ένας χώρος όπου οι ανθρώπινες μονάδες θα μπορούν ν' ανταλλάσσουν ελεύθερα τα αγαθά και τις υπηρεσίες τους, σύμφωνα με τους κανόνες ενός ελεύθερου και μη υπονομευμένου ανταγωνισμού. Και, αφετέρου, χρειάζεται *ένα σύνολο νομικών ρυθμίσεων* (ο χώρος του Δικαίου) που θα επιτρέπει, από τη μία, να προστατεύεται ο ανταγωνισμός και, από την άλλη, να εγγυάται σε κάθε μονάδα (ή σε κάθε ελεύθερο συνεταιρισμό μονάδων) το δικαίωμα να ζει κανείς σύμφωνα με τον *ιδιωτικό* του ορισμό της ενάρετης ζωής. Με άλλα λόγια, μια συνεκτική φιλελεύθερη κοινωνία ορίζεται ως ειρηνική συνάθροιση *αφηρημένων* ατόμων τα οποία, από τη στιγμή που σέβονται γενικώς τους νόμους, υποτίθεται ότι δεν έχουν τίποτε άλλο κοινό (*ούτε γλώσσα ούτε παιδεία ούτε ιστορία*) πάρεξ την επιθυμία τους να συμμετέχουν στη Μεγέθυνση ως παραγωγοί ή ως καταναλωτές.

Και όπως, άλλωστε, αυτές οι ελαχιστότατες προϋποθέσεις ένταξης βρίσκονται στο εξής σε διαδικασία παγκοσμιοποίησης (εξαιτίας αυτού που ο Γκυ Ντεμπόρ ονόμαζε *θεαματικο-παγκόσμια [αμερικανική] φθορά κάθε κουλτούρας*),[103] μια ανεπτυγμένη φιλελεύθερη κοινωνία πρέπει λογικά να θεωρήσει εντέλει τον εαυτό της ως απλή *διαβατήρια τοποθε-*

σία, που δεν προϋποθέτει, επομένως, καμία ιδιαίτερη ηθική υποταγή εκ μέρους εκείνων που προσωρινά διάλεξαν να την ενοικούν, και άρα να θεωρεί ότι ο καθένας πρέπει να είναι ελεύθερος να την εγκαταλείπει για μιαν άλλη τοποθεσία, από τη στιγμή που κάποιος υπολογισμός θα του υπεδείκνυε ότι έχει συμφέρον να το κάνει. Παράδειγμα (στην περίπτωση που αυτός ο υπολογισμός θα ήταν φορολογικής τάξης): τι είναι πιο συμφέρον για μένα, να γίνω Βέλγος, Ελβετός ή Μονεγάσκος πολίτης; Ως προς αυτήν την αρχή της ολοκληρωτικής ελευθερίας να κυκλοφορεί κανείς σε όλα τα μέρη του πλανήτη (και, συμπληρωματικά, ως προς την ελευθερία της αυτόματης νομιμοποίησης *όλων* των συνακόλουθων παροδικών εγκαταστάσεων) οι αριστεροί οπαδοί του καπιταλισμού (μακράν, οι πιο συνεπείς) θέλουν να απαγορεύουν κάθε φιλοσοφική κριτική, με το πρόσχημα ότι δεν θα μπορούσε παρά να οδηγήσει σε συμπεράσματα «ρατσιστικά» ή «ξενοβοφικά» (ας θυμηθούμε τον ρόλο που έπαιξε η διάσημη πια φιγούρα του «Πολωνού υδραυλικού»[104] στις μορφές νομιμοποίησης, που αποκαλούμε «αντιρατσιστικές», του φιλελεύθερου σχεδιάσματος της Ευρωπαϊκής Συνταγματικής Συνθήκης) (α).

α) Στον διαδικτυακό τόπο του Μπερτράν Λεμεννισιέ (Bertrand Lemennicier) (ενός από τα τέσσερα μέλη της φιλελεύθερης λέσχης του Mont-Pèlerin που ο Λυκ Φερρύ [Luc Ferry] επέβαλε προσωπικά, το 2003, στην επιτροπή κρίσεως της agrégation των Οικονομικών Επιστημών),[105] μπορούμε να διαβάσουμε την παραδειγματική ανάλυση του Ζεράρ Μπραμουγιέ (Gérard Bramoullé), επίσης μέλους της εν λόγω λέσχης και της εν λόγω επιτροπής: «Ο *παράνομος* μετανάστης μειώνει το χρηματικό και το μη χρηματικό κόστος της χειρωνακτικής εργασίας. Ενισχύει την ανταγωνιστικότητα του μηχανισμού παραγωγής και φρενάρει τη διαδικασία αποδημίας των επιχειρήσεων που

βρίσκουν, έτσι, *επί τόπου αυτό που ωθούνται να ψάξουν στο εξωτερικό*. Διευκολύνει τις προσαρμογές της απασχόλησης στις συγκυριακές διακυμάνσεις και αυξάνει την ευελιξία της παραγωγικής διαδικασίας». Είναι, λοιπόν, πολιτικά απαραίτητο να επαγρυπνούμε –επιμένει ο εργοδοτικός πανεπιστημιακός– για να μην καταλήξουμε, από *ξενοφοβία*, να θεωρούμε τον παράνομο μετανάστη ως «τον εύκολο αποδιοπομπαίο τράγο ενός δύσκολου προβλήματος». Σ' αυτή την ανάλυση, βρίσκουμε την έσχατη ιδεολογική θεμελίωση (συνειδητή ή *ασυνείδητη*) όλων των σημερινών αγώνων της *φιλελεύθερης* άκρας Αριστεράς. Όπως του λίαν μηντιακού «Réseau Éducation Sans Frontières»,[106] που αγωνίζεται ώστε να νομιμοποιηθεί η κατάργηση όλων των εμποδίων στη νομικο-εμπορευματική ενοποίηση της ανθρωπότητας.

[Γ]

Αν, εξ ορισμού, η φιλελεύθερη διαχείριση της πολιτικής πρέπει να προβαίνει σε αφαίρεση κάθε ηθικής ή θρησκευτικής θεώρησης (αφού είναι, εν ολίγοις, επιφορτισμένη να παίρνει μόνον τις αποφάσεις που επιβάλλει η «αναγκαιότητα») (α), μολαταύτα, όπως κάθε διαχείριση άξια αυτού του ονόματος, εμπερικλείει μια στρατηγική της εικόνας και της επικοινωνίας. Και καθώς οι λαϊκές τάξεις φαίνεται ότι παραμένουν υπερβολικά ευαίσθητες στην προνεωτερική ιδέα σύμφωνα με την οποία η πολιτική θα όφειλε να σέβεται έναν ορισμένο αριθμό αξιών, οι φιλελεύθεροι πολιτικοί βρίσκονται τακτικά αναγκασμένοι να ενδύουν τη μαθηματική ορθολογικότητα των προγραμμάτων τους με τον ύποπτο μανδύα της παλαιάς ηθικής. Εξ ου και το πάντοτε μοναδικό θέαμα που προσφέρουν (ιδίως κατά την περίοδο των εκλογικών παρωδιών)

αυτοί οι αδιάλλακτοι υπερασπιστές της Αγοράς, που υποχρεώνονται να προφέρουν, με το χέρι στην καρδιά, τα πιο άσεμνα εγκώμια προς τους οικογενειακούς δεσμούς, την αλληλεγγύη προς τους πιο στερημένους, την οικολογική ευθύνη ή την πολιτοφροσύνη, ενώ ταυτόχρονα η ίδια η Αγορά, την αυτοκρατορία της οποίας εργάζονται άοκνα να επεκτείνουν, δεν μπορεί να λειτουργεί αποτελεσματικά (*άλλωστε είναι οι πρώτοι που το ξέρουν*) παρά μόνον αν υπονομεύει συνεχώς όλες τις παραπάνω αρετές (β). Αυτές οι απαραίτητες χονδροειδείς κωμωδίες δεν θα εκπλήξουν κανέναν αναγνώστη του Μακιαβέλι.

α) Απ' αυτή την άποψη, μια φιλελεύθερη πολιτική απόφαση οφείλει πάντοτε να παρουσιάζεται σαν μια απόφαση που δεν εμπεριέχει κανένα εναλλακτικό σχέδιο Β.

β) Είναι να θαυμάζει κανείς ιδιαίτερα τον Νικολά Σαρκοζύ για την επίθεση που έκανε, κατά τη διάρκεια της προεκλογικής του εκστρατείας, το 2007, εναντίον των «κληρονόμων του Μάη του 1968», που «είχαν διακηρύξει ότι τα πάντα επιτρέπονται, ότι τέλειωσαν οι αυθεντίες, ότι τέλειωσαν οι καλοί τρόποι, ότι τέλειωσε ο σεβασμός, ότι δεν υπάρχει πια τίποτε το μεγάλο, τίποτε το ιερό, τίποτε το θαυμαστό, δεν υπάρχουν πια κανόνες, δεν υπάρχουν νόρμες, δεν υπάρχουν απαγορεύσεις». Και μας εντυπωσιάζει ακόμη περισσότερο, όταν τα παραπάνω τα συγκρίνει κανείς με άλλες εκμυστηρεύσεις του ίδιου Σαρκοζύ, σε ένα πολύ πιο οικείο, είναι αλήθεια, πλαίσιο, σε μια συνομιλία του με τον φιλόσοφο Μισέλ Ονφραί (Michel Onfray): «Το ενδιαφέρον που έχει ο κανόνας, το όριο, η νόρμα βρίσκεται, ακριβώς, στο ότι επιτρέπουν την παράβαση. Χωρίς κανόνες δεν υπάρχει παράβαση. *Γιατί ελευθερία είναι ακριβώς το να παραβιάζεις*» (*Philosophie magazine*, Απρίλιος 2007).

[Δ]

Πίσω από την επιθυμία ενός αυξανόμενου αριθμού σύγχρονων ιδεολόγων να θέσουν σε αμφισβήτηση όλες τις ειδοποιούς διαφορές που κάνουν ακόμη το ανθρώπινο ον να ξεχωρίζει από το ζώον και, για ορισμένους, ακόμα και από τις *κυβερνομηχανές* (εδώ εντοπίζονται, κατ' αυτούς, πολλές *διακρίσεις* πολιτικά απαράδεκτες), υπάρχει ολοφάνερα ένα ιδεολογικό διακύβευμα που υπερβαίνει κατά πολύ το επιστημονικό ζήτημα. Το βλέπουμε καθαρά στα κείμενα του Ντομινίκ Λεστέλ (βλ. Dominique Lestel, *L'Animal singulier*, Seuil, 2004) που, διαπιστώνοντας με αγαλλίαση ότι «η ώρα των μεταλλάξεων έφτασε» (σ. 133), συνάγει ότι όλες οι κριτικές της *φιλελεύθερης αποδόμησης της ιδέας της ανθρωπότητας* δεν μπορεί παρά να πηγάζουν από μια «ταυτοτική», για να μην πούμε «οντολογική σύσπαση» (σσ. 125-127). «Όλοι όσοι –γράφει– παραπονιούνται για τη σημερινή εποχή και για τις αναδυόμενες τεχνολογίες, το λένε άλλωστε με μια φωνή: ο σύγχρονος άνθρωπος είναι ο αναυθεντικός άνθρωπος [...]. Ένα ολόκληρο μέρος της φιλοσοφίας του Αντόρνο μπορεί να διαβαστεί σαν ένας κατάλογος, κάποτε θλιβερός, *κάποτε ξεκαρδιστικός*, των τρόπων που σκαρφίστηκε το ανθρώπινο ον για να μην είναι πια αυθεντικό. Η *αυθεντικότητα* όμως είναι ως προς το ανθρώπινο ον ό,τι η *κανονικότητα* ως προς την ασθένεια: μια πολιτισμική φαντασίωση» (σ. 132). Ιδού, λοιπόν, μια εξαιρετική είδηση για όλους τους εργαζόμενους του κόσμου (και ιδιαίτερα γι' αυτούς που εργάζονται στην Αφρική, την Ασία και τη Λατινική Αμερική), οι οποίοι, επειδή δεν μπορούν να κατέχουν τη french theory, ζουν ακόμα με το απατηλό αίσθημα ότι οι συνθήκες εκμετάλλευσής τους από τις μεγάλες διεθνείς φίρμες είναι «ανώμαλες» και «απάνθρωπες» και, ίσως, «αλλοτριωτικές». Χάρη στους πιθήκους μπο-

νόμπο, στα θαλάσσια θηλαστικά και στις τελευταίες κυβερνομηχανές θα μάθουν στο εξής ότι ο τρόπος με τον οποίο «παραπονιούνται για τή σημερινή εποχή» δεν είναι παρά το ιδεολογικό αποτέλεσμα μιας «πολιτισμικής φαντασίωσης».

[Ε]

Για να δώσουμε μια ιδέα του νοητικού σύμπαντος μέσα στο οποίο τσαλαβουτούν οι επίσημοι οικονομολόγοι, ας αναφερθούμε στο στοιχειώδες παράδειγμα που φαντάστηκαν ο Ζαν Γκαντραί (Jean Gadrey) και η Φλωράνς Ζανύ-Κατρίς (Florence Jany-Catrice) στο βιβλίο τους *Les Nouveaux Indicateurs de richesse* (La Découverte, 2005, σ. 21): «Αν μια χώρα απασχολούσε το 10% των κατοίκων της –γράφουν οι δύο συγγραφείς– για να καταστρέφουν αγαθά, να ανοίγουν τρύπες στους δρόμους, να κάνουν ζημιές στα αυτοκίνητα κ.λπ., και άλλο ένα 10% για να επισκευάζουν τις καταστροφές, να ξανακλείνουν τις τρύπες κ.λπ., θα είχε *το ίδιο* ΑΕΠ με μια χώρα η οποία αυτό το 20% των θέσεων απασχόλησης θα το αφιέρωνε για να αυξήσει το προσδόκιμο όριο ζωής με όρους καλής υγείας, να βελτιώσει το επίπεδο της εκπαίδευσης ή τη συμμετοχή σε πολιτιστικές και ψυχαγωγικές δραστηριότητες». Ένα τέτοιο παράδειγμα επιτρέπει να κατανοήσουμε το μέγιστο οικονομικό συμφέρον που υπάρχει, από φιλελεύθερη άποψη (και όπως ο Μαντβίλ το έχει πρώτος υπογραμμίσει, ήδη από τις αρχές του 18ου αιώνα), να διατηρείται *ένα ποσοστό εγκληματικότητας υψηλό*. Όχι μόνον επειδή η εγκληματική πρακτική είναι, γενικώς, πολύ παραγωγική (η πυρπόληση μερικών χιλιάδων αυτοκινήτων κάθε χρόνο, παραδείγματος χάριν, δεν απαιτεί παρά μια πολύ περιορισμένη ανθρώπινη και υλική συμμετοχή, και ούτε καν μπορεί να συγ-

κριθεί με τα κέρδη που κατ' αυτόν τον τρόπο αποφέρει στη βιομηχανία των αυτοκινήτων). Επιπλέον, δεν απαιτεί ιδιαίτερη εκπαιδευτική επένδυση (εκτός, ίσως, στην περίπτωση της εγκληματικότητας που αφορά στον κλάδο της πληροφορικής), έτσι ώστε η συμμετοχή του παραβατικού ατόμου στην αύξηση του ΑΕΠ να είναι άμεσα αποδοτική, *ακόμη και αν αρχίζει τη «δραστηριότητά» του πολύ νέος* (βεβαίως, δεν υπάρχει εδώ νόμιμο όριο για την παιδική εργασία). Φυσικά, στο μέτρο που οι λαϊκές τάξεις ελάχιστα εκτιμούν αυτή την εγκληματική πρακτική, λόγω του εγωιστικού προσχήματος ότι είναι τα πρώτα θύματά της, είναι απαραίτητο η εικόνα της να βελτιωθεί, κατασκευάζοντας *μια ολόκληρη βιομηχανία συγγνώμης*, δηλαδή πολιτικής νομιμοποίησης. Αυτή τη δουλειά την εμπιστεύονται συνήθως στους ράπερ, στους «πολίτες» κινηματογραφιστές και στους *χρήσιμους ηλίθιους* της κρατικής κοινωνιολογίας.[107]

[ΣΤ]

Στις 18 Μαρτίου 1968, μερικές εβδομάδες πριν από τη δολοφονία του, στον λόγο που εξεφώνησε στο Πανεπιστήμιο του Κάνσας ο Μπομπ Κέννεντυ έλεγε τα εξής: «Το Ακαθάριστο Εθνικό Προϊόν μας παίρνει υπόψη του στους υπολογισμούς του τη ρύπανση της ατμόσφαιρας, τη διαφήμιση για τον καπνό και τις διαδρομές των ασθενοφόρων που περιμαζεύουν τους τραυματίες από τους αυτοκινητοδρόμους μας. Καταγράφει λογιστικά τα συστήματα ασφαλείας που εγκαθιστούμε για να προστατεύουμε τις οικίες μας, και το κόστος των φυλακών όπου εγκλείουμε όσους καταφέρνουν να τις διαρρήξουν. Ενσωματώνει το κόστος της καταστροφής των δασών σεκόιας και την αντικατάστασή τους από μια πολεο-

δομία πολυπλόκαμη και χαοτική. Περιλαμβάνει την παραγωγή του ναπάλμ, των πυρηνικών όπλων και των τεθωρακισμένων οχημάτων της αστυνομίας που προορίζονται να καταστέλλουν τις ταραχές στις πόλεις μας. Καταγράφει λογιστικά το τουφέκι του Whitman και το μαχαίρι του Speck,[108] όπως και τα προγράμματα τηλεόρασης που εξυμνούν τη βία, με σκοπό να πωλήσουν παιχνίδια στα παιδιά μας. Αντίθετα, το ΑΕΠ δεν υπολογίζει την υγεία των παιδιών μας, την ποιότητα της εκπαίδευσής τους ή τη χαρά των παιχνιδιών τους. Δεν μετρά την ομορφιά της ποίησής μας ή τη σταθερότητα των γάμων μας, δεν αποτιμά την ποιότητα των πολιτικών μας συζητήσεων ή την ακεραιότητα των κοινοβουλευτικών μας αντιπροσώπων. Δεν παίρνει υπόψη του ούτε το πνεύμα μας ούτε το θάρρος μας, ούτε τη σοφία μας ούτε την παιδεία μας. Δεν λέει τίποτε για το αίσθημα της φιλαλληλίας ή της αφοσίωσης προς τη χώρα μας. Με δυο λόγια, το ΑΕΠ μετράει τα πάντα, *εκτός από ό,τι κάνει τη ζωή να αξίζει για τη να ζήσει κανείς*». Σαράντα χρόνια μετά, με μεγάλη δυσκολία θα μπορούσαμε να βρούμε, στη Γαλλία, έναν ή μία αντιπρόσωπο της Αριστεράς ή της άκρας Αριστεράς ικανούς να διατυπώσουν μια τόσο ριζοσπαστική κριτική της ιδεολογίας της Μεγέθυνσης.

[Z]

Η φιλελεύθερη λογική καταστρώνει έναν *πίνακα διπλής εισόδου*. Στον πίνακα αυτό, η *σύγχρονη* Δεξιά (αυτή που, μετά την Απελευθέρωση, παραιτήθηκε οριστικά από το να αποκαταστήσει τη συμμαχία του Θρόνου και της Αγίας Τράπεζας) αντιπροσωπεύει τον προνομιακό τρόπο εισόδου μέσω της Αγοράς και της διαρκούς επέκτασής της. Η *σύγχρονη* Αριστερά (αυτή που, μετά τον *φοιτητικό* Μάη του '68 παραιτή-

θηκε οριστικά από τον ιστορικό συμβιβασμό που είχε συνομολογήσει με το εργατικό σοσιαλιστικό κίνημα την εποχή της υπόθεσης Ντρέυφους) αντιπροσωπεύει τον προνομιακό τρόπο εισόδου μέσω του Δικαίου και της κουλτούρας της παραβίασής του.[109] Η μία ακολουθεί μάλλον τον Τυργκό και τον Άνταμ Σμιθ, η άλλη μάλλον τον Μπενζαμέν Κονστάν και τον Τζων Στιούαρτ Μίλλ (μερικές φορές, είναι αλήθεια, ενδεδυμένους τον πέτσινο μανδύα του Τρότσκυ, για θολούς ιστορικούς λόγους που είναι ακόμη, εν μέρει, ενεργοί). Γι' αυτό ο διαφορισμός Δεξιά/Αριστερά, έτσι όπως κατέληξε να λειτουργεί *στις μέρες μας*, είναι το έσχατο πολιτικό κλειδί της σταθερής προόδου της καπιταλιστικής τάξης (α). Ομολογουμένως, βάζει διαρκώς τις λαϊκές τάξεις μπροστά σε μια αδύνατη αλτερνατίβα (β). Ή να προσδοκούν, πριν απ' όλα, ότι θα προστατεύονται απέναντι στις *άμεσες* οικονομικές και κοινωνικές συνέπειες του φιλελευθερισμού (απολύσεις, μετεγκαταστάσεις επιχειρήσεων, συνταξιοδοτικές μεταρρυθμίσεις, αποδιάρθρωση των δημόσιων υπηρεσιών κ.λπ.) και τότε πρέπει να το πάρουν απόφαση ότι, αναζητώντας ένα προσωρινό καταφύγιο πίσω από την Αριστερά και την άκρα Αριστερά, επικυρώνουν όλες τις *πολιτιστικές* προϋποθέσεις του συστήματος που γεννά αυτές τις συνέπειες. Ή, αντίθετα, να εξεγείρονται ενάντια σ' αυτό το *συνεχές εγκώμιο της παραβίασης*, καταφεύγοντας, όμως, πίσω από τη Δεξιά και την άκρα Δεξιά, και τότε εκτίθενται στο να επικυρώνουν τη συστηματική αποσάθρωση των υλικών συνθηκών ύπαρξής τους, που αυτή η κουλτούρα της απεριόριστης παραβίασης καθιστά, ακριβώς, εφικτή. Όποια κι αν είναι επομένως η πολιτική (ή εκλογική) επιλογή των λαϊκών τάξεων, δεν μπορεί να τις προσφέρει κανένα πραγματικό μέσον για να αντισταθούν στο σύστημα που μεθοδικά καταστρέφει τη ζωή τους.

Αν υποθέσουμε ότι έχουμε κάποιο ιδιαίτερο συμφέρον να

συντηρήσουμε το πλάσμα ενός αντιφιλελευθερισμού της Αριστεράς, θα βρεθούμε, αναπόφευκτα, να υποστηρίζουμε την ιδέα ότι η σύγχρονη κοινωνία είναι ο τόπος μιας παράξενης και παράδοξης διαλεκτικής. Οφείλουμε αναγκαστικά να παραδεχθούμε ότι όσο περισσότερο η Αγορά αυτονομείται και ξετυλίγει τις απάνθρωπες συνέπειές της, τόσο το αφηρημένο Δίκαιο και η κουλτούρα που το συνοδεύουν, επιτρέπουν, *αντιστρόφως*, μια άνευ προηγουμένου χειραφέτηση του ανθρώπινου είδους. Μεταφρασμένο στην παλιά μαρξιστική γλώσσα, αυτό το νέο θεμελιώδες θεώρημα της σύγχρονης Αριστεράς ισοδυναμεί με το να διατυπώνει ότι σε κάθε σύγχρονη φιλελεύθερη κοινωνία οι νομικές και πολιτιστικές «υπερδομές» αλλάζουν αντιστρόφως ανάλογα προς την αναπόφευκτη κίνηση της οικονομικής «υποδομής» (γ).

Σ' αυτό το συγκεκριμένο διανοητικό πλαίσιο αρμόζει να αποτιμηθεί το βιβλίο που ο φιλόσοφος Ζακ Ρανσιέρ (Jacques Rancière) αφιέρωσε στο *μίσος για τη δημοκρατία*.[110] Το πολύ μεγάλο ενδιαφέρον αυτού του δοκιμίου συνίσταται στο ότι αποδίδει σ' αυτήν τη μοναδική ανατροπή του ιστορικού υλισμού μια εννοιολογική διατύπωση ιδιαιτέρως λαμπρή. Απ' αυτή την άποψη, το μικρό αυτό βιβλίο σίγουρα αποτελεί το πιο ευφυές φιλοσοφικό μανιφέστο που παρήγαγε η σύγχρονη Αριστερά, για να νομιμοποιήσει τη νέα της πορεία. Εδώ είναι απαραίτητο να πούμε, εν συντομία, δυο λόγια.

Ως αφετηρία του το κείμενο του Ρανσιέρ θέτει μια ριζοσπαστική κριτική αμφισβήτηση των θέσεων που υποστήριξε ο γλωσσολόγος και φιλόσοφος Ζαν-Κλωντ Μιλνέρ (Jean-Claude Milner) στο αξιοσημείωτο δοκίμιό του *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique* (Verdier, 2003). Ενάντια στον ισχυρισμό του Μιλνέρ που αναδεικνύει *«τον νόμο του απεριόριστου που προσιδιάζει στη μοντέρνα κοινωνία»* (σ. 16), ο Ρανσιέρ προβάλλει την αντίρρηση ότι μια τέτοια ανάλυση θα οδηγού-

σε στον μετασχηματισμό της σύγχρονης καπιταλιστικής κοινωνίας σε «ομοιογενές ανθρωπολογικό μόρφωμα».[111] Κατά τον Ρανσιέρ, θα πρέπει, αντίθετα, να διακρίνουμε *δύο* μορφές *του απεριόριστου* που είναι αδύνατο να τις υπερθέσουμε ή να τις εξαγάγουμε τη μία από την άλλη. Θα έχουμε έτσι, από τη μία, ένα *κακό άπειρο* –εκείνο της καπιταλιστικής συσσώρευσης, με τη στενή έννοια του όρου– και, από την άλλη, *ένα καλό άπειρο* – εκείνο της εξέλιξης των ηθών και των σύγχρονων μορφών της κατανάλωσης και της διασκέδασης. Πίσω από τη ριζική κριτική του καπιταλιστικού τρόπου ζωής και του ναρκισσιστικού ατομικισμού του (όπως τη συναντάμε, για παράδειγμα –σημειώνει ο Ρανσιέρ– στις αναλύσεις του Ντάνιελ Μπελ [Daniel Bell] και του Κρίστοφερ Λας) θα άρμοζε, επομένως, να εννοήσουμε έναν τελείως διαφορετικό θεωρητικό λόγο: τον λόγο του *μίσους για τη δημοκρατία*.

Για να τεκμηριώσει αυτή τη διαλεκτική, προυντονικής ειδής (σύμφωνα με την οποία ο καπιταλισμός έχει τις καλές και τις κακές του πλευρές), ο Ρανσιέρ χρησιμοποιεί ένα και μοναδικό, πλην όμως ουσιαστικό, επιχείρημα. Κατ' αυτόν, τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά αυτής της δήθεν «νεωτερικής» καταγγελίας της κοινωνίας της κατανάλωσης, στην πραγματικότητα, είναι ήδη ολοκληρωτικά παρόντα στη διάσημη κριτική της αθηναϊκής δημοκρατίας, που διατύπωσε ο Πλάτων στο Όγδοο Βιβλίο της *Πολιτείας*: «*Τίποτε δεν λείπει* –γράφει ο Ρανσιέρ– από την απογραφή των δεινών που μας επιφυλάσσει, στην αυγή της τρίτης χιλιετίας, ο θρίαμβος της δημοκρατικής ισότητας: βασίλειο του παζαριού και των ποικιλόχρωμων εμπορευμάτων, ισότητα δασκάλων και μαθητών, έκπτωση της αυθεντίας, λατρεία της νεότητας, ισότητα ανδρών-γυναικών, δικαιώματα των μειονοτήτων, των παιδιών και των ζώων. Η μακρά θρηνωδία των βλαβερών συνεπειών του μαζικού ατομικισμού, την εποχή των μεγάλων υπεραγορών και

της κινητής τηλεφωνίας, απλώς προσθέτει μερικά μοντέρνα αξεσουάρ στον πλατωνικό μύθο του ατίθασου δημοκρατικού γαϊδάρου»[112] (σ. 42) (δ). Το συμπέρασμα μοιάζει να επιβάλλεται αφ' εαυτού. Αν, αφενός, ο καπιταλισμός δεν υπήρχε ακόμα στην Αθήνα (θα το αποδεχόμαστε χωρίς δυσκολία), και αν ο Πλάτων ήταν όντως άγριος πολέμιος της δημοκρατίας (και σ' αυτό θα συμφωνούσαμε), πώς να μην συναγάγουμε, πράγματι, ότι η κριτική «των μεγάλων υπεραγορών και της κινητής τηλεφωνίας» προβαίνει πάνω απ' όλα, και μάλιστα υπό το κάλυμμα του αντικαπιταλισμού, με ένα μίσος προς τη δημοκρατία; Αυτό το επιχείρημα αξιώνει, ωστόσο, δύο παρατηρήσεις.

Η πρώτη είναι καθαρά τυπική και αφορά τα όρια της συγκριτικής χρήσης των αρχαίων κειμένων. Εφαρμόζοντας τη μέθοδο του Ρανσιέρ, θα μπορούσαμε να δείξουμε εξίσου καλά ότι η κριτική των οικολόγων για τον πολιτισμό του αυτοκινήτου (και της παραληρούσης πολεοδομίας που απορρέει απ' αυτόν) δεν έχει απολύτως τίποτε να κάνει με την κριτική του σύγχρονου καπιταλισμού, εφόσον ο Ιουβενάλης, στις *Σάτιρές* του, μαρτυρεί ήδη τα άλυτα κυκλοφοριακά προβλήματα στη Ρώμη (ε). Η δεύτερη παρατήρηση είναι φιλοσοφική και αναφέρεται στην ερμηνεία της πλατωνικής πολιτικής που προτείνει ο Ρανσιέρ. Ο Ρανσιέρ παραλείπει δύο σημαντικά σημεία: Αφενός, η κριτική της δημοκρατικής Πόλεως που επιχειρεί ο Πλάτων δεν αποκτά όλη της τη σημασία παρά μόνον αν την επανατοποθετήσουμε στο πλαίσιο της θεωρίας της παρακμής της Ιδανικής Πολιτείας, όπου η παρακμή δεν αντιπροσωπεύει παρά μία φάση (αυτή που ακολουθεί τις φάσεις της τιμοκρατίας και της ολιγαρχίας και που προηγείται της τυραννίας). Αφετέρου –και αυτό είναι πολύ πιο σημαντικό–, αρχή αυτής της καθοδικής διαλεκτικής είναι ακριβώς ο αυξανόμενος ρόλος που η *εμπορευματική λογική* οδηγήθηκε προ-

ουσιαστικά να διαδραματίσει στην κυκλική ιστορία του κόσμου, λογική της οποίας ο Πλάτων είχε θαυμάσια κατανοήσει την ουσία (στην εμπορευματική ανταλλαγή –γράφει στο Δεύτερο Βιβλίο της *Πολιτείας*– ο καθένας επιζητεί πρωτίστως «να ικανοποιήσει το συμφέρον του»). Το γεγονός ότι ο καπιταλισμός –ως *ιδεολογικό πρόταγμα* θεμελίωσης της κοινωνίας πάνω στη γενίκευση της εμπορευματικής λογικής– είναι κυριολεκτικά ακατανόητος πριν από την εμφάνιση, τον 18ο αιώνα, της πολιτικής οικονομίας (όπως και του ιδεώδους της νευτώνειας επιστήμης) δεν σημαίνει φυσικά ότι οι εμπορευματικές σχέσεις δεν ήταν παρούσες ήδη από την εποχή της πρώιμης Αρχαιότητας· ούτε, επομένως, ότι θα ήταν αδύνατον να κατανοηθούν, ήδη από τότε, ορισμένες από τις θεμελιώδεις ανθρωπολογικές συνεπαγωγές. Πράγματι, μέσα σε μια τέτοια κριτική της εμπορευματικής ανταλλαγής και της συναφούς επιθυμίας απόκτησης πλούτου πρέπει καταρχήν να αναζητηθούν οι πρώτες πηγές της καταδίκης της *πλεονεξίας*,[113] που βρίσκεται στο κέντρο της πλατωνικής πολιτικής φιλοσοφίας (στ). Μόνο σε μια δεύτερη φάση «ο άνθρωπος με τις απεριόριστες επιθυμίες» θα μπορέσει να βρει στη δημοκρατική Πόλη μια μορφή ιδιαίτερα κατάλληλη για την ανθρώπινη ουσία του (αλλά ας μην ξεχνάμε ότι είναι ο τύραννος –και όχι ο *δήμος*[113]– που αντιπροσωπεύει για τον Πλάτωνα την *απόλυτη* φιγούρα του «πλεονέκτη»). Για να το θέσω διαφορετικά, και σε αντίθεση με τον Ρανσιέρ, ο Πλάτων δεν ξεχνούσε ποτέ στις πολιτικές του αναλύσεις ότι η Αγορά δεν ήταν μόνον ο τόπος όπου γινόταν η συνέλευση του Δήμου. Όπως ο καθένας γνωρίζει, για τους Αθηναίους, ήταν ταυτόχρονα και *ο χώρος της Αγοράς*. Βεβαίως, η πλατωνική κριτική της εμπορευματικής δημοκρατίας ήταν καταρχήν η κριτική ενός αριστοκράτη, εχθρού των λαϊκών τάξεων, ο οποίος θεωρεί τον *δήμο* ως τον προνομιακό (αλλά όχι και τον αποκλειστικό) θεματο-

φύλακα της εμπορικής πλεονεξίας. Θα ήταν απολύτως παράλογο, απ' αυτή την άποψη, να στρατολογήσουμε τον Πλάτωνα κάτω από το λάβαρο οιουδήποτε σοσιαλισμού (γνωρίζουμε ότι τέτοιες απόπειρες υπήρξαν, κυρίως τον 19ο αιώνα). Από την άλλη, δεν υπάρχει τίποτε το εκπληκτικό στο γεγονός ότι αυτή η αριστοκρατική κριτική της εμπορευματικής λογικής επέτρεψε στον Πλάτωνα να περιγράψει σωστά *ορισμένες* ανθρώπινες συνέπειες που ήταν ήδη αντιληπτές στην εποχή του, όπως την απεριόριστη επιθυμία συσσώρευσης πλούτου και εξυπηρέτησης του εγωιστικού συμφέροντος (και αυτό, ασφαλώς, ισχύει και για την αριστοτελική ανάλυση της χρηματιστικής, που ο Μαρξ θαύμαζε ιδιαιτέρως).

Επειδή δεν κατανόησε (ή δεν θέλησε να κατανοήσει) τη σύνθετη φύση της πλατωνικής θέσης (αξεδιάλυτα αντιλαϊκής και αντιεμπορευματικής), ο Ρανσιέρ δυσκολεύεται πολύ να στοχασθεί τον φιλελευθερισμό στην πραγματική διαλεκτική του ενότητα. Αυτός είναι αναμφίβολα ο λόγος που τον οδηγεί αναπόφευκτα να υιοθετήσει (σε μια εκδοχή, είναι αλήθεια, πολύ πιο γοητευτική) το παλιό τροπάρι των μοντέρνων φιλελευθέρων, σύμφωνα με το οποίο κάθε ριζοσπαστική κριτική του καπιταλιστικού τρόπου ζωής («των μεγάλων υπεραγορών και της κινητής τηλεφωνίας») υπογείως εμπνέεται από *ένα βαθύ μίσος για τη δημοκρατία* και προσδοκά έναν κόσμο ελιτίστικο, για να μην πούμε και ολοκληρωτικό. Η μεθύστερη μοίρα αυτού του δοκιμίου δεν πρέπει να μας εκπλήσσει. Ξέρουμε, πράγματι ότι, ο Ρανσιέρ έγινε, κατά τη προεκλογική περίοδο των προεδρικών εκλογών του 2007, η *επίσημη* βίβλος τής Σεγκολέν Ρουαγιάλ και η μέγιστη ιδεολογική αναφορά όλων των εκλογικών της blogs. Λαμβανομένου υπόψη του προγενέστερου έργου του, από κάθε άποψη εκτιμητέου, είναι μια μοίρα που ασφαλώς ο Ρανσιέρ δεν την άξιζε.

α) Εξαιτίας της συστατικής συμπληρωματικότητας των δύο φιλοσοφικών στιγμών του φιλελευθερισμού, η διαλεκτική τους αντίθεση τείνει πάντοτε να μετριάζεται στις συγκεκριμένες κυβερνητικές πολιτικές. Η σύγχρονη Αριστερά, άπαξ και ανέρχεται στην εξουσία, καταλήγει γενικώς να συμπαρατάσσεται με την οικονομία της αγοράς, ενώ η Δεξιά, όταν επανέρχεται στα πράγματα, το παίρνει απόφαση να καταγράψει στις δέλτους του νόμου τις διάφορες φάσεις της «εξέλιξης των ηθών», που κρίνονται αναπόφευκτες. Θα βρούμε στη *Γερμανική Ιδεολογία* του Μαρξ μια προφητική περιγραφή της σύγχρονης κατανομής της εργασίας ανάμεσα στις αριστερές μερίδες της κυρίαρχης τάξης (αυτές που ελέγχουν τις «πολιτιστικές» σφαίρες του Κεφαλαίου) και στις μερίδες της Δεξιάς (αυτές που ελέγχουν τις οικονομικές σφαίρες). «Οι μεν –γράφει ο Μαρξ– θα είναι οι στοχαστές αυτής της τάξης (οι ενεργοί διανοούμενοι, που στοχάζονται και αντλούν την κύρια διαβίωσή τους από την επεξεργασία της αυταπάτης που αυτή η τάξη πλάθει για τον εαυτό της), ενώ οι άλλοι θα έχουν μια στάση πιο παθητική και πιο δεκτική απέναντι στις εν λόγω θεωρήσεις ή στις εν λόγω αυταπάτες, γιατί είναι, στην πραγματικότητα, τα ενεργητικά μέλη αυτής της τάξης και έχουν λιγότερο χρόνο για να καλλιεργήσουν αυταπάτες και να βάλουν ιδέες στο κεφάλι τους για τους ίδιους τους τούς εαυτούς. Στο εσωτερικό αυτής της τάξης πραγμάτων, *αυτό το σχίσμα μπορεί ακόμα και να καταλήξει σε κάποια αντίθεση και κάποια εχθρότητα ανάμεσα στις δύο αυτές μερίδες*. Αλλά, μόλις επισυμβαίνει μια πρακτική σύγκρουση, όπου ολόκληρη η τάξη απειλείται, αυτή η αντίθεση εκπίπτει από μόνη της, ενώ βλέπουμε να εξανεμίζεται η αυταπάτη ότι οι κυρίαρχες ιδέες δεν είναι, τάχα, οι ιδέες της κυρίαρχης τάξης».

β) Όπως ο καθένας μπορεί να το διαπιστώσει, την απλοϊκή αρχή (και τόσο δαπανηρή σε ανθρώπινες ζωές)

του ενός και μοναδικού κόμματος, στην οποία βασίζονταν οι ολοκληρωτικές κοινωνίες, ο σύγχρονος καπιταλισμός την υποκατέστησε με την αρχή της *μοναδικής εναλλαγής*, με απείρως μεγαλύτερη κομψότητα (και αποτελεσματικότητα).

γ) Γνωρίζουμε πόσο ωφελείται η κρατική κοινωνιολογία απ' αυτό το περίεργο θεώρημα της νέας Αριστεράς. Στο επίπεδο αυτό, το πιο ολοκληρωμένο έργο παραμένει, αναμφίβολα, εκείνο των Κριστιάν Μπωντλό και Ροζέ Εσταμπλέ (Christian Baudelot και Roger Establet, *Le niveau monte*, Seuil, 1989). Τη θεμελιακή του θέση είναι εύκολο να τη συγκρατήσει κανείς, όπως, εξάλλου, και όλες τις θέσεις της σύγχρονης Αριστεράς: όσο περισσότερο ο καπιταλισμός μετασχηματίζει το Σχολείο σύμφωνα με τα δικά του οικονομικά μόνον κριτήρια, τόσο περισσότερο η κριτική διανόηση των μαθητών τείνει να ανυψωθεί (καθιστώντας τους, για παράδειγμα, προοδευτικά, αδιάβροχους στη διαφημιστική προπαγάνδα, στη βιομηχανία της διασκέδασης και στη μηντιακή χειραγώγηση). Αυτό το σχήμα μπορεί, φυσικά, να εφαρμοσθεί a priori σε όλους τους τομείς, χωρίς να υπάρχει ανάγκη να τραβήξει κανείς πολύ μακριά τις εμπειρικές έρευνες.

δ) Όπως και ο Ρανσιέρ το γνωρίζει πολύ καλά, η κριτική κατά του φιλελεύθερου εγωισμού και της εξατομίκευσης της κοινωνίας βρισκόταν στην καρδιά των πρώτων σοσιαλιστικών εξεγέρσεων. Για να παρακάμψει αυτό το εμπόδιο, *δηλαδή για να παραμείνει σε θέσεις της Αριστεράς*, ο Ρανσιέρ οδηγείται στο να παρουσιάσει τον αρχικό σοσιαλισμό σαν μία, μεταξύ άλλων, απλή εναλλαγή της αντιεπαναστατικής πολιτικής. Η κριτική του φιλελεύθερου ατομικισμού –γράφει ο Ρανσιέρ– «είχε εισαχθεί το πρώτον από τους θεωρητικούς της αντεπανάστασης την επομένη της Γαλλικής Επανάστασης» και «είχε αντικατασταθεί από τους *ουτοπικούς* σοσιαλιστές στο πρώτο μι-

ού του 19ου αιώνα» (σ. 21). Λίγο παρακάτω, καβαλικεύοντας το φτερωτό άλογο του Νικολά Μπαβρέζ (Nicolas Baverez),[114] ο Ρανσιέρ φτάνει μέχρι και να αναγνωρίσει ακόμη σε μια τέτοια κριτική «την *πολύ γαλλική* καταγγελία της ατομικιστικής επανάστασης που διχάζει το κοινωνικό σώμα» (σ. 22). Πράγμα που δεν είναι και τόσο ευγενικό απέναντι στον Μαρξ.

ε) Μπορεί να βρει κανείς ένα παράδειγμα, ιδιαίτερα συμπαθητικό και διασκεδαστικό αυτού του παλαιού ρητορικού διαβήματος στο τελευταίο έργο του φιλοσόφου και ιστορικού Λυσιέν Ζερφανιόν (Lucien Jerphagnon, *Laudator temporis acti: c'était mieux avant*, Taillandier, 2007), έργο προορισμένο να δείξει στο ευρύ κοινό ότι τα παράπονα για τον κόσμο, καθώς αυτός μετασχηματίζεται, είναι μία σταθερά της ανθρώπινης ψυχολογίας. Ταιριάζει να σημειώσουμε εδώ την εκπληκτική ιδεολογική σχιζοφρένεια των spin doctors [συμβούλων επικοινωνίας][115] του προοδευτισμού. Από τη μια μεριά, πράγματι, παροτρύνουν ακατάπαυστα τις λαϊκές τάξεις να προσαρμόσουν τις «αρχαϊκές» τους νοοτροπίες σε έναν κόσμο που υποτίθεται ότι βρίσκεται σε συνεχή αλλαγή (διότι «ποταμώ ουκ εστίν εμβήναι δις τω αυτώ» – καθώς λέει ο Ηράκλειτος). Από την άλλη μεριά, όμως, κάθε φορά που πρέπει να αντιμετωπίσουν την ελάχιστη συγκεκριμένη κριτική στο τάδε ή το δείνα σημείο της καπιταλιστικής ανάπτυξης (ο πλανήτης υπερθερμαίνεται, ο εγωισμός προοδεύει, η εγκληματικότητα αυξάνει, η διαφήμιση εισβάλλει ολοένα και περισσότερο κ.λπ.), ξαναπαίρνουν τη στάση του παραδοσιακού σοφού και απαντούν με ένα αθώο χαμόγελο ότι «ουδέν καινόν υπό τον ήλιον», ότι τα πράγματα ήταν πάντοτε ταυτόσημα με τον εαυτό τους, ότι όλες αυτές οι κριτικές είναι αθεμελίωτες, εφόσον είναι τόσο παλιές όσο και η ίδια η ανθρωπότητα. Αυτό δηλαδή που ο Όργουελ, στο *1984*, ονόμαζε *η διπλή σκέψη*.

στ) Στο έργο του Πλάτωνος, η φιγούρα που ενσαρκώνει με εμβληματικό τρόπο τον άνθρωπο της πλεονεξίας είναι ο Γύγης,[116] του οποίου η ικανότητα να γίνεται αόρατος τού επιτρέπει να ικανοποιεί τις απεριόριστες επιθυμίες του. Η επιλογή του Πλάτωνος (που διασκευάζει εδώ έναν μύθο που αναφέρεται από τον Ηρόδοτο),[117] δεν έχει προφανώς τίποτε το αθώο. Ο Γύγης θεωρείται, πράγματι, ο υποτιθέμενος πρόγονος εκείνου του μυθικού βασιλιά της Λυδίας, που όλη η ελληνική παράδοση συμφωνούσε να τον θεωρεί *εφευρέτη του νομίσματος*. Έχουμε εδώ μια λεπτομέρεια που δεν ταιριάζει πολύ καλά με τη θέση του Ρανσιέρ, σύμφωνα με τον οποίο η πλατωνική καταγγελία της πλεονεξίας είχε καταρχήν να κάνει με την κριτική των δημοκρατικών κανόνων. Εξακολουθώ πάντως να πιστεύω ότι η ανακάλυψη του νομίσματος έχει μάλλον να κάνει με τις οικονομικές ανταλλαγές παρά με την εξουσία του *δήμου*.[118]

[Η]

«Αλλά ποια επαναστατική πορεία; Υπάρχει επαναστατική πορεία; Να αποτραβηχτούμε από την παγκόσμια αγορά, όπως ο Σαμίρ Αμίν, σε μια περίεργη ανανέωση της φασιστικής «οικονομικής λύσης», συμβουλεύει να κάνουν οι χώρες του Τρίτου Κόσμου; Ή να πάμε προς την αντίθετη κατεύθυνση; *Δηλαδή, να προχωρήσουμε ακόμα πιο μέσα στο κίνημα της αγοράς*, της αποκωδικοποίησης και της απεδαφοποίησης;[119] Διότι μπορεί οι μεταβολές των πραγμάτων να μην είναι ακόμη αρκετά απεδαφοποιημένες, όχι αρκετά αποκωδικοποιημένες, από την άποψη μιας θεωρίας και μιας πρακτικής των μεταβολών υψηλής σχιζοφρενικής περιεκτικότητας. Να μην αποτραβηχτούμε, λοιπόν, από τη διαδικασία, αλλά

να πάμε πιο μακριά, «να επιταχύνουμε τη διαδικασία», όπως έλεγε ο Νίτσε: ομολογουμένως, επί του θέματος, *τίποτε δεν έχουμε δει ακόμη*» (α).

Αυτές οι προφητικές γραμμές των Γκουατταρί και Ντελέζ (οι οποίες νομιμοποιούν, εκ των προτέρων, όλες τις απότομες θεωρητικές και πρακτικές αλλαγές που σε λίγο θα γίνονταν οι πρακτικές της νέας Αριστεράς στην εξουσία) (β) αποτελούν αναμφίβολα την πιο συνεκτική φιλοσοφική διατύπωση του *σύγχρονου φιλελεύθερου προγράμματος* (όπως το βλέπουμε στην πρακτική χρήση που ο Τόνι Νέγκρι [Toni Negri] συνεχίζει επίμονα να εφαρμόζει). Εκείνη που αντιστοιχεί, χονδρικά, στην ιστορική στιγμή κατά την οποία, αφού τα κύρια πολιτικά και πολιτιστικά προσκόμματα στην απεριόριστη ανάπτυξή του έχουν, επιτέλους, παραμεριστεί, ο φιλελευθερισμός μπορεί στο εξής να επιστρέψει στις δικές του βάσεις και, σύμφωνα με τη δική του τη λογική, μπορεί πια να γίνει ο *πραγματικά υπαρκτός φιλελευθερισμός*. «Μια μέρα ο αιώνας θα ακολουθεί τη σκέψη του Ντελέζ», έγραφε ο Μισέλ Φουκώ. Δεν θα μπορούσε να το πει καλύτερα.

α) Gilles Deleuze - Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Éditions de Minuit, 1972.[120] Ένας μαρξιστής, κάπως μηχανιστικά, θα μπορούσε να παρατηρήσει ότι το έργο αυτό γνώρισε την επιτυχία που είχε, την εποχή ακριβώς που η Τριμερής Επιτροπή άρχισε να διασκέπτεται πάνω στα νέα προβλήματα που συναντούσε σχετικά με τη «διακυβερνησιμότητα» του σύγχρονου καπιταλισμού. Αυτό είναι ένα σημείο που ο Μισέλ Κλουσκάρ είχε αντιληφθεί, με τον τρόπο του, ήδη από το 1973 (Michel Clouscard, *Néo-fascisme et idéologie du désir*, Denoël). Πάνω στο πρόβλημα της ιδιοποίησης της κατά Ντελέζ ιδεολογίας από «το νέο πνεύμα του καπιταλισμού», μπορούμε να αναφερθούμε επίσης στις αναλύσεις του Λυκ Μπολτανσκί και της Εύας Σια-

πελό (Luc Boltanski και Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Gallimard, 1999).

β) Ας σημειώσουμε ότι στο κείμενο αυτό υπάρχει επίσης ένα από τα πρώτα παραδείγματα της σύγχρονης χρήσης της έννοιας του «φασισμού» για να δηλωθούν οι νέες σοσιαλιστικές στρατηγικές ρήξης με τους νόμους της Παγκόσμιας Αγοράς. Αν οι Ντελέζ και Γκουατταρί δεν χρησιμοποιούν τον όρο «λαϊκισμός» (πράγμα που θα έκανε σήμερα οποιοσδήποτε διανοούμενος της Αριστεράς) είναι απλά διότι η λέξη, την εποχή εκείνη, ανήκε ακόμη στο επαναστατικό λεξιλόγιο (πρβλ. την εφημερίδα *La Cause du peuple* του Ζαν-Πωλ Σαρτρ, που ονομάστηκε έτσι προς τιμήν της λαϊκιστικής επιθεώρησης της Γεωργίας Σάνδη).[121]

5

ΕΓΩΙΣΜΟΣ ΚΑΙ COMMON DECENCY

Το φιλελεύθερο στοίχημα, όπως είδαμε παραπάνω, διακρίνεται για τη βιβλική του απλότητα. Βασίζεται στην πεποίθηση ότι είναι πάντα δυνατό να εξορκίσουμε τον πόλεμο όλων εναντίον όλων και να δημιουργήσουμε μια κοινωνία ελεύθερη, ειρηνική και ευήμερη, ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι τα άτομα δεν θα δρούσαν παρά σε συνάρτηση με το προσωπικό συμφέρον τους. Αρκεί προς τούτο η ενέργεια των «ιδιωτικών ελαττωμάτων» να διοχετευτεί προς όφελος της κοινότητας, εξουσιοδοτώντας τους ουδέτερους και απρόσωπους μηχανισμούς του Δικαίου και της Αγοράς να εναρμονίσουν τις ατομικές συμπεριφορές. Η λύση αυτή προϋποθέτει εις αντάλλαγμα ότι *οι ηθικές αξίες* –από τις οποίες οι διάφοροι πολιτισμοί του παρελθόντος είχαν αντλήσει ένα μέρος του λόγου ύπαρξής τους– στο εξής θα εκδιωχθούν από τον δημόσιο χώρο. Όπως ο καθένας θα μπορούσε να το διαπιστώσει, στις μέρες μας οι περισσότεροι από τους φιλελεύθερους βολεύτηκαν απολύτως μ' αυτόν τον καταστατικό αποκλεισμό. Πεπεισμένοι, γενικώς, στη συνέχεια της θεωρίας του Λυσάντερ Σπούνερ (Lysander Spooner),[122] ότι είναι αδύνατον «οιοσδήποτε τρίτος –αλλά μόνον ο καθένας για τον εαυτό του– να χαράξει μια σαφή γραμμή, ή ο,τιδήποτε παρόμοιο, μεταξύ της αρετής και του βίτσιου» [A], μάλλον είδαν μέσα σ' αυτή *την ιδρυτική θυσία* την ιδανική ευκαιρία για να απολύσουν, επιτέλους, «τη γερασμένη ηθική των φιλοσόφων».[123] Απ' αυ-

τή την άποψη (και αν εξαιρέσουμε τους οικονομολόγους, με τη στενή έννοια του όρου, η κύρια δραστηριότητα των οποίων είναι να μαθηματικοποιούν την εγωιστική υπόθεση), η Άιν Ραντ (Ayn Rand) είναι πιθανόν εκείνη που, στον 20ό αιώνα, κατάφερε να αναλάβει με τη μεγαλύτερη σταθερότητα τις έσχατες ηθικές συνέπειες του φιλελεύθερου παραδείγματος. Μια συνεπής καπιταλιστική ηθική –γράφει– «εκθειάζει και υποστηρίζει *με υπερηφάνεια* τον ορθολογικό εγωισμό» [Β]. Η ατρόμητη ήσυχη συνείδηση με την οποία οι πρίγκιπες της μοντέρνας οικονομίας εκμεταλλεύονται και απολύουν τους επισφαλείς υπαλλήλους τους, αποκομίζουν κέρδη υπερπραγματικά, μετακινούν τις επιχειρήσεις τους, εμπορεύονται με τις δικτατορίες, καταστρέφουν το περιβάλλον, πλαστογραφούν τα λογιστικά τους ή, όταν όλα τελειώνουν, ανοίγουν διάπλατα τα χρυσωμένα τους αλεξίπτωτα· αυτή, λοιπόν, η ήσυχη συνείδηση βρίσκει ασφαλώς στον «ορθολογικό εγωισμό» την πιο πολύτιμη ψυχολογική στήριξη.

Θα μπορούσε, ωστόσο, να φανεί άδικο αν απομειώναμε την ηθική φιλοσοφία του φιλελευθερισμού σ' αυτή την παγωμένη απολογία του ατομικού εγωισμού (ακόμα κι αν βρίσκει ήδη τις κύριες διανοητικές προϋποθέσεις της στον ωφελιμισμό του Μπένθαμ).[124] Η πρωταρχική έγνοια των φιλελευθέρων δεν ήταν άλλωστε να εξοστρακίσουν πρωτίστως από την πολιτική ζωή τις αναφορές σε μια *κοινή* αντίληψη της ηθικής και της ενάρετης ζωής [Γ]; Μια τέτοια τοποθέτηση, αφ' εαυτής, απαιτούσε μόνον την απλή *ιδιωτικοποίηση* των ηθικών, θρησκευτικών ή φιλοσοφικών αξιών και καθόλου την κατάργησή τους. Θεωρητικά, ο καθένας παρέμενε ελεύθερος (όπως είδαμε και στο παράδειγμα του Μπαστιά) *να προτιμά, ως προσωπική επιλογή*, μια γενναιόφρονα συμπεριφορά

από μια συμπεριφορά εγωιστική, στον βαθμό που η διάκριση αυτού του είδους θα διατηρούσε ακόμη κάποιο νόημα για τον ίδιο. Πρέπει ωστόσο να αναρωτηθούμε σε ποιον βαθμό αυτή η λύση είναι πραγματικά συνεκτική. Από τη φιλελεύθερη σκοπιά, ένας αλτρουιστής που γνοιάζεται για το κοινό συμφέρον αντιπροσωπεύει, εξ ορισμού, *μιαν εξαίρεση στην ανθρώπινη φύση*.[125] Μια τέτοια ιδιωτική επιλογή –κι ας υποθέσουμε ότι δεν αποτελεί από μόνη της το προσωπείο του συμφέροντος ή της φιλαυτίας– είναι ήδη προορισμένη να παραμείνει προνόμιο (αρκετά μυστηριώδες, άλλωστε) μιας περιορισμένης ελίτ. Κυρίως, όμως, θα ήταν μια επιλογή ελάχιστα συνεπής. Αν η εξυπηρέτηση από τον καθένα τού καλώς εννοούμενου συμφέροντός του αποτελεί τον καλύτερο τρόπο για να υπηρετήσει την κοινότητα στην οποία ανήκει (πράγμα που, από την εποχή του Άνταμ Σμιθ, είναι το μέγιστο πιστεύω του φιλελευθερισμού), ένας φιλελεύθερος που γνοιάζεται για το κοινό καλό θα όφειλε, εντελώς λογικά, *να υποχρεώνει τον εαυτό του να δρα* ως εγωιστής, ώστε να αποδίδει ένα πραγματικό περιεχόμενο στις ηθικές του πεποιθήσεις. Επομένως, σε κάθε περίπτωση οι φιλελεύθεροι με ανθρώπινο πρόσωπο είναι καταδικασμένοι να *επιστρέψουν στις γραμμές τους*.[126]

Αυτές οι εσωτερικές δυσκολίες δεν είναι πάντως οι πιο ανησυχητικές. Το ιδεώδες της «αξιολογικής ουδετερότητας», που υποβαστάζει φιλοσοφικά τις κατασκευές του φιλελευθερισμού, εγείρει προβλήματα πολύ πιο θεμελιώδη. Αν πράγματι οι φιλελεύθεροι παραιτούνται τόσο ήρεμα από την ιδέα μιας οριστικής απάλειψης των παραδοσιακών αξιών (ο φιλελευθερισμός παρουσιάζεται πάντοτε σαν μια μηχανή πολέμου εναντίον των διάφορων «συντηρητισμών»), αυτό γίνεται

στο μέτρο που είναι πεπεισμένοι ότι οι εξισορροπητικοί μηχανισμοί της Αγοράς και του σύγχρονου Δικαίου αρκούν από μόνοι τους για να δημιουργήσουν όλες τις απαραίτητες πολιτιστικές διατάξεις που θα ενσωματώσουν τα άτομα στην κοινότητα. Αυτή η μύχια πεποίθηση θεμελιώνεται σε δύο ιδεολογικά αξιώματα που δεν εξηγούνται πάντοτε με καθαρό τρόπο (εξαιρούνται, εννοείται, τα έργα των οικονομολόγων). Προϋποθέτει πρώτα απ' όλα, ότι η αναγκαία και *επαρκής* συνθήκη για να συσταθεί μια αποτελεσματική ανθρώπινη οργάνωση έγκειται στη δεξιότητα των ατόμων να εισέλθουν στη λογική της Αγοράς και του Δικαίου· δηλαδή, στην ουσία, να συνομολογούν εμπορικές συμφωνίες και να σέβονται τα συμβόλαια. Προϋποθέτει στη συνέχεια ότι αυτή η σωτήρια δεξιότητα είναι αναγκαστικά «φυσική», δεδομένου ότι δεν απαιτεί προφανώς τίποτε άλλο παρά την ευχέρεια να δρα κανείς (που και αυτή θεωρείται «φυσική») σύμφωνα με το καλώς εννοούμενο συμφέρον του. Όμως αυτή η αξιωματική του συμφέροντος, σφυρηλατημένη μέσα τις προσίδιες συνθήκες του ευρωπαϊκού 17ου αιώνα, από μόνη της δεν έχει τίποτε το προφανές. Μπορεί μάλιστα να εκπλήσσει για την ψυχολογική της απλοϊκότητα (και ακόμη περισσότερο για τον εθνοκεντρισμό της), αν την εξετάσουμε υπό το φως των θεμελιωδών κατακτήσεων της μοντέρνας ανθρωπολογίας.

Η Αγορά, το Δίκαιο (και το ίδιο το Κράτος) αποτελούν, πράγματι, μορφές κοινωνικοποίησης αναγκαστικά *δευτερογενείς*. Βεβαίως, όχι μόνον με την έννοια ότι εμφανίστηκαν σχετικά αργοπορημένα στην ιστορία της ανθρωπότητας. Αλλά κυρίως, και ουσιαστικότερα, επειδή δεν μπορούν να λειτουργήσουν και να αναπαραχθούν παρά μόνον με βάση ανθρωπολογικές συνθήκες ήδη δεδομένες, απέναντι στις οποίες η

Λγορά, το Δίκαιο (και το Κράτος) είναι μορφές δομικά ακατάλληλες να προσφέρουν το παραμικρό μοντέρνο ισοδύναμο. Η απλή πρακτική δυνατότητα να συνομολογούν οικονομικές ανταλλαγές και νομικά συμβόλαια (είναι οι δύο μεγάλοι τρόποι της λογικής τού *σου δίνω, μου δίνεις*) προϋποθέτει, μεταξύ των ατόμων που αποφασίζουν να ευνοήσουν αυτές τις ιδιαίτερες σχέσεις, έναν ορισμένο βαθμό προκαταβολικής *εμπιστοσύνης* και, επομένως, την ελάχιστη ύπαρξη, μεταξύ των διαφόρων συμβαλλομένων, *ψυχολογικών και πολιτιστικών διαθέσεων τιμιότητας*. Πλην όμως, όπως το επιβεβαιώνει η τεράστια φιλολογία που έχει αφιερωθεί στο «δίλημμα του φυλακισμένου»[127] [Δ] (που, στην πραγματικότητα, το γνωρίζουμε από την εποχή του Χομπς), κανένας ορθολογικός υπολογισμός, δηλαδή κανένας υπολογισμός που βασίζεται μόνον στην αξιωματική του συμφέροντος, δεν είναι ποτέ δυνατόν να επιτρέψει στα υποτιθέμενα εγωιστικά άτομα να εισέλθουν από μόνα τους στον μαγικό κύκλο της εμπιστοσύνης και να συμφωνήσουν για τη λύση που θα ήταν η καλύτερη γι' αυτά (και εδώ έχουμε την περιβόητη ανταλλαγή «κερδίζω, κερδίζεις»). Όπως, λοιπόν, το αναγνωρίζει ο οικονομολόγος Ίαν Γουίλιαμσον (Ian O. Williamson) «η εμπιστοσύνη που βασίζεται στον υπολογισμό αποτελεί ήδη αντίφαση εν τοις όροις».[128] Η εμπιστοσύνη –η οποία, αντιθέτως, διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στη ζωή των παραδοσιακών κοινοτήτων, όπως το διαπιστώνουμε, για παράδειγμα, στην πρακτική του όρκου ή στη σημασία που αποδίδεται στον *λόγο της τιμής*– δεν βρίσκει στην πραγματικότητα τις ουσιαστικές ψυχολογικές και πολιτιστικές της προϋποθέσεις παρά μόνο στα απείρως σύνθετα και ποικίλα παιχνίδια της *αρχέγονης* κοινωνιακότητας (κατά την έκφραση του Αλαίν Καγιέ), παιχνίδια που είναι ουσιαστικά θεμελιωμένα, όπως γνωρίζουμε, πάνω στην τριπλή παραδοσιακή «υποχρέωση» (που δεν είναι

ούτε οικονομική ούτε νομική) *να δώσω, να δεχθώ, να ανταποδώσω*. Αυτή η λογική του δώρου, που πρώτος ο Μαρσέλ Μως (Marcel Mauss) την τοποθέτησε στην καρδιά του κοινωνιολογικού διαβήματος, επιδέχεται αναμφισβήτητα πολλαπλές ερμηνείες (και ενδεχομένως αντιφατικές).[129] Αλλά, σε όλες τις περιπτώσεις, προϋποθέτει την πρωτοκαθεδρία που έχει ο *κύκλος* ή *η σχέση* για τα ίδια τα άτομα (είτε αυτή η πρωτοκαθεδρία είναι συνειδητή είτε ασυνείδητη), υποχρεώνοντας έτσι να εγγραφεί στην καρδιά του ίδιου του ανθρώπινου υποκειμένου αυτή η διάσταση *συμβολικής χρέωσης*, που συνιστά ένα από τα ουσιαστικά θεμέλια της συντακτικής του ατέλειας [Ε].

Αυτός ο κύκλος του δώρου, που κατά μία έννοια ορίζει «την ιδρυτική στιγμή της κοινωνίας», δεν πρέπει φυσικά να συγχέεται με κάποια εκδήλωση ηθικής, με τη στενή έννοια του όρου. Αλλά κατά κάποιο τρόπο, όπως σημειώνει ο Ζακ Γκοντμπού (Jacques Godbout) μπορούμε να θεωρήσουμε ότι «είναι το θεμέλιο».[130] Αυτό που ο Όργουελ ονομάζει common decency[131] δεν βρίσκει λοιπόν την αληθινή του φιλοσοφική συνοχή παρά μόνο αν επανατεθεί κάτω από αυτό τον ιδιαίτερο ανθρωπολογικό φωτισμό. Τα συγκεκριμένα παραδείγματα που συνεχώς δίνει δείχνουν, όντως, ότι αυτή η πολιτικά κρίσιμη έννοια δεν παραπέμπει ποτέ, στον Όργουελ, σε ορισμένη μεταφυσική (ή θεολογία) του Καλού. Με άλλα λόγια, δεν παραπέμπει σε μία, μεταξύ άλλων, ηθική ιδεολογία. Η μόνιμη έγνοια του είναι, αντίθετα, μέσα από τη χρήση αυτής της σκόπιμα θολής και ανακριβούς έννοιας, να φυτέψει στα τρίσβαθα της σοσιαλιστικής πρακτικής τις *ανθρώπινες αρετές βάσης*, των οποίων η επιλησμονή, η άρνηση ή η περιφρόνηση συνιστούσαν πάντοτε το διακριτικό σημάδι *των ιδεολόγων*

και των *ανθρώπων της εξουσίας*. Οι αρετές αυτές, ή ψυχολογικές και πολιτιστικές διαθέσεις, που κλίνουν προς τη γενναιοδωρία και την τιμιότητα (και που, κατά βάθος, συνοψίζονται στην *προσωπική* μας ικανότητα να δίνουμε, να δεχόμαστε και να ανταποδίδουμε)[132] δέχονται, φυσικά, έναν απεριόριστο αριθμό ιδιαίτερων μεταφράσεων, και ποικίλλουν ανάλογα με τους διάφορους πολιτισμούς και τα διαφορετικά ιστορικά περιβάλλοντα. Αλλά ακριβώς αυτή η συνεχής *μεταφρασιμότητα* θεμελιώνει, σε τελευταία ανάλυση, τον *οικουμενικοποιήσιμο* χαρακτήρα τους, σε αντίθεση με τις απλές *ιδεολογίες του Καλού*, που δεν μπορούν να επεκτείνουν την αλλόκοτη αυτοκρατορία τους (διάβαζε, να παγκοσμιοποιηθούν) παρά μόνο με βάση το προνομιακό μοντέλο της *σταυροφορίας* και του προσηλυτισμού. Αντίθετα, η άρνηση αυτών των στοιχειωδών αρετών εκδηλώνεται πάντοτε με την ίδια ακριβώς μορφή: εκείνη του εγωισμού και του υπολογιστικού πνεύματος, συνθήκες ιστορικά αναλλοίωτες της βουλησιαρχίας και, συνακολούθως, όλων των μορφών *προδοσίας* που αναπόφευκτα τη συνοδεύουν [ΣΤ].

Δεν είναι δύσκολο από εδώ και πέρα να προβλέψει κανείς το είδος του *πολιτισμικού αδιεξόδου* στο οποίο κάθε πρόγραμμα *ολοκληρωτικού* εκμοντερνισμού της ζωής προβάλλει αναγκαστικά τη μέλλουσα ανθρωπότητα. Γενικεύοντας στο σύνολο των ανθρώπινων συμπεριφορών τη λογική τού *σου δίνω, μου δίνεις* (εκείνη δηλαδή που για να αποφύγει τα χειρότερα οφείλει πάντα να επιλέγει το *μικρότερο κακό*), το πρόγραμμα αυτό δεν μπορεί, ομολογουμένως, παρά να προσκαλεί στη μεθοδική αποδόμηση όλων των ανθρωπολογικών συνθηκών, οι οποίες *μέσα σε ορισμένα πολύ συγκεκριμένα όρια* θα μπορούσαν να επιτρέψουν στους μηχανισμούς τής

Αγοράς και του σύγχρονου Δικαίου να λειτουργήσουν (τουλάχιστον μερικώς) σύμφωνα με τις προσδοκίες της φιλελεύθερης θεωρίας. Άλλωστε, αυτό το γεγονός μπορεί να εξηγήσει γιατί το καπιταλιστικό σύστημα μπόρεσε να λειτουργήσει, μέχρι αρκετά πρόσφατα, με μια σχετική *αποτελεσματικότητα*, επιδεικνύοντας ότι είναι ικανό, για παράδειγμα, να παράγει εμπορεύματα ποιότητας και, ενίοτε, τω όντι χρήσιμα για το ανθρώπινο γένος. Αυτό οφείλεται απλώς –όπως έγραφε ο Καστοριάδης– στο γεγονός ότι «το καπιταλιστικό σύστημα κληρονόμησε μια σειρά από ανθρωπολογικούς τύπους που το ίδιο δεν είχε δημιουργήσει και ούτε θα μπορούσε να δημιουργήσει: τον αδιάφθορο δικαστή, τον βεμπεριανό δημόσιο υπάλληλο, τον αφοσιωμένο στο καθήκον του εκπαιδευτικό, τον εργάτη που έχει ένα μίνιμουμ επαγγελματικής συνείδησης κ.λπ. Οι τύποι αυτοί δεν αναδεικνύονται και δεν μπορούν να αναδειχθούν από μόνοι τους· δημιουργήθηκαν σε προγενέστερες ιστορικές περιόδους, σε αναφορά προς αξίες καθιερωμένες και αδιαμφισβήτητες: την τιμιότητα, την υπηρεσία προς το κράτος, τη μεταβίβαση της γνώσης, το καλοδουλεμένο έργο κ.λπ. Ζούμε, όμως, σε κοινωνίες όπου αυτές οι δημόσια αναγνωρισμένες αξίες εξευτελίστηκαν, και όπου το μόνο που μετράει είναι το χρήμα που βάζει κανείς στην τσέπη, λίγο ενδιαφέρει το πώς, ή το πόσες φορές εμφανίστηκε στην τηλεόραση. Ο μόνος ανθρωπολογικός τύπος που δημιούργησε ο ίδιος ο καπιταλισμός, και που του ήταν αρχικά αναγκαίος για να εδραιωθεί, ήταν ο σουμπετερικός επιχειρηματίας: πρόσωπο παθιασμένο με τη δημιουργία αυτού του νέου ιστορικού θεσμού, *την επιχείρηση*, και με τη διαρκή επέκτασή της, χάρη στην εισαγωγή νέων σύνθετων τεχνικών και νέων μεθόδων διείσδυσης στην αγορά. Ωστόσο, ακόμα και αυτός ο τύπος καταστρέφεται από την παρούσα εξέλιξη: όσον αφορά την παραγωγή, ο επιχειρηματίας αντικαθί-

σταται από τη γραφειοκρατική διαχείριση. Και όσον αφορά το να βγάλει κανείς λεφτά, οι σπέκουλες στο Χρηματιστήριο, οι δημόσιες προσφορές εξαγοράς, οι χρηματιστικές διαμεσολαβήσεις αποδίδουν πολύ περισσότερο από ό,τι οι "επιχειρηματικές" δραστηριότητες. Την ίδια στιγμή, λοιπόν, που παρακολουθούμε, μέσω των ιδιωτικοποιήσεων, την αυξανόμενη φθορά του δημόσιου χώρου, διαπιστώνουμε παράλληλα και την καταστροφή των ανθρωπολογικών τύπων που προσδιόρισαν την ίδια την ύπαρξη του συστήματος».[133] Προτρέποντας συνεχώς τους ανθρώπους να γίνουν «ορθολογικοί παράγοντες», όλες οι υπαρξιακές επιλογές των οποίων θα όφειλαν να βρουν το μοντέλο τους στην αξιωματική του συμφέροντος και στον στρατηγικό υπολογισμό [Z] (δεδομένου ότι αυτή είναι, σε τελευταία ανάλυση, η έσχατη σημασία όλων αυτών των ακατάπαυστων εκκλήσεων προς «την αναγκαία προσαρμογή των νοοτροπιών στην εξέλιξη του σύγχρονου κόσμου»), η φιλελεύθερη λογική δεν καταλήγει μόνο να καταστρέφει βαθμιαία τις προϋποθέσεις κάθε *πολιτοφροσύνης* και κάθε κοινής αξιοπρέπειας [H]. Φτάνει, επιπλέον, κατά παράδοξο τρόπο, να θέτει σε κίνδυνο και την αποτελεσματική λειτουργία των ίδιων της των καταστατικών συνθέσεων, με ρίσκο να επανεισαγάγει σε όλα τα επίπεδα της κοινωνικής ύπαρξης εκείνον *τον πόλεμο όλων εναντίον όλων* (με τη διπλή του μορφή, *και αυτή είναι μόνον η αρχή*, τον οικονομικό και τον νομικό πόλεμο), του οποίου το οριστικό ξεπέρασμα ήταν, θεωρητικά, ο αρχικός λόγος της ύπαρξής του.

Στο μέτρο, πάντως, όπου μια κοινωνία στερημένη από κάθε κανονιστική σύνθεση παραμένει, μέχρις αποδείξεως του εναντίου, μια ανθρωπολογική αδυνατότητα, η παλαιά «μηχανή τού να μιμούμαστε τους θεούς» είναι αναγκαστικά προ-

ορισμένη να ξαναπιάσει δουλειά. Υπάρχει όμως ένα μόνο συμβατό με τη φιλελεύθερη λογική μέσο, για να ανατοποθετήσει ένα μίνιμουμ κοινών αναφορών, χωρίς να προσβάλλει την αξιολογική ουδετερότητα της Αγοράς και του Δικαίου ή *τον διευθυντικό τους ρόλο*: να παρεκκλίνει απ' τους ίδιους τους μηχανισμούς της ανθρώπινης αναζήτησης νοήματος και κανονιστικών συνθέσεων. Είναι, λοιπόν, αναπόφευκτο ότι σε μια ανεπτυγμένη φιλελεύθερη κοινωνία η Μεγέθυνση (το άλλο όνομα της κλιματικής υπερθέρμανσης) θα καταλήξει να αποκτήσει το καθεστώς μιας μοντέρνας κατηγορικής προσταγής («*να ενεργείς πάντοτε με τέτοιον τρόπο ώστε να μπορείς να καταναλώνεις απεριορίστως περισσότερο, ενώ θα δουλεύεις απεριορίστως περισσότερο*»). Ενώ, παράλληλα, οι παγωμένοι μηχανισμοί του αφηρημένου Δικαίου τείνουν αναγκαστικά να γίνουν η βάση της προνομιακής στήριξης μιας νέας *ηθικολογίας*, ιδιαίτερα αποπνικτικής (εκείνης του «πολιτικώς ορθού» υποκειμένου ή «του πολίτη»), στην οποία η πάντοτε μοναδική μορφή του Άλλου προορίζεται να παραχωρήσει τη θέση της σ' εκείνη *του ανθρώπου χωρίς ιδιότητες*, γελοίο μεταφυσικό κατάλοιπο του αγώνα «εναντίον όλων των διακρίσεων».

Αυτός ο διπλός μυστικισμός, εγκαλούμενος αναπόδραστα από την ψυχρή φιλελεύθερη μηχανική, προσφέρει άραγε, παρά ταύτα, το *συμπλήρωμα ψυχικού σθένους* που, εξ ορισμού, απουσιάζει από ένα σύστημα του οποίου η αρνητική φιλοδοξία, ευθύς εξαρχής, δεν είναι παρά η επιζήτηση του μικρότερου κακού; Όλοι οι λόγοι συνηγορούν στο να μας κάνουν να αμφιβάλλουμε. Η μετατροπή της Αγοράς και του Δικαίου σε *αντικείμενα λατρείας* δεν μπορεί παρά να γεννήσει θεολογικά προστάγματα πολύ ασθενικού πολιτιστικού ενδιαφέρον-

τος. (*Ανταγωνίζεσθε καταναλώνοντας! Επικοινωνείτε με ήσυχη συνείδηση!*) Υπάρχει, ομολογουμένως, εδώ μια «ανθρωπολογική» βάση πάρα πολύ περιορισμένη για να μπορέσει *ολοκληρωτικά* να υποσκελίσει τις δημιουργικές διαλεκτικές της πρωταρχικής κοινωνιακότητας και τις ανθρώπινες νόρμες που ριζώνουν σ' αυτές. Όλες οι προσπάθειες που συναινούν ώστε να διατηρηθεί η *απώθηση* αυτών των δημιουργικών διαλεκτικών δεν μπορούν επομένως να έχουν, μακροπρόθεσμα, παρά μία μόνο συνέπεια: την επιστροφή του ανθρωπολογικού απωθημένου με τη μορφή μιας *διαρκούς ψυχολογικής οδύνης* των ατόμων, οδύνης που μέλλει να αυξάνει στον ίδιο τον ρυθμό της καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης. Αυτή η καθεαυτό φιλελεύθερη μορφή της δυσανεξίας απέναντι στον πολιτισμό δεν πρέπει βεβαίως να συγχέεται με τις μορφές της *κοινωνικής αθλιότητας*, που είναι άλλωστε και αυτές πρωτοφανείς. Αλλά σίγουρα αποτελεί, λόγω της έκτασής της, ένα νέο ιστορικό φαινόμενο[134] του οποίου οι ιθύνουσες τάξεις και οι αξιοθρήνητοι «people» (σύγχρονα υποκατάστατα των παλαιών αυλικών) είναι ασφαλώς οι τελευταίοι –αν κρίνουμε από την ανθρώπινη ένδεια της ζωής τους– που μπορούν να ελπίζουν ότι θα προστατευθούν. Εδώ αναμφίβολα είναι το κατάλληλο σημείο για να υπενθυμίσουμε το σοσιαλιστικό μάθημα της Γεωργίας Σάνδη: *δεν υπάρχει πραγματική ευτυχία μέσα στον εγωισμό.*

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

[Α]

Lysander Spooner: *Nos vices ne sont pas des crimes*, εκδόσεις 10/18, 1996, σ. 12 (η αμερικανική έκδοση, *Vices Are Not Crimes: A Vindication of Moral Liberty*, κυκλοφόρησε το 1875). Σύμφωνα με τον Σπούνερ, τα βίτσια «είναι πράξεις με τις οποίες ένας άνθρωπος βλάπτει τον εαυτό του ή τα αγαθά του», ενώ τα εγκλήματα είναι «πράξεις με τις οποίες ένας άνθρωπος βλάπτει το πρόσωπο ή τα αγαθά του άλλου». Μια φιλελεύθερη κοινωνία δεν θα έπρεπε, λοιπόν, να διώκει παρά μόνον τα εγκλήματα και να αδιαφορεί ολοσχερώς για το ζήτημα «του βίτσιου», απολύτως υποκειμενικού. Ωστόσο, καθώς το «να βλάπτει κανείς τον άλλο», το είδαμε ήδη παραπάνω, είναι μια έννοια ρευστή που δύσκολα θα μπορούσε να τη χειρισθεί κανείς (ας αναλογισθούμε, για παράδειγμα, το δικαίωμα της απεργίας στις δημόσιες υπηρεσίες, από τη στιγμή που θέλουμε να λάβουμε υπόψη και τις απόψεις του εργαζομένου και εκείνες της επιχείρησης και εκείνες του χρήστη), αναπόφευκτα η έννοια του «αδικήματος» καταλήγει, *σύμφωνα με το δίκαιο*, να είναι δυνατόν να εφαρμοσθεί σε οποιαδήποτε περίπτωση (ιδιωτική ή δημόσια) ή σε οποιαδήποτε συμπεριφορά (παραδείγματος χάριν, να ανάβει κανείς τσιγάρο στον δρόμο ή να ζητά από τα άτομα να προσέχουν τη διατροφική τους ισορροπία) (α). Αυτό που ο Σπούνερ δεν είχε προφα-

νώς προβλέψει ήταν ότι μια κοινωνία απαλλαγμένη από όλες αυτές τις ηθικές «προκαταλήψεις», θα βρισκόταν ξαφνικά, ακριβώς εξαιτίας αυτής της έλλειψης, *καταδικασμένη να βλέπει αδικήματα παντού.*

α) Γνωρίζουμε ότι στη Γαλλία πολλοί σύλλογοι παχύσαρκων ατόμων απαιτούν να σταματήσουν οι εκστρατείες πληροφόρησης για την αναγκαιότητα μιας ισορροπημένης διατροφής, με το επιχείρημα ότι βλάπτει βαθύτατα την εικόνα του εαυτού τους και της αυτοεκτίμησής τους. Αντίθετα, οι αγωνιστές της Veggie Pride[135] καταγγέλλουν τον «σπεσισμό» (δηλαδή τη διάκριση απέναντι στα ζώα των οποίων η σαρκοφαγία αποτελεί, κατ' αυτούς, μορφή εξαιρετικά σκανδαλώδη και εκ φύσεως φασιστική) και απαιτούν η «χορτοφαγοφοβία» να αναγνωρισθεί στο εξής ως αδίκημα.

[Β]

Ayn Rand, *La Vertu d'égoisme*, Les Belles Lettres, 1993, σ. 78. Η Άιν Ραντ είναι ένα εκπληκτικό πρόσωπο από κάθε άποψη. Όχι μόνο για τη ριζοσπαστικότητα των φιλελεύθερων απόψεών της (α), αλλά και επειδή αυτή η ακούραστη πασιονάρια του καπιταλισμού (που εξακολουθεί να είναι μία από τις πιο πολυδιαβασμένες συγγραφείς στις ΗΠΑ) άσκησε παράξενη σαγήνη σε μια μερίδα της γαλλικής άκρας Αριστεράς, προπάντων μέσα από την κινηματογραφική προσαρμογή του μπέστ-σέλλερ της *The Fountainhead*, που γύρισε ο Κίνγκ Βίντορ.[136] Το μυθιστόρημα αυτό, που εκδόθηκε το 1943, πράγματι δοξολογεί με τρόπο συνεκτικό (και ιδιαιτέρως συνεπή) τις αρετές του καπιταλισμού και συνάμα τις αρετές της *ρέμπελης στάσης*. Έστω και λίγο να ταυτίσουμε τον φιλελευθε-

ρισμό με μια «συντηρητική» και «πατριαρχική» ιδεολογία (σύμφωνα με τη συνήθη παρανόηση που κάνουν οι αριστεροί διανοούμενοι), γίνεται αμέσως δελεαστικό να συγκρατήσουμε μόνο το δεύτερο στοιχείο. Δημοσιευμένο σε συνέχειες στην εφημερίδα *Combat*,[137] το μυθιστόρημα, που τιτλοφορήθηκε στα γαλλικά *La Source Vive*, θα επηρεάσει αποφασιστικά τον Ιβάν Στσεγκλόφ (Ivan Chtcheglov) και τους φίλους του της Λετριστικής Διεθνούς και, επομένως, έμμεσα και τις *αρχικές* θέσεις του Γκυ Ντεμπόρ και του καταστασιακού κινήματος.[138] Πρέπει επίσης να υπογραμμίσουμε τις σημαντικές φιλοσοφικές (και πολύ αποκαλυπτικές) συγκλίσεις που υπάρχουν ανάμεσα στην «αντικειμενιστική ηθική», την οποία υπερασπίστηκε η Άιν Ράντ, και τον «νιτσεϊσμό της Αριστεράς» του Μισέλ Ονφραί.

α) «Η ενδεικνυόμενη μέθοδος για να προσδιορίσουμε πότε και αν θα έπρεπε να βοηθήσουμε κάποιο άλλο πρόσωπο στηρίζεται στο ορθολογικώς προσλαμβανόμενο προσωπικό μας συμφέρον και στην προσωπική μας ιεραρχία αξιών: ο χρόνος, το χρήμα, η προσπάθεια που καταβάλλουμε ή ο κίνδυνος που αναλαμβάνουμε θα έπρεπε να είναι ανάλογα προς την αξία που το συγκεκριμένο πρόσωπο αντιπροσωπεύει *για την ευτυχία μας*. Ας δούμε το αγαπημένο παράδειγμα των αλτρουιστών: τη σωτηρία κάποιου που κινδυνεύει να πνιγεί. Αν πρόκειται για κάποιον ξένο, ενδείκνυται να τον σώσουμε μόνον όταν ο κίνδυνος για τη ζωή μας είναι ελάχιστος· όταν ο κίνδυνος είναι πιο μεγάλος, θα ήταν ανήθικο να το πράξουμε, δεδομένου ότι μόνον *η απουσία αυτοεκτίμησης* θα μπορούσε να δώσει περισσότερη αξία στη ζωή ενός ξένου παρά στη δική μας ζωή. Και αντιστρόφως, αν εμείς οι ίδιοι κινδυνεύουμε να πνιγούμε δεν θα μπορούσαμε να περιμένουμε από έναν ξένο να ριskάρει τη ζωή του για μας, διότι η ζωή του εί-

ναι πιο σημαντική γι' αυτόν από ό,τι η δική μας» (Ayn Rand, *ό.π.*, σ. 101). Η φιλοσοφία της Άιν Ραντ δεν μας επιτρέπει ίσως να κατανοήσουμε τα κίνητρα του Ζαν Μουλέν (Jean Moulin)·[139] γνωρίζουμε, πάντως, ποιο είναι το αγαπημένο βιβλίο της Λωράνς Παριζό (Laurence Parisot).

[Γ]

Η αποστροφή των φιλελευθέρων για *όλες* «τις νόρμες που υπαγορεύονται από κοινού» (κατά την έκφραση του Ντανιέλ Μποριγιό) επεκτείνεται πέρα από τους ηθικούς, φιλοσοφικούς ή θρησκευτικούς κανόνες (α). Η απλή απαίτηση, π.χ., μιας *κοινής* ορθογραφίας, της οποίας τους κανόνες θα έπρεπε όλοι να κατέχουν, ένας φιλελεύθερος «εκπαιδευτής» τη βιώνει υποχρεωτικά ως αυθαίρετη επέμβαση του κράτους, ασύμβατη με την αυθόρμητη δημιουργική ευφυΐα των μαθητών (β). Οφείλουμε, μάλιστα, να το προχωρήσουμε και πιο πέρα. Σε μια φιλελεύθερη οπτική, είναι *η ίδια η εκπαιδευτική πράξη* που τείνει να γίνει προβληματική. Η αξίωση να διδάσκει κανείς κάτι σε κάποιον (πέρα από τους νόμους της Αγοράς, τα ατομικά δικαιώματα και τις αυστηρά τεχνικές γνώσεις που συνιστούν τις μόνες, αντικειμενικά θεμελιωμένες, μορφές του οικουμενικού ιδεώδους) (γ) είναι πάντοτε *ύποπτη*, εξ ορισμού. Πράγματι, είναι πιο εύκολο να δει κανείς στη διδασκαλία έναν μεταμφιεσμένο τρόπο τού *να επιβάλλει κανείς στον άλλον* κάτι που είναι απλώς μια ιδιωτική γνώμη, η οποία, κατά τον νόμο, είναι πάντοτε αποδομήσιμη. Γι' αυτό και η πλειονότης των φιλελεύθερων κοινωνιολόγων (και, κατά το παράδειγμά τους, πολλοί γονείς της FCPE)[140] συμφωνούν, εδώ και πολύ καιρό, να παρουσιάζουν το Σχολείο (ή, τουλάχιστον, ό,τι έχει απομείνει απ' αυτό) ως το προ-

νομιακό πεδίο μιας «συμβολικής βίας», που ασκείται διαρκώς πάνω στο παιδί, στο όνομα ενός «ελιτίστικου» ισχυρισμού κάποιων ενηλίκων ότι κατέχουν γνώσεις, εμπειρία, παιδεία, η μεταβίβαση των οποίων θα ήταν αναγκαία στο παιδί ώστε να γίνει άνθρωπος. Οι παρατηρήσεις αυτές μπορούν προφανώς να μεταφερθούν *κατά μείζονα λόγο* στην ίδια την οικογενειακή ανατροφή (δ).

α) Γνωρίζουμε ότι η (πολύ προσωρινή) επιβίωση εθίμων και συλλογικών κοινωνικών ρυθμών αντιπροσωπεύει, στα μάτια των φιλελευθέρων, μια σοβαρή απειλή για την ατομική ελευθερία. Για παράδειγμα, ο θεσμός της Κυριακής αργίας. Ο Μαρξ το είχε ήδη υπογραμμίσει στο κεφάλαιο που αφορά στην «πάλη για την κανονική εργάσιμη ημέρα» (*Κεφάλαιο*, βιβλ. Ι, κεφ. 10).

β) Σχετικά με την *πολιτική* αναγκαιότητα μιας ορθής γνώσης της *κοινής* γλώσσας, ωφέλιμη θα ήταν η ανάγνωση του δοκιμίου του Ζακ Ντεβίτ (Jacques Dewitte), που εξετάζει τις θεωρίες των Τζωρτζ Όργουελ, Βίκτορ Κλέμπερερ (Victor Klemperer), Αλεξάντερ Βατ (Aleksander Wat) και Ντολφ Στέρνμπεργκερ (Dolf Sternberger) (: *Le Pouvoir de la langue et la Liberté de l'esprit. Essai sur la résistance au langage totalitaire*, Michalon, 2007). Όσο για εκείνους που επιμένουν να ισχυρίζονται ότι είναι η ίδια η δυσκολία της ορθογραφίας που, *στις μέρες μας*, εμποδίζει τάχα τα παιδιά των νέων λαϊκών τάξεων να την ιδιοποιηθούν (και οι οποίοι, κατά συνέπεια, ονειρεύονται μια *νεογλώσσα* προς αποκλειστική χρήση των φτωχών, για τους οποίους η «γλώσσα» των μηνυμάτων SMS θα μπορούσε, προφανώς, να αποτελέσει την ιδανική αφετηρία), έχουμε απλώς να παρατηρήσουμε ότι είναι πολύ ευκολότερο να γίνει κατανοητή η συμφωνία της παθητικής μετοχής με το υποκείμενο[141] παρά ο κανόνας του «οφ σάιντ» στο *ποδόσφαιρο*, που είναι, ωστόσο, το κατεξοχήν *λαϊκό* άθλημα.

Το πρόβλημα, λοιπόν, βρίσκεται αναγκαστικά αλλού, όπως άλλωστε «οι επιστήμες» της εκπαίδευσης είναι οι αρμοδιότερες για να το αποκρύψουν.

γ) Σε ένα φιλελεύθερο δημόσιο Σχολείο (αρκεί να μην έχει εντελώς ιδιωτικοποιηθεί) δεν θα έπρεπε φυσιολογικά να διδάσκονται παρά μόνον οι χρήσιμες στον homo economicus γνώσεις (δηλαδή οι αναγκαίες *δεξιότητες* για να ενσωματωθεί κανείς στον κόσμο των επιχειρήσεων και της Αγοράς), και τα αναγκαία στον homo aequalis ιδεολογικά αντανακλαστικά (δηλαδή η κατάρτιση των μελλοντικών καταναλωτών στο πνεύμα του «πολίτη»). *Όλα τα άλλα είναι φιλολογία.*

δ) Στη φιλελεύθερη «μοναδολογία» δεν μπορούμε να στοχασθούμε τον οικογενειακό θεσμό παρά μόνο ως ιδιαίτερο τροπισμό της συμβασιακής λογικής. «Την έσχατη έκφραση αυτής της νομικής κινητοποίησης, που είναι θεμελιωμένη στο μοντέλο του συμβολαίου, την αντιπροσωπεύουν οι αντιλήψεις του ελευθεριακού κινήματος στις ΗΠΑ. Πράγματι, το κίνημα αυτό επιβεβαιώνει την πρωτοκαθεδρία των ατομικών δικαιωμάτων, που νοούνται ως δικαιώματα απόλυτα, και άρα αδιαμφισβήτητα, στο όνομα μιας ολιστικής θεώρησης της ιδιωτικής ζωής, θεμελιωμένης στην οικογένεια, όπου το άτομο δεν είναι παρά ένα μόνο στοιχείο. Η υπεράσπιση των δικαιωμάτων του ατόμου αποβαίνει η πρωταρχική αρχή που πρέπει να υπερασπισθεί το κράτος, ακόμα και ενάντια στην οικογένεια» (Jacques Commaille, *L'Esprit sociologique des lois*, ό.π., σ. 163). Έτσι κατανοούμε καλύτερα την οξυδερκή παρατήρηση του Κρίστοφερ Λας: «*Το να βλέπει κανείς τον σύγχρονο κόσμο μέσα από τα μάτια του γονιού σημαίνει ότι τον βλέπει με τον χειρότερο δυνατό φωτισμό*».

[Δ]

Σχετικά με το δίλημμα του φυλακισμένου, ακρογωνιαίου λίθου της Θεωρίας των Παιγνίων (και, επομένως, και της πολιτικής οικονομίας), αξίζει η ανάγνωση μιας λεπτομερειακής κριτικής για τη λύση που πρότεινε ο Ρόμπερτ Άξελροντ (Robert Axelrod) (ο οποίος κάνει και την πιο σοβαρή προσπάθεια, από φιλελεύθερη άποψη, να παρακάμψει τις δυσκολίες της εγωιστικής αξιωματικής). Θα τη βρούμε στο τελευταίο βιβλίο τού Ζακ Τ. Γκοντμπού (*Ce qui circule entre nous*, ό.π., σσ. 259-276). Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι το εν λόγω δίλημμα, που για πρώτη φορά διατύπωσαν το 1950 οι Αμερικανοί μαθηματικοί Μέλβιν Ντρέσερ (Melvin Dresher) και Μέριλ Φλαντ (Merill Flood), αποτελεί αναμφίβολα την καλύτερη μοντελοποίηση της φιλελεύθερης λογικής. Επιτρέπει, όντως, να αποδειχθεί ότι, ακριβώς επειδή θέλουν *να αποφύγουν το χειρότερο*, οι εγωιστές συμβαλλόμενοι αναγκάζονται πάντοτε να αποδεχθούν την «ολιγότερο άριστη» λύση, δηλαδή εκείνη που αντιστοιχεί *στο μικρότερο κακό*, δεδομένης της άθλιας φύσης του ανθρώπου. Για να επιτευχθεί η άριστη λύση θα αρκούσε, βεβαίως, να επανεισαγάγουμε στις συνιστώσες του προβλήματος τη δυνατότητα ενός μίνιμουμ αμοιβαίας εμπιστοσύνης και γενναιοδωρίας, αλλά, κάτι τέτοιο η φιλελεύθερη υπόθεση το αποκλείει.[142]

[Ε]

«Οι αντιλήψεις του ανθρώπινου όντος που καλύπτουν το φιλοσοφικό πεδίο στην ευρωπαϊκή παράδοση δεν τοποθετούν την αλήθεια τού όντος μέσα στη *σχέση* αλλά στο άτομο ή στην υπερβατική τάξη με την οποία είναι συνδεδεμένο».[143] Τα

οντολογικά πρωτεία της σχέσης επί του ατομικού υποκειμένου (που προσκαλούν να σκεφτεί κανείς το ατομικό υποκείμενο όχι ως «ουσία», αλλά ως «πόλο», του οποίου η ταυτότητα, πάντοτε σύνθετη, είναι καταρχήν «αφηγηματική»)[144] είναι, πράγματι, αδιανόητα όσο στεκόμαστε μέσα στο κατ' ουσίαν μοναδολογικό πλαίσιο της νεότερης δυτικοευρωπαϊκής φιλοσοφίας (αυτού που ο Μαρξ αποκαλούσε «οι ροβινσωνιάδες μου»). Σε μια τέτοια προβληματική, *η καταγωγική χρέωση* του ανθρώπινου υποκειμένου (βιολογική, αλλά ταυτόχρονα και πολιτιστική και ψυχολογική) και η *δομική έλλειψη* που τη συμπληρώνει δεν μπορούν να κατανοηθούν παρά μόνον κάτω από «τη νοσηρή διάστασή τους», πηγή όλων των «ασθενειών ενοχής» και όλων των μορφών εξάρτησης.[145] Αντίθετα, το πρόβλημα αλλάζει φύση, μόλις η γένεση των συναισθημάτων και των αξιών γίνεται αντικείμενο λογισμού με βάση *τη διυποκειμενικότητα* (το «μεταξύ μας», όπως το ονομάζει ο Φρανσουά Ζυλιέν (François Jullien), εκκινώντας δηλαδή από συστήματα σχέσεων που προηγούνται (και την καθιστούν δυνατή) κάθε διαδικασίας «υποκειμενοποίησης». Το συμβολικό χρέος μπορεί επομένως να κατανοηθεί, και *να βιωθεί*, στη θετική του διάσταση, εκείνη που επιτρέπει *επίσης* την κατασκευή δεσμών αληθινά ανθρώπινων (η αγάπη ή η φιλία, για παράδειγμα) – όπως το έχουν καταδείξει πολύ καλά ο Ζακ Γκοντμπού και ο Φρανσουά Φλαώ. Ας επισημάνουμε, τέλος, ότι αυτά τα πρωτεία της σχέσης επί του ατόμου είναι ένα από «τα μέγιστα προαπαιτούμενα της κινεζικής φιλοσοφίας»,[146] πράγμα που της επιτρέπει, για παράδειγμα, να συλλαμβάνει «το έλεος» (ή τη συμπάθεια), χωρίς να περιπέσει στις προσίδιες στον Ρουσσώ δυσκολίες ή στους θεωρητικούς της *moral sense*, όπως ο Σάφτσμπερι (Anthony Ashley Cooper Shaftesbury) ή ο Χάτσεσον: «Συλλαμβάνοντας τη διαδικασία των πραγμάτων με αφετηρία ένα καθεστώς διάδρασης, που

και το ίδιο απορρέει από μια πολικότητα (ο Ουρανός-η Γη, το Γινγκ-το Γιανγκ κ.λπ.), οι Κινέζοι σκέφτονται έτσι *εντελώς φυσιολογικά* την αντίδραση για το ανυπόφορο –αυτό που ονομάζουμε "έλεος"– σαν να είναι μια ιδιαίτερη περίπτωση, κραυγαλέα, αυτής της ριζικής *σχεσιακότητας*, από τη μια ύπαρξη στην άλλη, που βλέπουμε να υφαίνει τη ζωή χωρίς ανάπαυλα: σχεσιακότητα με την οποία προβαίνω και η οποία "δικτυώνει" το ζωντανό ον που είμαι με όλα τα άλλα» (α). Σ' αυτόν τον τρόπο αντίληψης του «σχεσιακού» ή του «διυποκειμενικού», ο Άλλος αντιπροσωπεύει *ωσαύτως* έναν θετικό ορίζοντα της ελευθερίας μου και ένα αρνητικό όριό της, ενώ το μοντέρνο Παράδειγμα, εξ ορισμού, δεν μπορεί να ενσωματώσει παρά μόνον αυτή τη διάσταση του αρνητικού ορίου.

α) Η δυσκολία να κατανοηθεί το πνεύμα του δώρου δεν οφείλεται μόνον στα πολιτιστικά εμπόδια που εγείρει ο σύγχρονος καπιταλισμός. Μια εγωιστική ψυχολογία αντιτίθεται επίσης σ' αυτό. Γνωρίζουμε καλά, πράγματι, ότι το δράμα του εγωιστή συνίσταται στο ότι δεν μπορεί ποτέ να στοχαστεί τον εαυτό του ως εγωιστικό. Η παθητική του ανικανότητα να δώσει, ενώ είναι ολοφάνερη στα μάτια των άλλων, στα δικά του μάτια δεν μπορεί παρά να συστήσει μια φυσιολογική έκφραση της ανθρώπινης φύσης. Πράγμα που τον οδηγεί, πολύ ευσυνείδητα, να θεωρεί ως *απλοϊκή* (ή ως υποκριτική) την ιδέα ότι είναι πραγματικά δυνατόν να υπάρξουν σ' αυτό τον κόσμο γενναιόδωρες συμπεριφορές και ανθρώπινα όντα διαφορετικά από τον ίδιο. Και ως προς αυτό, είναι ο πρώτος που είναι για λύπηση.

[ΣΤ]

Η common decency απορρέει από μια συνεχή ιστορική εργασία της ανθρωπότητας πάνω στον εαυτό της για *να ριζοσπαστικοποιήσει, να εσωτερικεύσει* και *να οικουμενικοποιήσει* εκείνες τις ανθρώπινες αρετές βάσης που αντιπροσωπεύουν τις ικανότητες τού να δίνεις, να δέχεσαι και να ανταποδίδεις.[147] Αυτή η εργασία δεν περίμενε προφανώς τη νεωτερικότητα για να γνωρίσει τις πρώτες μεγάλες της αναπτύξεις. Έτσι ήδη στην αρχαία Αίγυπτο, σύμφωνα με τον Γερμανό αιγυπτιολόγο Γιαν Άσμαν (Jan Assmann) υπάρχει μια, πολύ καλά επεξεργασμένη, *λαϊκή* ιδέα της δικαιοσύνης, η οποία, κατά τα φαινόμενα, ριζώνει στις πολιτιστικές και ψυχολογικές διαθέσεις που προετοιμάζονται από τις πρακτικές του δώρου. «Πρέπει να διακρίνουμε –γράφει ο Άσμαν– "μια δικαιοσύνη εκ των άνω" και μια "δικαιοσύνη εκ των κάτω". Η δικαιοσύνη εκ των άνω είναι όργανο του κράτους που καθιερώθηκε για να προστατεύει τους κυβερνώντες από την εξέγερση, τους κατέχοντες από την κλοπή, και την ορθοταξία από πάσης φύσεως ταραχές. Στην περίπτωση της αιγυπτιακής Μαάτ[148] πρόκειται για μια δικαιοσύνη εκ των κάτω, μια δικαιοσύνη απελευθερωτική που δίδει χείρα βοηθείας στους φτωχούς και τους αδυνάτους, στους απόκληρους και τους στερημένους δικαιωμάτων, στις χήρες και τα ορφανά. "*Αυτή η δικαιοσύνη δεν θεσπίζεται εκ των άνω αλλά* απαιτείται εκ των κάτω"».[149] Ο Άσμαν μάλιστα πηγαίνει πολύ πιο πέρα. Κατ' αυτόν, είναι πλάνη να θεωρεί κανείς, όπως ο Νίτσε, ότι αυτή η λαϊκή ιδέα δικαιοσύνης κατάγεται, τάχα, από τον μονοθεϊσμό, «γιατί η δικαιοσύνη είχε θεσπισθεί στον κόσμο ετούτο πολύ πριν την εμφάνιση του μονοθεϊσμού. Χωρίς αυτήν οι άνθρωποι δεν θα μπορούσαν να ζήσουν μαζί. Ωστόσο, στον αρχαίο αιγυπτιακό κόσμο, οι απαρχές της βρίσκονται στους

ανθρώπους και όχι στους θεούς. Οι άνθρωποι είναι αυτοί που διψούν για το δίκαιο, οι θεοί διψούν για θυσίες. Η δικαιοσύνη, αρχικά, είναι μάλλον κάτι το ανίερο ή το κοσμικό. *Η θρησκεία και η ηθική συμπεριφορά έχουν διαφορετικές ρίζες* και, στις πρωτόγονες θρησκείες, αποτελούν δύο χωριστές σφαίρες, παρόλο που επικοινωνούν η μία με την άλλη με πολλαπλούς τρόπους. Με την έλευση, όμως, του μονοθεϊσμού οι δύο αυτοί δρόμοι συγχωνεύονται σε μια αξεδιάλυτη ενότητα».[150]

Με βάση τα προηγούμενα είναι εύκολο να κατανοήσουμε ότι οι πιο επεξεργασμένες και οι πλέον οικουμενικές μορφές ηθικότητας δεν είναι δυνατόν να οικοδομηθούν σε πλήρη ρήξη μ' αυτήν την ηθική παράδοση. Αντίθετα, αποκτούν όλο τους το νόημα μόνο στο μέτρο που πασχίζουν να διατηρήσουν τη χειραφετητική πνοή αυτής της «δικαιοσύνης εκ των κάτω» και να αντλούν απ' αυτήν τα αναγκαία εφόδια για την πρακτική εφαρμογή τους (α). Όταν αποκοπούν, όμως, απ' αυτό το απαραίτητο ρίζωμα, αναπόφευκτα καταλήγουν να λειτουργούν με τρόπο καθαρά αφηρημένο, δηλαδή ως απλές *ηθικές ιδεολογίες*, που εύκολα μεταστρέφονται ενάντια στις ανθρώπινες αρετές βάσης, ενώ ταυτόχρονα συνεχίζουν να προσφέρουν στους πολυάριθμους πιστούς τους αυτή την ατσάλινη *ήσυχη συνείδηση*, που έγινε ένα από τα πρωτεύοντα χαρακτηριστικά της εποχής μας. Υπ' αυτούς τους όρους, εξηγούνται καλύτερα οι απαρχές της φιλοσοφικής πλάνης των φιλελευθέρων. Για να ικανοποιήσει τα δόγματα της ωφελιμιστικής του ανθρωπολογίας (και για να εξορκίσει το φάντασμα των θρησκευτικών πολέμων), ο φιλελευθερισμός είναι, πράγματι, δομικά αναγκασμένος να αρνείται αυτό το κοινό ιστορικό βάθος των *οικουμενικοποιήσιμων αρετών*, ικανών, εδώ και χιλιετίες, να καλούν τους ανθρώπους να προσφέρουν τον καλύτερο εαυτό τους (β). Υπ' αυτές τις συνθήκες, η έννοια της «ηθικής» δεν μπορεί να δεχθεί παρά μόνο μία σημασία: εκεί-

νη της *ιδεολογίας του Αγαθού*, στο όνομα της οποίας (και αυτό το παραχωρούμε στους φιλελεύθερους) όλα τα πιθανά αδικήματα είναι, σύμφωνα με το δίκαιο, δικαιολογήσιμα (γ).

Αν, λοιπόν, με τον όρο «Αγαθό», το ζήτημα είναι να εννοήσουμε μόνον αυτή την εξαιρετικά καταπιεστική ιδεολογική κατασκευή, θα μπορούσαμε, χωρίς δυσκολία, να αναγνωρίσουμε μια πραγματική αξία στη φιλελεύθερη αρχή της «πρωτοκαθεδρίας του Δικαίου επί του Αγαθού» (αυτό άλλωστε ήταν το νόημα του οργουελικού αγώνα κατά του ολοκληρωτισμού). Αλλά, εάν με αυτό τον όρο στοχεύουμε στο σύνολο των δυνατών αναφορών στην ιδέα της αξιοπρέπειας και της ηθικής αρετής (η ιδέα, για παράδειγμα, ότι η γενναιοδωρία ή η τιμιότητα *αξίζουν* ασυγκρίτως περισσότερο από τον εγωισμό και το υπολογιστικό πνεύμα), τότε, λοιπόν, είναι απαραίτητο να επιβεβαιώσουμε εκ νέου τη *σοσιαλιστική πρωτοκαθεδρία του αξιοπρεπούς επί του νομιμόφρονος*, ή, με άλλα λόγια, την πρωτοκαθεδρία «της δικαιοσύνης εκ των κάτω» (μήτρα της κάθε είδους common decency) επί του το ιδανικού της «αξιολογικής ουδετερότητας», που αποτελεί, σε τελευταία ανάλυση, το ιδεώδες ιδεολογικό προκάλυμμα κάθε είδους «δικαιοσύνης εκ των άνω».

α) Αυτή η διαλεκτική οικουμενικού και ατομικού αντιστοιχεί, εν μέρει, σε αυτό που ο Χέγκελ προσπαθούσε να στοχασθεί με την έννοια τής Sittlichkeit (ή «συγκεκριμένη ηθικότητα») σε αντίθεση προς την *αφηρημένη* ηθικότητα της Αγνής Ψυχής. Ας θυμηθούμε, επί τη ευκαιρία, την ωραία διατύπωση του Αμερικανού φιλοσόφου Τζόσια Ρόυς (Josiah Royce) (1855-1916), που αναγγέλλει την προκαταρκτική συνθήκη κάθε θεωρίας του *συγκεκριμένου οικουμενικού*: «Μόνον όποιος έχει έθιμα μπορεί να κατανοήσει τα έθιμα του άλλου».

β) Το *Βιβλίο των νεκρών* των αρχαίων Αιγυπτίων περιέχει τις ακόλουθες εντολές: «Να μην καταγγέλλεις κάποιον στον ανώτερό του, να μην κάνεις τους άλλους να υποφέρουν, να μην αφήνεις τον άλλο να πεινάει, να μην κάνεις τον άλλο να κλαίει, να μη βασανίζεις τα ζώα, να μην αυξάνεις στην αρχή της κάθε ημέρας την απαιτούμενη εργασία της ημέρας, να μην ορκίζεσαι και να μην καυγαδίζεις, να μην κλείνεις το μάτι, να μην είσαι βίαιος ούτε οξύθυμος, να μην εξάπτεσαι ούτε να κωφεύεις στα λόγια της αλήθειας» (Jan Assmann, *Le Prix du monothéisme*, ό.π., σ. 91). Εκτός, ίσως, από το κλείσιμο του ματιού, δεν υπάρχουν σπουδαία πράγματα σε αυτή τη λίστα που ένα σκεπτόμενο άτομο δεν θα επιδοκίμαζε ακόμα και στις μέρες μας.

γ) Απ' αυτή την άποψη ο λίβελλος του Τρότσκυ *Η ηθική τους και η ηθική μας* (κείμενο που έγραψε στο Μεξικό το 1938),[151] αποτελεί μία από τις πιο τρομερές εξεικονίσεις της περιφρόνησης των απλών ανθρώπων και της δικής τους common decency, κείμενο που προσφέρεται με απολύτως ήσυχη συνείδηση, και στο όνομα μιας ιδεολογίας του *Αγαθού*, κωφεύει σε κάθε λόγο *καλοσύνης* (για να επαναλάβουμε τα λόγια του Πολωνού κοινωνιολόγου Ζύγκμουντ Μπάουμαν [Zygmunt Bauman] για την αντίθεση μεταξύ έμπρακτης άσκησης της καλοσύνης και ιδεολογικής λατρείας του Αγαθού). Έχουμε, αναμφίβολα, εδώ μία από τις μέγιστες πολιτιστικές πηγές αυτής της λυπηρής ανικανότητας της γαλλικής άκρας Αριστεράς να κατανοήσει τις *ηθικές* διεκδικήσεις των λαϊκών τάξεων (και, ιδίως, την παραδοσιακή άρνησή τους να εξιδανικεύσουν την εγκληματικότητα και τις συμπεριφορές παραβατικότητας)· εκτός πια κι αν θέλει να τις προσφέρει σε χρυσωμένο πιάτο στις παλιές και επιδέξιες αλεπούδες της φιλελεύθερης Δεξιάς.

[Ζ]

Από τις χιλιάδες σελίδες που η σύγχρονη φιλελεύθερη φιλολογία αφιέρωσε στο πρόβλημα του εξορθολογισμού των ατομικών επιλογών, θα περιορίσω τις αναφορές μου σε ένα κείμενο, ιδιαίτερα εμβληματικό είναι αλήθεια, του Μπερτράν Λεμεννισιέ. Οι αναλύσεις αυτού του φιλελεύθερου ιδεολόγου, ενθουσίασαν, όντως, τόσο φανερά τον τότε υπουργό Παιδείας Λυκ Φερρύ (ο οποίος, δίχως αμφιβολία, βρήκε στις αναλύσεις αυτές τις *πραγματικές* του ιδέες για την οικογένεια) που θεώρησε απαραίτητο να του εμπιστευτεί, μαζί με άλλα μέλη του ρεύματος που υποστηρίζει (όπως ο Πασκάλ Σαλέν [Pascal Salin] και ο Ζεράρ Μπραμουγιέ) τη διεύθυνση της επιτροπής της agrégation των Οικονομικών Επιστημών, ώστε να μπορέσουν να προετοιμάσουν με ιδανικό τρόπο τις μελλοντικές γενιές στη νέα ορθολογιστική ζωή που τις περιμένει. «Ας φανταστούμε την κατάσταση ενός ατόμου –γράφει ο Λεμεννισιέ– που διστάζει να διαλέξει ανάμεσα σε δύο γυναίκες: η μία είναι πολύ καλλιεργημένη, η άλλη δεν είναι. Για να κερδίσει τις χάρες της καλλιεργημένης γυναίκας οφείλει να αναδιανείμει ένα σημαντικό μέρος των κερδών που θα του αποφέρει ο γάμος, για να την πείσει να τον παντρευτεί, εξασφαλίζοντάς της ένα επίπεδο ζωής το λιγότερο ισοδύναμο με εκείνο που θα είχε αν έμενε ανύπαντρη. Αντίθετα, με τη λιγότερο καλλιεργημένη γυναίκα, το μέρος της περιουσίας που θά 'πρεπε να θυσιάσει θα είναι πολύ πιο μικρό. Το κόστος της καταλληλότητας ενός γάμου εξαρτάται άρα από τον μισθό τον οποίο διεκδικεί η γυναίκα στην αγορά εργασίας. Αλλά δεν εξαρτάται μόνο απ' αυτό. Η λιγότερο μορφωμένη γυναίκα μπορεί να είναι πιο ωραία, πιο αισθησιακή και πιο τρυφερή ή τουλάχιστον το ενδεχόμενο να είναι ωραία, αισθησιακή και τρυφερή είναι πολύ μεγαλύτερο. Ας πάρουμε, όμως,

ως υπόθεση μια ταυτότητα ιδιοτήτων διαφορετικών από το επίπεδο μόρφωσης. Το κόστος καταλληλότητας μιας μορφωμένης γυναίκας μετριέται από τον μισθό της. Είναι κόστος πιο υψηλό από ό,τι μιας άλλης γυναίκας, διότι για να πετύχει ο σύζυγος τις ίδιες υπηρεσίες θα πρέπει να πληρώσει περισσότερο. Μερικές υπηρεσίες, όπως η ποιότητα των παιδιών, δεν είναι ανεξάρτητες από το επίπεδο μόρφωσης της συζύγου και αυτό είναι που διαφοροποιεί τη συμπεριφορά του άνδρα που επιθυμεί μια οικιακή παραγωγή ποιότητας. Αν βάλουμε στην άκρη αυτή την επιφύλαξη, οι άνδρες θα έπρεπε να παντρεύονται γυναίκες λιγότερο μορφωμένες ή, εν πάση περιπτώσει, λιγότερο μορφωμένες από τους ίδιους».[152] Απαλλάσω τον αναγνώστη από την κατάστρωση των μαθηματικών εξισώσεων αυτών των νέων φιλελεύθερων περιπετειών του Ρωμαίου και της Ιουλιέτας.

[Η]

Μία από τις αρχές της λογικής του δώρου είναι ότι η ανταπόδοση, αν υπάρξει ανταπόδοση, πρέπει πάντοτε να *απέχει χρονικά* (η χρηματική πληρωμή συνιστά, ακριβώς, την οικονομική επινόηση που επιτρέπει να διακόπτεται ο κύκλος του δώρου, διότι τακτοποιεί τα χρέη *χωρίς αναμονή*). Ο *χρόνος*, λοιπόν, εμφανίζεται ως το πρώτο στοιχείο πάνω στο οποίο μπορούν να οικοδομούνται οι αληθινές ανθρώπινες σχέσεις (και το χρήμα, απ' αυτή την άποψη, μπορεί να ορισθεί ως το μέσον διά του οποίου αγοράζεται ο χρόνος που μας απαλλάσσει από την υποχρέωση να συνάψουμε *σχέσεις* με τον άλλο). Από τη στιγμή, όμως, που *η συνεχής κινητικότητα* των ατόμων αποβαίνει η πρώτη ανθρωπολογική επιταγή μιας κοινωνίας (αυτό που ο Μπάουμαν ονομάζει «ρευστή ζωή») αυ-

τό σημαίνει ότι εξαφανίζεται η ίδια η δυνατότητα να συνάπτονται σταθεροί και διαρκείς θεσμοί. Όπως ο Αμερικανός κοινωνιολόγος και ιστορικός Ρίτσαρντ Σένετ (Richard Sennett) συχνά το έχει υπογραμμίσει, εξαφανίζεται επίσης η δυνατότητα να κατασκευάζονται συνεκτικά «αφηγήματα ζωής» (κατάλληλα, ως εκ τούτου, να προσφέρουν στα άτομα μια ικανοποιητική ψυχολογική εδραίωση). Ας σημειώσουμε ότι ο Ένγκελς είναι ένας από τους πρώτους που ανέδειξε τις επιπτώσεις που θα είχε στο ανθρώπινο επίπεδο αυτή η κατά Μπράουν κίνηση που γεννά η φιλελεύθερη λογική. Ήδη, το 1845, ο Ένγκελς έγραφε: «Αρχίζουμε να παρατηρούμε ότι οι Λονδρέζοι αναγκάστηκαν να θυσιάσουν *το καλύτερο κομμάτι της ανθρώπινης ιδιότητάς τους* για να πραγματώσουν τα θαύματα του πολιτισμού από τα οποία ξεχειλίζει η πόλη, ότι εκατό δυνάμεις που λάνθαναν μέσα τους έμειναν ανενεργές και καταπιεσμένες, ώστε μόνον ορισμένες να μπορέσουν να αναπτυχθούν πιο πλατιά και να πολλαπλασιασθούν καθώς αντάμωναν με τις δυνάμεις των άλλων. Ο συνωστισμός στους δρόμους έχει ήδη κάτι το αποκρουστικό που *εξεγείρει την ανθρώπινη φύση*. Αυτές οι εκατοντάδες χιλιάδες άνθρωποι, κάθε κατάστασης και κάθε τάξης, που βιάζονται και σπρώχνονται μεταξύ τους δεν είναι άραγε όλοι άνθρωποι που κατέχουν τις ίδιες ικανότητες και ποιότητες και το ίδιο συμφέρον στην αναζήτηση της ευτυχίας; Και δεν πρέπει, τελικά, να επιζητούν αυτή την ευτυχία με τα ίδια μέσα και τις ίδιες διαδικασίες; Και όμως, *οι άνθρωποι αυτοί διασταυρώνονται τρέχοντας, σαν να μην είχαν τίποτε το κοινό μεταξύ τους, σαν να μην είχαν τίποτε να κάνουν μαζί*. Και όμως, η μόνη μεταξύ τους σύμβαση είναι η σιωπηλή συμφωνία με βάση την οποία ο καθένας βαδίζει στο πεζοδρόμιο στα δεξιά ώστε τα δύο ρεύματα του πλήθους που διασταυρώνονται να μην εμποδίζει το ένα το άλλο. Και όμως, δεν περνά από το μυαλό κα-

νενός να προσφέρει στον άλλο ούτε καν ένα βλεμμα. Αυτή η βάναυση αδιαφορία, αυτή η απαθής απομόνωση κάθε ατόμου στους κόλπους των ιδιαίτερων συμφερόντων του είναι τόσο πιο αποκρουστικές και τραυματικές όσο ο αριθμός αυτών των ανθρώπων, που στοιβάζονται μέσα σ' αυτόν τον περιορισμένο χώρο, είναι πιο μεγάλος. Ακόμα κι αν γνωρίζουμε ότι αυτή η απομόνωση του ατόμου, αυτός ο στενός εγωισμός είναι παντού η θεμελιώδης αρχή της σημερινής κοινωνίας, δεν εκδηλώνονται πουθενά με τόσο μεγάλη αναίδεια και με τόσο απόλυτη σιγουριά όσο εδώ, ακριβώς στον συνωστισμό της μεγαλούπολης. Η αποσύνθεση της ανθρωπότητας σε μονάδες, των οποίων η καθεμία έχει τη δικιά της ιδιαίτερη αρχή ζωής κι ένα δικό της ιδιαίτερο τέλος, αυτή η ατομοποίηση του κόσμου εξωθείται εδώ στα άκρα. Απ' αυτό απορρέει επίσης ότι ο κοινωνικός πόλεμος, ο πόλεμος όλων εναντίον όλων, εδώ έχει κηρυχθεί ανοιχτά. Όπως ο φίλος Στίρνερ, οι άνθρωποι θεωρούν αμοιβαία ο ένας τον άλλον ως χρησιμοποιήσιμα υποκείμενα· ο καθένας εκμεταλλεύεται τον άλλο και το αποτέλεσμα είναι ότι ο δυνατός καταπατά τον αδύναμο, και ότι ο μικρός αριθμός των ισχυρών, δηλαδή των καπιταλιστών, οικειοποιούνται τα πάντα».[153]

6

ΤΟ ΑΣΥΝΕΙΔΗΤΟ ΤΩΝ ΣΥΓΧΡΟΝΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΩΝ

Στην επιστολή του προς τον Χάμφρυ Χάουζ,[154] με ημερομηνία 11 Απριλίου 1940, ο Τζωρζ Όργουελ συνοψίζει τη θέση του για τον σοσιαλισμό ως εξής: Οι Άγγλοι διανοούμενοι –γράφει– «έχουν μολυνθεί από τη μαρξιστική αντίληψη, βαθιά μηχανιστική, που θεωρεί ότι άπαξ και συντελέστηκε η αναγκαία τεχνική πρόοδος, η ηθική πρόοδος έρχεται από μόνη της. Ποτέ μου δεν αποδέχθηκα αυτή τη θέση [...]. Πριν από έναν χρόνο, βρισκόμουν στα όρη του Άτλαντα και, παρατηρώντας τα βερβερίνικα χωριά, μου πέρασε απ' το μυαλό η ιδέα ότι μπορεί να είμαστε χίλια χρόνια μπροστά απ' αυτούς τους ανθρώπους, αλλά ότι δεν έχουμε *καλύτερη* μοίρα και, τελικά, ίσως να έχουμε και χειρότερη. Είμαστε κατώτεροί τους ως προς τη σωματική διάπλαση και ολοφάνερα είμαστε λιγότερο ευτυχισμένοι. Απλώς έχουμε φτάσει σε ένα σημείο όπου θα ήταν *δυνατόν* να επιχειρήσουμε μια πραγματική βελτίωση της ανθρώπινης ζωής· αλλά δεν θα το καταφέρουμε, αν δεν αναγνωρίσουμε την αναγκαιότητα των ηθικών αξιών (common decency) του απλού ανθρώπου. Αυτό που μου δίνει κάποια ελπίδα για το μέλλον είναι το γεγονός ότι οι απλοί άνθρωποι παραμένουν πιστοί στον ηθικό τους κώδικα».[155]

Η «συντηρητική» διάσταση του οργουελικού σοσιαλισμού εμφανίζεται εδώ με την πρωταρχική του καθαρότητα.[156] Η πραγματική του αρχή βρίσκεται μάλλον στη νοσταλγία για έναν κόσμο που χάθηκε παρά στην αποφασιστική αντίθεση

ως προς την ηθική απαισιοδοξία των Μοντέρνων. Αυτή η σταθερή άρνηση να πνίξει τον «απλό άνθρωπο» (common man) στα παγωμένα νερά του εγωιστικού υπολογισμού επιτρέπει στον Όργουελ να επικρίνει ταυτόχρονα και τον φιλελευθερισμό και τον ολοκληρωτισμό. Απ' αυτή την άποψη, δεν έχουμε αρκετά υπογραμμίσει ότι αυτές οι δύο αντίπαλες ιδεολογίες στηρίζονταν *πάνω στην ίδια αρνητική θεώρηση του ανθρώπου*, που πλάστηκε, όπως είδαμε, μέσα στις συνθήκες του ευρωπαϊκού 17ου αιώνα. Μόνον με την αναφορά σε αυτό το κοινό σημείο εκκίνησης είναι φιλοσοφικά εφικτό να κατανοήσουμε τις πραγματικές τους διαφορές. Από τη στιγμή που τίθεται αξιωματικά ότι οι άνθρωποι δεν κινητοποιούνται παρά μόνον από «την αγάπη για τον εαυτό τους και τη λησμονιά για τους άλλους»,[157] δεν μπορεί πλέον να υπάρξουν, πράγματι, παρά δύο συνεκτικές λύσεις στο σύγχρονο πολιτικό πρόβλημα. Είτε αποφασίζουμε να αποδεχθούμε τους ανθρώπους «όπως είναι» και, επομένως, το παίρνουμε απόφαση να επωφεληθούμε από τον εγωισμό τους για να οικοδομήσουμε την *αυτοκρατορία του μικρότερου κακού*· είτε διατηρούμε το πρόταγμα μιας *αυτοκρατορίας του καλού* (με άλλα λόγια την ουτοπία ενός τέλειου κόσμου), μόνο που η θριαμβική της έλευση υπάγεται αναγκαστικά στην κατασκευή ενός *νέου ανθρώπου*. Αν η οργουελική ιδέα μιας αξιοπρεπούς κοινωνίας ξεφεύγει, σε μεγάλο βαθμό, απ' αυτές τις αντιφάσεις είναι γιατί, αντίθετα, ριζώνει σε μια κατανόηση του ανθρώπου, καταφανώς πολύ πιο ρεαλιστική και με περισσότερες αποχρώσεις. Η εργασία αυτοθέσμισης [A] που προσιδιάζει σ' αυτή την κοινωνία συνεπάγεται, πράγματι, μια συνεχή στήριξη πάνω στις ήδη υπάρχουσες ηθικές *δυνατότητες* [B]· δυνατότητες οι οποίες θα πρέπει πρώτα απ' όλα να ριζοσπαστικοποιηθούν, να εσωτερικευθούν και να οικουμενικοποιηθούν και όχι να καταργηθούν στο όνομα του «προοδευτικού» αγώνα ενάντια

σε *όλες* τις μορφές της παράδοσης που θεωρούνται *όλες το ίδιο* καταπιεστικές. Μόνο κάτω απ' αυτήν τη «συντηρητική» συνθήκη οι διάφορες επινοήσεις της ανθρώπινης διάνοιας (και, κατά πρώτο λόγο, οι κατακτήσεις της επιστήμης και της τεχνολογίας) είναι δυνατόν να πάρουν ανθρώπινο νόημα και, ενδεχομένως, να συμβάλουν, εντός των προσηκόντων ορίων, στην πραγματική βελτίωση της συλλογικής ύπαρξης.

Αλλά αυτός ο οργουελικός ορισμός του σοσιαλισμού προσκαλεί επίσης να συγκεκριμενοποιήσουμε την «αναρχική» του διάσταση. Ο Όργουελ, όντως, θεωρούσε πάντοτε την *επιθυμία της εξουσίας* (δηλαδή το αίσθημα ότι ένα άτομο δεν θα μπορούσε να πραγματοποιήσει την ουσία του παρά μόνον μέσω της *επιρροής* που ασκεί πάνω στους άλλους) ως το μέγιστο ψυχολογικό εμπόδιο για την ανάπτυξη μιας αξιοπρεπούς κοινωνίας και την έσχατη πηγή όλων των πολιτικών στρεβλώσεων που επιτρέπει η Ιδεολογία.[158] Αυτό το κρίσιμο σημείο αξίζει να αναλυθεί, διότι επιτρέπει να έρθουν στο φως μερικές θεμελιακές πλευρές του *ασυνείδητου των σύγχρονων κοινωνιών*.

Γνωρίζουμε ότι ο Σταντάλ είχε σε μεγάλη εκτίμηση το έργο του Σαρλ Φουριέ (Charles Fourier), «αυτού του υπέροχου ονειροπόλου που πρόφερε μια μεγάλη λέξη: Συνεταιρισμός». Ωστόσο, στο έργο του *Mémoires d'un touriste*, ο Σταντάλ ορθώνει μια θεμελιακή αντίρρηση κατά της ιδέας του φαλανστηρίου,[159] διότι θεωρεί ότι, εκ της φύσεώς του, το φαλανστήριο μπορεί να θέσει σε κίνδυνο όλες τις απόπειρες συνεταιρισμού που έχουν προτείνει τα διάφορα ρεύματα του αναδυόμενου τότε σοσιαλισμού. Ο Φουριέ –γράφει ο Σταντάλ– «δεν είδε ότι σε κάθε χωριό υπάρχει ένας δραστήριος και κατεργάρης λογάς (ένας Ρομπέρ Μακαίρ) που θα τεθεί επικεφαλής τού

συνεταιρισμού και θα διαστρεβλώσει όλες τις ωραίες του συνέπειες».[160] Μια τέτοια κριτική είναι, παρά τα φαινόμενα, πολύ διαφορετική από την κριτική των φιλελευθέρων. Ο Σταντάλ δεν υποστηρίζει (στο συγκεκριμένο κείμενο τουλάχιστον) ότι είναι η ίδια η φύση του ανθρώπου που θα καθιστούσε ουτοπικό το σχέδιο μιας αλληλέγγυας και αδελφικής κοινωνίας. Υπογραμμίζει απλώς ότι οι σοσιαλιστές, αναμφίβολα από υπερβάλλουσα αισιοδοξία, λησμονούν συστηματικά ότι η βούληση ισχύος που χαρακτηρίζει *ορισμένα άτομα* θα οδηγούσε πάντοτε σε αποτυχία ακόμα και τις πιο καλόπιστες πολιτικές επιχειρήσεις. Αν με τον όρο αναρχισμό εννοούμε το σχέδιο ενός κόσμου όπου οι « Ρομπέρ Μακαίρ» θα ήταν, αν όχι αδύνατο να υπάρξουν, τουλάχιστον πρακτικά αδύνατον να κατακτήσουν την εξουσία και να πετύχουν τους σκοπούς τους, τότε λοιπόν είναι πολύ πιο ακριβές να πούμε ότι ο Σταντάλ εγείρει στο σημείο αυτό *το κατεξοχήν ζήτημα του αναρχισμού*.

Είναι αλήθεια ότι η έννοια «επιθυμία της εξουσίας» (ή βούληση ισχύος) συνήθως δεν ξεσηκώνει παρά χλιαρό ενθουσιασμό στους μοντέρνους κριτικούς της φιλελεύθερης κοινωνίας. Όσοι εκγυμνάστηκαν σε μια αυστηρώς κοινωνιολογική προσέγγιση των γεγονότων (και είναι πλέον οι περισσότεροι) τείνουν γενικώς να αρνούνται κάθε αξία σ' αυτού του είδους την εξήγηση, την οποία και παρωθούν στην κόλαση «του ψυχολογισμού».[161] Μια τέτοια κατηγορία περιέχει, ασφαλώς, μια δόση αλήθειας. Θα συμφωνήσουμε χωρίς δυσκολία ότι η επιθυμία εξουσίας αρθρώνεται καταρχήν σε ιδιάζουσες κοινωνικές και ιστορικές συνθήκες. Υπ' αυτή την έννοια, είναι δελεαστικό να θεωρήσουμε την επιθυμία της εξουσίας ως απλό δευτερογενές ψυχολογικό αποτέλεσμα των ταξικών σχέ-

σεων και των διάφορων θεσμικών μορφών που περιθάλπουν την κυριαρχία του ανθρώπου από τον άνθρωπο. Ωστόσο, είναι αδύνατον η ιδέα της βούλησης ισχύος να διαλυθεί παντελώς μέσα σ' αυτές τις σχέσεις και σ' αυτές τις μορφές. Πράγματι, αφενός το ζήτημα της εξουσίας (ή της *επιρροής* που ασκείται πάνω στους άλλους) διαπερνά όλο το πεδίο των διανθρώπινων σχέσεων, συμπεριλαμβανομένων, επομένως, της καθημερινής ζωής και των ιδιωτικών σχέσεων. Αφετέρου, όπως ο Πιερ Κλαστρ (Pierre Clastres) εκτενώς έδειξε,[162] η ανάγκη να επιβάλλει κανείς στους ομοίους του τους νόμους τού δικού του εγώ (χρησιμοποιώντάς τους ως *απλά μέσα ή κάτοπτρα*) μπορεί να αναδυθεί *ανά πάσα στιγμή, ακόμα και στις πιο εξισωτικές κοινωνίες* (και ο καθείς γνωρίζει –με εξαίρεση ίσως τους ίδιους τους στρατευμένους αγωνιστές– ότι ο κόσμος των κομμάτων, των συνδικάτων και των συνεταιρισμών δεν είναι ο καλύτερα προστατευμένος, ίσως μάλιστα να είναι και ο λιγότερο καλά προστατευμένος απέναντι στους αγώνες για την εξουσία και τις συγκρούσεις τών εγώ).[163] Άρα, αξίζει επί του σημείου αυτού να αναγνωρίσει κανείς στους αναρχικούς τη θεμελιακή φιλοσοφική τους οξυδέρκεια, και έτσι να αποδεχθεί να επανεισαγάγει στο πεδίο του πολιτικού μερικές καθοριστικές συνέπειες *της ατομικής ιστορίας των υποκειμένων* και της σχέσης τους με *το ασυνείδητο*.

Τα δεδομένα του προβλήματος είναι αρκετά απλά στη διατύπωσή τους. Το ζήτημα είναι, εν ολίγοις, να στοχασθούμε μαζί δύο γεγονότα, που είναι, εκ πρώτης όψεως, αντιφατικά. Από τη μία, γνωρίζουμε ότι τίποτε δεν μας επιτρέπει να εγγράψουμε την επιθυμία για εξουσία (ως ανώτερη μορφή εγωισμού και άρνησης του άλλου) στην ίδια την ανθρώπινη φύση, εκτός και αν ξαναπέσουμε στον *απλοϊκό κυνισμό*

των ηθολόγων του 17ου αιώνα. Από την άλλη, οφείλουμε να αποδεχθούμε ότι μια τέτοια επιθυμία διαθέτει μια κάποια οικουμενικότητα, δεδομένου ότι μπορεί, αυτοδικαίως, να εκδηλωθεί σε οιοδήποτε κοινωνικό ή πολιτιστικό περιβάλλον, ακόμα και στο πιο εξισωτικό (και είναι προφανές ότι ορισμένα απ' αυτά τα περιβάλλοντα είναι πολύ πιο πρόσφορα από άλλα). Με άλλα λόγια, είναι φανερό ότι οι περισσότερες ανθρώπινες υπάρξεις δεν συμπεριφέρονται όπως οι Ρομπέρ Μακαίρ.[164] Ωστόσο, αν δούμε τα πράγματα από τη σκοπιά του Σταντάλ, που στο σημείο αυτό έχει βεβαίως δίκιο, είναι επίσης προφανές ότι όπου υπάρχουν άνθρωποι πρέπει να περιμένουμε ότι θα συναντήσουμε και κανένα Ρομπέρ Μακαίρ. Δεν βλέπω παρά μόνο έναν τρόπο, λογικό και συνάμα εμπειρικά επαληθεύσιμο, να λυθεί αυτή η φαινομενική αντίφαση. Συνίσταται στο να διακρίνουμε φιλοσοφικά τον εγωισμό του ενήλικου που είναι πάντοτε ενδεχόμενος, από τον εγωισμό του παιδιού, που, αντίθετα, εμφανίζεται αναπόφευκτος, όχι γιατί είναι «φυσικός» αλλά γιατί είναι *αρχικός*, πράγμα που είναι πολύ διαφορετικό.

Δεν θα χρειαστεί να επικαλεσθούμε εδώ την τεράστια ψυχαναλυτική φιλολογία που άπτεται αυτού του θέματος, ιδίως τις πολλαπλές προσεγγίσεις της για τον ναρκισσισμό. Και η παραμικρή παρατήρηση (αν δεν την έχουν τυφλώσει οι πιο *κτητικές* μορφές της γονεϊκής αγάπης) πιστοποιεί επαρκώς ότι η επιθυμία παντοδυναμίας αποτελεί μία από τις πρώτες μορφές του γίγνεσθαι του ατομικού πνεύματος.[165] Αυτή η πρωταρχική επιθυμία, όπως γράφει ο Κρίστοφερ Λας, θεμελιώνει «τη λύσσα που αισθάνεται το παιδί εναντίον εκείνων που δεν ικανοποιούν παρευθύς τις ανάγκες του».[166]

Αν η *εκπαίδευση* έχει κάποιο νόημα, αυτό συνίσταται ακριβώς στο ότι προσφέρει στο παιδί τα μέσα για να ξεπεράσει αυτόν τον αρχικό εγωκεντρισμό και να αποκτήσει έτσι προ-

οδευτικά την *αίσθηση των άλλων*, η οποία αντιπροσωπεύει ταυτόχρονα το σημείο και τη συνθήκη μιας πραγματικής αυτονομίας (ή, πράγμα που σημαίνει το ίδιο, της κάθε ψυχολογικής *ωριμότητας*) [Γ]. Μόνον τότε ένα ανθρώπινο ον γίνεται ικανό *να κρατά τη θέση του* μέσα στην ανθρώπινη τάξη, με άλλα λόγια, να εισέρχεται *με τη σειρά του* στις εκκοινωνίζουσες αλυσίδες του δώρου και της αμοιβαιότητας. Αν λοιπόν, για τον ένα ή τον άλλο λόγο, η εξωτερικότητα των μητρικών ή των πατρικών λειτουργιών επέτρεψε σ' αυτήν την εργασία αυτονόμησης να πραγματοποιηθεί αποτελεσματικά (με όλες τις αναγκαίες στερήσεις που αυτή συνεπάγεται εξ ορισμού), το υποκείμενο θα μπορεί αναπόδραστα προσηλωμένο –εκτός κι αν υπάρξουν μεταγενέστερες χειραφετητικές συναντήσεις που θα την αναέσουν– στην αρχική του επιθυμία παντοδυναμίας και, επομένως, στερημένο από τη δύναμη που έχει για "να μεγαλώσει».[167] Θα παραμείνει λοιπόν μια εγωιστική μονάδα, ανίκανα *δώσει*, να *δεχθεί* και να *ανταποδώσει*, εξόν κι αν το πράττει με τρόπο καθαρά τυπικό (δηλαδή, ακολουθώντας τις απλές «συμβάσεις» που είναι απαραίτητες σε κάθε *κοινωνική κωμωδία* και των οποίων η απόκτηση απαιτεί μόνον εκγύμναση και όχι εκπαίδευση, με την αυστηρή έννοια του όρου). Υπ' αυτή την έννοια, οι διάφορες παθολογίες του Εγώ –είτε πρόκειται για τη βούληση εξουσίας που εκδηλώνεται ως τέτοια είτε για τις πολλαπλές παρεκκλίνουσες μορφές της όπως είναι για παράδειγμα η παθιασμένη ανάγκη να γίνει κανείς «πλούσιος» ή «διάσημος»– πρέπει να εμφανισθούν αυτό που πράγματι είναι: το αποτέλεσμα μιας εξάρτησης από ιστορίες της παιδικής ηλικίας που δεν ξεπεράστηκε· εξάρτηση που οδηγεί μονίμως ένα υποκείμενο να αντιμετωπίζει τη ζωή του σαν ευκαιρία μιας *προσωπικής revanche* [εκδίκησης] (πρόκειται βέβαια για έναν ευνουχιστικό τρόπο απόληψης, εφόσον με-

ταμορφώνει αυτόματα τη ζωή σε «καριέρα», παθολογικά δομημένη πάνω στην επιθυμία *να πετύχει*, ή, απλούστατα, από την αναγκαιότητα να ζει συνεχώς επιδεικνύοντας τον εαυτό του).[168] Γι' αυτό και η βούληση ισχύος εμφανίζεται πάντοτε ως θλιβερό πάθος. Όπως ο Πλάτων το είχε τέλεια κατανοήσει, δεν υπάρχει ευτυχής τύραννος, όποιο κι αν είναι το πεδίο ή το επίπεδο που βρίσκει για να ασκήσει την ανάγκη κυριαρχίας του επί των άλλων. Από την αναρχική άποψη, λοιπόν, οι κυρίαρχες τάξεις είναι πρώτα απ' όλα για λύπηση [Δ].

Η σημασία που οι αναρχικοί παραδοσιακά αποδίδουν στο πρόβλημα της εκπαίδευσης των ατόμων (οικογενειακή και σχολική) –όπως και η σταθερή ευαισθησία τους στις ηθικές και ψυχολογικές διαστάσεις της πολιτικής δραστηριότητας– δεν έχει τίποτε που να εκπλήσσει. Και στον βαθμό που η απώθηση αυτών των θεμελιωδών ερωτημάτων βρίσκεται στη ρίζα όλων των περιπετειών του επαναστατικού κινήματος, από την αναπόφευκτη γραφειοκρατικοποίηση των οργανώσεων μέχρι τις πλέον προβλέψιμες ολοκληρωτικές αποκλίσεις, ο αναρχισμός δεν εμφανίζεται ως ένα, μεταξύ άλλων, πολιτικό ρεύμα αλλά μάλλον ως *ηθική προπαιδευτική*[169] για κάθε δυνατή επανάσταση (ή, αν θέλετε, σαν μια «μεταπολιτική»), εφόσον βέβαια ως επανάσταση εννοούμε όχι την κατάκτηση της εξουσίας από διάφορους Ρομπέρ Μακαίρ, πάντα εναλλάξιμους, αλλά τη θέσμιση, από τις μέχρι τώρα κυριαρχούμενες τάξεις, μιας κοινωνίας ελεύθερης, εξισωτικής και αξιοπρεπούς.[170]

Μένει να διαλευκάνουμε, υπ' αυτές τις συνθήκες, ένα μυστήριο. Δεδομένου ότι η τεράστια αξία της αναρχικής παρά-

δοσης συνίσταται στο ότι έφερε στο φως το ζήτημα της έδρασης της επιθυμίας για εξουσία σε ατομικά αίτια (εκείνα που εμπλέκουν *προσωπικά* ένα υποκείμενο στις πράξεις του, θέτοντας έτσι υπό διακύβευση *την ηθική του αξία*), πώς λοιπόν να εξηγήσει κανείς ότι η πολύτιμη εργασία ανάλυσης, στο πλαίσιο της αναρχικής παράδοσης, στις περισσότερες περιπτώσεις *σταμάτησε στα μισά του δρόμου*; Από τον 19ο αιώνα και μετά, όλες οι «πατριαρχικές» μορφές κυριαρχίας έχουν ευρέως περιγραφεί και αναιρεθεί, ώς το σημείο να καταντήσουν ξεπλυμένη κοινοτοπία της κοινωνικής κριτικής και των gender studies. Αντίθετα, δεν θα μπορούσαμε να πούμε το ίδιο για τις μορφές χειραγώγησης και υπαγωγής του άλλου, που βρίσκουν το ασυνείδητο μοντέλο τους στη *μητρική επιρροή*. Μια τέτοια «επιλησμοσύνη» είναι ιδιαιτέρως παράξενη. Πράγματι, η προσοχή της κοινωνικής κριτικής ήρθε να εστιάσει το ενδιαφέρον της, σχεδόν αποκλειστικά, σ' αυτήν την τροπικότητα της κυριαρχίας, τη συγκεκριμένη εκείνη χρονική στιγμή που η δυναμική των σύγχρονων κοινωνιών άρχισε να υπονομεύει τα πολιτιστικά θεμέλια των παλαιών, πατριαρχικών συνθέσεων[171] – καθιστώντας αφερέγγυες όλες τις αναφορές σε ένα συμβολικό νόμο, προς όφελος των μηχανισμών του Δικαίου και της Αγοράς.[172]

Αυτό το μοντέρνο μυστήριο καθίσταται ακόμη πιο πυκνό εξαιτίας της προφανούς απάρνησης που προϋποθέτει. Ο καθένας έχει την ευκαιρία να επαληθεύει καθημερινά ότι η κατάργηση του Συμβολικού Νόμου δεν οδηγεί ποτέ από μόνη της στον θρίαμβο μιας χαρούμενης και λυτρωτικής ελευθερίας. Όπως δε δικαίως υπενθυμίζει ο Σλάβοϊ Ζίζεκ (Slavoj Žižek), «η άμπωτις της παραδοσιακής πατριαρχικής εξουσίας (ο Συμβολικός Νόμος) συνοδεύεται από το ανησυχητικό δί-

δυμό του, το Υπερεγώ».[173] Αυτή δε η έννοια του Υπερεγώ, για την οποία ο Ζίζεκ χρωστά περισσότερα στον Λακάν παρά στον Φρόυντ, είναι, από τη σκοπιά που μας απασχολεί, ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα. «Το Υπερεγώ –γράφει ο Ζίζεκ– πρέπει απολύτως να αντιπαραταχθεί απέναντι στον Συμβολικό Νόμο. Ο Συμβολικός Νόμος το αντιλαμβάνεται και το ανέχεται σιωπηλά. Εξωθεί μάλιστα να γίνει αυτό που το άμεσο ρήμα του απαγορεύει να γίνει (όπως στην περίπτωση της μοιχείας), ενώ η προσταγή τού διατάσσοντος την *απόλαυση* Υπερεγώ –χάρη στη σαφήνεια αυτής της διαταγής– εμποδίζει το υποκείμενο να ανταποκριθεί σ' αυτήν με τρόπο πολύ πιο σίγουρο από οποιαδήποτε απαγόρευση». Για να εξεικονίσει αυτή τη θεμελιακή διάκριση, ο Ζίζεκ δίνει το ακόλουθο παράδειγμα: «Μια γονεϊκή φιγούρα που είναι απλώς "καταπιεστική", με τον τρόπο της συμβολικής αυθεντίας, θα πει στο παιδί της: "Πρέπει να πας στα γενέθλια της γιαγιάς σου και να φερθείς καλά, ακόμα κι αν πλήττεις του θανατά – δεν θέλω να ξέρω αν το επιθυμείς ή όχι, αλλά οφείλεις να πας!" Αντίθετα η φιγούρα-Υπερεγώ θα πει στο ίδιο παιδί: Παρόλο που ξέρεις καλά πόσο πολύ η γιαγιά σου επιθυμεί να σε δει, δεν οφείλεις να το κάνεις παρά μόνο αν αληθινά το επιθυμείς – ειδάλλως, καλά θα έκανες να μείνεις σπίτι!» Η πονηριά του Υπερεγώ συνίσταται, επομένως, στο κάνει πιστευτή αυτή την πλαστή όψη της ελεύθερης επιλογής η οποία, όπως κάθε παιδί το ξέρει, στην πραγματικότητα είναι μια αναγκαστική επιλογή που συνεπάγεται μια διαταγή ακόμη πιο ισχυρή: όχι μόνον «οφείλεις να επισκεφτείς τη γιαγιά σου, ανεξάρτητα από το ποια είναι η επιθυμία σου», αλλά «οφείλεις να το κάνεις, και επιπλέον *οφείλεις να χαίρεσαι που θα το κάνεις!*» Το Υπερεγώ διατάσσει να *απολαμβάνεις* αυτό που οφείλεις να κάνεις. Απόδειξη είναι το τι θα συνέβαινε, αν το καημένο το παιδί, πιστεύοντας ότι του προτείνουν αληθινά να επιλέξει

ελεύθερα, απαντούσε «Όχι». Μαντεύουμε εκ των προτέρων την απάντηση των γονιών: «Μα πώς μπορείς και αρνείσαι! Πώς μπορείς να είσαι τόσο κακός! Τι έκανε η καημενούλα η γιαγιά σου και δεν την αγαπάς;»[174]

Μετά απ' αυτές τις τόσο *εύγλωττες* περιγραφές του παραδείγματός του, μας εκπλήσσει, λοιπόν, που ο Ζίζεκ περιορίζεται στο εν λόγω κείμενο να επικαλεσθεί μια «φιγούρα γονεϊκή» γενικώς, ενώ ο τρόπος λειτουργίας της φιγούρας-Υπερεγώ, έτσι όπως την περιγράφει, βρίσκει ολοφάνερα προνομιακή ενσάρκωση σε μια φιγούρα πολύ πιο συγκεκριμένη: *της «κακιάς μητέρας», κτητικής και ευνουχιστικής*. Εκεί που η «πατριαρχική» παραποίηση της πατρικής εξουσίας ουσιαστικά διατάσσει την *υπακοή* του υποκειμένου στον νόμο τον οποίο ο τυραννικός «πατέρας» διατείνεται ότι ενσαρκώνει, η «μητριαρχική» επιθυμία ισχύος εμφανίζεται, πράγματι, με μορφές πολύ διαφορετικές αλλά και πολύ πιο αποπνικτικές. Επιβάλλει ως χρέος την άνευ όρων αγάπη του υποκειμένου και, ως εκ τούτου, λειτουργεί καταρχήν προς την κατεύθυνση της ενοχοποίησης και του συναισθηματικού εκβιασμού, με άπειρους τρόπους και αποχρώσεις: παράπονο, επιτίμηση, κατηγορία. Η πρώτη μορφή επιρροής επιβάλλει μια τάξη κυρίως *πειθαρχική*, επιτάσσοντας την ολική υποταγή τού υποκειμένου *ως προς την εξωτερική συμπεριφορά του*. Η δεύτερη καθιερώνει έναν *έλεγχο* απείρως πιο ριζικό και χωρίς κανένα καθορισμένο όριο. Απαιτεί, πράγματι, από το υποκείμενο *να υποχωρεί ως προς την επιθυμία του* και να προσχωρεί με όλη του την ύπαρξη στην ζητούμενη υποταγή, επί ποινή να δει τον εαυτό του να καταστρέφεται μπροστά στην αυτοεκτίμησή του. Κι αυτό, γιατί η άρνησή του να αποδεχθεί αυτή την ολοκληρωτική κυριαρχία πάνω στην ίδια του τη ζωή δεν θα μπορούσε παρά να σημαίνει την ένοχη ανικανότητά του να *ανταποδώσει* τις αντίστοιχες θυσίες που έγιναν γι' αυ-

τό. Αυτή η διαφορά αρκεί από μόνη της για να εξηγήσει την τεράστια δυσκολία που υπάρχει πάντοτε στο να συλλάβει κανείς μια υφιστάμενη κυριαρχία *ως τέτοια*, όταν ασκείται με τρόπο «μητρικό». Ενώ, λοιπόν, η πειθαρχική τάξη είναι, εξ ορισμού, πάντοτε μετωπική (πράγμα που καθιστά δυνατή τη συνειδητοποίηση της καταπίεσης που το υποκείμενο έχει δεχθεί και συνάμα την εξέγερση ενάντια σ' αυτή την τάξη πραγμάτων), ο «μητριαρχικός» έλεγχος, που ασκείται σε ένα υποκείμενο «για το καλό του» και στο όνομα της «αγάπης» που του δείχνουμε, τείνει να λειτουργεί με μορφές πολύ πιο κυκλωτικές και ύπουλες. Έτσι, το υποκείμενο αναπόφευκτα καταφέρεται κατά του εαυτού του για την αχαριστία που επιδεικνύει και για την ηθική του δολιότητα [Ε]. Από εδώ απορρέει μια θεμελιώδης πολιτική συνέπεια ως προς την ανάλυση των σύγχρονων κοινωνιών. Οι «πατριαρχικοί» μηχανισμοί επιρροής (αυτοί που μιμούνται την πατρική εξουσία στη λειτουργία της ως *τρίτου που διαχωρίζει τη μητέρα από το παιδί* [tiers séparateur]), είναι γενικώς δυνατόν να προσλαμβάνονται, χωρίς δυσκολία, από το σύνολο των πρωταγωνιστών. Εκείνος ή εκείνη [ΣΤ] που λειτουργεί κατά τον «πατριαρχικό» τρόπο γνωρίζει τέλεια ότι *απολαμβάνει* την εξουσία. Αλλά εκείνοι πάνω στους οποίους ασκείται αυτή η εξουσία εξαπατώνται ως προς αυτή την απόλαυση που οφείλουν να αντιμετωπίσουν. Αντίθετα, οι μορφές «μητριαρχικής» επιρροής (στις οποίες πολλοί άνδρες έχουν γίνει πλέον εξπέρ) είναι ασύγκριτα πιο δύσκολο να γίνουν αντιληπτές και να κατονομασθούν ως τέτοιες, τόσο από εκείνες και εκείνους που τις υφίστανται όσο και *από εκείνες και εκείνους που τις ασκούν*. Όπως η εμπειρία μάς το αποδεικνύει συνεχώς, είναι ψυχολογικά αδύνατο για μια κτητική μητέρα (ή για οποιοδήποτε υποκείμενο που προορίζεται να λειτουργεί σύμφωνα με αυτές τις τροπικότητες) να ζήσει την παθιασμένη της βούληση

ισχύος διαφορετικά απ' ό,τι με μια παραδειγματική μορφή της αγάπης και της θυσιαστικής αφοσίωσης.[175] Αναπόφευκτα, λοιπόν, *η ορατή χειρ* της πατριαρχικής εξουσίας καταλήγει να αφήνει στη σκιά την *αόρατο χείρα* της μητριαρχικής κυριαρχίας και να συγκεντρώνει πάνω της όλες τις αμφισβητήσεις της καταναγκαστικής εξουσίας [Z]. Προφανέστατα, σε αυτή τη μέγιστη διαφορά πρέπει να αναζητηθούν οι έσχατες αιτίες της πανάρχαιας πολιτικής απώθησης της *αυτοκρατορίας των μητέρων*.[176]

Αυτές οι σύντομες παρατηρήσεις επιτρέπουν να αναση-κώσουμε ένα μέρος του ιδεολογικού πέπλου που σκεπάζει *τη μαύρη ήπειρο*[177] των σύγχρονων κοινωνιών. Η φιλελεύθερη λογική, πράγματι, συνεπάγεται *αντικειμενικά* την αναίρεση όλων των κανονιστικών συνθέσεων που κατασκευάστηκαν σε άμεση αναφορά προς έναν συμβολικό νόμο, προς όφελος μόνον «των αξιολογικά ουδέτερων» μηχανισμών της Αγοράς και του Δικαίου. Ως εκ τούτου, είναι καταδικασμένη να φέρει ως αντάλλαγμα, την *άγρια* ανάπτυξη νέων κανονιστικών συνθέσεων, κατά προτεραιότητα αγκυρωμένων αυτή τη φορά στον φαντασιακό κόσμο των υποκειμένων, που *κυριαρχούνται* δηλαδή *άμεσα από το ίδιο το ασυνείδητο* (και ιδιαίτερα απ' αυτό που ο Ζίζεκ ονόμασε, μετά τη Μέλανι Κλάιν [Mélanie Klein] και τον Κρίστοφερ Λας, «οι άγριες μορφές του Υπερεγώ»). Γι' αυτό και η βραδεία ιστορική αποσύνθεση *των πειθαρχικών κοινωνιών*, που είναι το κύριο έργο της προχωρημένης νεωτερικότητας, δεν μεταφράζεται ποτέ σε δυνατότητα πρόσβασης του μεγάλου αριθμού των ανθρώπων στην ωραία υπεσχημένη αυτονομία. Επειδή δεν υπάρχει μια *ολοκληρωμένη κριτική* των μηχανισμών κυριαρχίας, κριτική που ο φιλελεύθερος υλισμός απαγορεύει λόγω αρχής [H],

αυτή η μεθοδική αποσύνθεση οδηγεί, αντίθετα, στην προοδευτική ανάδειξη *κοινωνιών ελέγχου*, που υπόκεινται στην αυξανόμενη κυριαρχία των «εμπειρογνωμόνων»,[178] και που κολυμπούν σ' ένα παράξενο κλίμα αυτολογοκρισίας, μετάνοιας και γενικευμένης ενοχοποίησης. Ένα κλίμα που αντιστοιχεί, τελικά, στον πόλεμο όλων εναντίον όλων, στον οποίο προστίθεται επιπλέον και ο νέος πόλεμος του καθενός εναντίον του εαυτού του.[179] Σε τελευταία ανάλυση, αυτή μοιάζει να είναι η *ασυνείδητη* ανθρωπολογική βάση αυτού του οπισθοδρομικού πολιτισμού της «Προόδου», που ο Κρίστοφερ Λας, πρώτος των πρώτων, έχει αναγνωρίσει ως *πολιτισμό του ναρκισσισμού*.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

[Α]

Αν υπάρχει ένα σημείο με βάση το οποίο ορισμένοι εκπρόσωποι του αρχικού σοσιαλισμού, ξεκινώντας απ' τον ίδιο τον Φουριέ, μπορούν πράγματι να θεωρηθούν ουτοπιστές, είναι εκεί που έχουν την απαίτηση να περιγράψουν την οργάνωση της κοινωνίας του μέλλοντος *στην πιο μικρή της λεπτομέρεια*. Η έννοια της «αυτοθέσμισης» (δανεισμένη από τον Καστοριάδη) έχει το πλεονέκτημα να υποδεικνύει μιαν άλλη φιλοσοφική κατεύθυνση, πιο συμβατή προς τη δημοκρατική παρέμβαση των ατόμων. Αυτό προφανώς δεν σημαίνει ότι μια αξιοπρεπής κοινωνία μπορεί να αντιπαρέλθει τα άμεσα και μετωπικά πολιτικά μέτρα ούτε, επομένως, την καθιέρωση συγκεκριμένων θεσμών και καθορισμένων προγραμμάτων (έστω και για να ξεμπερδεύει, για παράδειγμα, με την άσκηση της πολιτικής ως «επάγγελμα», με τον έλεγχο της πληροφορίας από τις δυνάμεις του χρήματος ή ακόμη με τη δυνατότητα απόκτησης και μεταβίβασης *αναξιοπρεπών* εισοδημάτων). Αλλά από τη στιγμή που στηρίζεται σε προϋπάρχουσες ηθικές και πολιτιστικές *δυνατότητες*, η πρώτη φιλοδοξία μιας αξιοπρεπούς κοινωνίας δεν μπορεί να είναι *ο απεριόριστος πολλαπλασιασμός νόμων και απαγορεύσεων* (σύμφωνα με την αμείλικτη λογική που πρυτανεύει στην ανάπτυξη των φιλελεύθερων κοινωνιών) (α). Οφείλει να βασίζεται,

πάνω απ' όλα, στη διαρκή δημιουργία ενός πολιτικού και πολιτιστικού *περιβάλλοντος*, κατάλληλου να ευνοεί και να ενθαρρύνει την common decency. Ή, πράγμα που είναι το ίδιο στην ουσία, να εξουδετερώνει και να αποθαρρύνει *στην πράξη* (αλλά χωρίς να τις *απαγορεύει τυπικά*) τις εγωιστικές και ληστρικές συμπεριφορές. Και στο σημείο αυτό οι αναλύσεις του Ζακ Γκοντμπού, από πολιτική άποψη, αποδεικνύονται πολύτιμες. Μελετώντας προσεκτικά τη συμπεριφορά ατόμων που έχουν έρθει *πραγματικά* αντιμέτωπα με τις καταστάσεις εκείνες που περιγράφει ο Άξελροντ (με βάση το μοντέλο «του διλήμματος του φυλακισμένου»), ο Καναδός κοινωνιολόγος έρχεται να διαπιστώσει ότι ο αριθμός των υποκειμένων που, *ανεξαρτήτως των συνθηκών*, επιλέγουν αυθορμήτως να συνεργασθούν (αντί να ευνοήσουν τον εγωιστικό υπολογισμό) κατεβαίνει σπάνια κάτω από το 30%. Διαπιστώνει επίσης (στηριζόμενος κυρίως στις εμπειρίες των Ερνστ Φερ [Ernst Fehr] και Ζίμον Γκέχτερ [Simon Gächter])[180] ότι η συνεταιριστική συμπεριφορά εκδηλώνεται μέχρι και σε ποσοστό 85% των περιπτώσεων, «από τη στιγμή που ερευνητές επετρέπουν κάποιες ανταλλαγές ανάμεσα στους παίκτες ή άλλες διαδικασίες που κάνουν να *αυξάνεται το αίσθημα ταυτοποίησης με την ομάδα*». Ο Γκοντμπού συμπεραίνει λογικά ότι «σε ένα *εγωιστικό περιβάλλον* το άτομο τείνει να υιοθετήσει μια εγωιστική στάση, αλλά σε ένα *περιβάλλον γενναιοδωρίας* θα έχει την τάση να υιοθετήσει μια στάση γενναιόδωρη».[181] Μπορούμε, λοιπόν, να συναγάγουμε ότι μια αξιοπρεπής κοινωνία θα όφειλε να ενεργεί πολύ λιγότερο με τον τρόπο του εξαναγκασμού, είτε νομικού είτε οποιασδήποτε άλλης φύσεως (τίποτε δεν είναι πιο ξένο σε ένα πνεύμα αξιοπρεπές από το γκρίζο και απαίσιο σύμπαν της «πολιτικής ορθότητας»), και πολύ περισσότερο με *τρόπο πλάγιο και έμμεσο*, προσπαθώντας να οικοδομήσει ένα ανθρώπινο περιβάλλον που να *προ-*

σκαλεί συνεχώς τα άτομα να δίνουν *τον καλύτερο εαυτό τους*, δηλαδή να αναπτύσσουν, όσο το δυνατόν περισσότερο, τις ψυχολογικές και πολιτιστικές προδιαθέσεις που έχουν υπέρ της αλληλοβοήθειας και της φιλίας. Ας σημειωθεί ότι η μορφή κυβερνησιμότητας που συνεπάγεται ένας τέτοιος σοσιαλισμός συγγενεύει, από πολλές απόψεις, με εκείνες τις κινεζικές πολιτιστικές παραδόσεις που ευνοούν μάλλον την *έμμεση δράση* πάνω στις συνθήκες μιας πολιτικής διαδικασίας, παρά τον μεθοδικό εξαναγκασμό της ίδιας της διαδικασίας (β). Αυτή όμως η αναγκαία αποστασιοποίηση απέναντι στον ευρωκεντρισμό των σύγχρονων ιδεολογιών δεν θα έπρεπε να αποτελέσει πραγματικό εμπόδιο στην οικοδόμηση αξιοπρεπών κοινωνιών *σε πλανητική κλίμακα*.

α) Ο σοσιαλισμός δεν συνεπάγεται την κατάργηση του αφηρημένου Δικαίου. Απλά προϋποθέτει ότι δεν θα συγχέουμε τους κανόνες που καθιέρωσε το αφηρημένο Δίκαιο με τις αρχές πάνω στις οποίες πρέπει να στηρίζεται μια αξιοπρεπής κοινωνία. Έτσι, δεν υπάρχει καμία αντίφαση, από σοσιαλιστική άποψη, στο *να επιτρέπεται νομικά* κάτι για το οποίο γίνεται προσπάθεια να καταπολεμηθεί ηθικά και πολιτικά. Το γεγονός ότι μια συμπεριφορά είναι *έννομη* δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι *οφείλουμε* να τη θεωρούμε *ηθικά επιθυμητή* και *πολιτικά δίκαιη*. Όπως υπενθύμιζε ο Λένιν, το ότι θεωρούμε δίκαιο να υπερασπίσουμε το διαζύγιο δεν σημαίνει ότι πρέπει και να το θεωρήσουμε αναγκαστικά ως την ιδεώδη ή επιθυμητή λύση, αποδίδοντάς του κατ' αυτόν τον τρόπο το καθεστώς μιας νέας *νόρμας*. Στη φιλελεύθερη οπτική, αντίθετα, δεδομένου ότι το Δίκαιο είναι, εξ ορισμού, η μόνη *κοινή* ιδεολογική αναφορά των ατόμων (αφού η ηθική, στην καλύτερη των περιπτώσεων, είναι μόνον υπόθεση ιδιωτική), μια τέτοια διάκριση στερείται νοήματος και, επομένως, τείνει να γίνει

ανεφάρμοστη. Γι' αυτό και η φυσική ροπή των φιλελεύθερων κοινωνιών δεν είναι μόνον να προσφεύγουν στο Δίκαιο, για να ρυθμίσουν όλα τα προβλήματα που συναντούν, αλλά, συνεπάγεται, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, ότι προοδευτικά *απαγορεύουν* καθετί που υποτίθεται ότι «βλάπτει τον άλλον», σύμφωνα με τους κανόνες που ορίζουν οι συσχετισμοί δυνάμεων της συγκεκριμένης στιγμής. Και καθώς οποιαδήποτε θρησκευτική ή ηθική πολιτική τοποθέτηση, αν είναι συνεκτική, προϋποθέτει την κριτική στάση απέναντι σε αντίθετες τοποθετήσεις, θα είναι, ως προς το Δίκαιο, ύποπτη ότι τροφοδοτεί κάποιου είδους «φοβία» (συνειδητή ή ασυνείδητη) ως προς τις τοποθετήσεις αυτές. Η *φιλελεύθερη φοβοφοβία* (δηλαδή η «φοβία» για όλα εκείνα τα λόγια που είναι ικανά «να βλάψουν τον άλλο», εφόσον αποτολμούν να αντιλέξουν στην άποψη του ή να κρίνουν τον τρόπο ύπαρξής του) δεν μπορεί παρά να καταλήξει –με τον πολλαπλασιασμό των νόμων που εγκαθιδρύουν το «αδίκημα γνώμης», και κάτω από τη διαρκή απειλή των δικών για δυσφήμηση– στην προοδευτική εξαφάνιση κάθε *σοβαρού* πολιτικού διαλόγου και, σε ορατό ορίζοντα, στη βαθμιαία απόσβεση και της ίδιας της ελευθερίας της έκφρασης, ανεξάρτητα από το ποια ήταν, αρχικά, η διάθεση των φιλελεύθερων εξουσιών.

β) Η κομφουκιανική «πολιτική» τοποθετεί τη φιγούρα του κηπουρού, ο οποίος δίνει προσοχή και στις πιο αδιόρατες συνθήκες που εξασφαλίζουν μια επιτυχημένη ανθοφορία, πολύ πιο πάνω από εκείνη του ποιμένα που ποιμαίνει το κοπάδι του ή του πιλότου που κρατά το τιμόνι του σκάφους (στη δυτικοευρωπαϊκή κουλτούρα οι δύο τελευταίες φιγούρες αποτελούν τις παραδοσιακές μεταφορές για την τέχνη της διακυβέρνησης). Γενικά, μπορούμε να θεωρήσουμε τη μοντέρνα δυτική φιλοσοφία (ως προς τα κυρίαρχα ρεύματά της) σαν έναν ατέρμονα Λόγο περί Μεθόδου, σύμφωνα με τον οποίο αρκεί κάθε φο-

ρά να ρυθμιστούν ορθολογικά 'τα προσήκοντα *τεχνικά μέσα*, για να επιτευχθεί άμεσα ο επιζητούμενος αντικειμενικός στόχος (η ιδέα ότι η πολιτική είναι επιστήμη δεν αποτελεί παρά μια ιδιαίτερη περίπτωση αυτού του διαβήματος). Αυτό το βουλησιαρχικό και «μεθοδολογικό» πνεύμα, που δανείζεται τις αρχές του από το Ιδεώδες της Επιστήμης του 17ου αιώνα, φαίνεται πολύ ξένο προς την κλασική κινεζική κουλτούρα (ή, ακόμα, και προς την αριστοτελική έννοια της «συνέσεως»). Οι ασιατικές θεωρίες της «μη δράσης» (του wu wei) προσκαλούν, πράγματι, να πριμοδοτηθούν σε όλα τα πεδία «στρατηγικές» θεμελιωμένες στην *έμμεση δράση* και την προσωρινή επιλησμονή του επιζητούμενου σκοπού (άρα στην απουσία στρατηγικής, με την αυστηρή έννοια του όρου), αρκεί προς τούτο να αξιοδοτηθεί η διαίσθηση και ο αυθορμητισμός εις βάρος του «ορθολογικού υπολογισμού» και της αναστοχαστικότητας. Εδώ πρέπει να παραπέμψουμε στο βιβλίο του François Jullien, *Le Détour et l'Accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Grasset, 1995.

[Β]

Από τη στιγμή που αρνούμαστε να στηριχθούμε στις αρετές που υπάρχουν ήδη (ή υπάρχουν ακόμα) στη ζωή των λαϊκών τάξεων (α), δεν είναι πια μόνον οι λόγοι των εξεγέρσεών τους που γίνονται ακατανόητοι. Πρέπει επίσης να παραδεχθούμε ότι η πρόσκληση *να παραμείνουμε άνθρωποι* δεν έχει κανένα νόημα, ότι ο καπιταλισμός δεν θα κατανικηθεί οριστικά παρά από ανθρώπους *που δεν υπάρχουν ακόμη* και ότι μόνο μια ελίτ, μυστηριωδώς προστατευόμενη από τα σύμφυτα στην ανθρώπινη φύση ελαττώματα («άνθρωποι πλασμένοι από άλλη πάστα», έλεγε ο Στάλιν), θα μπορέσει να

διευθύνει τη διαδικασία της βιομηχανικής δημιουργίας τού «νέου ανθρώπου». Αυτό είναι, σε τελευταία ανάλυση, το αμετάβλητο μυστικιστικό θεμέλιο όλων των θεωριών που καλούν να εμπιστευθούμε τη μοίρα των ανθρώπων σε μια φωτισμένη πρωτοπορία του ανθρωπίνου γένους.[182]

α) Στη Γαλλία η κινηματογραφική ταινία *Dupont Lajoie* (του Υβ Μπουασέ [Yves Boisset], 1974) εικονογραφεί με τρόπο αφενός εμβληματικό και, αφετέρου, γελοιογραφικό τη ληξιαρχική πράξη γεννήσεως μιας νέας Αριστεράς, της οποίας η περιφρόνηση για τις λαϊκές τάξεις, που μέχρι πρότινος ήταν καλά ελεγχομένη, θα μπορέσει στο εξής να επιδειχθεί χωρίς το παραμικρό κόμπλεξ. Πράγματι, *την επομένη της αιματηρής ήττας του χιλιάνικου λαού*, ήττα της οποίας η τραυματική εμπειρία έχει πια σήμερα ξεχαστεί, αυτή η νέα Αριστερά αποφάσισε προοδευτικά να εγκαταλείψει την *υπόθεση του Λαού*[183] (ο καθένας μπορούσε πλέον να μετρήσει τους *φυσικούς* κινδύνους που η υπεράσπιση της υπόθεσης του λαού συνεπαγόταν) προς όφελος μιας ενθουσιαστικής συμφιλίωσης με την καπιταλιστική νεωτερικότητα και τις δικές της ελίτ, απείρως πιο ενδεδειγμένες για συναναστροφή. Τότε, λοιπόν, και μόνον τότε ο «αντιρατσισμός» (που το φιλμ του Μπουασέ τον παρουσίαζε ως μια ιδανική λύση αντικατάστασης) μπόρεσε μεθοδικά να υποκαταστήσει την παλαιά *πάλη των τάξεων*, ο λαϊκισμός θεωρήθηκε πνευματικό έγκλημα, και ο κόσμος της showbiz και των μήντια κατάφερε να γίνει η προνομιακή βάση στήριξης όλων των νέων πολιτικών αγώνων, στούς χώρους και στη θέση της παλαιάς εργατικής τάξης.

[Γ]

«Η μεγαλύτερη ελπίδα μας για συγκινησιακή ωρίμανση –γράφει ο Κρίστοφερ Λας– εξαρτάται από το γεγονός ότι αναγνωρίζουμε τους άλλους όχι ως προβολή των επιθυμιών μας αλλά ως ανεξάρτητες υπάρξεις που έχουν τις δικές τους επιθυμίες. Γενικότερα, εξαρτάται από την παραδοχή των ορίων μας. Ο κόσμος δεν υπάρχει μόνον για την ικανοποίηση των επιθυμιών μας. Είναι ένας κόσμος στον οποίο μπορούμε να βρούμε ευχαρίστηση και στον οποίο μπορούμε να βρούμε ένα νόημα, από τη στιγμή που κατανοήσουμε ότι και οι άλλοι έχουν το ίδιο δικαίωμα».[184] Αυτή η έννοια της ψυχολογικής ωρίμανσης (που αποτελεί το παραδοσιακό βάθος κάθε σοφίας) προϋποθέτει ότι *είναι δυνατόν* με τον καιρό και την πείρα, να ξεπερασθεί ο αρχικός εγωισμός της νεανικής ηλικίας και –όπως γράφει πάντα ο Κρίστοφερ Λας– «να ταυτιστεί κανείς προοδευτικά με την ευτυχία και την επιτυχία του άλλου». Είναι, λοιπόν, εξ ορισμού, ασυμβίβαστη με τα φιλοσοφικά αξιώματα της φιλελεύθερης ανθρωπολογίας. Γι' αυτό, από την εποχή του θεμελιακού έργου του Ζωρζ Λαπασάντ (Georges Lapassade) (α), η κριτική της ιδέας της ωρίμανσης έγινε το παιχνιδάκι των υπερασπιστών της νεωτερικότητας για να υπεκφεύγουν των δυσκολιών. Το εξαιρετικό ενδιαφέρον που έχει το έργο του Κλωντ Αλζόν (Claude Alzon)[185] συνίσταται στο ότι, ήδη από το 1974, κατήγγελλε, μετά γνώσεως, αυτή την ιδεολογική επιχείρηση και προεξοφλούσε έτσι *όλες* τις πολιτιστικές μεταμορφώσεις που έγιναν στις μέρες μας συνηθισμένες. Μια τέτοια πολιτική και πνευματική οξυδέρκεια εξηγεί, από μόνη της, γιατί αυτό το μεγάλο βιβλίο δεν επανεκδόθηκε και μάλιστα εξαφανίστηκε από τις πανεπιστημιακές βιβλιογραφίες.[186]

α) Πρόκειται για το έργο του Georges Lapassade, *L'Entrée dans la Vie*, Les Éditions de Minuit, 1963. Βρίσκουμε σ' αυτό το συγκινητικά αφελές κείμενο (που γνώρισε όμως, και αυτό, κάποιες στιγμές διασημότητας), το σύνολο των ιδεολογικών κοινοτοπιών που θα επιτρέψουν στον καπιταλισμό, από το 1970 και μετά, να νομιμοποιήσει τις πολιτιστικές του επαναστάσεις (ιδιαίτερα στον σχολικό μηχανισμό). Αλλά την εποχή εκείνη μόνον οι Καταστασιακοί μπόρεσαν να εκτιμήσουν την ακριβή διανοητική αξία του έργου και του δημιουργού του (βλ. «M. Georges Lapassade est un con», *Internationale Situationniste*, Αύγουστος 1964, σ. 29). Έκτοτε, φαίνεται πως ο έγκριτος αυτός κοινωνιολόγος αφιερώθηκε κυρίως *στη μελέτη της Ραπ.*

[Δ]

Από τη στιγμή που ο σοσιαλιστικός αγώνας πρέπει να στηριχθεί στην common decency «των απλών ανθρώπων», προϋποθέτει, όπως ο Καμύ το έχει υπογραμμίσει, αυτή την ικανότητα *αγάπης για τη ζωή* (άρα, την αντίστοιχη ψυχική ωριμότητα) χωρίς την οποία καμιά *πραγματικά* μεγαλόψυχη πράξη δεν είναι δυνατή. Μόλις λείψει αυτή η ψυχολογική και ηθική βάση, «οι εξεγέρσεις» ενάντια στην καθεστηκυία τάξη –όποια κι αν είναι η φαινομενική τους «ριζοσπαστικότητα»– δεν μπορούν να αντλήσουν τα κίνητρά τους παρά στη *λύσσα*, το *μίσος*, τον *φθόνο* και τη *μνησικακία* (και άρα, στις πιο παιδικές μορφές της επιθυμίας της εξουσίας) (α). Είναι δύσκολο, επομένως, ν' αποφύγει κανείς τις ωμές κριτικές που απηύθυνε ο Νίτσε προς τον «αναρχικό» που «διεκδικεί μέσα σε μια ωραία απαξίωση "το δικαίωμα", "τη δικαιοσύνη", τα "ίσα δικαιώματα" [...]. Αυτή η "ωραία απαξίωση" –γράφει ο Νίτσε– του κάνει ήδη καλό κι από μόνη της, και για έναν φτω-

χοδιάβολο είναι αληθινή ευχαρίστηση να μπορεί να βρίζει. Βρίσκει στη βρισιά *μια μικρή μέθη ισχύος*. Ήδη το παράπονο, και μόνο το γεγονός να εκφράσει κανείς το παράπονό του, μπορεί να δώσει στη ζωή ένα δέλεαρ που να την κάνει υποφερτή: σε κάθε παράπονο υπάρχει μια εκλεπτυσμένη δόση *εκδίκησης*· καταλογίζει κανείς στους άλλους, που ζουν σε διαφορετικές συνθήκες ζωής, τη δική του δυσφορία, σε μερικές περιπτώσεις μάλιστα και την ποταπότητά του, σαν μια αδικία, σαν ένα προνόμιο ανισότητας. "Αφού είμαι *κάθαρμα*, πρέπει και συ να είσαι κάθαρμα"· *μ' αυτή τη λογική γίνονται οι επαναστάσεις*».[187] Αν, λοιπόν, θέλουμε να αποφύγουμε να συγχέουμε, όπως το κάνει εδώ ο Νίτσε, όσους υπερασπίζονται πραγματικά την υπόθεση του Λαού με τους αναρίθμητους Richard Durn[188] που αποτελούν την ναρκισσιστική και απελπισμένη πλαστογράφησή της (η στρατευμένη Αριστερά, όμως, έχει καταφανώς το χάρισμα να τους έλκει σε βιομηχανική ποσότητα), είναι φιλοσοφικά απαραίτητο να διακρίνουμε την αληθινή εξέγερση –η οποία προϋποθέτει πάντοτε την προκαταβολική προσχώρηση στις θετικές αξίες της common decency– από τις «ρέμπελες», αλαζονικές και υπεροπτικές πόζες της, των οποίων το ψυχολογικό βάθος είναι πάντοτε η θλίψη, η ζήλεια ή το οιδιπόδειο μίσος του εαυτού. Στις *Αναμνήσεις* του Ρούντολφ Ρόκερ (Rudolf Rocker), μία από τις πιο αξιόλογες μορφές του αναρχικού κινήματος, βρίσκουμε μερικές πολύτιμες ενδείξεις για να αναπτύξουμε αυτή τη σκέψη. Ο Ρόκερ διηγείται πώς, όντας νέος αναρχικός αγωνιστής, θεώρησε εντελώς απαραίτητο να παραστεί στην εκτέλεση του Αυγούστου Βαγιάν (Auguste Vaillant), παρακινημένος από νοσηρή περιέργεια. Ο Αύγουστος Βαγιάν ήταν ο δράστης της επίθεσης με εκρηκτικά που έγινε κατά της Γαλλικής Βουλής, τον Δεκέμβριο του 1893. Ο Ρόκερ, χρόνια αργότερα, επανερχόμενος σ' αυτό το τρομερό επεισόδιο, έγραψε τις εξής

θαυμαστές γραμμές: «Αν αναρωτηθώ σήμερα γιατί θέλησα να παραστώ σ' εκείνη τη σκηνή που την απεχθανόμουν μέχρι τα βάθη της ψυχής μου, δεν βλέπω παρά μία μόνον εξήγηση: νεαροί τότε, αισθανόμαστε συνεπαρμένοι από τη λατρεία του μάρτυρα, πράγμα που ήταν στην εποχή μας κάτι το συνηθισμένο. Είναι ίσως καλό να έχει βιώσει κανείς μια τέτοια ατμόσφαιρα. Ωστόσο *νομίζω ότι η χαρούμενη αποδοχή της ζωής είναι μάλλον πιο κατάλληλη για την άνθηση του ανθρώπινου πνεύματος απ'ό,τι το θάμπος της δόξας που πλανιέται πάνω από τους τάφους*. Τα κινήματα της κοινωνικής αμφισβήτησης θα έχουν πάντοτε τους μάρτυρές τους, αλλά αυτό δεν πρέπει να το ανάγουμε σε λατρεία» (β). Είναι ολοφάνερο ότι υπό το φως τέτοιων μαρτυριών και τέτοιων αναλύσεων θα ταίριαζε να στοχαστούμε πάνω στις δύο αιωνίως ανταγωνιστικές μορφές της εξέγερσης, ξεκινώντας πρώτα απ' όλα από *τις δύο πηγές της ηθικής και της επανάστασης*.

α) Το φαντασιακό που στηρίζει τα ρεύματα της *επίσημης* Ραπ, απ' αυτή την άποψη είναι ιδιαιτέρως αποκαλυπτικό. Εξ ου και ο κεντρικός ρόλος που η βιομηχανία διασκέδασης αποδίδει σ' αυτή την καινούργια μορφή κηρύγματος που υπεισέρχεται στη διαδικασία της πνευματικής υποταγής της σύγχρονης νεολαίας.

β) Όπως κάθε *αληθινός* αναρχικός, ο Ρόκερ δεν συμμεριζόταν καμία από τις αυταπάτες της σημερινής άκρας Αριστεράς (και της κρατικής κοινωνιολογίας) για τον «πολιτικό» και «επαναστατικό» χαρακτήρα της εγκληματικής δραστηριότητας. «Σ' αυτή την ταραγμένη περίοδο –γράφει στις *Αναμνήσεις* του–, όταν πιστεύαμε ακράδαντα ότι η επανάσταση πλησίαζε, υπήρξαν μερικοί μικρολωποδύτες που, για να φανούν σπουδαίοι ή και για άλλους λόγους, δικαιολογούσαν τις πρακτικές τους στο όνομα των ελευθεριακών ιδανικών. Έτσι άνθησε ο τύπος των

επονομαζόμενων *αναρχικών διαρρηκτών*, για τους οποίους έγινε πολύς λόγος. Ο αριθμός τους υπήρξε, ωστόσο, αντιστρόφως ανάλογος προς τη διασημότητα που απολάμβαναν». Για το μέγιστο έργο του Ρούντολφ Ρόκερ, βλέπε το ειδικό τεύχος που του αφιέρωσε το περιοδικό À *contretemps* (αρ. 27, Ιούλιος 2007), μία από τις πιο αξιόλογες αναρχικές επιθεωρήσεις της εποχής μας.

[Ε]

Είναι φανερό ότι ο πολιτικός έλεγχος που άσκησαν οι ολοκληρωτικές κοινωνίες (που είναι διαφορετικός από εκείνον που ασκούν οι κλασικές δικτατορίες) είναι θεμελιωδώς μητρικού τύπου: εξ ου και ο κεντρικός ρόλος που διαδραματίζει η *αυτοκριτική* και η αυτο-κατηγορία, καθώς και η διαρκής υποχρέωση, που τόσο καλά περιέγραψε ο Όργουελ στο *1984*, *να αγαπάς* τον υπέρτατο αρχηγό. Πρέπει, ωστόσο, να αποσαφηνισθεί ότι οι δύο τρόποι κυριαρχίας μπορούν τέλεια να συνυπάρχουν στους κόλπους του ίδιου συστήματος. Ο «πατριωτισμός» των παραδοσιακών πατριαρχικών κοινωνιών συνήθως δεν είναι παρά ένας απλός *μητριαρχισμός*. Όπως γράφει ο Ερίκ Ντεμόν «το ζήτημα του φύλου της πολιτείας –"η μητέρα-πατρίδα", πραγματικός κοινός τόπος της ιδεολογίας του pro patria mori [υπέρ πατρίδος θάνατος]–, δεν είναι κούφια λόγια. Εφόσον το να πεθάνει κανείς για *την πατρίδα* παρουσιάζεται ως πράξη αγάπης, λογικά δεν μπορεί παρά να συσχετίσουμε την πατρίδα –και όχι το κράτος ως φιγούρα του πατέρα– με τα παιδιά της. Εννοείται πως η ψυχανάλυση προσφέρει εδώ ένα χρήσιμο κλειδί ερμηνείας: η μεταβίβαση στη μητέρα-πατρίδα της φροντίδας να εφαρμόσει τον πατρικό νόμο (δηλαδή τον νόμο του κράτους) υλοποιεί, εκ των πραγ-

μάτων, τον αποκλεισμό του πατέρα, του οποίου ο ρόλος συνίσταται, ακριβώς, στο να απαγορεύσει την αιμομιξία. Αφού, λοιπόν, το "κρατικο-πατερναλιστικό" εμπόδιο αναιρείται από τον πατριωτικό λόγο, η πράξη αγάπης μεταξύ των παιδιών και της μητέρας, που συντελείται μέσα από τον θάνατο στο πεδίο της μάχης, μπορεί πλέον να θεωρηθεί δυνατή. Καθιερώνεται, ως εκ τούτου, μια σχέση μαζοχιστική –που αποκλείει τον πατέρα– μεταξύ της πατρίδας και των παιδιών, που τα κάνει να επιθυμούν, για να αποδείξουν την αγάπη τους, τον ηρωικό θάνατο και το μερίδιό τους στα βάσανα».[189]

[ΣΤ]

Για να αποφύγουμε κάθε παρεξήγηση, είναι αναγκαίο να αποσαφηνίσουμε εδώ δύο σημεία. Πρώτον, η κτητική μάνα δεν κυριαρχεί πάνω στα ανθρώπινα παιχνιδάκια της *ως γυναίκα*, αλλά ακριβώς ως «μητέρα». Δεύτερον, η ευνουχιστική επιρροή ασκείται προφανώς και στα δύο φύλα. Απ' αυτό προκύπτει ότι για να κυριαρχήσει κανείς πάνω στον άλλο *με μητρικό τρόπο* δεν είναι καθόλου αναγκαίο να είναι γυναίκα, και συνάμα ότι το να είναι γυναίκα δεν συνεπάγεται καθόλου ότι η γυναίκα αυτή θα γίνει μια κτητική μάνα. Δεν τίθεται, λοιπόν, θέμα να αρνηθεί κανείς ό,τι *απομένει εν ισχύ* από την *«ανδρική κυριαρχία»* στις φιλελεύθερες κοινωνίες μας (στο σημείο αυτό ο *φεμινιστικός* αγώνας ποτέ δεν έπαψε να είναι θεμιτός). Ωστόσο, το να περισταλεί η διαλεκτική των συγκεκριμένων σχέσεων μεταξύ των σύγχρονων ανδρών και γυναικών σε αυτή μόνον τη διάσταση (*απωθώντας* έτσι την ίδια την ιδέα ότι μια μητρική τυραννία είναι επίσης δυνατή) αποτελεί κάτι πολύ περισσότερο από απλή διανοητική πλάνη. Είναι σχεδόν πάντα η *ασυνείδητη* προσωπική ομολογία

μιας επώδυνης υποταγής στην ίδια μας τη μητέρα (και, αντιστοίχως, ομολογία της μικρής αποτελεσματικότητας που είχε ο πατέρας μας –εφόσον υπήρχε– ως προς την πραγμάτωση των διαχωριστικών λειτουργιών που ήταν οι δικές του). Γ'ια το ζήτημα αυτό βρίσκουμε μια πολύ έγκριτη επισκόπηση στο άρθρο του Βέλγου ψυχίατρου και ψυχαναλυτή Ζαν-Πιέρ Λεμπρέν: Jean-Pierre Lebrun, «Richard Durn ou les morts pour le dire», *Psychologie clinique*, Harmattan, 2004, όπως και στο βιβλίο του *Perversion ordinaire*, που αναφέρθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο.

[Z]

Σε μια φιλελεύθερη κοινωνία είναι πάντοτε, εξ ορισμού, πολύ πιο δύσκολο να αντιληφθούμε την *αόρατο* χείρα της Αγοράς απ' ό,τι την *ορατή* χείρα του Κράτους, παρόλο που η εξουσία που η αόρατος χείρ ασκεί πάνω στη ζωή των ατόμων είναι ποικιλοτρόπως πιο ανεπτυγμένη. Το να παρατηρήσει κανείς ότι υπάρχουν συνεχείς αστυνομικοί έλεγχοι δεν απαιτεί καμιά ιδιαίτερη πνευματική ευστροφία. Άρα, βρίσκεται στην εμβέλεια του οιουδήποτε ανθρώπου της Αριστεράς. Το να αναγνωρίσει, αντίθετα, την επιρροή που ασκεί, για παράδειγμα, το Google πάνω στους ανθρώπους της εποχής μας αποτελεί μια διεργασία απείρως πιο περίπλοκη για ένα άτομο που έχει από πάντα υπαχθεί στις τεχνικές του μητρικού ελέγχου: «Google Big Brother;». Για τον Ολιβιέ Αντριέ (Olivier Andrieu), ειδικό των κινήτρων έρευνας, η υποψία είναι βάσιμη. «Το Google συλλέγει μια αφάνταστη μάζα δεδομένων. Με γνωρίζουν καλύτερα απ' όσο εγώ τον εαυτό μου – εξηγεί. Ως εκ τούτου, αν χρησιμοποιείτε το σύνολο των υπηρεσιών που σας προσφέρει, το Google αναλύει τις αναζητήσεις σας

αλλά και το περιεχόμενο των e-mails σας (Gmail), τα βίντεο που βλέπετε (YouTube), το περιεχόμενο του υπολογιστή σας (Google Desktop), αυτά που αγοράζετε (μέσω του μηχανισμού σύγκρισης τιμών Froogle) κ.λπ. Δεδομένα που χρησιμοποιούνται για να προσφερθούν σε όσους ζητούν χώρο διαφήμισης και οι οποίοι στοχεύουν ολοένα και σε πιο εξειδικευμένο κοινό. Το Google προβλέπει ακόμα, για το μέλλον, να στηριχθεί στον γεωγραφικό εντοπισμό του διαδικτυακού επισκέπτη, και πρόσφατα κατοχύρωσε δίπλωμα ευρεσιτεχνίας για μια νέα, αναδυόμενη, τεχνολογία που αναλύει τη συμπεριφορά των παικτών on line, ώστε να διακινεί στα βιντεοπαιχνίδια διαφημίσεις που αντιστοιχούν στο ψυχολογικό προφίλ των παικτών» (βλ. εφημερίδα *Journal du Dimanche*, 27 Μαΐου 2007). Παρά ταύτα, είναι δύσκολο να φαντασθούμε τη σύγχρονη Αριστερά και τη σύγχρονη άκρα Αριστερά (πάντοτε έτοιμες να αγανακτήσουν για τον παραμικρό αστυνομικό έλεγχο που γίνεται σε κάποιον σιδηροδρομικό σταθμό των προαστίων) να καλέσουν κάποτε τις λαϊκές τάξεις να εξεγερθούν ενάντια σε έναν τέτοιου τύπου έλεγχο ή απλώς εναντίον αυτής της πανταχού παρούσης διαφημιστικής προπαγάνδας, χωρίς την οποία το καπιταλιστικό ντρεσάρισμα των ανθρώπων θα έμενε λέξη κενή.

[Η]

Υπάρχουν δύο διαφορετικοί τρόποι να ορισθεί ο φιλοσοφικός υλισμός. Είτε, μαζί με τον Ένγκελς, βλέπουμε σ' αυτόν μια απλή αντίληψη της φύσης, «χωρίς ξένη πρόσμειξη», και τότε πρόκειται για το άλλο όνομα του αθεϊσμού ή του ορθολογισμού· είτε, μαζί με τον Αύγουστο Κοντ, βλέπουμε στον φιλοσοφικό υλισμό τη θεωρία που προτίθεται «να εξηγήσει

το ανώτερο μέσα από το κατώτερο». Είναι προφανώς ο δεύτερος ορισμός που επιτρέπει να μιλάμε για φιλελεύθερο υλισμό. Το καταστατικό πρόγραμμα του φιλελεύθερου υλισμού, από την εποχή του Χομπς και του Ελβέτιου, συνίσταται στο να *περιστέλλει* το σύνολο των παραδοσιακών «αξιών» σε μια απλή μηχανική στοιχειωδών δυνάμεων (όπως το συμφέρον ή η φιλαυτία) που θα ήταν απλώς το προσωπείο ή το αποτέλεσμα των παραδοσιακών αξιών. Ο κατ' αυτόν τον τρόπο εννοούμενος υλισμός εμφανίζεται, λοιπόν, καθαρά ως μηχανή πολέμου που προορίζεται να απονομιμοποιήσει, σύμφωνα με τη φιλελεύθερη λογική, *οιαδήποτε μορφή αναφοράς σε οιοδήποτε συμβολικό νόμο*. Με αυτή την αφετηρία δεν είναι πολύ δύσκολο η *επιθυμία περιστολής* να περισταλεί και αυτή με τη σειρά της σε μερικές από τις ασυνείδητες συνθήκες της: προφανώς ο σύγχρονος υλισμός [ματεριαλισμός] συχνά δεν είναι τίποτε άλλο από ένα απλό *μητερ*-ιαλισμό. Πολλές σύγχρονες απολογίες αυτής της θεωρίας μάς μαθαίνουν πολύ περισσότερα για την προσωπική ιστορία των συγγραφέων τους παρά για την τάξη εκείνη του κόσμου που ισχυρίζονται ότι εξηγούν.

7

ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΜΙΚΡΟΤΕΡΟΥ ΚΑΚΟΥ ΣΤΟΝ ΚΑΛΥΤΕΡΟ ΤΩΝ ΚΟΣΜΩΝ

Πώς να ξεφύγουμε από τον πόλεμο όλων εναντίον όλων, αν η αρετή δεν είναι παρά το προσωπείο της φιλαυτίας, αν δεν μπορούμε να εμπιστευόμαστε κανέναν και αν πρέπει να στηριχθούμε μονάχα στον εαυτό μας; Αυτό είναι, σε τελευταία ανάλυση, το ερώτημα της νεωτερικότητας, αυτού του παράδοξου πολιτισμού που πρώτος στην ιστορία ανέλαβε να θεμελιώσει τα επιτεύγματά του πάνω στη συστηματική δυσπιστία, στον φόβο του θανάτου και στην πεποίθηση ότι το να αγαπά κανείς και να δίνει είναι πράξεις αδιανόητες. Η δύναμη των φιλελευθέρων συνίσταται στο ότι πρότειναν τη μόνη πολιτική λύση που είναι συμβατή μ' αυτήν την απέλπιδα ανθρωπολογία. Παραδόθηκαν, πράγματι, στη μόνη αρχή που δεν θα μπορούσε να πει ψέματα ή να διαψευστεί: *το συμφέρον των ατόμων*.[190] Ο «φυσικός» εγωισμός του ανθρώπου που, από την εποχή των ηθολόγων του 17ου αιώνα ήταν το πιστεύω όλων των μοντέρνων φιλοσοφιών, αποβαίνει, όταν ο φιλελευθερισμός θριαμβεύσει, η αρχή όλων των λύσεων που μπορεί κανείς να διανοηθεί.[191]

Αρχικά ο φιλελεύθερος θεωρούσε τον εαυτό του άνθρωπο ρεαλιστή και χωρίς αυταπάτες. Μπορούσε, βεβαίως, να αιωρείται ανάμεσα στον κυνισμό ενός Μαντβίλ, τον χαμογελαστό σκεπτικισμό ενός Χιουμ ή τη μελαγχολία του Κονστάν.

Αλλά, όποια κι αν ήταν η προσωπική του περίπτωση, διεκδικούσε με υπερηφάνεια τον εμπειρισμό του και τη μετριοπάθειά του. Η συνετή κοινωνία που ευχόταν μ' όλη του την ψυχή δεν προοριζόταν καθόλου να ξεσηκώσει τέτοιο *ενθουσιασμό* που να προκαλέσει νέα θανατηφόρα πάθη. Σε ίση απόσταση από τους θρησκευτικούς φανατισμούς και από τις ουτοπικές ονειροπολήσεις, ούτε Πολιτεία του Θεού ούτε Πολιτεία του Ήλιου, παρουσιαζόταν αντίθετα ως η ολιγότερο δυνατόν κακή κοινωνία. Η μόνη, σε κάθε περίπτωση, που θα μπορούσε να προστατεύσει την ανθρωπότητα από τους ιδεολογικούς της δαίμονες, προσφέροντας σ' αυτούς τους αδιόρθωτους εγωιστές που είναι οι άνθρωποι το μέσον για να ζήσουν εν ειρήνη και να ασχοληθούν ήσυχα ήσυχα με τις πεζές τους ασχολίες. Ο αρχικός φιλελευθερισμός θεωρούσε τον εαυτό του ως απαισιοδοξία της διάνοιας.

Από πού έρχεται, λοιπόν, το ολοφάνερα τόσο διαφορετικό κλίμα μέσα στο οποίο αναπτύσσεται ο σύγχρονος φιλελευθερισμός; Διότι, προφανέστατα, τα ειρηνικά φιλελεύθερα Φώτα κατέληξαν να ξυπνήσουν το ίδιο τους το schwärmerei.[192] Πράγματι, κρίνοντας από τις παρούσες μορφές του φαντασιακού των σύγχρονων κοινωνιών (όπως παρουσιάζεται καθημερινά προς ανάγνωση από τη διαφημιστική προπαγάνδα, από τους ακατάπαυστους μηντιακούς εορτασμούς της παγκοσμιοποίησης και των «νέων τεχνολογιών» ή τις συνεχείς ιδεολογικές σταυροφορίες υπέρ της παραβίασης των «τελευταίων ταμπού») είναι πια δύσκολο να αγνοήσει κανείς ότι κάτι το πολύ ουσιαστικό έχει αλλάξει. Η αυτοκρατορία του μικρότερου κακού, στο μέτρο που η σκιά της απλώνεται πάνω σ' ολόκληρο τον πλανήτη, μοιάζει αποφασισμένη να ξαναπάρει για λογαριασμό της, ένα προς ένα, όλα τα γνωρίσματα του πιο παλιού εχθρού της. Κι εννοεί να λατρεύεται στο εξής ως *ο καλύτερος των κόσμων*.

Αυτή η έσχατη μεταμόρφωση είναι πολύ λιγότερο εκπληκτική απ' όσο φαίνεται, το λιγότερο για δύο λόγους. Ο πρώτος συνίσταται στο ότι η φιλελεύθερη απαισιοδοξία αφορούσε πάντοτε μόνον την ικανότητα των ανθρώπων να φανούν αξιόπιστοι και να δράσουν αξιοπρεπώς. Αντίθετα, δεν αφορούσε την ικανότητά τους να καταστούν «κύριοι και κάτοχοι της φύσης», χάρη στην εργασία τους και την τεχνική επινοητικότητά τους. Στον βαθμό που η βιομηχανία (δηλαδή η ορθολογική και απεριόριστη εκμετάλλευση της φύσης) αποτελούσε, σε όλες τις φιλελεύθερες φιλοσοφικές συνθέσεις, την ιδανική μορφή εκτροπής των πολεμικών ενεργειών προς σκοπούς που θεωρούνταν ωφέλιμοι για όλους, υπήρχε στο κέντρο του φιλελευθερισμού ένα πρωταρχικό στοιχείο αισιοδοξίας και ενθουσιασμού. Φυσικά, το στοιχείο αυτό επέτρεψε να δικαιολογηθεί *η θρησκευτική λατρεία* της Μεγέθυνσης και της *υλικής* Προόδου που συνιστά την αρχή του νεωτερικού πολιτισμού.

Ο δεύτερος λόγος είναι πολύ πιο σύνθετος. Η φιλελεύθερη ανθρωπολογία, όντως σημαδεύεται εξαρχής από μια περίεργη αντίφαση. Από τη μία, διακηρύσσει ότι οι άνθρωποι εκ φύσεως ενδιαφέρονται αποκλειστικά για το συμφέρον και την εικόνα τους. Αλλά από την άλλη, *η εμπειρία* δεν παύει να διδάσκει στις φιλελεύθερες κυβερνήσεις ότι πρέπει σταθερά και απαρασάλευτα να προτρέπουν τους ανθρώπους «να αλλάζουν ριζικά τις συνήθειές τους και τις νοοτροπίες τους», ώστε να προσαρμόζονται στον κόσμο τον οποίο η πολιτική τους δουλεύει ακατάπαυστα να εμπεδώσει. Κι ενώ η Αγορά και το αφηρημένο Δίκαιο θεωρούνται ως οι μόνοι ιστορικοί μηχανισμοί που είναι συμβατοί με την πραγματική φύση των ανθρώπων, οι άνθρωποι πρέπει συνεχώς να εξωθούνται να εγκαταλείψουν εκείνους ακριβώς τους τρόπους ζωής που επιθυμεί περισσότερο η καρδιά τους, αν θέλουν να τηρήσουν

τους δαιμονισμένους ρυθμούς που επιβάλλει η συνεχής ανάπτυξη των δύο παραπάνω θεσμών [της Αγοράς και του Δικαίου]. Κάθε φιλελεύθερη πολιτική εμφανίζεται, λοιπόν, να διακατέχεται από μια μεταφυσικά αντιφατική επιταγή: πρέπει συνεχώς να κινητοποιεί θησαυρούς ενέργειας, ώστε *να εξαναγκάσει* τα άτομα να συμπεριφέρονται στην καθημερινή τους πραγματικότητα σαν να το έκαναν αυθόρμητα και εκ φύσεως.[193]

Για να λυθεί αυτή η αντίφαση, θα αρκούσε ασφαλώς να εγκαταλειφθεί η δογματική του εγωισμού και να αναγνωρισθεί ότι οι άνθρωποι είναι εξίσου ικανοί να δίνουν και να αγαπούν όσο και να παίρνουν, να συσσωρεύουν ή να σφετερίζονται τους ομοίους τους. Αλλά τίποτε δεν επιτρέπει, εξ ορισμού, να ενσωματωθεί αυτό το εμπειρικό γεγονός, που είναι, ωστόσο, κοινότυπο, στη φιλελεύθερη *λογική*. Είναι, λοιπόν, αναπόφευκτο η φιλελεύθερη λογική να καταλήξει να επανενεργοποιήσει, με τη μορφή που της ταιριάζει (τις πιο πολλές φορές, είναι αλήθεια, ασυνείδητα), το κατεξοχήν ουτοπικό πρόγραμμα της κατασκευής *του νέου ανθρώπου* που απαιτεί η άριστη λειτουργία της Αγοράς και του Δικαίου: έναν άνθρωπο εργαζόμενο, έτοιμο να θυσιάσει τη ζωή του –και τη ζωή των δικών του– στον βωμό της ανταγωνιστικής Επιχείρησης, καταναλωτή του οποίου η επιθυμία διεγείρεται επ' άπειρον, πολίτη πολιτικώς ορθά σκεπτόμενο και φιλόδικο, κλειστό σε κάθε πραγματική γενναιοδωρία, γονέα απόντα ή ξεπερασμένο, ώστε να μεταβιβάσει με τις καλύτερες δυνατές συνθήκες το σύνολο των αρετών που είναι απαραίτητες για την αναπαραγωγή του Συστήματος.[194]

Από την εποχή του Χέγκελ γνωρίζουμε ότι μια λογική αναπτύσσεται μέσα από τις συνέπειες των αντιφάσεών της. Όταν η λογική αυτή αντιστοιχεί σε μια ουσιαστική πραγματικότητα, οι αντιφάσεις της τείνουν γενικά να επιλυθούν με θετικό

τρόπο, καθιστώντας έτσι εφικτή «μια πραγματική βελτίωση της ανθρώπινης ζωής», για να επαναλάβουμε τη διατύπωση του Τζωρζ Όργουελ. Όταν, αντίθετα, στηρίζεται σε βάσεις ουσιαστικά ιδεολογικές (όπως είναι, φέρ' ειπείν, η περίπτωση της αξιωματικής τού εγωισμού), ο τρόπος επίλυσης αυτών των αντιφάσεων είναι, αντίθετα, *η φυγή προς τα πρόσω*, με τα αναπόφευκτα επακόλουθα των καταστροφών και των ανθρώπινων οπισθοδρομήσεων. Στην περίπτωση της φιλελεύθερης λογικής οι ιστορικές μορφές, που αυτή η προς τα πρόσω φυγή μέλλεται να πάρει, είναι εύκολα προβλέψιμες. Η διαρκής αντίφαση ανάμεσα στην αναγκαιότητα να δομηθεί ο νέος άνθρωπος, προσαρμοσμένος στη λειτουργία του πλανητικού καπιταλισμού, και στην ενοχλητική ισχυρογνωμοσύνη των απλών ανθρώπων να θέλουν να *παραμείνουν ανθρώπινοι* (αυτό που οι φιλελεύθεροι, ως καλοί προοδευτικοί, ονομάζουν «συντηρητισμό») δεν είναι δυνατόν να υπερκερασθεί παρά μόνον αν στοιχηματίσουμε υπέρ αυτής της τεχνολογικής αισιοδοξίας, που αποτελεί το λυρικό αντίστοιχο της ηθικής απαισιοδοξίας των φιλελευθέρων. Από τη στιγμή που έχουμε πεισθεί ότι «η φιλελεύθερη δημοκρατία και η οικονομία της αγοράς είναι οι μόνες βιώσιμες δυνατότητες για τις μοντέρνες κοινωνίες μας»,[195] και ότι ο *οριστικός* θρίαμβος του καπιταλισμού συγχέεται με *το Τέλος της Ιστορίας*, είναι αδύνατον να αποφύγουμε τα αμείλικτα συμπεράσματα του Φρανσίς Φουκουγιάμα (Francis Fukuyama): «Η Ιστορία –βεβαιώνει– δεν μπορεί να τελειωθεί όσο οι σύγχρονες επιστήμες της φύσης δεν έχουν κι αυτές τελειωθεί. Και βρισκόμαστε στις παραμονές νέων επιστημονικών εφευρέσεων, οι οποίες *από την ουσία τους την ίδια θα καταργήσουν την ανθρωπότητα ως τέτοια*».[196] Αυτός ο ολοκληρωτικά υλιστικός τρόπος επίλυσης της φιλελεύθερης αντίφασης μετασχηματίζει άμεσα όλα τα παραδοσιακά δεδομένα του προβλήματος.[197] Το παλαιό

σύνορο μεταξύ *της αυτοκρατορίας του μικρότερου κακού* και *του καλύτερου των κόσμων* έβρισκε μέχρι τώρα το νόημά του στη φιλοσοφική αντίθεση μεταξύ των ανθρώπων «έτσι όπως είναι» και των ανθρώπων «τέτοιων που θα όφειλαν να είναι». Από τη στιγμή που η φιλελεύθερη ιδεολογία είναι αναγκασμένη να αναλάβει με τη σειρά της το ιδεώδες του νέου ανθρώπου (εκείνου του οποίου η ψυχή θα έχει απολύτως «εκμοντερνισθεί» από την πλανητική Αγορά) αυτό το σύνορο χάνει προφανώς τον κύριο λόγο ύπαρξής του. Ένας συνεπής φιλελεύθερος (δηλαδή ένας φιλελεύθερος που ενδιαφέρεται να αναπτύξει μέχρι το λογικό της τέρμα την αρχική του αξιωματική) δεν μπορεί πλέον να αρκεστεί, όπως άλλοτε, στο να αποδώσει την αποτυχία των ολοκληρωτικών εγχειρημάτων στην ουτοπική φύση των επιδιωκόμενων σκοπών. Αντίθετα, μόνον η ακατάλληλη φύση των *μέσων* που χρησιμοποιήθηκαν για να επιτευχθούν αυτοί οι *σκοποί*, στο εξής θεμιτοί αυτοί καθαυτοί, πρέπει, επί του παρόντος, να χαρακτηρίσει την ουτοπική πλευρά αυτών των εγχειρημάτων και να εξηγήσει την αναπόφευκτη πτώση τους. «Η περίοδος που άνοιξε με τη Γαλλική Επανάσταση –γράφει ο Φουκουγιάμα– είδε να ανθούν διάφορες θεωρίες που επιθυμούσαν να θριαμβεύσουν πάνω στα όρια της ανθρώπινης φύσης, δημιουργώντας έναν νέο τύπο ανθρώπου που δεν θα είχε υποβληθεί στις προκαταλήψεις και τους περιορισμούς του παρελθόντος. Η αποτυχία αυτών των εμπειριών στα τέλη του 20ού αιώνα μάς έδειξε τα όρια του κοινωνικού κονστρουκτιβισμού, επιβεβαιώνοντας –a contrario– μια φιλελεύθερη τάξη θεμελιωμένη πάνω στην αγορά, εδραιωμένη πάνω σε προφανείς αλήθειες που απορρέουν από "τη Φύση και τον θεό της Φύσης". Αλλά, ενδεχομένως, τα εργαλεία των κοινωνικών κονστρουκτιβιστών του αιώνα, αρχής γενομένης από τον εκκοινωνισμό από πολύ μικρή ηλικία μέχρι την «αγκίτ-προπ» και τα στρατόπεδα

εργασίας, περνώντας από την ψυχανάλυση, να *ήταν πολύ χονδροειδή για να τροποποιήσουν σε βάθος το φυσικό υπόστρωμα της ανθρώπινης συμπεριφοράς*».[198] Αυτή η προφανής χοντροκοπιά των μέσων που οι ολοκληρωτικές κοινωνίες έθεσαν σε ενέργεια δεν πρέπει πια να οδηγεί τους φιλελεύθερους στο να αμφισβητούν την ορθολογικότητα του ίδιου του «κονστρουκτιβιστικού» σχεδίου. Στη νέα οπτική, το μόνο ζήτημα που τίθεται είναι να ξέρουμε σε ποιο μέτρο ο ολοκληρωτικά *ανεπτυγμένος* φιλελευθερισμός θα μπορούσε να επαναλάβει το ιστορικό πρόγραμμα για λογαριασμό του και, *επιτέλους, πάνω σε βάσεις ρεαλιστικές και αποτελεσματικές*. Να, λοιπόν, που η *αισιοδοξία* του Φουκουγιάμα στο σημείο αυτό είναι ολοφάνερα ολοκληρωτική. «Ο ανοιχτός χαρακτήρας των σύγχρονων επιστημών της φύσης –γράφει επίσης– μας επιτρέπει να υπολογίσουμε ότι *μέσα στις επόμενες δύο γενιές*, η βιοτεχνολογία θα μας δώσει τα εργαλεία που θα μας επιτρέψουν να πραγματοποιήσουμε *αυτό που οι σπεσιαλίστες της κοινωνικής μηχανικής δεν πέτυχαν να κάνουν*. Στο στάδιο αυτό θα έχουμε οριστικά τελειώσει με την ανθρώπινη ιστορία *γιατί θα έχουμε καταργήσει τα ανθρώπινα όντα ως τέτοια*. Τότε, λοιπόν, θα αρχίσει μια ιστορία πέραν του ανθρώπινου».[199]

Είναι πιθανόν ότι αυτή η βιασύνη των φιλελευθέρων να εξαλείψουν τον συνηθισμένο άνθρωπο θίγει όλους εκείνους που ένας ανορθολογικός δεσμός τούς συνδέει ακόμα με την παλαιά ανθρωπότητα. Αλλά, αν η ανθρωπολογική μετάλλαξη που ο Φουκουγιάμα αποζητάει με όλη του την καρδιά είναι πράγματι αναπότρεπτη και επικείμενη (και θα μπορούσε να είναι, δεδομένου ότι, κατ' αυτόν, «η επιστήμη είναι αυτή που οδηγεί την ιστορική διαδικασία» και ότι «δεν είμαστε παρά στις παρυφές μιας νέας έκρηξης των τεχνολογικών επινοήσεων στις επιστήμες της ζωής και της βιοτεχνολογίας»),

τότε οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι ο φιλελευθερισμός αποτελεί το *λυμένο* αίνιγμα της Ιστορίας και ότι είναι πλέον σε θέση να προσφέρει στους ανθρώπους (ή, τουλάχιστον, στα όντα που θα ζήσουν μετά απ' αυτούς) τις συνθήκες μιας απρόσμενης σύνθεσης μεταξύ του ακτινοβόλου Μέλλοντος και τους παγωμένους υπολογισμούς «του πολιτικού ρεαλισμού». Σ' αυτό το συγκεκριμένο σημείο η Ιστορία φθάνει στο τέλος της και η ανθρωπότητα οφείλει να κατέβει από το τρένο. Η λογική ανάπτυξη της *αυτοκρατορίας του μικρότερου κακού* δεν μπορεί να βρει την έσχατη αλήθεια της παρά στον *Brave New World*, που για την ώρα τον τραγουδάει σόλο η βιομηχανία της διαφήμισης, της διασκέδασης και της καθημερινής «πληροφορίας».

Είναι εύκολο να φαντασθούμε την έκπληξη ενός Άνταμ Σμιθ και ενός Μπενζαμέν Κονστάν μπροστά σε μια τέτοια φιλοσοφική κατάληξη. Αυτή η έκπληξη ωστόσο δεν είναι πολύ διαφορετική από εκείνην που ο Γοργίας σίγουρα θα είχε δοκιμάσει όταν συνάντησε τον Καλλικλή, το πιο ταλαντούχο πνευματικό του τέκνο.[200] Με μια μικρή, βέβαια, διαφορά: ο Καλλικλής όφειλε τη φιλοσοφική του ύπαρξη μόνο στη λογική δύναμη του Πλάτωνος, ενώ ο Φουκουγιάμα και οι χιλιάδες ιδεολογικοί του κλώνοι, βρίσκονται επί του παρόντος στο τιμόνι του κόσμου όπου ζούμε.

Για όποιον συνέλαβε τη φιλελεύθερη λογική, μέσα στην αναγκαία ανάπτυξη της *πρωταρχικής της ενότητας* –επομένως, πέρα από τις *δευτερεύουσες αντιφάσεις* που επιτρέπουν στους εξ «αριστερών» και εκ «δεξιών» αντιπροσώπους της να προσφέρουν έναν ελάχιστο παλμό στο εκλογικό θέαμα– θα έπρεπε σήμερα να είναι πλέον καθαρό ότι η αναγκαιότη-

τα να θεσμοθετηθεί μια *αξιοπρεπής* κοινωνία συμπίπτει με την υπεράσπιση της ίδιας της ανθρωπότητας. Στο μέτρο που οι ανθρώπινες αρετές βάσης είναι ακόμη πλατιά διαδεδομένες στις λαϊκές τάξεις, είναι επίσης ξεκάθαρο ότι οι πρακτικές συνθήκες μιας τέτοιας επιχείρησης υπάρχουν πάντοτε, τουλάχιστον *εν δυνάμει* (από εμάς τους ίδιους εξαρτάται, άλλωστε, αν θα συμβάλλουμε ώστε να αναζωογονηθούν αυτές οι απαραίτητες αρετές, *αρχίζοντας* από την εφαρμογή τους στη δική μας καθημερινή συμπεριφορά). Απ' αυτή την άποψη, παραμένει πάντα εφικτό να αναγνωρίσουμε, μαζί με τον νεαρό Μαρξ, ότι «ο κόσμος κατέχει, εδώ και πολύ καιρό, το όνειρο ενός πράγματος από το οποίο λείπει μόνον η συνείδηση ώστε να το κατέχει και στην πράξη».[201] Αλλά ο Μαρξ ήξερε επίσης ότι οι άνθρωποι *«που δεν αισθάνονται άνθρωποι καταλήγουν υποχείριοι των κυρίων τους, όπως μια ράτσα σκλάβων ή αλόγων»*.[202] Εδώ, όμως, πρέπει να διαπιστώσουμε ότι η θεαματική επέκταση του σύγχρονου φιλελευθερισμού μετατόπισε σημαντικά τις γραμμές του προβλήματος. *Η νέα ανθρώπινη τάξη* που οι φιλελεύθερες ελίτ είναι στο εξής αποφασισμένες να επιβάλλουν σε πλανητική κλίμακα απαιτεί, πράγματι, από τους ανθρώπους να πάψουν ακριβώς «να αισθάνονται άνθρωποι» και να το πάρουν απόφαση να γίνουν φτωχές εγωιστικές μονάδες, καταδικασμένες να παράγουν και να καταναλώνουν πάντοτε περισσότερο, ενώ ο καθένας θα μάχεται αδίστακτα ενάντια σε όλους τους άλλους, εν αναμονή ενός υποθετικού «τετάρτου της ώρας διασημότητα». Η Χάννα Άρεντ είχε, λοιπόν, απολύτως δίκιο να υπογραμμίσει, στο έργο της *Η ανθρώπινη κατάσταση*,[203] ότι «αυτό που είναι ενοχλητικό στις μοντέρνες θεωρίες δεν είναι ότι σφάλλουν, αλλά ότι μπορεί ν' αποδειχθούν αληθινές». Αν είναι πάντοτε σωστό ότι ο άνθρωπος δεν είναι *εκ φύσεως* εγωιστής, άλλο τόσο είναι ορθό ότι η νομική και εμπορευματική εκγύμναση

της ανθρωπότητας δημιουργεί, μέρα με την ημέρα, το ιδανικό πολιτισμικό περιβάλλον που θα επιτρέψει στον εγωισμό να γίνει η *συνήθης* μορφή της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Οι οπαδοί της ανθρωπότητας δεν θα έχουν πια το δικαίωμα να υποτιμήσουν αυτή τη νέα πραγματικότητα. Οφείλουν, αντίθετα, να συνειδητοποιήσουν οπωσδήποτε ότι ο αγώνας ήδη άρχισε και ότι σ' αυτό τον αγώνα *ο χρόνος μετράει τώρα εναντίον τους*. Ο παγκόσμιος θρίαμβος του καπιταλισμού δεν έχει βέβαια ακόμα τίποτε το αναπόδραστο, αλλά αποβαίνει εξαιρετικά πιθανός. Αυτό επομένως σημαίνει ότι η εξαφάνιση της ανθρωπότητας (εκεί που την κατευθύνουν ο Φουκουγιάμα και τα αφεντικά του), όπως και η παράλληλη καταστροφή της φύσης αποτελούν στο εξής αληθινές *υποθέσεις εργασίας* και όχι πια διασκεδαστικά σενάρια χολυγουντιανής επιστημονικής φαντασίας.[204]

Πολλοί αναγνώστες θα θεωρήσουν αναμφίβολα ότι είναι βαθύτατα αποκαρδιωτικό να τελειώνει κανείς μια κριτική του φιλελευθερισμού με τέτοια *μαθήματα σκότους*. Θα απαντήσω, μαζί με τον Ζαν-Πιερ Ντυπυί (Jean-Pierre Dupuy), ότι «όταν αναγγέλλουμε ότι επέρχεται μια καταστροφή, *με σκοπό να την αποφύγουμε*, η αναγγελία αυτή δεν έχει καθεστώς πρόβλεψης, με την αυστηρή έννοια του όρου: δεν διατείνεται ότι ξέρει ποιο θα είναι το μέλλον, απλώς θέλει να πει ποιο θα *ήταν, αν δεν πάρουμε τα μέτρα μας*».[205] Αν όμως, παρόλα αυτά, γινόταν και η ανθρωπότητα έχανε *την τελευταία της μάχη* και ήταν έτσι αναγκασμένη να παραχωρήσει τη θέση της στις *μετα-ανθρώπινες μηχανές*, μέσα στον ερειπωμένο κόσμο του νικηφόρου φιλελευθερισμού, θα απέμενε ακόμη μια άσβεστη αλήθεια: Ο υπέρτατος πλούτος για μια ανθρώπινη ύπαρξη –και το κλειδί για την ευτυχία της– ήταν πάντοτε *η συμ-*

φωνία με τον εαυτό της. Είναι μια πολυτέλεια που όλοι όσοι αφιερώνουν το σύντομο πέρασμά τους πάνω στη γη, για να κυριαρχούν και να εκμεταλλεύονται τους ομοίους τους, δεν θα τη γνωρίσουν ποτέ· ακόμα και αν το μέλλον τούς ανήκε.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

Κεφαλαιο 1

1. Η περιλάλητη βιοτεχνία που κατασκευάζει καρφίτσες, και την οποία ο Άνταμ Σμιθ επικαλείται ως παράδειγμα για την κατανομή της εργασίας, απασχολεί μόνο δέκα εργάτες. Ο συγγραφέας του *Πλούτου των Εθνών*, προφανώς, ούτε στιγμή δεν φαντάσθηκε τι θα μπορούσε μια μέρα να σημαίνει στην πράξη η πλανητική βασιλεία των συνταξιοδοτικών ταμείων και των μεγάλων διεθνικών επιχειρήσεων, και ας μη αναφερθούμε καν στις εταιρείες-βιτρίνα και τη μαφιόζικη οικονομία. Ο Ματιέ Αμιέκ παρέχει πολύ ενδιαφέρουσες διευκρινίσεις επ' αυτού, σε μια μελέτη αφιερωμένη στις «ΗΠΑ πριν τη μεγάλη βιομηχανία» [Matthieu Amiech, «Les États-Unis avant la grande industrie. Remarques sur *La main Visible des managers* d'Alfred Chandler». (Σ.τ.Ε.)], δημοσιευμένη στο τεύχος αρ. 7 - Δεκέμβριος 2006, της επιθεώρησης *Notes et Morceaux choisis* (εκδόσεις La Lenteur).

[Η φράση «να αναγνωρίσουν το ρόδο (rose) του φιλελευθερισμού τους στον *σταυρό* (croix) *του παρόντος*» παραπέμπει στην απόκρυφη φράση του Χέγκελ: «Το να αναγνωρίσει κανείς τον Λόγο ως το ρόδο στον σταυρό του παρόντος και να χαίρει γι' αυτό μεγάλη χαρά, αυτή η έλλογη ενόραση, είναι η συμφιλίωση με την πραγματικότητα (Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit), την οποία χορηγεί η φιλοσοφία σε εκείνους που έχουν την εσώτερη ώθηση να εννοήσουν και να διατηρήσουν την υποκειμενική ελευθερία μέσα στο ουσιώδες και να ζήσουν μαζί της στο πλαίσιο αυτού που υπάρχει καθεαυτό και δι' εαυτό και όχι στο πλαίσιο του αποσπασματικού και του τυχαίου» (Πρόλογος στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*: πρβλ. *Βασικές κατευθύνσεις της φιλοσοφίας του Δικαίου*, εισαγωγή-μτφρ. Σταμάτης Γιακουμής, Δωδώνη, Αθήνα 2004, σ. 31). Ο Χέγκελ, με τη σειρά του, αναφερόταν με τη φράση αυτή στους Ροδοσταυρίτες (Rose-Croix), το σύμ-

βολο των οποίων είναι ο χρυσός τρίλοβος σταυρός που στη μέση του φέρει ένα κόκκινο τριαντάφυλλο: για τους Ροδοσταυρίτες ο σταυρός συμβολίζει το υλικό σώμα, ενώ το τριαντάφυλλο την ψυχή στην εξέλιξή της, σαν το τριαντάφυλλο που ανοίγει τα πέταλά του με το φως. Ο συνδυασμός των δύο συμβολίζει μια πνευματική κατάσταση προς την οποία πρέπει να τείνει ο άνθρωπος και την τελείωση μιας πορείας αναζήτησης προς μια γνώση κοσμολογικής τάξης μέσα σε μια θεώρηση του απόκρυφου χριστιανισμού. Τούτων τεθέντων, ο Μισεά υπονοεί, βεβαίως, την τραγική κατάληξη στη σημερινή πραγματικότητα των φιλοσοφικών θεωριών των Σμιθ και Κονστάν. (Σ.τ.Ε.)]

2. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, 1767 (γαλλική μτφρ., PUF, 1992). [Η γαλλική μετάφραση του έργου, *Essai sur l'histoire de la société civile*, έγινε από τον Claude-François Bergier το 1778 και εκδόθηκε πέντε χρόνια αργότερα, το 1783, από την Veuve Desaint, Libraire, στο Παρίσι. Η έκδοση του 1992 ακολουθεί αυτήν την πρώτη μετάφραση, αναθεωρημένη από τον Claude Gautier, καθηγητή ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Montpellier III-Paul Valéry, με Σχόλια και Εισαγωγή του ιδίου. (Σ.τ.Ε.)]

3. Ο μαρκήσιος Clément Charles François de L' Averdy ή Laverdy (1724-1793) ανέλαβε Γενικός Επιθεωρητής των Οικονομικών του Λουδοβίκου ΙΕ΄ τον Δεκέμβριο του 1763. Έθεσε σε εφαρμογή τις θεωρίες των Φυσιοκρατών και απελευθέρωσε το εμπόριο των σιτηρών. Νόμος καταρχήν ευεργετικός, πολύ γρήγορα απεδείχθη καταστροφικός για τον λαό, διότι στην ουσία –λόγω δυσμενών μετεωρολογικών συνθηκών και κακής σοδειάς– οδήγησε στην αύξηση των τιμών των σιτηρών και επέτρεψε την κερδοσκοπία. Ο Laverdy επαύθη τον Σεπτέμβριο του 1768. Πολύ αργότερα, επί Τρομοκρατίας, συνελήφθη με την κατηγορία ότι συνετέλεσε στην «συνθήκη πείνας» κατά του γαλλικού λαού και καρατομήθηκε στη γκιλοτίνα το 1793.

Ο Étienne Maynon d'Invault (1721-1801), μετά πολυετή πολιτική καριέρα, ανέλαβε Γενικός Επιθεωρητής των Οικονομικών του Λουδοβίκου ΙΕ΄ αμέσως μετά τον Laverdy, στις 22 Σεπτεμβρίου 1768. Τα οικονομικά μέτρα που πρότεινε δέχθηκαν σφοδρές επιθέσεις και ο Maynon d'Invault παραιτήθηκε μετά από ένα χρόνο. (Σ.τ.Ε.)

4. Denis Diderot, *Apologie de l'Abbé Galiani*, 1770. Το κείμενο επανεκδόθηκε το 1998 (εκδόσεις Agone, Μασσαλία), με έναν αξιόλογο πρόλογο του Michel Barrillon, «*Diderot dans la première bataille du libéralisme*

économique». [Ο Michel Barrillon είναι λέκτορας Οικονομικών Επιστημών στή Σχολή Οικονομικών Σπουδών και Διαχείρισης (Faculté des Sciences économiques et de gestion) του Πανεπιστημίου Aix-Marseille. (Σ.τ.Ε.)]

5. Διάταγμα της 2ας και 17ης Μαρτίου 1791 που εξέδωσε ο Pierre Guilbert Le Roy, βαρώνος Allarde (ή Allard) (1749-1809). Το διάταγμα, αφενός, απαγόρευε τις συνελεύσεις των συντεχνιών και των συνδικάτων καθώς και το δικαίωμα στην απεργία. Αφετέρου, θέσπιζε την αρχή της ελευθερίας του εμπορίου και της βιομηχανίας, δηλαδή την ελεύθερη άσκηση κάθε οικονομικής δραστηριότητας ή επαγγέλματος και την αρχή του ελεύθερου ανταγωνισμού που ασκείται χωρίς την κρατική παρέμβαση, αλλά μέσα στα όρια μιας ηθικής του ανταγωνισμού. Λίγους μήνες μετά, συμπληρώθηκε από τον νόμο του δικηγόρου Isaac René Guy Le Chapelier (1754-1794), αντιπροσώπου της Τρίτης τάξης των Γενικών Τάξεων και μέλους της Συντακτικής Συνέλευσης, νόμος που απαγόρευε τις συντεχνίες εργατών και γενικότερα όλες τις αγροτικές αγορές (όπου η πώληση αγροτικών, κτηνοτροφικών και αλιευτικών προϊόντων γινόταν στο όνομα μιας κοινότητας). Ο νόμος αυτός ευνοούσε την ελεύθερη επιχείρηση που είναι το μέσον το οποίο εγγυάται τον πλουτισμό του έθνους και την κοινωνική πρόοδο. (Σ.τ.Ε.)

6. Ως ρεπουμπλικανικό ιδεώδες νοείται το δημοκρατικό ιδεώδες ή ιδεώδες της γαλλικής République (δηλαδή της *γαλλικής δημοκρατικής πολιτείας*), όπως αυτό εκφράστηκε από τη Γαλλική Επανάσταση, με το σύνθημα Ελευθερία, Ισότητα, Αδελφότητα, με τη διακήρυξη των Δικαιωμάτων τού Ανθρώπου και του Πολίτη, με την ισότητα όλων απέναντι στον νόμο, αξίες τις οποίες κατοχυρώνουν έκτοτε τα συντάγματα της Γαλλικής Δημοκρατίας. Δεν θα πρέπει να συγχέεται με τον αμερικανικό ρεπουμπλικανισμό. (Σ.τ.Ε.)

7. Βλ. Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, κεφάλαιο I (Calmann-Lévy, 1987).

8. Για το θέμα αυτό μπορεί να βρει κανείς φιλοσοφικές ενδείξεις, ιδιαίτερα ερεθιστικές για περαιτέρω επεξεργασία, στο έργο του Olivier Rey, *Itinéraire de l'égarement* (Seuil, 2003).

9. Εξ ου και οι προσπάθειες του Πασκάλ, στον *Πρόλογο της Πραγματείας περί του κενού* (*Préface au traité du vide*), να χαράξει μια προληπτική διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στα «θέματα που υπόκεινται στη λογική και στα θέματα που υπόκεινται στο ορθώς συλλογίζεσθαι», θέματα όπου η αυθεντία των Μοντέρνων πρέπει στο εξής να υπερισχύσει, και στο σύνο-

λο των άλλων «γνωστικών αντικειμένων» (μεταξύ των οποίων βεβαίως η θεολογία), που δεν μπορεί να εννοηθούν με τις κατηγορίες της Προόδου. Ο Πασκάλ αποδείχθηκε έτσι ένας από τους πρώτους φιλοσόφους που υπήρξε ταυτόχρονα μοντέρνος και αντιμοντερνιστής ή, αν προτιμάτε, ένας από τους πρώτους μοντέρνους κριτικούς της Νεωτερικότητας.

10. Όπως θα γράψει αργότερα ο Αύγουστος Κοντ, «όταν η πολιτική θα γίνει θετική επιστήμη, το κοινό θα πρέπει να δώσει στους δημοσιολόγους, και θα τους τη δώσει αναγκαστικά, την ίδια εμπιστοσύνη για την πολιτική που δείχνει, επί του παρόντος, στους αστρονόμους για την αστρονομία, στους γιατρούς για την ιατρική κ.λπ....» (*Séparation générale entre les opinions et les désirs*, 1819). Αυτό είναι το μεταφυσικό θεμέλιο της σύγχρονης αυθεντίας των πανταχού παρόντων «εμπειρογνωμόνων».

11. Christian Marouby, *L'Économie de la nature. Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance* (Seuil, 2004). Έχοντας ως βάση κυρίως το ανθρωπολογικό υλικό που προερχόταν από τους Ινδιάνους Ιροκουά και Χιούρον της Συνομοσπονδίας των Πέντε Εθνών, ο Άνταμ Σμιθ μπόρεσε να φαντασθεί την «αναγκαία» κίνηση που πρέπει να οδηγεί όλες τις ανθρώπινες κοινωνίες «από το στάδιο των κυνηγών» στην *εμπορευματική κοινωνία*, περνώντας ενδιαμέσως από το «ποιμενικό» και το «αγροτικό στάδιο». Ο Μαρουμπού σημειώνει σχολαστικά τις πολυάριθμες διαστρεβλώσεις και ως προς την εμπειρική παρατήρηση και ως προς τον λογικό συλλογισμό που είναι υποχρεωμένος να κάνει ο Άνταμ Σμιθ στην προσπάθειά του να διαφυλάξει αυτή την αρχική του υπόθεση, καθώς και τα ανθρωπολογικά αξιώματα στα οποία στηρίζεται ο *Πλούτος των Εθνών* (και πάνω στα οποία, εννοείται, βασίζεται η σύγχρονη οικονομική «επιστήμη»).

12. Βλ. C. A. Bayly, *La Naissance du monde moderne, 1780-1914* (Éditions de l'Atelier, 2006, σ. 21): «Καταρχάς θα αποδεχθούμε στο παρόν βιβλίο την ιδέα ότι μια ουσιώδης *διάσταση* της νεωτερικότητας στηρίζεται στην πεποίθηση ότι είμαστε μοντέρνοι. Η νεωτερικότητα είναι μια προσδοκία να είναι κανείς "σύγχρονος με την εποχή του". Έλαβε τη μορφή μιας διαδικασίας άμιλλας και δανείου. Είναι δύσκολο να αρνηθεί κανείς ότι μεταξύ 1780 και 1914 ένας αυξανόμενος αριθμός ανθρώπων αποφάσισαν ότι ήταν μοντέρνοι ή ότι ζούσαν σε έναν κόσμο μοντέρνο, είτε τους άρεσε είτε όχι [...]. Υπήρξε επίσης η εποχή της νεωτερικότητας, επειδή οι φτωχοί και υποδουλωμένοι λαοί όλου του κόσμου σκέφτηκαν ότι θα μπορούσαν να βελτιώσουν την κατάστασή τους και τις προοπτικές του μέλ-

λοντός τους, αν υιοθετούσαν τα εξωτερικά σημάδια αυτής της μυ()ικής νεωτερικότητας, είτε επρόκειτο για το ρολόι τσέπης του γιλέκου είτε για την ομπρέλα ή τα νέα ιερά κείμενα».

13. Georges Livet. *Guerre et paix de Machiavel à Hobbes*, Armand Colin, 1972, σ. 50.

14. Ο Πλάτων διέκρινε ήδη τη *στάσιν* (ή εμφύλιο πόλεμο) από τον *πόλεμον* (ή πόλεμο με τους ξένους).

15. Pierre Nicole, *Essais de morale*, chez Guillaume Desprez et Jean Desessartz, 1671-1678. Από τις πολλαπλές εκδόσεις του έργου αυτού, που έθρεψε γενιές ολόκληρες ευσεβών «λαϊκών» μέχρι τον 19ο αιώνα, ας σημειωθεί η τελευταία (PUF, 1999), που αποτελεί μια επιλογή από τα δοκίμια του Νικόλ, και την οποία επιμελήθηκε ο Laurent Thirouin. (Σ.τ.Ε.)

16. Η διατύπωση του Πασκάλ αποτελεί σαφή υπαινιγμό προς τη διατύπωση του Εράσμου («ο πόλεμος είναι το μεγαλύτερο κακό», *Institution du Prince chrétien*, 1516). Είναι αλήθεια ότι η ανάλυση του Εράσμου απέδιδε ήδη κεντρική θέση στον εμφύλιο πόλεμο («Τι όνομα πρέπει να δώσουμε στη δραστηριότητα των χριστιανών που αλληλοσπαράσσονται, *ενώ τους ενώνουν τόσοι δεσμοί*, που διαιωνίζουν τις σφαγές επί σειρά ετών, ποιος ξέρει για ποιο λόγο, για κάποια έχθρα προσωπική τάχα, για μια ανόητη φιλοδοξία των νέων;»).

17. Για τη φύση και την ευρύτητα της πρωταρχικής κοινωνιακότητας στη Γαλλία του 16ου αιώνα, έργο αναφοράς αποτελεί το *Essai sur le don dans la France du XVIe siècle* (Seuil, 2003) της Αμερικανίδας ιστορικού Nathalie Zemon Davis.

18. Όπως και στο μεταφυσικό επίπεδο, η καρτεσιανή αμφιβολία οφείλει να πάρει μια μορφή *υπερβολική*, για να θεμελιώσει εκ προοιμίου τη δυνατότητα του cogito. Να σημειώσουμε εδώ ότι οι σύγχρονες λύσεις οφείλουν πάντα να εξάγονται ξεκινώντας από φιλοσοφικές καταστάσεις όχι μόνον αρνητικές, για να μην πούμε απέλπιδες (η απόλυτη αμφιβολία, η απόλυτη βία), αλλά και *πλασματικές* (η υπόθεση του ονείρου και του πονηρού πνεύματος στον Καρτέσιο, η φυσική κατάσταση στον Χομπς, ο μύθος του πρωτόγονου αντιπραγματισμού [troc] στους οικονομολόγους). Δεν είναι το μικρότερο παράδοξο μιας κοινωνίας που θέλει (για πρώτη φορά στην Ιστορία) να είναι ολοκληρωτικά «ρεαλιστική» και *διαδικαστική* –δηλαδή θεμελιωμένη στα καθαρά μηχανιστικά πρωτόκολλα του Δικαίου και της Αγοράς– το να προκαλεί κατ' αυτό τον τρόπο τους ίδιους της τους *ιδρυτικούς μύθους*.

19. Jean-Jacques Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ή Αρχές πολιτικού δικαίου*, μτφρ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, επιμ. Βασιλική Γρηγοροπούλου και Αλβέρτος Σταϊνχάουερ, Πόλις, Αθήνα 2004. (Σ.τ.Ε.)

20. Thomas Hobbes, *De Cive*, 1642, και δεύτερη έκδοση επαυξημένη και αναθεωρημένη από τον ίδιο το 1647. Το έργο, γραμμένο στα λατινικά, μεταφράστηκε στα γαλλικά από τον γραμματέα του Hobbes, Samuel Sorbière, το 1649, μετάφραση που ενέκρινε ο ίδιος ο συγγραφέας (: *Le citoyen ou Les fondements de la politique*· βλ. και την έκδοση Garnier-Flammarion, 1982 και 1993, με εισαγωγή της Simone Goyard-Fabre). Είναι ωστόσο προτιμότερο να αναφέρεται κανείς στην κριτική έκδοση του Howard Warrender, λατινικό κείμενο και αγγλική μτφρ., Clarendon Press, Οξφόρδη 1983. (Σ.τ.Ε.)

21. Christopher Lasch, *Le Seul et Vrai Paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, γαλλική μτφρ. Frédéric Joly, Climats, 2002, και Champs-Flammation, 2006. [Τίτλος πρωτοτύπου: *The True and Only Heaven: Progress and its Critics*, Norton, Νέα Υόρκη 1991. (Σ.τ.Ε.)] Γι' αυτήν την κόπωση και τη βαθιά επιθυμία ειρήνης, βρίσκουμε κάποιες περίεργες αράδες στον Μπενζαμέν Κονστάν, σε ένα εγκαταλειμμένο σχέδιο προλόγου για τη νουβέλα του *Adolphe*: «Θέλησα να ζωγραφίσω στον *Αδόλφο* μία από τις κύριες ηθικές ασθένειες του αιώνα μας, αυτή την κόπωση, αυτή την αβεβαιότητα, την έλλειψη δύναμης, αυτή την αδιάκοπη ανάλυση, *που τοποθετεί ένα είδος υστεροβουλίας δίπλα σε κάθε συναίσθημα*, και ως εκ τούτου τα μαραίνει όλα εκ γενετής». Η ηθική ασθένεια του Αδόλφου είναι προφανώς το ίδιο το σύνδρομο του φιλελευθερισμού. [Η νουβέλα του Benjamin Constant, *Αδόλφος*, έχει κυκλοφορήσει στα ελληνικά το 1982, από τις εκδόσεις Κέδρος, μτφρ. Αλεξάνδρα Φραγκιά, και το 1998, από τις εκδόσεις Καστανιώτη, μτφρ. Γιάννης Πρελορέντζος. (Σ.τ.Ε.)]

22. Éric Desmons, *Mourir pour la patrie?*, PUF, 2001. Ο Ντεμόν αναλύει, με συναρπαστικό τρόπο, τη διπλή εκείνη κίνηση που, στην πρώτη της φάση, οδηγεί τον Άγιο Αυγουστίνο να μεταφέρει προς όφελος της *Πολιτείας του Θεού* την αγάπη που ο πολίτης της Αρχαιότητας υποτίθεται ότι έτρεφε για τη δική του Πόλη. Στη δεύτερη φάση, τα έθνη που αναδύονται προς το τέλος του Μεσαίωνα επαναφέρουν το ιδεώδες του ιερού Αυγουστίνου και το μεταφέρουν από τον μάρτυρα της πίστης προς όφελος του νέου τους πατριωτισμού.

23. Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, 1819. [Το διάσημο αυτό κείμενο, που αποτελεί απάντηση στον Ζαν-Ζακ

Ρουσσώ και το κοινωνικό του συμβόλαιο, εκφωνήθηκε από τον Κονστάν στο Athénée Royal των Παρισίων. Ο Κονστάν καλεί τους μεν πολίτες να υπερασπίζονται την ατομική τους ελευθερία, τη δε πολιτική εξουσία να θεωρεί με διαφορετικό τρόπο τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις των πολιτών. Το κείμενο περιλαμβάνεται στο Benjamin Constant, *Écrits politiques*, Gallimard/«Folio», 1997. (Σ.τ.Ε.)]

24. Francis Hutcheson (1694-1746): Σκωτσέζος φιλόσοφος, ένας από τους θεμελιωτές του σκωτσέζικου Διαφωτισμού, και εισηγητής της «ηθικής έννοιας» στη μεταφυσική. Ο Μισεά αναφέρεται εδώ στο δίτομο έργο του Χάτσεσον, *A System of Moral Philosophy, in Three Books*, που εκδόθηκε το 1755 στη Γλασκώβη. (Σ.τ.Ε.)

25. Χτισμένο στην κοιλάδα της Σεβρέζ, νοτιοδυτικά του Παρισιού, το αββαείο του Port Royal, που ιδρύθηκε το 1204, για να στεγάσει γυναίκες μοναχές, υπήρξε ένα από τα μεγάλα κέντρα της θρησκευτικής, πνευματικής και πολιτικής ζωής της Γαλλίας. Κατά τον 17ο αιώνα, έγινε σύμβολο του γιανσενισμού και της πολιτικής και θρησκευτικής αντίστασης κατά της ανερχόμενης βασιλικής απολυταρχίας του Λουδοβίκου ΙΔ΄. Ο Πιερ Νικόλ, ο Πασκάλ, ο Λαφονταίν ή η Μαντάμ ντε Σεβινιέ είναι μερικοί από τους στοχαστές που έχουν συνδέσει το όνομά τους με το αββαείο του Port-Royal. Τον Οκτώβριο του 1709, το Συμβούλιο του Κράτους διέταξε την εκδίωξη των μοναχών και το 1710 την κατεδάφιση του μοναστηριού. (Σ.τ.Ε.)

26. Βλ. Karl Marx, *Zur Judenfrage*, 1843 (ελληνική μτφρ.: *Το εβραϊκό ζήτημα*, μτφρ. Γιάννης Κρητικός και Μυρσίνη Ζορμπά, Οδυσσέας, Αθήνα 1978 και τελευταία επανέκδοση 2006, και εκδόσεις Δρόμων, με εισαγωγή Χρήστου Ηλ. Χαλαζιά, χ.χ.ε.). Ο Μαρξ αναφέρεται εδώ στον Jeremy Bentham (1748-1832), τον Άγγλο θεωρητικό του φιλελευθερισμού και ιδρυτή του ωφελιμισμού, σφοδρό πολέμιο της Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου. (Σ.τ.Ε.)

27. Βλ. για παράδειγμα, Michael J. Sandel, *Le Libéralisme et les Limites de la justice* (γαλλική μτφρ., Seuil, 1998). [Η μετάφραση στα γαλλικά είναι του Jean-Fabien Spitz. Τίτλος πρωτοτύπου: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982, και δεύτερη έκδοση το 1997. Έχει μεταφρασθεί σε οκτώ γλώσσες, μεταξύ των οποίων και στα ελληνικά: *Ο φιλελευθερισμός και τα όρια της δικαιοσύνης*, Εισαγωγή Γρηγόρης Μολύβας, μτφρ. Κατερίνα Γεωργοπούλου, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2003. (Σ.τ.Ε.)]

28. Checks and balances: έλεγχοι και ισορροπίες μεταξύ των τριών

εξουσιών. Η θεωρία των checks and balances ενέπνευσε, κατά πρώτον, το αμερικανικό σύνταγμα του 1787. (Σ.τ.Ε.)

29. Γνωρίζουμε, επί του σημείου αυτού, ότι το φιλελεύθερο κράτος βρήκε, εδώ και τριάντα χρόνια, ένα πολιτικό προσωπικό αξιοσημείωτα ευπροσάρμοστο στη λειτουργία του.

30. Το κείμενο του Καντ έχει πρόσφατα μεταφρασθεί από τους Κωνσταντίνο Σαργέντη και Ανίτα Συριοπούλου στον τόμο: Immanuel Kant, *Προς την αιώνια ειρήνη: Ένα φιλοσοφικό σχεδίασμα*, και Jürgen Habermas, *Η ιδέα του Καντ περί της αιώνιας ειρήνης: από την ιστορική απόσταση 200 ετών*, επιμ. Γιώργος Ξηροπαΐδης, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2006. (Σ.τ.Ε.)

31. Christopher Lasch, *La Culture du narcissisme* (Climats, 2000, και Champs-Flammarion, 2006) [ελληνική μτφρ.: *Η κουλτούρα του ναρκισισμού: Η αμερικανική ζωή σε μία εποχή μειούμενων προσδοκιών*, μτφρ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Σκόπελος 2002. (Σ.τ.Ε.)]· Jacques Lacan, *Kant avec Sade* (*Écrits*, Seuil, 1996). Και, βεβαίως, *Σαλό ή Οι 120 μέρες στα Σόδομα*, αυτό το αβάσταχτο αριστούργημα του Παζολίνι –γυρισμένο το 1975– που σκηνοθετεί τις συνθήκες κάτω από τις οποίες το σύμπαν του Σαντ (που υπήρξε μία από τις μέγιστες «επαναστατικές» αναφορές της άκρας Αριστεράς της εποχής εκείνης) μπορεί να βρει στον εκπνέοντα φασισμό την πιο σκοτεινή του αλήθεια.

32. Robert Brown (1773-1858): Σκωτσέζος φυσιοδίφης, γνωστός κυρίως για τις έρευνες που πραγματοποίησε στην Αυστραλία, καθώς και για την «κίνηση Μπράουν», φαινόμενο που πρώτος αντιλήφθηκε το 1827. Πρόκειται για τη συνεχή και άτακτη κίνηση στερεών σωματιδίων (π.χ. γύρης ή καπνού) μέσα σε υγρό ή αέριο. Οι απότομες αλλαγές διεύθυνσης των σωματιδίων οφείλονται στις συγκρούσεις τους με τα μόρια του υγρού ή του αερίου. Η διεύθυνση της κίνησης ενός σωματιδίου συνεχώς μεταβάλλεται, ώστε κάθε σωματίδιο να διαγράφει μια τεθλασμένη γραμμή σε σχήμα ακανόνιστο. Το 1905, ο Αινστάιν ανέλυσε διεξοδικά το φαινόμενο αυτού του «μοριακού βομβαρδισμού» και διατύπωσε μία εξίσωση για τα υγρά και τα αέρια, με την οποία είναι δυνατόν να υπολογισθεί το μέγεθος των μορίων και των ατόμων που τα συγκροτούν. (Σ.τ.Ε.)

33. Βλ. Michela Marzano, *Je consens donc je suis... Éthique de l'autonomie*, PUF, 2006.

34. Ο Daniel Borillo είναι νομικός, λέκτορας στο Πανεπιστήμιο Paris X-Nanterre και ερευνητής στο Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Υπερασπίζεται τα δικαιώματα των ομοφυλόφιλων και μάχεται

κατά της ομοφοβίας, εξ ου και το γνωστότερο έργο του: *L'homophobie*, PUF, σειρά «Que sais-je ?», 2001. (Σ.τ.Ε.)

35. Αναφέρεται από την Michela Marzano (*ό.π.*, σ. 145). Σημειωτέον ότι ο Ντανιέλ Μποριγιό, υπό την επίδραση της λίαν φιλελεύθερης δυσπιστίας του προς όλες «τις θεσμοθετημένες από κοινού νόρμες» (συνέντευξη στο περιοδικό *Marianne*, 10 Φεβρουαρίου 2007), εξωθεί τη θετικιστική σύνεση μέχρι του σημείου να εκτιμά ότι οι διαφορές μεταξύ «αρσενικού» και «θηλυκού» στηρίζονται μόνο σε λόγιες μεταφυσικές κατασκευές, και ότι «ο νομικός δεν χρειάζεται να ασχολείται με τέτοιου είδους ζητήματα» (πράγμα που, σημειωτέον, βάζει πάραυτα στα έξι μέτρα την αρχή της ισοτιμίας ανδρών-γυναικών). Δεν μας εκπλήσσει λοιπόν που ο Τζακ Λανγκ έτρεξε με τα τέσσερα να προλογίσει αυτοπροσώπως την τελευταία φυλλάδα τού εν λόγω Μίλτον Φρήντμαν του Δικαίου.

36. Marcela Iacub (1964-): Αργεντινή νομικός, ερευνήτρια στο CNRS-EHESS: Centre d'études des normes juridiques. Ειδικεύεται σε θέματα βιοηθικής, και έγινε τα τελευταία χρόνια πολύφερνο μηντιακό πρόσωπο, συμμετέχοντας ενεργά στο δημόσιο διάλογο που άνοιξε στη Γαλλία σχετικά με την πορνεία, την αυτοδιάθεση του σώματος και την ομοφυλοφιλία. Τα έργα που την καθιέρωσαν είναι: *Le crime était presque sexuel et autres essais de casuistique juridique*, Flammarion, 2002 και *Qu'avez-vous fait de la libération sexuelle ?*, Flammarion, 2002, ενώ το πιο πρόσφατο πόνημά της τιτλοφορείται: *Par le trou de la serrure. Une histoire de la pudeur publique, XIXe-XXIe siècle*, Fayard, 2008. (Σ.τ.Ε.)

37. Catherine Millet (1948-): Κριτικός τέχνης, επιμελήτρια εκθέσεων και συγγραφέας, η Κατρίν Μιγιέ ίδρυσε το 1972 το περιοδικό *L'Art Press*, έκτοτε από τα εγκυρότερα παγκοσμίως περιοδικά για τη σύγχρονη τέχνη. Εξακολουθεί να είναι η διευθύντρια σύνταξης. Ενώ έχει εκδώσει εξαιρετικές μελέτες για τη σύγχρονη τέχνη, έγινε γνωστή στο ευρύ κοινό με την έκδοση του βιογραφικού έργου της *La vie sexuelle de Catherine M.*, Seuil, 2001 (ελληνική μτφρ.: *Η σεξουαλική ζωή της Κατρίν Μ.*, μτφρ. Αλίκη Καρυώτη, Κέδρος, Αθήνα 2002), που, λόγω της ελευθεριότητας και των τολμηρών περιγραφών του, προκάλεσε σάλο και πούλησε πάνω από 2,5 εκατομμύρια αντίτυπα. (Σ.τ.Ε.)

38. Ο Μισεά αναφέρεται στην έκφραση που χρησιμοποιούσε συχνά ο Όργουελ για να δηλώσει ένα σύνολο ανθρώπινων ιδιοτήτων, που ο ίδιος είχε σε μεγάλη εκτίμηση: απλότητα, τιμιότητα, ηθική ακεραιότητα, ευ-

θύτητα στις σχέσεις, θέρμη συναισθημάτων, στωικότητα, αξιοπρέπεια, ευψυχία. Η κοινή αποδοχή αυτών των αρετών των απλών ανθρώπων, και ένα κοινό φαντασιακό, ένα μίνιμουμ κοινών αναφορών, μπορεί να αποτελέσει τον συνδετικό κρίκο της κοινωνίας και συνάδει τέλεια με τον σοσιαλισμό. Για την common decency, βλ. εδώ, κεφ. 5, κυρίως σσ. 124-125. Ο Άγγελος Ελεφάντης είχε προτείνει για την common decency τον όρο «δημόσια αρετή» (βλ. J.-Cl. Michéa, *Η Εκπαίδευση της αμάθειας*, Βιβλιόραμα, Αθήνα 1999). Δεν τον χρησιμοποίησε όμως σ' αυτήν τη μετάφραση. (Σ.τ.Ε.)

39. Ο *δικηγόρος* αποτελεί, μαζί με τον επιχειρηματία, την άλλη εμβληματική φιγούρα του φιλελεύθερου συστήματος. Και η τελευταία τηλεοπτική αμερικανική σειρά αρκεί για να μας το υπενθυμίσει.

40. Act Up (Aids Coalition to Unleash Power): Μη κερδοσκοπική οργάνωση που μάχεται στη Γαλλία από το 1989 κατά του AIDS, διά της πληροφόρησης του κοινού, της υποδοχής αρρώστων και διαφόρων ακτιβιστικών ενεργειών, για τα δικαιώματα και την ίση μεταχείριση των θυμάτων της αρρώστιας, καθώς και για τα δικαιώματα των ομοφυλόφιλων. Το ελληνικό τμήμα της ιδρύθηκε το 1993. (Σ.τ.Ε.)

41. Indigènes de la République: Μη κερδοσκοπική οργάνωση που ιδρύθηκε τον Ιανουάριο του 2005, με πρωτοβουλία κυρίως των Μουσουλμάνων της Γαλλίας αλλά και άλλων οργανώσεων, και μάχεται κατά των διακρίσεων φυλής, φύλου, θρησκείας ή καταγωγής. Υποστηρίζει, κατά το αγγλικό μοντέλο, την ελεύθερη συνύπαρξη των διαφορετικών κοινοτήτων και αρνείται το μοντέλο ένταξης που πρεσβεύει το γαλλικό κράτος. Εκπροσωπείται από την Houria Bouteldja. (Σ.τ.Ε.)

42. Chiennes de garde (CDG): Φεμινιστική οργάνωση που μάχεται ενάντια στον σεξισμό που επιβάλλεται στις γυναίκες και για την επίτευξη της ισότητας ανδρών-γυναικών. Ιδρυτική της πράξη το μανιφέστο που υπέγραψαν (8 Μαρτίου - 13 Σεπτεμβρίου 1999), 619 προσωπικότητες της γαλλικής διανόησης και πολιτικής, με πρωτοβουλία της φεμινίστριας συγγραφέως Florence Montreynaud. Το κίνημα έχει την υποστήριξη των φεμινιστικών κύκλων και σημαντικό λαϊκό έρεισμα, αλλά και αρκετούς επικριτές από τον κόσμο της διανόησης, όπως την επιφανή ψυχαναλύτρια Élisabeth Roudinesco. (Σ.τ.Ε.)

43. Η αξιολογική ουδετερότητα που διεκδικεί ο φιλελευθερισμός έχει μερικές φορές περίεργες συνέπειες. Τίποτε δεν μπορεί λογικά να μας απαγορεύσει να χρησιμοποιούμε, για λόγους παιδαγωγικούς, *τον ίδιο*

τον ρατσισμό, αν υπάρχουν σοβαροί λόγοι να σκεφθεί κανείς ότι είναι ένα αποτελεσματικό πολιτικό μέσο για να επιτευχθεί η ισότητα των δικαιωμάτων (αυτή είναι η αρχή κάθε *πολιτικής των θετικών διακρίσεων* [affirmative action]). Έτσι η Χούρια Μπουτελντζά, εκπρόσωπος των Indigènes de la République, μπόρεσε ήσυχα ήσυχα να δηλώσει (σε μια εκπομπή του Frédéric Taddeï, στο κανάλι France 3 της γαλλικής κρατικής τηλεόρασης) –και χωρίς να προκαλέσει την παραμικρή πολιτική ή μηντιακή αντίδραση, *αυτό εννοείται*– ότι πρώτη προϋπόθεση για να «επανεκπαιδευτεί η υπόλοιπη δυτική κοινωνία» ήταν να θεωρηθούν όλοι οι «Λευκοί» ως «κατώτεροι σκύλοι» (πρβλ. περιοδικό *Marianne*, 30 Ιουλίου 2007). Ευκαιρία είναι να διευκρινίσουμε εδώ ένα στοιχείο λεξιλογίου, που ολοφάνερα αγνοεί η πλειονότης του πολιτικού και μηντιακού κόσμου: στα γαλλικά indigène [ιθαγενής] δεν σημαίνει «άγριος» [sauvage], πρωτόγονος [primitif] ή αποικιοκρατούμενος [colonisé], αλλά *καταγόμενος από τούτο το μέρος* [originaire d'ici]. Στο βάθος, είναι το ακριβές συνώνυμο του «πληθυσμός ντόπιας προέλευσης» [population de souche]. Το αντώνυμο της λέξης αυτής είναι το allogène που σημαίνει το αντίθετο, δηλαδή *ξένης καταγωγής*. Προφανώς δεν είναι ανάγκη να έχει διαβάσει κανείς τον Όργουελ, για να μαντέψει τι κρύβεται πίσω από την πολιτική και μηντιακή απόφαση να επιβληθεί στο ευρύ κοινό η χρήση μιας λέξης με την *αντίθετη*, σε σχέση με την προσίδια, έννοιά της.

[Στα ελληνικά η λέξη ιθαγένεια προέρχεται από το ομηρικό επίρρημα «ίθυ», που σημαίνει ροή (π.χ. του νερού) από πάνω προς τα κάτω, και τη λέξη γένος. Έτσι, ανεβαίνοντας στον χρόνο, από κάτω προς τα πάνω, από τώρα ώς τα πολύ παλιά, τα αρχικά χρόνια, καταλήγουμε στην αρχική καταγωγή της φυλής, του γένους, του έθνους, στον αρχικό γεννήτορα. Ο όρος δηλαδή είναι καταγωγικός με τη φυλετική διάστασή του. Αυτός ο όρος προκρίθηκε από τον νόμο περί ιθαγενείας (1844), που υιοθετεί το *δίκαιο του αίματος* και που όριζε ότι «Έλλην είναι όστις κατάγεται από πατέρα Έλληνα», ενώ τώρα ορίζει ότι Έλληνας είναι όποιος ή όποια κατάγεται από πατέρα Έλληνα ή μητέρα Ελληνίδα. Όθεν, πάλι επί τη ευκαιρία, η μετάφραση στα ελληνικά του όρου ethnicité européenne ως «ευρωπαϊκή ιθαγένεια» είναι απολύτως λάθος και αντίθετη προς την ethnicité (αγγλ. Ethnicity), που δεν ορίζει μια ευρωπαϊκή καταγωγή, αλλά μια ευρωπαϊκή πολιτική ταυτότητα (Μάαστριχτ). (Σ.τ.Μ.)]

44. Γι' αυτήν την οργουελικής καταγωγής διάκριση παραπέμπουμε στον Avishai Margalit, *La société décente* (Climats, 1999, και Champs-

Flammarion, 2007). [Ο αγγλικός τίτλος του έργου του Ισραηλινού φιλοσόφου και καθηγητή φιλοσοφίας στο Εβραϊκό Πανεπιστήμιο της Ιερουσαλήμ είναι: *The Decent Society*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 2002, μτφρ. από τα εβραϊκά Naomi Goldblum. (Σ.τ.Ε.)]

45. Όπως γνωρίζουμε, η κριτική του φιλελευθερισμού από τους εκπροσώπους των πρώτων σοσιαλιστών ξεκινούσε πάντοτε από την αντίφαση ανάμεσα στις *τυπικές* αρχές του Δικαίου και την *πραγματικότητα* των γεγονότων (έτσι διέκριναν, για παράδειγμα, την «τυπική ελευθερία» από την «πραγματική ελευθερία»). Ένα τέτοιο φιλοσοφικό διάβημα άνοιξε χώρο –πέρα από τα αυστηρώς πολιτικά προβλήματα– για το *κοινωνικό ζήτημα*. Σήμερα, αντίθετα, διανοούμενος της Αριστεράς είναι γενικά εκείνος για τον οποίο η πραγματικότητα δεν είναι παρά η *εξαίρεση που επιβεβαιώνει τη θεωρία* («κοινωνιολογική», κατά προτίμηση).

46. Frédéric Bastiat, *Justice et fraternité* (*Journal des Économistes*, 15 Ιουνίου 1848).

47. François Marie Charles Fourier (1772-1837), Robert Owen (1771-1858), Étienne Cabet (1788-1856), Louis Blanc (1811-1882), Pierre Leroux (1797-1871): Υπήρξαν οι μεγάλοι θεωρητικοί του ουτοπικού σοσιαλισμού του 19ου αιώνα. (Σ.τ.Ε.)

48. Πράγμα, που όπως ξέρουμε, δεν ισχύει ούτε για τον Κονστάν ούτε για τον Τοκβίλ ούτε καν για τον Άνταμ Σμιθ.

49. Όταν οι σύγχρονοι φιλελεύθεροι βεβαιώνουν, για παράδειγμα, ότι όλες οι προσπάθειες για να περιορίσουν τα *ανήκουστα* κέρδη των μεγαλοκαρχαριών του επιχειρηματικού κόσμου θα οδηγούσαν αναγκαστικά τους επιχειρηματίες να εκπατρίσουν τα κεφάλαιά τους ή ν' αλλάξουν τον τόπο εγκατάστασης των επιχειρήσεών τους, θεωρούν *ως κεκτημένο* την αδιαφορία τους για κάθε είδους πολιτική συνείδηση, για κάθε ηθικότητα, ακόμα και για κάθε ανθρώπινο συναίσθημα. Όπως υπερήφανα διακηρύσσει η Λωράνς Παριζό, «η κλίμακα των μισθών δεν έχει να κάνει με την ηθικότητα». [Η Laurence Parisot (1959-) είναι, από τον Ιούλιο του 2005, η πρώτη γυναίκα Πρόεδρος –«αφεντικό των αφεντικών»– του Κινήματος των Επιχειρήσεων της Γαλλίας (Mouvement des Entreprises de France: MEDEF). Κληρονόμος του Ομίλου Parisot, της μεγαλύτερης βιομηχανίας επίπλων της Γαλλίας, και μεταξύ των 300 πλουσιότερων Γάλλων, διεκδικεί περήφανα την ένταξή της στο φιλελεύθερο ρεύμα και το έχει μέχρι τώρα εμπράκτως αποδείξει στις διαπραγματεύσεις της με την πολιτική εξουσία και με τα συνδικάτα των εργαζομένων. (Σ.τ.Ε.)]

50. Η κριτική του Μπαστιά είναι απολύτως θεμελιωμένη, στον βαθμό που αφορά μόνον τις καθημερινές σχέσεις που τα άτομα συνάπτουν μεταξύ τους (δηλαδή καθετί που απορρέει από την «πρωταρχική κοινωνιακότητα»). Η πλάνη του (ή το σόφισμά του) συνίσταται στο ότι μεταθέτει, χωρίς την παραμικρή συζήτηση, αυτή τη βασική ανθρωπολογική αλήθεια στο πολύ διαφορετικό επίπεδο των δημόσιων πολιτικών και αυτού που ο Αλαίν Καγιέ ονομάζει «δεύτερη κοινωνιακότητα».

51. Στον Μπαστιά, αυτή η συνθήκη γίνεται αξίωμα μιας πραγματικής προσωπικής εμμονής. Υπ' αυτή την έννοια, είναι σίγουρα ένας από τους πρώτους συγγραφείς που ερμήνευσαν με τόση πειστικότητα το μεγάλο παράπονο των σημερινών φιλελευθέρων: *Οι πλούσιοι είναι οι πραγματικοί φτωχοί, γιατί το κράτος τούς τα παίρνει όλα.* Εξ ου και η εξαιρετικά μεγάλη δημοφιλία που γνωρίζει σε διάφορες ιστοσελίδες του παγκόσμιου ιστού.

52. Στον λόγο που εξεφώνησε στο Σίλβερ Σπρινγκ, στις 14 Φεβρουαρίου του 2002, ο Τζωρτζ Ουώλκερ Μπους διατύπωσε με τη μεγαλύτερη σαφήνεια την κοινή υπόθεση εργασίας όλων των φιλελευθέρων, είτε προέρχονται από τη Δεξιά είτε από την Αριστερά: «*Η Μεγέθυνση είναι η λύση, όχι το πρόβλημα*».

53. Ο Μπαστιά δεν φαίνεται να αντιλήφθηκε τον αντιφατικό χαρακτήρα της λύσης που πρότεινε. Αν, χάρη στην απεριόριστη Μεγέθυνση, «δημιουργό θέσεων εργασίας και πλούτου», οι άνθρωποι προοδευτικά θα γίνονταν έντιμοι, γενναιόδωροι και αλληλέγγυοι (πράγμα που, σημειωτέον, είναι επίσης το αξίωμα της κρατικής κοινωνιολογίας, όταν εξηγεί τις παραβατικές και εγκληματικές συμπεριφορές με βάση μόνον την κοινωνική εξαθλίωση), οι ισορροπίες που προσδιορίζουν αυτήν τη Μεγέθυνση γρήγορα θα έμπαιναν σε κίνδυνο, δεδομένου ότι, εξ ορισμού, βασίζονται στην αναζήτηση τού καλώς εννοουμένου εγωιστικού συμφέροντος τού καθενός. Θα ξανασυναντούσαμε, λοιπόν, πάραυτα το παράδοξο του Μαντβίλ: μια κυψέλη δεν μπορεί να είναι οικονομικά πρόσφορη, αν προϋποθέτουμε ότι την κατοικούν αποκλειστικά μέλισσες έντιμες και ενάρετες. Η ανάπτυξη του εγωισμού και των «ιδιωτικών ελαττωμάτων» παραμένει, σε κάθε περίπτωση, η μόνη δυνατή πολιτιστική στήριξη της οικονομικής μεγέθυνσης (Bernard de Mandeville, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, 1714). Να παρατηρήσουμε, επί τη ευκαιρία, ότι η θέση του Μπαστιά (και των κοινωνιολόγων της φιλελεύθερης άκρας Αριστεράς) προϋποθέτει επίσης ότι οι πλούσιοι είναι αναγ-

καστικά τίμιοι. Όντας, εξ ορισμού, *προφυλαγμένοι από την ανάγκη*, δεν θεωρείται ότι θα μπορούσαν να σκεφτούν να παραβιάσουν τους νόμους (καταστρατηγώντας, παραδείγματος χάριν, τη φορολογική νομοθεσία ή εκμεταλλευόμενοι τους υπαλλήλους τους).

54. Το κείμενο επανεκδόθηκε το 2004 από τις Πανεπιστημιακές εκδόσεις της Ρέν. [Πρώτη έκδοση του έργου του Émeric Crucé, Parisien ή Émery de Lacroix (1590?-1648): *Le Nouveau Cynée, ou Discours d'Estat représentant les occasions et moyens d'establir une paix généralle et la liberté du commerce par tout le monde*, Paris, Chez J. Villery, 1623 (και φωτομηχανική ανατύπωση, Paris, Éditions d'Histoire sociale, 1976). Στην έκδοση των Presses Universitaires de Rennes, η κριτική έκδοση του κειμένου είναι των Alain Fenet και Astrid Guillaume, τα σχόλια των Astrid Guillaume και Michel Bouvier και η Εισαγωγή του Alain Fenet. Ο συγγραφέας, μοναχός και δάσκαλος σε παρισινό κολλέγιο –αυτά τα ελάχιστα γνωρίζουμε γι' αυτόν– πρότεινε τη δημιουργία μιας διαρκούς Διαίτης στη Βενετία, που θα επέλυε τις διαφορές μεταξύ των εθνών, με σκοπό την ειρήνη, υπέρτατη αξία της παγκόσμιας τάξης που οραματιζόταν. (Σ.τ.Ε.)]

55. Pierre Le Pesant de Boisguilbert (1646-1714): Γάλλος οικονομολόγος, πρόδρομος των Φυσιοκρατών. Στο Port-Royal, όπου φοίτησε, επηρεάστηκε από τον γιανσενισμό και τις θεωρίες του Πιερ Νικόλ. (Σ.τ.Ε.)

56. Επί του σημείου αυτού μπορούμε να διαβάσουμε τις υπέροχες αναλύσεις του νομικού και ψυχαναλυτή Πιερ Λεζάντρ (Pierre Legendre) στο *Dominium mundi. L'Empire du management* (Mille et Une Nuits, 2007).

57. Friedrich Nietzsche, *Morgenröte*, εκδ. Schmeitzner, Chemnitz 1881 (ελληνική μτφρ.: *Αυγή. Σκέψεις για τις ηθικές προλήψεις*, μτφρ. Ελένη Καλκάνη, εκδ. Δαμιανός, Αθήνα 1999). (Σ.τ.Ε.)

58. Friedrich von Gentz (1764-1832): Γερμανός φιλόσοφος (μαθητής του Καντ) και πολιτικός (συνεργάτης του Μέττερνιχ). Δημοσιολόγος και στρατευμένος συγγραφέας –σφοδρός πολέμιος της Γαλλικής Επανάστασης αλλά και του Ναπολέοντα, και από τους κυριότερους παράγοντες της Αντεπανάστασης– είναι κυρίως γνωστός για τα δύο μεγάλα του έργα πολιτικής οικονομίας: *Über den Ursprung und Charakter des Krieges gegen die französische Revoluzion* (*Περί της καταγωγής και του χαρακτήρος του πολέμου απέναντι στη Γαλλική Επανάσταση*) (1801) και *Von dem politischen Zustande von Europa vor und nach der französischen Revoluzion* (*Η πολιτική κατάσταση της Ευρώπης πριν και μετά τη Γαλλική Επανάσταση*) (1801). (Σ.τ.Ε.)

59. Karl Polanyi, *La Grande Transformation, aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1983, σ. 25 [Τίτλος πρωτοτύπου: *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*, Farrar & Rinehart, Νέα Υόρκη 1944, και ελληνική μτφρ.: *Ο μεγάλος μετασχηματισμός: Οι πολιτικές και κοινωνικές απαρχές του καιρού μας*, μτφρ. Κώστας Γαγανάκης, επιμ. Βασίλης Τομανάς, εκδ. Νησίδες, Σκόπελος 2000. (Σ.τ.Ε.)]

60. Ferdinand Bardamu ονομάζεται ο ήρωας –λογοτεχνικό alter ego του συγγραφέα Louis-Ferdinand Céline– των μυθιστορημάτων του *Voyage au bout de la nuit* και *Mort à crédit*. Βλ. και τις ελληνικές μεταφράσεις: *Ταξίδι στην άκρη της νύχτας*, μτφρ. Σεσίλ Ιγγλέση Μαργέλλου, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2007, και *Θάνατος με δόσεις* [αποσπάσματα], μτφρ. Αλίκη Γιατράκου-Fossi, Πρόσπερος, Αθήνα 1985. (Σ.τ.Ε.)

Κεφαλαιο 2

61. Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, Champ libre, τόμ. 2, σ. 220. [Ελληνική μτφρ.: *Η γερμανική ιδεολογία*, επιμ.-μτφρ. Κ. Φιλίνης, Gutenberg, Αθήνα 1997. (Σ.τ.Ε.)]

62. Άλλωστε, στη διάσημη μπροσούρα του *Les Trois Sources et les Trois Parties constitutives du marxisme*, δημοσιευμένη το 1913 [ελληνική μτφρ.: *Οι τρεις πηγές και τα τρία συστατικά μέρη του μαρξισμού: Τα ιστορικά πεπρωμένα της διδασκαλίας του Καρλ Μαρξ*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2002. (Σ.τ.Ε.)], ο Λένιν δεν θα διστάσει να τοποθετήσει τον Μαρξ στην πνευματική συνέχεια του Άνταμ Σμιθ και του Ντέιβιντ Ρικάρντο (David Ricardo). Είναι αλήθεια ότι το κείμενο αυτό απλώς ιδιοποιείται τις θέσεις του Καρλ Κάουτσκυ (Karl Kautsky), ο οποίος, το 1907, σε μία διάλεξή του (τιτλοφορημένη «Les Trois Sources du marxisme») θεωρούσε τον Μαρξ ως άμεσο κληρονόμο της «αγγλικής οικονομικής επιστήμης», δηλαδή του αρχικού φιλελευθερισμού.

63. Στις μέρες μας, η οριστική επικάλυψη των μαρξιστικών διατυπώσεων από τις φιλελεύθερες προεκτάσεις τους βρίσκει την πιο καθαρή και την πιο μηχανιστική του εμπραγμάτωση στο έργο του Τόνι Νέγκρι (Toni Negri). Γνωρίζουμε το αναπόφευκτο συμπέρασμα: πρέπει να ενισχυθεί κάθε βήμα του καπιταλισμού προς τα εμπρός (π.χ. κατά το δημοψήφισμα για την Ευρωπαϊκή Συνταγματική Συνθήκη), γιατί αυτός είναι ο συντομότερος δρόμος για να φτάσουμε στον παγκόσμιο κομ-

μουνισμό. Αναγνωρίζουμε ασφαλώς σ' αυτήν την περίεργη ιδεολογική κατασκευή τις συνήθεις παράπλευρες απώλειες ενός αλτουσερικού (ή ντελεζικού) φιλοσοφικού μορφώματος.

64. Εκτός από το έργο του Πολάνυι, μεταξύ των πιο γόνιμων κριτικών που ασκούνται κατά του φιλελεύθερου «ιστορικού υλισμού», αξίζει να μνημονεύσουμε τα έργα του ανθρωπολόγου και εθνολόγου Πιερ Κλαστρ (Pierre Clastres), του ανθρωπολόγου Μάρσαλ Σάλινς (Marshall Sahlins) και του φιλοσόφου Κορνήλιου Καστοριάδη. Χωρίς να ξεχνάμε φυσικά το μνημειώδες έργο που επιτελούν, εδώ κι ένα τέταρτο του αιώνα, οι ερευνητές του MAUSS [Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales], ούτε όλα εκείνα τα σεμινάρια που εργάζονται στις μέρες μας πάνω στην *απομείωση*, ή ακόμα τους κληρονόμους της Καταστασιακής Διεθνούς, όπως ο Jaime Semprun και οι συνεργάτες της *Encyclopédie des nuisances*.

65. Βλ. Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy, 1987.

66. Nicholas Georgescu-Roegen (1906-1994): Ρουμάνος μαθηματικός και οικονομολόγος, καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Vanderbilt του Nashville, και αντίθετος προς τις ιδέες του φιλελευθερισμού. Μία από τις μεγάλες μορφές του αντικομφορμισμού στον 20ό αιώνα, συνέλαβε την έννοια της απομείωσης, εισήγαγε την έννοια της εντροπίας στην Οικονομία (βλ. *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press, Cambridge-Massachussets 1971), και θεωρείται πατέρας της «βιο-οικονομικής θεωρίας». (Σ.τ.Ε.)

67. Στο γαλλικό κείμενο χρησιμοποιείται η δόκιμη στα γαλλικά έκφραση «avant notre ère» (= πριν την εποχή μας). Ας σημειωθεί ότι και εδώ και παρακάτω ο συγγραφέας αποφεύγει επιμελώς και πολύ συνειδητά την έκφραση «προ Χριστού». (Σ.τ.Ε.)

68. Και οι τεχνολογικές, θα έλεγα, καθόσον, ώς τις αρχές του 19ου αιώνα, δεν υπήρχε άλλη ενέργεια για την κίνηση των μηχανών πέρα από τα ανθρώπινα χέρια, τα υποζύγια, τον αέρα (ναυσιπλοΐα, ανεμόμυλοι) και το νερό (υδρόμυλοι). (Σ.τ.Μ.)

69. Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. Verlag der Schweizerischen Volksbuchbanlung, Hottingen-Ζυρίχη 1884, και αναθεωρημένη και επαυξημένη έκδοση, Στουτγάρδη 1891. Ελληνική μτφρ.: *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1997. (Σ.τ.Ε.)

Κεφαλαιο 3

70. Στον Σπινόζα χρωστάμε μία από τις πρώτες διατυπώσεις αυτής της ιδέας. «Σ' αυτή την ανθηρή Δημοκρατία και την υπέρλαμπρη πόλη –γράφει σχετικά με το Άμστερνταμ– άνθρωποι κάθε εθνικής προέλευσης και προερχόμενοι από κάθε είδους θρησκευτική σέκτα ζουν μέσα στην πιο τέλεια ομόνοια! Όταν θέλουν *να κάνουν μια τοποθέτηση χρημάτων*, οι πολίτες ενδιαφέρονται μόνο να μάθουν αν ο άνθρωπος με τον οποίο έχουν δοσοληψίες είναι *πλούσιος ή φτωχός*, αν μπορούν να τον εμπιστευτούν ή αν έχει φήμη απατεώνα. Από τη στιγμή που οριστικοποίησαν επ' αυτού την άποψή τους, δεν τους νοιάζει διόλου να μάθουν σε ποια θρησκεία ή σε ποια σέκτα εντάσσεται ο έτερος συμβαλλόμενος διότι, αν υποθέσουμε ότι μια μέρα θα έπρεπε να προσαχθούν στον δικαστή, αυτή η θεώρηση δεν θα τους βοηθούσε ούτε να κερδίσουν ούτε να χάσουν τη δίκη» (*Tractatus theologico-politicus*, 1670, κεφ. XX). Να σημειώσουμε, επί τη ευκαιρία, ότι *ο εμπορικός αντιρατσισμός* δεν εγγυάται επ' ουδενί ότι η νέα αυτή ανοχή πρέπει να εφαρμόζεται και απέναντι *στους φτωχούς*.

71. Ο Λεβί-Στρως παρατηρεί ότι «για μεγάλα υποσύνολα του ανθρώπινου είδους, και για δεκάδες χιλιάδες χρόνια, [...] η έννοια της ανθρωπότητας σταματά στα σύνορα της φυλής της γλωσσικής ομάδας, μερικές φορές μάλιστα και στα όρια του χωριού» (*Race et histoire*, κεφ. III). Θα προσθέταμε ωστόσο, για να συμπληρώσουμε αυτή την παρατήρηση, ότι αφενός τα σύνορα της φυλής δεν προστατεύουν αυτόματα απέναντι στα ελλείμματα αμοιβαιότητας (γνωρίζουμε, άλλωστε, καλά τον ρόλο που διαδραματίζει η αδελφοκτονία στους θρησκευτικούς μύθους), και αφετέρου ότι οι νόμοι της *φιλοξενίας* (και της θετικής μορφής του Ξένου που προϋποθέτουν) συνιστούν επίσης ένα κεντρικό στοιχείο της λειτουργίας των παραδοσιακών κοινοτήτων, στοιχείο που ο Λεβί-Στρως, μερικές φορές έχει την τάση να το υποτιμά. [Για το παραπάνω έργο του Λεβί-Στρως, βλ. και την ελληνική μετάφρασή του, που έχει κυκλοφορήσει μάλιστα σε δύο εκδοχές: *Φυλή και Ιστορία*, μτφρ. Αθανάσιος Δ. Στεφανής, Πατάκης, Αθήνα 2003, και μτφρ. Ευρυδίκη Παπάζογλου, Γνώση, Αθήνα 1995. (Σ.τ.Ε.)]

72. Χωρίς καν να αναφέρουμε τη χριστιανική παράδοση ή τον αρχαίο στωικισμό, δεν μπορούμε να παραμελήσουμε τη θέση που κατέχει η κινεζική κουλτούρα (μεταξύ άλλων και ο κομφουκιανισμός) σ' αυτή την εργασία της παγκοσμιοποίησης.

73. Αυτή η εργασία αφαίρεσης είναι μία από τις μέγιστες πρακτικές απαρχές του ιστορικού κινήματος που κατέστησε δυνατή, για το χειρότερο και το καλύτερο, τη νεωτερική εξατομίκευση των υποκειμένων. Όπως υπογραμμίζει ο Πιερ Μανάν, «μία από τις κύριες "ιδέες" του φιλελευθερισμού είναι αυτή του "ατόμου", όχι του ατόμου ως όντος με σάρκα και οστά, όχι όπως ο Παύλος που διακρίνεται από τον Πέτρο, αλλά εκείνου του όντος, που επειδή είναι άνθρωπος, είναι φυσιολογικά κάτοχος "δικαιωμάτων" για τα οποία μπορούμε να φτιάξουμε μια λίστα, δικαιώματα που έχει ανεξάρτητα από τη λειτουργία του ή τη θέση του στην κοινωνία και που τον καθιστούν ίσο με οποιονδήποτε άλλον άνθρωπο» (*Histoire intellectuelle du libéralisme*, ό.π., *Προλεγόμενα*). Γνωρίζουμε, αντίθετα, τον ρόλο που έπαιξε η κριτική αυτού του αφηρημένου ατόμου σε όλες τις αμφισβητήσεις της νεωτερικότητας.

74. Giovanni Pico de la Mirandola (1463-1494): Νεοπλατωνιστής, μαθητής του Μαρσίλιο Φιτσίνο, η πιο γοητευτική μορφή των φλωρεντινών ουμανιστών και από τα πιο λαμπρά πνεύματα της Αναγέννησης. Είναι αυτός που απαρνήθηκε τον σχολαστικισμό και κατάφερε να συνδυάσει τον Πλάτωνα με τον Αριστοτέλη, τις ελεύθερες τέχνες με την ηθική φιλοσοφία και τη θεολογία – γι' αυτό εξάλλου θεωρήθηκε και αιρετικός. Είναι επίσης ένας από τους πρώτους εισηγητές της εβραϊκής Καμπάλας στη δυτική φιλοσοφία. (Σ.τ.Ε.)

75. Για να υπερασπίσει ενώπιον του Πάπα το Έδικτο του 1562, ο πρεσβευτής της Γαλλίας θα πει ότι αυτή η λύση «δεν είναι εκείνη που ο Βασιλεύς θα ευχόταν, αλλά αυτή που θα θεωρούσε πραγματοποιήσιμη». Ως καλός ουμανιστής, ο Ετιέν ντε Λα Μποεσί (Étienne de La Boétie), αντίθετα, θα απαντήσει (στο *Mémoire touchant l'Édit de Janvier 1562*) ότι ο Βασιλιάς «έχει καθήκον όχι μόνο να διατηρεί χάριν των υπηκόων του την ειρήνη και την αρμονική μεταξύ τους συμβίωση, αλλά επίσης, *και κυρίως*, να εξασφαλίζει ότι βαδίζουν στον ορθό δρόμο και ότι δεν παρεκτρέπονται από την οδό της σωτηρίας». Παραπέμπουμε επ' αυτού στο άρθρο του Sergio Cardoso, «Une foi, un roi, une loi. La Crise de la raison politique dans la France des guerres de Religion», στον συλλογικό τόμο *Les Aventures de la raison politique*, Anne-Marie Métailié, 2006. [Να υπενθυμίσουμε ότι με το Έδικτο της 17ης Ιανουαρίου 1562 ή Έδικτο του Σαιν-Ζερμαίν ο δωδεκαετής τότε Κάρολος Ι΄, υπό την καθοδήγηση της μητέρας του, Αικατερίνης των Μεδίκων, και του σφραγιδοφύλακος Michel de L'Hospital, υπέγραφε το πρώτο διάταγμα ανεξιθρησκείας, που παρα-

χορούσε στους προτεστάντες το δικαίωμα να τελούν τη λειτουργία τους εκτός των τειχών ή να συγκεντρώνονται σε ιδιωτικές οικίες εντός των τειχών των πόλεων, υπό τον όρο να επιστρέψουν τους χώρους λατρείας που είχαν καταλάβει διά της βίας. Το Γαλλικό Κοινοβούλιο αρνήθηκε να υπογράψει το διάταγμα. Δύο μήνες αργότερα, έγινε η πρώτη σφαγή διαμαρτυρόμενων στην Καμπανία, η οποία και σηματοδοτεί την αρχή των θρησκευτικών πολέμων. (Σ.τ.Ε.)]

76. Michel de L'Hospital (1505-1573): Νομομαθής ουμανιστής, πολιτικός και συγγραφέας, κατέβαλε μεγάλες προσπάθειες για να συμφιλιώσει καθολικούς και προτεστάντες κατά τη διάρκεια των θρησκευτικών διενέξεων. Αν και οι προσπάθειες του δεν ευοδώθηκαν, αποτελεί πάντα για τη Γαλλική Δημοκρατία το σύμβολο της ανοχής και της ανεξιθρησκείας. (Σ.τ.Ε.)

77. Georges Livet, *Guerre et paix*, ό.π., σ. 78. Οι πολιτικές των «checks and balances» (που ισχυρίζονται ότι επιλύουν όλα τα προβλήματα με την ανάδειξη μηχανισμών και «διαδικασιών χωρίς υποκείμενο») δεν αφορούν μόνον το ζήτημα της κοινωνικής ειρήνης. Βρίσκονται επίσης στη βάση όλων των στοχασμών της εποχής για τις διεθνείς σχέσεις. Απ' αυτή την άποψη, οι διαμάχες που οδήγησαν στη συνθήκη της Βεστφαλίας (1648) σηματοδοτούν την οριστική είσοδο της Ευρώπης στους Νεότερους Χρόνους. Γνωρίζουμε, άλλωστε, ότι η έννοια του «συμφέροντος», που αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο του φιλελεύθερου πολιτικού μηχανισμού, εκπονήθηκε καταρχάς –αρχής γενομένης από τον François Guichardin και μέχρι τον Henri de Rohan– στο πλαίσιο των θεωρήσεων πάνω στον Κρατικό Λόγο [Raison d'État] και την ισορροπία των ευρωπαϊκών δυνάμεων. Αξίζει να διαβάσει κανείς επ' αυτού το έργο του Albert Hirschman, *Les Passions et les Intérêts*, PUF 1980, και το συλλογικό έργο *Politiques de l'intérêt*, που εκδόθηκε με την επιμέλεια των Christian Lazzeri και Dominique Reynié, Presses Universitaires Francomtoises, 1998.

78. Γι' αυτή την ιδέα, ότι *η συνάντηση*, πολύ διαφορετική από την απλή συναλλαγή, είναι ένας δρόμος πρόσβασης στο οικουμενικό, *αποκαθαρμένος από κάθε μορφή ευρωκεντρισμού*, μπορεί να διαβάσει κανείς το συναρπαστικό δοκίμιο των Kenta Ohji και Mikhaïl Xifaras, *Éprouver l'universel, essai de géophisolophie*, Kimé, 1999. Εκτός από το μέγιστο φιλοσοφικό ενδιαφέρον μιας κριτικής των προϋποθέσεων του δυτικού ουνιβερσαλισμού υπό το φως μιας ιαπωνικής θεώρησης του ζητήματος, εκτιμά κανείς ιδιαίτερα την κριτική που γίνεται στις φιλελεύθερες θεωρίες

του Χάμπερμας, για τις οποίες οι συγγραφείς δείχνουν σε ποιο βαθμό εξαρτώνται ακόμη από το παράδειγμα της συναλλαγής. Όσον αφορά τα *πραγματικά* ψυχολογικά θεμέλια του αντιρατσισμού, που αδιακόπως πριμοδοτούν οι σταρ της showbiz ή οι επαγγελματίες των μήντια, ο Ρουσσώ τα είχε πει όλα στον *Αιμίλιο*: «Μην εμπιστεύεστε –έγραφε– αυτούς τους κοσμοπολίτες που θα αναζητήσουν πολύ βαθιά μέσα στα βιβλία τους *καθήκοντα που οι ίδιοι απαξιούν να εκπληρώσουν προς τον περίγυρό τους*.Ο τάδε φιλόσοφος αγαπά τους Τατάρους για ν' αποφύγει ν' αγαπήσει τους γείτονές του». Οποιοσδήποτε γνώρισε από *κοντά* τέτοιους ανθρώπους δεν μπορεί να έχει ουδεμία αμφιβολία επί του συγκεκριμένου θέματος.

79. Alain Gérard Slama (1942-): Καθηγητής Ιστορίας των πολιτικών ιδεών μέχρι το 2007, και λέκτορας Δικαίου και Λογοτεχνίας στο Institut d'Études Politiques του Παρισιού. Αρθρογράφος στην εφημερίδα Figaro και στο περιοδικό Point, συνεργάζεται επίσης και με τον ραδιοφωνικό σταθμό France Culture. (Σ.τ.Ε.)

80. Πολύ επιτυχημένοι και δημοφιλείς Γάλλοι ηθοποιοί του θεάτρου και του κινηματογράφου, που, τα τελευταία χρόνια, πήραν δημόσια θέσεις για κοινωνικά θέματα, πάντα προδευτικών τάσεων. Ο Charles Berling στράφηκε τελευταία και στην παραγωγή ταινιών και στη συγγραφή σεναρίων, ενώ ο Philippe Torrenton, μέλος της Comédie Française, πέρασε (μετά από την πασίγνωστη σχέση του με μεγάλη κυρία της γαλλικής τηλεόρασης) και στον πολιτικό στίβο: στις τελευταίες προεδρικές εκλογές υποστήριξε το σοσιαλιστικό κόμμα και την Σεγκολέν Ρουαγιάλ, ενώ στις πρόσφατες δημοτικές εκλογές του 2008 εκλέχθηκε δημοτικός σύμβουλος με τον σοσιαλιστή δήμαρχο του Παρισιού Μπερτράν Ντελανοέ. Για τον Μισεά, οι συμπαθείς κατά τα άλλα, παραπάνω ηθοποιοί ενσαρκώνουν –μεταξύ πολλών άλλων– αυτήν την εφησυχασμένη συνείδηση της γαλλικής αριστερίζουσας showbiz. (Σ.τ.Ε.)

81. William Cobbett (1763-1835): Βρετανός δημοσιογράφος και πολιτικός. Έζησε οκτώ χρόνια στην Αμερική, όπου λιβελλογραφούσε με το ψευδώνυμο «Πέτρος ο Σκαντζόχοιρος». Τάχθηκε υπέρ του φεντεραλισμού και κατά των Άγγλων Ιακωβίνων, ενώ στην επιστροφή του στην Αγγλία, πήρε θέσεις ριζοσπαστικές, υπερασπιζόμενος στο Κοινοβούλιο τη θρησκευτική ελευθερία, καθώς και κοινωνικές και πολιτικές μεταρρυθμίσεις προς όφελος της εργατικής τάξης. Από τα περιοδικά που κατά καιρούς ίδρυσε το πιο γνωστό και το πιο μακρόβιο ήταν το *Cobbett's Weekly Political Register*. (Σ.τ.Ε.)

82. Alexandre Mikhaïlovitch Gerassimov (1881-1963): Ρώσος ζωγράφος, από τους κύριους εκπροσώπους του σοσιαλιστικού ρεαλισμού, είναι γνωστός για τους πίνακες μεγάλων διαστάσεων που εικονογραφούν τις μεγάλες στιγμές της Σοβιετικής Επανάστασης καθώς και για τα πορτραίτα του Λένιν, του Στάλιν και άλλων ηγετικών φυσιογνωμιών της Επανάστασης. (Σ.τ.Ε.)

83. Boris Mikhaïlovitch Koustodiev (1878-1927): Από τους κύριους εκπροσώπους του ρωσικού νεο-πριμιτιβισμού, είναι διάσημος για τα πορτραίτα του, τις σκηνές της επαρχιακής ρωσικής ζωής, τα ζωηρά του χρώματα, καθώς και για τις σκηνογραφίες του για το θέατρο και την εικονογράφηση των μεγάλων κλασικών της ρωσικής λογοτεχνίας. (Σ.τ.Ε.)

84. Laurent Mucchielli (1968-): Κοινωνιολόγος, ερευνητής στο CNRS, καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines και ιδρυτής της *Revue d'histoire des sciences humaines*. Οι έρευνες και οι εργασίες του αφορούν την ανάλυση και εξέλιξη της εγκληματικότητας, τη βία και τις πολιτικές τής καταστολής της καθώς και το ποινικό δίκαιο και τους θεσμούς του. (Σ.τ.Ε.)

85. Γιανσενισμός: Θρησκευτική κίνηση που αναπτύχθηκε κατά τον 17ο και 18ο αιώνα κυρίως στη Γαλλία, τις Κάτω Χώρες και την Ιταλία. Ξεκίνησε με το θεμελιακό κείμενο *Augustinus* (1640) του Cornelius Jansen, που επανέθετε, στην καρδιά της Μεταρρύθμισης και κατά του Παπισμού, το θεολογικό πρόβλημα της υπεροχής της θείας χάριτος σε σχέση με την ανθρώπινη ελεύθερη βούληση, όπως είχε τεθεί από τον Αυγουστίνο: υποστήριζε δηλαδή ότι μόνον η θεία χάρις, πανίσχυρη, οδηγεί τον άνθρωπο στην ελευθερία και ότι αυτή καθορίζει τις πράξεις του, καθώς και τον απόλυτα αυθαίρετο χαρακτήρα του προορισμού του ανθρώπου. Στη Γαλλία, η κίνηση πήρε και σημαντικές πολιτικές διαστάσεις, ως αντίδραση προς τη μοναρχική απολυταρχία του Ρισελιέ και του Λουδοβίκου ΙΔ΄. Με καθοδηγητές τον αββά Saint-Cyran και την αριστοκρατική οικογένεια Arnauld, η κίνηση είχε ως κέντρο της το μοναστήρι του Port-Royal, και έθετε όχι μόνο ζητήματα θεολογικής ηθικής, αλλά και οργάνωσης της Καθολικής Εκκλησίας και της θέσης του Κλήρου στην κοινωνία, έπαιρνε δε θέσεις απέναντι στα πολιτικά προβλήματα της εποχής. Ο Πασκάλ και ο Ρακίνας ανήκαν στον κύκλο των γιανσενιστών. Μετά από πολλαπλές καταδίκες από την Παπική Εκκλησία και την απολυταρχία, η κίνηση παρήκμασε μετά το 1730, και ουσιαστικά έσβησε με τη Γαλλική Επανάσταση. (Σ.τ.Ε.)

Κεφαλαιο 4

86. Πραγματεία δικο-οικονομική. Ο τίτλος παραπέμπει, φυσικά, στην *Πραγματεία θεολογικο-πολιτική* του Σπινόζα, που αναφέρθηκε παραπάνω. (Σ.τ.Ε.)

87. «Είναι, λοιπόν, πράγμα απολύτως επαληθευμένο ότι οι πιο μεγάλες και οι πιο μακρόβιες κοινωνίες δεν προέρχονται καθόλου από κάποια καλοπροαίρετη διάθεση που δείχνουν οι άνθρωποι ο ένας προς τον άλλο, αλλά, από έναν αμοιβαίο φόβο που έχουν οι μεν προς τους δε» (Hobbes, *De Cive*, τμήμα πρώτο, κεφ. 1). Μπορούμε, λοιπόν, μ' αυτό το μέτρο να μετρήσουμε τι το φιλοσοφικώς παράδοξο (ή καθαρά ρητορικό, ή ευθέως ψευδόλογο, ή απλώς ηλίθιο) έχει ο ισχυρισμός του Ντομινίκ Στρως-Καν (Dominique Strauss-Kahn), όταν παρουσιάζει τη δική του ιδιαίτερη εκδοχή περί φιλελευθερισμού ως μια «κοινωνία εμπιστοσύνης» (βλ. *Le Monde*, 3 Νοεμβρίου 2006). [Να θυμήσουμε ότι ο σοσιαλιστής Στρως-Καν, νυν Πρόεδρος του Διεθνούς Νομισματικού Ταμείου, και τέως υπουργός Οικονομικών επί κυβερνήσεως Λιονέλ Ζοσπέν (1997-1999), έδινε τη συνέντευξη αυτή την εποχή που το σοσιαλιστικό κόμμα διεξήγαγε ψηφοφορία για την επιλογή του υποψηφίου του για τις προεδρικές γαλλικές εκλογές του 2007, και ότι εκπροσωπεί την πλέον φιλελεύθερη μερίδα του γαλλικού σοσιαλιστικού κόμματος. (Σ.τ.Ε.)]

88. Για το ζήτημα της πολιτικής καταγωγής της νεωτερικότητας μπορούμε να συμβουλευτούμε, εκτός από τα κλασικά έργα του Κουέντιν Σκίνερ (ιδίως τα: *La Liberté avant le libéralisme*, Seuil, 2000 [τίτλος πρωτοτύπου: *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, 1998 και ελληνική μτφρ. της Αριστέας Παρίση: *Η ελευθερία προτιμότερη από τον φιλελευθερισμό*, Καρδαμίτσας, Αθήνα 2002. (Σ.τ.Ε.)] και *L'Artiste en philosophie politique, Ambrogio Lorenzetti et le «Bon gouvernement»*, Raison d'agir, 2003 [τίτλος πρωτοτύπου: *Ambrogio Lorenzetti. The Artist as Political Philosopher*, Londres, British Academy, 1986. (Σ.τ.Ε.)]), το σημαίνον έργο του Maurizio Viroli (*From Politics to Reason of State*, Cambridge University Press, 1992), που αναδεικνύει τη ριζική φιλοσοφική τομή με τον Ουμανισμό της Αναγέννησης και τον φλωρεντίνικο ρεπουμπλικανισμό, που εισήγαγε, τον 16ο αιώνα, το «Πολιτικό» ρεύμα. Είναι άλλωστε, αξιοσημείωτο ότι η έκθεση της Τριμερούς Επιτροπής σχετικά με τη «διακυβερνησιμότητα» των σύγχρονων κοινωνιών (*The Crisis of Democracy*, 1975), έκθεση που αποτέλεσε την ιδεολογική μήτρα της «νέας παγκόσμιας τά-

ξης», ήδη από το εισαγωγικό της κεφάλαιο, επιδιώκει να αντιπαραθέσει τους διανοουμένους, που προσδιορίζονται σε συνάρτηση με τις αξίες («value-oriented intellectuals») και των οποίων, συνεπώς, η κριτική δραστηριότητα θέτει σε κίνδυνο τις ιδρυτικές ισορροπίες της φιλελεύθερης κοινωνίας, και εκείνους που περιορίζονται σε μια προσέγγιση καθαρά *τεχνική και πολιτική* των προβλημάτων της «αναπτυγμένης βιομηχανικής κοινωνίας» («technocratic and policy-oriented intellectuals», και των οποίων ο αριθμός –και εδώ η έκθεση εκδηλώνει τη χαρά της– αυξάνεται ταυτόχρονα μ' αυτήν. Μια τέτοια διάκριση αναπαράγει κατά κάποιον τρόπο, με διαφορετική ορολογία, την ιδρυτική διάκριση της νεωτερικότητας μεταξύ Ουμανιστών και Πολιτικών.

[Η Τριμερής Επιτροπή (The Trilateral Commission) είναι μια παγκόσμια μη κυβερνητική οργάνωση αμερικανικής έμπνευσης, που ιδρύθηκε το 1973 από τους διευθύνοντες της Λέσχης Bilderberg και του Council on Foreign Relations, μεταξύ των οποίων ο Ντέιβιντ Ροκφέλλερ, ο Χένρι Κίσινγκερ και ο Ζμπίγκνιεφ Μπρεζίνσκι. Άντρο του παγκοσμιοποιημένου οικονομικού απολυταρχισμού, έχει μέλη της 325 διακεκριμένες προσωπικότητες της Δυτικής Ευρώπης, της Αμερικής και των χωρών της Ασίας προς τον Ειρηνικό. Μπορεί κανείς να θεωρήσει ότι ενορχηστρώνουν, κατά κάποιον τρόπο, την οικονομική παγκοσμιοποίηση. (Σ.τ.Ε.)]

89. Μια κοινωνία που παρουσιάζεται ως «η ολιγότερο δυνατόν κακή» προσπαθεί λογικά να θεμελιώσει το κύριο μέρος της προπαγάνδας της πάνω στην ιδέα ότι υπάρχει για να μας προστατεύει από κακά απείρως μεγαλύτερα. Γι' αυτό, όπως παρατηρεί ο Γκυ Ντεμπόρ στο βιβλίο του *Σχόλια πάνω στην Κοινωνία του Θεάματος* (Guy Debord, *Commentaires sur la société du spectacle*, Éditions Gérard Lebovici, 1988, σ. 33) [ελληνική μτφρ.: *Σχόλια πάνω στην κοινωνία του θεάματος*, μτφρ. Πάνου Τσαχαγέα, Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα 1988. (Σ.τ.Ε.)], μια φιλελεύθερη κοινωνία τα καταφέρνει γενικά ώστε «να κρίνεται μάλλον με βάση τους εχθρούς της και όχι με βάση τα αποτελέσματά της». Επομένως, ξετυλίγεται πάντοτε ένα *ιδεολογικό* δράμα γι' αυτήν, όταν βλέπει να εξαφανίζεται, με την πάροδο του χρόνου, η τάδε ή η δείνα ιστορική φιγούρα του *απόλυτου Κακού* (όπως έγινε, για παράδειγμα, με την πτώση του τείχους του Βερολίνου). Και επειδή η θέση του *χειρότερου* δεν πρέπει ποτέ να μένει κενή για πολύ καιρό, η φιλελεύθερη προπαγάνδα βρίσκεται στη διαρκή υποχρέωση να ανακαλύπτει νέες ενσαρκώσεις του Κακού, και, εννοείται, ακόμη και να τις κατασκευάζει εκ του μηδενός, αν παραστεί ανάγκη.

90. Η ιδέα ότι οι αναγκαίες ισορροπίες για την πολιτική *σωτηρία* μιας κοινότητας δεν απορρέουν παρά από τη δράση μηχανισμών ανεξάρτητων από τη θέληση των ατόμων (και, κατά μείζονα λόγο, από την αξία τους) αποτελεί, καταφανώς, μεταφορά των θεολογιών της χάριτος, επεξεργασμένων από τα διάφορα ρεύματα νεωτερικού αυγουστινιανισμού. Εν ολίγοις, μόνο με τη *χάρη* των νόμων της Αγοράς και του Δικαίου οι άνθρωποι, που εκ φύσεως «δεν είναι ελεύθεροι παρά μόνο για το Κακό» (Λούθηρος, *Θέσεις του 1517*), επιτυγχάνουν τελικά να ζήσουν με ειρήνη και ευημερία, ενώ, αν αφήνονταν στον εαυτό τους, δεν θα μπορούσαν παρά να καταλήξουν στον πόλεμο όλων εναντίον όλων. Εδώ έχουμε να κάνουμε ολοκάθαρα με ένα από τα πολλά *ασυνείδητα* (και πάντοτε ενεργά) θρησκευτικά σχήματα που προετοίμασαν το πνεύμα των μοντέρνων να αποδεχθεί την ταυτόχρονη ιεροποίηση της Μεγέθυνσης και του Δικαίου.

91. «Μην κρίνετε ίνα μη κριθείτε», πρόσταζε ήδη το Ευαγγέλιο (*Κατά Λουκάν*, 6, 37). Μ' αυτή την έννοια μπορούμε να κατανοήσουμε τη διατύπωση του Gilbert Keith Chesterton, σύμφωνα με την οποία «ο μοντέρνος κόσμος είναι ένας κόσμος γεμάτος χριστιανικές ιδέες που τρελάθηκαν». [Για τον Τσέστερτον, βλ. *Εργοβιογραφία*, στο *Λέσχη Αλλόκοτων Επαγγελμάτων*, μτφρ. Γ.Ν. Πεντζίκης, Άγρα 1990 και 2005. (Σ.τ.Ε.)]

92. Jacques Commaille, *L'Esprit sociologique des lois*, PUF, 1994, σ. 247.

93. Βλ. *Philosophie magazine*, Μάρτιος 2007, σ. 50. Όσο αξιέπαινη κι αν είναι η ευρύτητα πνεύματος ενός Ντανιέλ Μποριγιό (ή του *μέντορά* του, Τζακ Λανγκ), μου φαίνεται ωστόσο κάπως *περιορισμένη*, τουλάχιστον αν τη συγκρίνουμε με την ελευθερία πνεύματος που χαρακτηρίζει τον νομικό διάλογο σε κάποιες άλλες ευρωπαϊκές χώρες. Στη Γερμανία, παραδείγματος χάριν, οι υπερασπιστές του φιλελευθερισμού *ήδη* συζητούν για το δικαίωμα καννιβαλικών σχέσεων μεταξύ συναινούντων ενηλίκων (υπόθεση Bernd Jürgen Brandes, άνοιξη 2001)· ή το δικαίωμα γάμου μεταξύ αδελφού και αδελφής (όπως υποστήριξε ο φιλελεύθερος δικηγόρος Endrik Wilhelm, συνηγορώντας για την κατάργηση του άρθρου 173 του γερμανικού Ποινικού Κώδικα, που τιμωρεί την αιμομιξία, με το επιχείρημα ότι αυτή η απαγόρευση δεν αποτελεί παρά μια «φολκλορική επιβίωση της Ιστορίας»). Οι Γάλλοι φιλελεύθεροι έχουν προφανώς πολύ δρόμο ακόμα να διανύσουν, αν θέλουν να είναι ανταγωνιστικοί στη διεθνή αγορά των ιδεών.

94. Γνωρίζουμε ότι, τη δεκαετία του 1930, μία από τις κύριες κατη-

γορίες που απηύθυναν πολυάριθμα τροτσκιστικά κινήματα στο καπιταλιστικό σύστημα ήταν ότι ο καπιταλισμός οδηγούσε αναπόδραστα στη *«στασιμότητα των παραγωγικών δυνάμεων»*. Εξ ου και η διαρκής έκκληση να αναθερμανθεί η Μεγέθυνση («δημιουργός απασχόλησης» και συνώνυμο της ιστορικής Προόδου), που παραμένει ο *θεμελιακός άξονας* των πολιτικών προγραμμάτων των σημερινών τους κληρονόμων, από την Αρλέτ ώς τον Ολιβιέ. [Πρόκειται για την Arlette Laguiller, ηγετική φυσιογνωμία της τροτσκιστικής γαλλικής Αριστεράς (Lutte Ouvrière) και τον Olivier Besancenot, που πήρε τα τελευταία χρόνια την πολιτική σκυτάλη της γαλλικής άκρας Αριστεράς (Ligue communiste révolutionnaire). (Σ.τ.Ε.)]

95. Έχουμε ένα παράδειγμα, χημικώς καθαρό, της αναγκαίας «αξιολογικής ουδετερότητας» της φιλελεύθερης Αγοράς (της οποίας ο μόνος νόμος είναι το business is business) με την πρόσφατη δημιουργία στη Γερμανία της εταιρείας Erento.com, της οποίας ο στόχος είναι να προσφέρει σε όλα τα πολιτικά κόμματα, συνδικάτα ή ενδιαφερόμενους συνεταιρισμούς τις υπηρεσίες *επαγγελματιών διαδηλωτών*, που πληρώνονται με την ώρα ή την ημέρα και που μπορούν να εξοπλίζονται με μεγάφωνα ή αφρικάνικα ταμπούρλα τζεμπέ (φυσικά, έναντι συμπληρωματικής αμοιβής). Όπως ομολογεί η Μόνικα, μια από τις υπαλλήλους της νέας αυτής επιχείρησης, «για μένα *είναι μια δουλειά όπως οποιαδήποτε άλλη*. Να διαδηλώνω για οργανώσεις στις οποίες δεν είμαι στρατευμένη δεν μου δημιουργεί κανένα πρόβλημα».

96. Αναφορά στο ποίημα του Jacques Prévert «Inventaire» (Απογραφή), που παραθέτει φύρδην-μίγδην μια μακρά σειρά εντελώς ανόμοιων μεταξύ τους πραγμάτων, με σταθερό μοτίβο τον προκύωνα (ρακούν), που επανέρχεται περιοδικά. Ιδού, ενδεικτικά η αρχή του ποιήματος: μια συκωταριά / δυο πέτρες τρία άνθη ένα πουλί / είκοσι-δύο νεκροθάφτες μια αγάπη / ο προκύων / η κυρία τάδε / ένα λεμόνι ένα ψωμί / μια μεγάλη ηλιαχτίδα / ένα μεγάλο κύμα / ένα παντελόνι / μια πόρτα και το χαλάκι της / ένας κύριος με το παράσημο της Λεγεώνας της Τιμής / ο προκύων.... (Σ.τ.Ε.)

97. Αναφορά στον Pangloss ή, επί το ελληνικότερο, Παγγλώττη, τον φιλόσοφο παιδαγωγό του Καντίντ, του περίφημου ήρωα της φιλοσοφικής μυθιστορίας του Βολταίρου, *Candide ou l'optimisme* (ελληνική μτφρ. *Καντίντ*, μτφρ. Παντελής Κοντογιάννης, πρόλογος Αλέξης Πολίτης, επίμετρο Μίλτος Πεχλιβάνος, Πόλις, Αθήνα 2005). Επί τη ευκαιρία, ο τίτλος

τού ανά χείρας βιβλίου κάνει, όπως ο καθείς αντιλαμβάνεται, σαφή αναφορά στην περίφημη ρήση και τη θεωρία ζωής του Πανγκλός για τον «καλύτερο των κόσμων που θα ήταν δυνατόν να υπάρξει». (Σ.τ.Ε.)

98. Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, ό.π., σ. 244.

99. Θα ήταν ενδιαφέρον να μελετηθεί ο τρόπος με τον οποίο η ιστορία της *καλλιτεχνικής πρωτοπορίας* (ιδίως στη διαπλαστική σχέση της με το πρόβλημα του *ορίου*) συγκροτήθηκε και η ίδια *εν παραλλήλω προς αυτόν τον παραλληλισμό*. Θα έπρεπε, λοιπόν, να αναρωτηθούμε για τον αποφασιστικό ρόλο που διαδραμάτισε η μοντέρνα μυθολογία του «καλλιτέχνη» στην ανάπτυξη του φιλελεύθερου φαντασιακού.

100. Φρήντριχ Ένγκελς - Καρλ Μαρξ, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*.

101. Σύμφωνα με την ονομαστή διατύπωση (η «φτερωτή φράση», έλεγε ο Λένιν) του Έντουαρντ Μπερνστάιν (Eduard Bernstein) (1850-1932), της πρώτης μεγάλης μορφής του «ρεβιζιονισμού» (για να επαναλάβουμε τη λέξη που παλιότερα σηματοδοτούσε αυτό που σήμερα είναι παντού η σύγχρονη Αριστερά:) στην ιστορία του μαρξιστικού εργατικού κινήματος.

102. Vincent de Gournay (1712-1759): Γάλλος οικονομολόγος, πατέρας της περιλάλητης φράσης «Laissez faire, laissez passer», υπερασπίσθηκε την ελευθερία του εμπορίου, την κατάργηση των κανονιστικών περιορισμών και των μονοπωλίων, και θεωρούσε ότι η γη συνιστά το μόνο μέσο πλουτισμού. Διαχειριστής των οικονομικών του εμπορίου διορίστηκε το 1757. Οι θέσεις του επηρέασαν όλη τη γαλλική φιλελεύθερη οικονομική παράδοση. (Σ.τ.Ε.)

103. Guy Debord, *Lettre à Mlezioud Ouldamer de décembre 1985 sur la «question des immigrés»*, *Correspondance*, τόμ. 6, σ. 363, Librairie Anthème Fayard, 2007. Για το ζήτημα της ένταξης στην κοινότητα, ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις κάνει ο Πιερ Μανάν, στο πρόσφατο έργο του *La Raison des nations*, Gallimard, 2006.

104. Η συνθηματολογία για τον «Πολωνό υδραυλικό» χρησιμοποιήθηκε κατά κόρον στη Γαλλία –και προοδευτικά και σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες– την άνοιξη του 2005, όταν γινόταν η μεγάλη δημόσια συζήτηση εν όψει του δημοψηφίσματος για την αποδοχή ή μή της Ευρωπαϊκής Συνταγματικής Συνθήκης.. Ξεκίνησε ως αντίδραση κατά της ευρωπαϊκής Οδηγίας Μπόλκενσταϊν., που πρότεινε την απελευθέρωση των υπηρεσιών στην εσωτερική αγορά της ΕΕ και την αναθεώρηση ορισμένων

εργασιακών δικαιωμάτων: η παροχή υπηρεσιών στη Γαλλία από επαγγελματίες προερχόμενους από άλλες χώρες της ΕΕ, με εργασιακούς όρους της χώρας προέλευσης –κατά κανόνα πολύ οικονομικότερους από αυτούς που ισχύουν στη Γαλλία–, θεωρήθηκε ότι θα μπορούσε να οδηγήσει σε μείωση της απασχόλησης των Γάλλων: ένας Πολωνός υδραυλικός, π.χ., θα μπορούσε να στερήσει τη δουλειά από τον Γάλλο ομόλογό του. Πολύ γρήγορα, το παράδειγμα αυτό εξελίχθηκε σε σύμβολο της πολεμικής κατά της Ευρωπαϊκής Συνθήκης σε ό,τι αφορούσε τα εργασιακά δικαιώματα και την κοινωνική προστασία. (Σ.τ.Ε.)

105. Ο Bertrand Lemennicier είναι καθηγητής Οικονομίας στο Πανεπιστήμιο Paris II-Panthéon-Assas (Ινστιτούτο Ερευνών Διεθνούς Οικονομικής Γεωστρατηγικής). Ο περί ου ο λόγος διαδικτυακός τόπος: http://lemennicier.bwm-mediasoft.com. Ο Gérard Bramoullé είναι επίσης καθηγητής Οικονομίας στο Πανεπιστήμιο Aix-Marseille III. Τέλος, ο φιλόσοφος Luc Ferry, υπήρξε για δύο περίπου χρόνια (2002-2004) ατυχής υπουργός Παιδείας της δεξιάς κυβέρνησης Raffarin.

Η agrégation είναι ο διαγωνισμός και το αντίστοιχό της ανώτατο γαλλικό δίπλωμα που κατοχυρώνει τη διδασκαλία στην ανώτερη και ανώτατη εκπαίδευση. Και οι τρεις παραπάνω καθηγητές, υπέρμαχοι του φιλελευθερισμού, είναι κάτοχοι του τίτλου.

Όσο για την περίφημη Société du Mont-Pelèrin (MPS), που σήμερα αριθμεί 500 περίπου μέλη παγκοσμίως, οικονομολόγους, νομικούς και πολιτικά πρόσωπα, ιδρύθηκε τον Απρίλιο του 1947 στο ελβετικό θέρετρο Mont-Pelèrin, με πρωτοβουλία του Αυστριακού οικονομολόγου και πάπα του σύγχρονου φιλελευθερισμού και της θεωρίας του «ελάχιστου κράτους», Friedrich von Hayek. Ο Milton Friedman υπήρξε ένας από τους προέδρους της Εταιρείας (1970-1972). Τέλος, τα τέσσερα, από τα επτά συνολικά, μέλη της επιτροπής για την agrégation των Οικονομικών Επιστημών του 2004 που αναφέρει ο Μισεά ήταν ο Pascal Salin ως πρόεδρος (οικονομολόγος, καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Paris X-Dauphine, πρόεδρος της Société du Mont-Pelèrin για την περίοδο 1994-1996), ο Gérard Bramoullé, ο Bertrand Lemennicier και ο Enrico Colombatto, καθηγητής οικονομίας στο Πανεπιστήμιο του Τορίνου. Η υπόθεση αυτή δημιούργησε σάλο στον γαλλικό πανεπιστημιακό χώρο καθώς θεωρήθηκε ότι η εν λόγω Επιτροπή χειραγωγήθηκε από μια σαφέστατα σκληροπυρηνική ομάδα υπεράσπισης των πλέον φιλελεύθερων οικονομικών θεωριών. (Σ.τ.Ε.)

106. Réseau Éducation Sans Frontières (RESF) [Δίκτυο Εκπαίδευσης

χωρίς Σύνορα]: δίκτυο συνεργασίας διαφόρων συλλόγων γονέων και κηδεμόνων, σωματείων εκπαιδευτών, μη κερδοσκοπικών οργανώσεων αλληλεγγύης προς τους «ξένους», συνδικαλιστικών κινημάτων καθώς και ελευθέρων ιδιωτών. Ιδρύθηκε τον Ιούνιο του 2004 με σκοπό να εναντιωθεί κατά της απέλασης ανήλικων μαθητών, των οποίων οι γονείς είναι παράνομοι μετανάστες. Η απέλαση ανηλίκων θεωρείται παράνομη, κατά τον γαλλικό νόμο· οι γονείς, όμως, των παιδιών μπορεί να απελαθούν. Το δίκτυο υπερασπίζεται έτσι και το δικαίωμα των γονιών να μείνουν κοντά στα παιδιά τους, ζητώντας από το κράτος να νομιμοποιήσει την παραμονή όλης της οικογένειας, με βάση το άρθρο 8 της ευρωπαϊκής συνθήκης των δικαιωμάτων του ανθρώπου, που υπερασπίζεται το δικαίωμα στην ομαλή οικογενειακή ζωή. (Σ.τ.Ε.)

107. Όσοι εκτιμούν το πηγαίο χιούμορ ας σπεύσουν να διαβάσουν την *Apologie du casseur* του Serge Route (Michalon, 2006), έργο δροσιστικής διανοητικής απλοϊκότητας, προφανώς γραμμένο από κάποιον οπαδό του λουθηριανού δόγματος του αυτεξούσιου και της κοινωνιολογίας του Λωράν Μουκιελλί.

108. Ο Κέννεντυ αναφέρεται εδώ σε δύο εξαιρετικά αιματηρές υποθέσεις που την εποχή εκείνη είχαν συγκλονίσει την Αμερική: Στην υπόθεση Charles Whitman, του εικοσιπεντάχρονου φοιτητή του Πανεπιστημίου του Τέξας, που την 1η Αυγούστου 1966, αφού σκότωσε τη μητέρα του και τη σύζυγό του, ανέβηκε στον κεντρικό πύργο όπου στεγάζεται η διοίκηση του Πανεπιστημίου και άρχισε να πυροβολεί όποιον περνούσε μπροστά του: αποτέλεσμα 16 νεκροί και 31 τραυματίες. Και στην υπόθεση Richard Speck, επίσης εικοσιπεντάχρονου, που σκότωσε με μαχαίρι οκτώ μαθητευόμενες νοσοκόμες στο Σικάγο στις 14 Ιουλίου της ίδιας χρονιάς. (Σ.τ.Ε.)

109. Μία από τις καλύτερες μελέτες σχετικά με τις *πολιτιστικές* μεταμορφώσεις που προετοίμασαν, στη Γαλλία, τον θρίαμβο της φιλελεύθερης επανάστασης (και άρα και τη γένεση της νέας Αριστεράς) είναι η εργασία της Kristin Ross, καθηγήτριας συγκριτικής λογοτεχνίας στο Πανεπιστήμιο της Νέας Υόρκης, *Rouler plus vite, laver plus blanc. Mondernisation de la France et décolonisation au tournant des années '60* (Flammarion, 2006). [Τίτλος πρωτοτύπου: *Fast Cars, Clean Bodies: Decolonization and the Reordering of French Culture*, MIT Press, Cambridge-Massachusetts 1995. (Σ.τ.Ε.)] Μεταξύ άλλων η συγγραφέας υπογραμμίζει τον αποφασιστικό ρόλο που έπαιξε σ' αυτή την ιστορική διαδικασία η εμπειρία της διακυβέρνησης

του Μεντές Φρανς (Mendès France), η ανάπτυξη της διαφήμισης και του αυτοκινήτου και η εμφάνιση ενός νέου γυναικείου Τύπου (και ιδιαίτερα το περιοδικό *Elle*).

110. Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, La fabrique, 2005.

111. *Στο ίδιο*, σ. 37.

112. Ο Ζακ Ρανσιέρ αναφέρεται στο εδάφιο 563c 3 - d 1 (Βιβλίο Η) της *Πολιτείας* : «Όποιος δεν τό 'χει δει με τα μάτια του, δεν θα το πιστεύει πόσο πιο αχαλίνωτη ελευθερία έχουν σε μια τέτοια πόλη τα ζώα που υπηρετούν τον άνθρωπο απ' ό,τι αλλού. Κυριολεκτικά όπως το λέει και η παροιμία: "κατά τον αφέντη και το σκυλί", είναι και τα άλογα και τα γαϊδούρια μαθημένα να περιφέρονται εντελώς ελεύθερα και καμαρωτά-καμαρωτά να πέφτουν απάνω σ' όποιον βρεθεί κάθε φορά στον δρόμο τους, άμα αυτός δεν σταθεί παράμερα, και παρομοίως όλα τα άλλα σ' αυτόν τον τόπο ξεχειλίζουν από ελευθερία» (Πλάτων, *Πολιτεία*, εισ. σημείωμα - μτφρ. - ερμ. σημειώματα: Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Αθήνα 2002). (Σ.τ.Ε.)

113. Οι όροι *πλεονεξία* και *δήμος* ελληνικά στο κείμενο. (Σ.τ.Μ.)

114. Nicolas Baverez (1961-): ειδικός στο Δημόσιο δίκαιο, οικονομολόγος και ιστορικός, υπέρμαχος του φιλελευθερισμού, διδάσκει από το 1995 στην περίφημη ΕΝΑ, την Εθνική Σχολή Διοίκησης της Γαλλίας. Από το 2002, είναι μέλος της επιτροπής επιχειρησιακής ηθικής της MEDEF και από το 2008, μέλος του διοικητικού συμβουλίου του πανεπιστημίου Lyon III-Jean Moulin. Αρθρογραφεί στην εφημερίδα *Le Monde*, στα περιοδικά *Le Point*, *Les Echos* και είναι από τα πρόσωπα που βλέπει κανείς συχνά στην τηλεόραση. (Σ.τ.Ε.)

115. Ο όρος, που έγινε ευρύτερα γνωστός το 1984, από την προεκλογική τηλεμαχία Ρόναλντ Ρήγκαν/Ουώλτερ Μοντάλ (ενώ η έμπρακτη εφαρμογή του άρχισε γύρω στο 1930) έχει αρνητική χροιά: ένας spin doctor δεν ενεργεί πάντα με βάση ηθικές αξίες. Σύμβουλος επικοινωνίας και πολιτικού μάρκετινγκ, κατευθύνει την κοινή γνώμη, πολλές φορές παραπληροφορώντας ή εφευρίσκοντας τρόπους και μοντάζ για να υπερασπισθεί μια άποψη ή να κατεδαφίσει κάποια άλλη. Η εικόνα της μπάλας του τέννις ή του μπιλλιάρδου που φαλτσάρει για να πάρει εντέλει αντίθετη κατεύθυνση απ' αυτήν που φαίνεται αρχικά ότι θα πάρει, μπλοφάροντας έτσι τον αντίπαλο, ή της σβούρας που γυρίζει (εξ ού και η λέξη spin) περιγράφει αρκετά καλά τις κινήσεις αυτών των ειδικών συμβούλων επικοινωνίας. (Σ.τ.Ε.)

116. Γύγης, βασιλιάς της Λυδίας, πέθανε περί το 644 π.Χ. Σύμφωνα με την παράδοση, είχε στην κατοχή του ένα δαχτυλίδι που όταν το φορούσε γινόταν αόρατος. Έγινε βασιλιάς αφού σκότωσε τον Κανδαύλη, τελευταίο Ηρακλείδη βασιλιά των Σάρδεων. (Σ.τ.Μ.)

117. Βλ. Ηρόδοτος, *Οκτώ νουβέλες και τέσσερα ανέκδοτα*, μτφρ. Δ. Ν. Μαρωνίτης, Άγρα, Αθήνα 2001. (Σ.τ.Μ.)

118. Ελληνικά στο κείμενο. (Σ.τ.Μ.)

119. Ο συγγραφέας χρησιμοποιεί τον όρο déterritorialisation, που πρώτοι εισήγαγαν οι Gilles Deleuze και Félix Guattari στην τριλογία τους *Capitalisme et schizophrénie*: *L'Anti-Œdipe*, *Mille Plateaux*, *Qu'est-ce que la philosophie?* Η έννοια αυτή εφαρμόζεται τόσο στο πολιτικό και κοινωνικό πεδίο, όσο και στον χώρο της τέχνης. Περιγράφει την κίνηση της «αποταξινόμησης» των αντικειμένων, των ζώων, των χειρονομιών, των σημείων, που ελευθερώνονται από τις συμβατικές τους χρήσεις και αποκτούν άλλες χρήσεις και άλλες ζωές. (Σ.τ.Ε.)

120. Ελληνική έκδοση: Gilles Deleuze - Félix Guattari, *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια. Ο αντι-Οιδίπους*, μτφρ. Καίτη Χατζηδήμου - Ιουλιέττα Ράλλη, επιμ. Γιάννης Κρητικός, Κέδρος-Ράππας, Αθήνα 1981. (Σ.τ.Ε.)

121. Η εβδομαδιαία εφημερίδα *La Cause du peuple* της Γεωργίας Σάνδη, που εκδόθηκε μέσα στην καρδιά των γεγονότων της Επανάστασης του 1848, κατάφερε να τυπώσει τρία μόνον τεύχη (στις 9, 16 και 23 Απριλίου 1848). Πάνω από έναν αιώνα μετά, με τον ίδιο τίτλο ιδρύθηκε, την 1η Μαΐου 1968, από τον μέλλοντα αρχιτέκτονα Ραούλ Κάστρο, μια άλλη, επίσης εβδομαδιαία (και πολύ γρήγορα καθημερινή), εφημερίδα που έγινε το επίσημο όργανο της φιλομαοϊκής προλεταριακής Αριστεράς. Στη διεύθυνση της εφημερίδας διαδέχθηκαν οι Σερζ Ζουλί (Serge July), Μισέλ Λε Μπρί (Michel Le Bris) και Ζαν-Πωλ Σαρτρ. Η εφημερίδα σταμάτησε την έκδοσή της το 1972. Από τους κόλπους της προήλθε αμέσως μετά, τον Απρίλιο του 1973 η εφημερίδα *Libération*, με πρώτο διευθυντή τον Ζαν-Πωλ Σαρτρ και διάδοχό του, από το 1974 και μέχρι το 2006, τον Σερζ Ζουλί. (Σ.τ.Ε.)

Κεφαλαιο 5

122. Lysander Spooner (1808-1887): Αμερικανός ιντιβιντουαλιστής αναρχικός, πολιτικός φιλόσοφος, ντεϊστής, γνωστός κυρίως για τους αγώνες και τα κείμενά του υπέρ της κατάργησης της δουλείας και τη ριζο-

σπαστική συνταγματική κριτική του. Με βάση τη θεωρία της φυσικής δικαιοσύνης, υποστήριζε ότι τα άτομα έχουν δικαιώματα που μόνον οι μεταξύ τους ελεύθερες συμφωνίες μπορούν να περιορίσουν· κατά συνέπεια, το κράτος δεν έχει καμιά νομιμότητα. (Σ.τ.Ε)

123. «Δεν υπάρχει τίποτε σαν το finis ultimus [το έσχατο τέλος] ή το summum bonum [το υπέρτατο αγαθό], όπως το αποκαλούν τα βιβλία της γερασμένης ηθικής των φιλοσόφων», Hobbes, *Léviathan*, βιβλ. I, κεφ. 11. [Ελληνική μτφρ.: *Λεβιάθαν ή Ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας*, μτφρ. Γρηγόριος Πασχαλίδης - Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1989 και 2006. (Σ.τ.Ε.)]

124. Εκ πρώτης όψεως, ο φιλελευθερισμός του Άνταμ Σμιθ φαίνεται, καταρχήν, πως δύσκολα μπορεί να διαλυθεί εντελώς στις ριζοσπαστικές θεωρίες του ρασιοναλιστικού εγωισμού. Διαμορφωμένος στη σχολή του Χάτσεσον, ο Σμιθ προσπάθησε αληθινά ώς το τέλος της ζωής του να διατηρήσει μια θέση για τη «συμπάθεια» στη διαμόρφωση του κοινωνικού δεσμού και της ατομικής ηθικότητας. Γνωρίζουμε ότι από εδώ κατάγεται και αυτό που οι Γερμανοί ονομάζουν das Adam Smith Problem, δηλαδή το ζήτημα της φιλοσοφικής άρθρωσης μεταξύ της *Θεωρίας των ηθικών αισθημάτων* (*The Theory of Moral Sentiments*, 1759) και της *Έρευνας για τη φύση και τις αιτίες του πλούτου των εθνών* (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776). Πρέπει, ωστόσο, να σημειώσουμε ότι η αναγκαστικά ασταθής ισορροπία μεταξύ του παραδείγματος του εγωισμού και εκείνου της συμπάθειας τελειώνει πάντα υπέρ του πρώτου. Αυτή τουλάχιστον είναι η θέση του Σερζ Λατούς (Serge Latouche), που την απέδειξε πολύ πειστικά (και, κατά τη γνώμη μου, οριστικά) στο έργο του *L'Invention de l'économie* (Albin Michel, 2005, σσ. 191-223).

125. Εάν η εξαίρεση αυτή μεταφρασθεί σε όρους της οικονομικής ανάλυσης, θα μπορούσαμε να πούμε, μαζί με τον Kenneth Arrow, ότι «το αλτρουιστικό κίνητρο» είναι ένας «σπάνιος πόρος».

126. Από εδώ προκύπτουν οι ψυχολογικές αντιφάσεις, προφανώς άλυτες, όλων εκείνων που, κατ' ομοίωση ενός Κονστάν ή ενός Τοκβίλ, υπομένουν τον θρίαμβο της εμπορευματικής κοινωνίας, ενώ παραμένουν βαθύτατα ξένοι προς το πνεύμα της. Στην περίπτωση του Μπενζαμέν Κονστάν, η λογοτεχνία θα αποτελέσει το προνομιακό μέσο για να αναλάβει αυτές τις αντιφάσεις. Προφανώς, μια πολύ πιο απλή λύση είναι να υιοθετήσει κανείς τη σχιζοφρενική συμπεριφορά των οπαδών της *παραδοσιακής* Δεξιάς οι οποίοι, σύμφωνα με τα λόγια του Αμερικανού κριτι-

κού Ράσελ Τζάκομπυ (Russell Jacoby), «σέβονται την Αγορά, ενώ αναθεματίζουν την κουλτούρα που τη γεννά» (της παραδοσιακής Δεξιάς το ακριβές ιδεολογικό αντίστοιχο είναι αυτή η σύγχρονη Αριστερά, που ενώ βεβαιώνει ότι αντιμάχεται τη λογική της Αγοράς –ολοένα και λιγότερο, είναι αλήθεια –προσκυνά με ενθουσιασμό την κουλτούρα που τη γεννά). Ο καθένας γνωρίζει, εδώ και δεκαετίες, τις πολιτικές συνέπειες αυτής της υπονομευμένης αλτερνατίβας, και το συμφέρον που υπάρχει από τη σκοπιά του καπιταλιστικού συστήματος να την εμφανίζει ως «αξεπέραστη» και αναγκαία για τη «διαύγεια του δημοκρατικού διαλόγου».

127. Το δίλημμα του φυλακισμένου είναι ένα από τα γνωστότερα παραδείγματα της θεωρίας των παιγνίων. Η βασική του αρχή εφαρμόζεται σε δύο φυλακισμένους (που έχουν διαπράξει κάποιο αδίκημα) που δεν μπορούν να επικοινωνήσουν μεταξύ τους. Αν μόνον ο ένας από τους δύο ομολογήσει, κατά πάσα πιθανότητα θα απαλλαγεί της κατηγορίας, ενώ ο άλλος θα εκτίσει ποινή, παραδείγματος χάριν, δέκα χρόνων. Αν ομολογήσουν και οι δύο, η ποινή τους μειώνεται, στα πέντε χρόνια. Αν κανένας δεν ομολογήσει, θα εκτίσουν την ελαχιστότατη ποινή, π.χ. έξι μήνες, λόγω έλλειψης στοιχείων. Το παιχνίδι, που στόχο έχει για τον παίκτη να μεγιστοποιήσει το κέρδος του, θέτει τα ζητήματα της συνεργασίας, της απάτης και της τιμωρίας. Βρίσκει εφαρμογές όχι μόνο στην οικονομία και την πολιτική, αλλά και στα μαθηματικά, τη βιολογία και την ψυχολογία. Αποτελεί επίσης και φιλοσοφικό παράδειγμα. Για το δίλημμα του φυλακισμένου βλ. παρακάτω, σ. 137. (Σ.τ.Ε.)

128. Αναφέρεται από τον André Orléan, «Sur le rôle respectif de la confiance et de l'intérêt dans la constitution de l'ordre marchand», *Revue du MAUSS*, 1994.

129. Ο κοινός πυρήνας όλων αυτών των ερμηνειών είναι η ιδέα ότι δεν μπορεί να υπάρχει δώρο παρά μόνον εκεί όπου η ανταπόδοση δεν είναι ποτέ υποχρέωση, οικονομική ή νομική. Η ελευθερία ανταπόδοσης ή μη ανταπόδοσης (όποιες κι αν είναι οι τροπικότητες και τα κίνητρα) βρίσκονται λοιπόν στη καρδιά του κύκλου, πράγμα που καθιστά τη δομή αδιανόητη με όρους καθαρά ντετερμινιστικούς. Να προσθέσουμε ότι πρέπει επίσης να ληφθεί υπόψη το «πνεύμα» μέσα στο οποίο κάποιο πράγμα δίδεται (πράγμα που απαγορεύει, και εδώ, κάθε μηχανιστική προσέγγιση του ζητήματος) και ότι το δώρο υπάρχει βεβαίως και με μορφές αγωνιστικές (από τη βεντέτα ώς το πότλας, περνώντας από το δώρο γοήτρου και το «δηλητηριασμένο δώρο»). Ας διαβάσουμε επ' αυτού

την κριτική των Ζακ Γκοντμπού (Jacques Godbout) και Αλαίν Καγιέ για τις, το λιγότερο, πολύ αμφίβολες θεωρίες του Αλαίν Τεστάρ (Alain Testart) στη *Revue du MAUSS*, δεύτερο εξάμηνο 2002.

130. Jacques T. Godbout, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Seuil, σειρά «La couleur des idées», 2007, σ. 230. [Μυθιστοριογράφος, δοκιμιογράφος, ποιητής και κινηματογραφιστής, ο Jacques Godbout είναι επίτιμος καθηγητής του Εθνικού Ινστιτούτου Επιστημονικών Ερευνών (INRS) του Πανεπιστημίου του Κεμπέκ. (Σ.τ.Ε.)] Μία από τις μεγάλες αξίες όλων των έργων του Γκοντμπού είναι ότι βασίζει πάντοτε την κριτική του για τον φιλελεύθερο εγωισμό πάνω σε συγκεκριμένες έρευνες και συγκεκριμένα πειράματα. Συνοψίζοντας τις αναρίθμητες εμπειρίες που πραγματοποιήθηκαν πάνω στο δίλημμα του φυλακισμένου, ο Γκοντμπού παρατηρεί ότι αντικρούουν *μαζικά* το φιλελεύθερο ιδεολογικό αξίωμα του Ρόμπερτ Άξελροντ (Robert Axelrod) «που υποστηρίζει ότι η γενναιοδωρία είναι πολύ σπάνια και ότι σχεδόν πάντα συνεπάγεται την εκμετάλλευση. Αγγίζουμε ίσως εδώ την αληθινή αντίφαση αυτής της προσέγγισης: θεμελιωμένες αρχικά πάνω στο εγωιστικό συμφέρον *στο όνομα του ρεαλισμού*, οι εμπειρίες αυτές δείχνουν ότι, *στην πραγματικότητα*, το εν λόγω αξίωμα ελάχιστα λαμβάνει υπόψη του τη συμπεριφορά των δρώντων» (Jacques Godbout, *ό.π.*, σ. 270). Η μέθοδος που ακολούθησε ο Γκοντμπού είναι επίσης αυτή που ακολούθησε και ο Γιόζεφ Χάινριχ (Joseph Heinrich), του οποίου η επιστημονική ομάδα είχε την ωραία έμπνευση να υποβάλει σε καμιά δεκαπενταριά κοινωνίες κυνηγών-τροφοσυλλεκτών ένα σύνολο τεστ συγκρίσιμων με το δίλημμα του φυλακισμένου. Το συμπέρασμά τους είναι σαφές: «Το αξίωμα του εγωισμού δεν επαληθεύτηκε σε καμία από τις μελετώμενες κοινωνίες» (αναφέρεται από τον Godbout, *ό.π.*, σ. 271).

131. Θα βρούμε μια πολύ καλή περίληψη του ζητήματος στο άρθρο του Bruce Bégout, «Vie ordinaire et vie politique. George Orwell et la common decency», που δημοσιεύτηκε στο συλλογικό έργο *L'Ordinaire et le Politique*, με επιμέλεια των Claude Gautier και Sandra Laugier, PUF, 2006, σσ. 99-119.

132. Αυτό που διαφοροποιεί την ηθική αγωγή, με την αυστηρή έννοια του όρου, από τις παραδοσιακές συμπεριφορές, που θεμελιώνονται πάνω στην έννοια της τιμής ή του εθίμου, είναι η *εσωτερίκευση* των υποχρεώσεων να δίνουμε, να δεχόμαστε και να ανταποδίδουμε – ή αλλιώς, η κατάκτηση της ικανότητας να δρούμε «ολόψυχα και ενσυνείδητα» και

όχι μόνο σε συνάρτηση με το βλέμμα του άλλου και της κοινωνικής υπόληψης. Μ' αυτή την έννοια, η ηθική διάσταση προϋποθέτει έναν ορισμένο βαθμό ιστορικής ανάπτυξης της διαδικασίας εξατομίκευσης και της «φροντίδας του εαυτού». Αυτή η *ατομική επανοικειοποίηση* του πνεύματος του δώρου (που αποτελεί την ουσία της ηθικής, με τη σύγχρονη έννοια του όρου) θεμελιώνει στο αυτόνομο υποκείμενο δυνατότητες αντίστασης και εξέγερσης, αναμφίβολα πολύ υπέρτερες από εκείνες που διέθεταν τα άτομα των παραδοσιακών κοινωνιών. Εξ ου και η φιλελεύθερη αναγκαιότητα να αποδομούνται συνεχώς όλες οι φιγούρες του υποκειμένου, ώστε να εξουδετερώνονται τα αποτελέσματα αυτής της «ηθικής συνείδησης» που η νεωτερικότητα κατέστησε *εφικτή* παρά τη θέλησή της.

133. Κορνήλιος Καστοριάδης, *La Montée de l'insignifiance*, Seuil, 1996, σ. 68. [Πρβλ. και την ελληνική μτφρ. του Κώστα Κουρεμένου: *Η άνοδος της ασημαντότητας*, ύψιλον/βιβλία, Αθήνα 2000, σ. 124. (Σ.τ.Ε.)]

134. Στο σημείο αυτό θα μπορούσαμε να αναφερθούμε σε πολλά έργα εμπνευσμένα από την ψυχανάλυση – όπως για παράδειγμα στα έργα των Ζαν-Πιερ Λεμπρέν (Jean-Pierre Lebrun), Σαρλ Μελμάν (Charles Melman) και Ντανύ-Ρομπέρ Ντυφούρ (Dany-Robert Dufour) που επιχειρούν, από διαφορετικούς δρόμους, να κατανοήσουν τη «νέα ψυχική οικονομία» που γεννά η γενικευμένη φιλελεύθερη ζωή. Είναι σαφές, πράγματι, ότι η απώθηση της πρωταρχικής σχεσιακότητας πρέπει να εγγράφει ιδιότυπα αποτελέσματα στο ασυνείδητο των υποκειμένων. Γνωρίζουμε καλά, παραδείγματος χάριν, ότι εκείνοι που, στο όνομα της πολύτιμης διαφορετικότητάς τους, αρνούνται συστηματικά να υποκλιθούν στο ελάχιστο *έθιμο* (δηλαδή σε καθετί που προϋποθέτει έναν *κοινό* τρόπο ζωής) πασχίζουν γενικά να αναπτύξουν, *σε αντιστάθμισμα*, ένα πλήθος ατομικές *μανίες* (που δεν είναι παρά ιδιωτικά έθιμα και ιδιωτικές ιεροτελεστίες) και, κυρίως, ένα ισχυρό δυναμικό μίσους και (αυτο)καταστροφικής οργής. Έτσι, ο Ζαν-Πιερ Λεμπρέν στο έργο του *La Perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui* (Denoël, 2007) αναλύει με διαφωτιστικό τρόπο την περίπτωση του Richard Durn [βλ. παρακάτω σημείωση αρ. 188], παραδειγματική φιγούρα αυτού του *ανθρώπου χωρίς ιδιότητες*, που οι φιλελεύθερες κοινωνίες κατασκευάζουν πλέον σε μεγάλη κλίμακα. Θα βρούμε, επίσης, πλήθος πολύτιμες ενδείξεις στο δοκίμιο της Εύας Ιλούζ (Eva Illouz, *Les Sentiments du capitalisme*, Seuil, 2006), η οποία ακριβώς προσπαθεί να περιγράψει το νέο συγκινησιακό μόρφωμα που συνεπάγεται η γενίκευση του φιλελεύθερου Παραδείγματος (εξετάζει, μεταξύ

των άλλων, τις νέες μορφές σχέσεων με τον Άλλο, όπως δομικά επιβάλλονται από το Διαδίκτυο). Απ' αυτή την άποψη, θα ήταν ενδιαφέρον να μελετηθεί ο τρόπος με τον οποίο η απώθηση της πρωταρχικής κοινωνιακότητας (όπου προεξάρχουν οι σχέσεις πρόσωπο με πρόσωπο) οδηγεί αυξανόμενο αριθμό ατόμων να αναζητήσουν σε ένα εικονικό σύμπαν τη *συμψηφιστική* δυνατότητα μιας second life [δεύτερης ζωής], της οποίας η τιμή είναι η εξαφάνιση του πραγματικού υποκειμένου προς όφελος της περιπέτειας. Για όλα αυτά τα θέματα έργο αναφοράς παραμένει βεβαίως το έργο του Christopher Lasch, *La Culture du narcissisme*, ό.π.

135. Veggie Pride: Διαδήλωση που κάνουν κάθε χρόνο, από το 2001, οι Γάλλοι χορτοφάγοι, για να δηλώσουν ότι είναι περήφανοι που δεν τρώνε ζώα και να υπερασπισθούν το δικαίωμά τους στην ελεύθερη έκφραση και υπεράσπιση των ιδεών τους. (Σ.τ.Ε.)

136. Η ταινία προβλήθηκε στα γαλλικά με τον τίτλο: *Le Rebelle*, 1949. Η Άιν Ραντ έγραψε η ίδια το σενάριο της εν λόγω ταινίας, που είναι εξάλλου υπέροχη. [Στην ταινία, τον ιδεαλιστή ήρωά της, τον ιδιοφυή αρχιτέκτονα Χάουαρντ Ρόαρκ (εμπνευσμένο από τη ζωή του αρχιτέκτονα Φρανκ Λόυντ Ράϊτ), που δεν διστάζει να εργαστεί ως εργάτης σε λατομείο για να μην υποκύψει στο κατεστημένο και στην εκπόρνευση της αισθητικής του, ενσαρκώνει ο Γκάρυ Κούπερ, με συμπρωταγωνίστρια την Πατρίτσια Νήλ. Στην Ελλάδα, η ταινία προβλήθηκε με τον τίτλο *Χαλύβδινες ψυχές*. Όσο για το μυθιστόρημα, μεταφράστηκε πρόσφατα και στα ελληνικά, με τον τίτλο *Κοντά στον ουρανό*, μτφρ. Έρη Κανδρή, Ωκεανίδα, Αθήνα 2007. (Σ.τ.Ε.)]

137. Η εφημερίδα *Combat, Journal de Paris* άρχισε να εκδίδεται το 1944 ως παράνομη, αντιστασιακή, καθημερινή εφημερίδα, με κύριο εμπνευστή τον Αλμπέρ Καμύ. Μεταξύ των συνεργατών της οι Σαρτρ, Μαλρώ, Ρεϊμόν Αρόν. Υπήρξε χώρος έκφρασης όσων πίστευαν σε ένα μή κομμουνιστικό λαϊκό κίνημα. Η εφημερίδα υπερασπίστηκε με ενθουσιασμό τον Μάη του'68. Έκλεισε οριστικά τον Αύγουστο 1974, μετά την αυτοκτονία του διευθυντή της Henri Smajda. (Σ.τ.Ε.)

138. Για τον Ivan Chtcheglov (Gilles Ivain) και τη γοητεία που άσκησε επί μακρόν στον Γκυ Ντεμπόρ, βλ. το βιβλίο που του αφιέρωσαν οι Jean-Marie Apostolidès και Boris Donné, *Ivan Chtcheglov, profil perdu*, Allia, 2006.

139. Jean Moulin (1899-1945): Μία από τις μεγάλες μορφές της γαλλικής Αντίστασης, ο σοσιαλιστής πολιτικός, Νομάρχης του Ερ-ε-Λουάρ

το 1940, αρνούμενος τη συνεργασία με τους Γερμανούς, αναγκάστηκε να καταφύγει στο Λονδίνο το 1941. Ο ντε Γκωλ του ανέθεσε εκεί τον συντονισμό της Αντίστασης στη Νότια Γαλλία. Το 1943, οργάνωσε το Εθνικό Συμβούλιο Αντίστασης, του οποίου έγινε και πρόεδρος. Συνελήφθη, κατόπιν προδοσίας, στο Παρίσι, τον ίδιο χρόνο, φυλακίστηκε και βασανίστηκε στη Λυόν, και πέθανε κατά τη μεταγωγή του στη Γερμανία. (Σ.τ.Ε.)

140. Η Ομοσπονδία Συλλόγων Γονέων Μαθητών (Fédération des conseils des parents d'élèves) των γαλλικών δημόσιων σχολείων, παραδοσιακά προσκείμενη στα κόμματα της Αριστεράς, αποτελεί εδώ και δεκαετίες ένα από τα πιο δραστήρια στηρίγματα της διαδικασίας φιλελεύθερου μετασχηματισμού του Σχολείου.

141. Οι γαλλομαθείς ξέρουν ότι αυτός είναι ένας από τους κανόνες της γραμματικής που γενικώς παιδεύουν τους μαθητές της γαλλικής γλώσσας και του οποίου η σωστή χρήση, τόσο στον προφορικό όσο και στον γραπτό λόγο, κατάντησε να αποτελεί δείγμα καλής μόρφωσης, για να μην πούμε και κοινωνικής προέλευσης. (Σ.τ.Ε.)

142. Ως καλός φιλελεύθερος, ο Άξελροντ είναι υποχρεωμένος να ξεκινήσει από την ιδέα σύμφωνα με την οποία «η γενναιοδωρία είναι πρόσκληση προς εκμετάλλευση». Για όλα αυτά τα ζητήματα αξίζει να παραπέμψουμε στο τεύχος του 2ου εξαμήνου του 1994 της *Revue du MAUSS*, με τον γενικό τίτλο: *À qui se fier? Confiance, interaction et théorie des jeux*.

143. Βλ. François Flahault, *«Be yourself!» Au-delà de la conception occidentale de l'individu*, Mille et une Nuits, 2006, σ. 104.

144. Παραπέμπω εδώ στις αναλύσεις του Πωλ Ρικέρ (Paul Ricœur) που ανέπτυξε στο *Temps et récit* (Seuil, 1985), όπως και στις αναλύσεις της Τζούντιθ Μπάτλερ (Judith Butler) στο έργο της *Le Récit de soi* (PUF, 2007). [Πρόκειται για τη γαλλική μτφρ. του *Giving an Account of Oneself. A Critique of Ethical Violence*, Fordham University Press, Νέα Υόρκη 2005. (Σ.τ.Ε.)] Το κοινό θέμα σ' αυτά τα δύο ερεθιστικά κείμενα (μολονότι πολύ διαφορετικά μεταξύ τους) είναι ότι το θεμέλιο της ατομικής μας ταυτότητας έγκειται καταρχήν στην ικανότητά μας να κατασκευάζουμε μιαν αφήγηση ζωής (που να τη διηγούμαστε στους εαυτούς μας ή στους άλλους). Αυτή η ανάλυση, μπορεί φυσικά να εφαρμοσθεί σε όλες τις μορφές συλλογικής ταυτότητας: ο άνθρωπος είναι, πρωτίστως, ον που αφηγείται (και στον εαυτό του) ιστορίες.

145. Nathalie Sarthou-Lajus, *L'Éthique de la dette*, PUF, 1997, σ. 3.

146. François Jullien, *Penser d'un dehors (la Chine)*, Seuil, 2000, σ. 308.

147. Παραπέμπω εδώ στο άρθρο του Alain Caillé, «Y a-t-il des valeurs naturelles?», που δημοσιεύτηκε στο τεύχος 19 της *Revue du MAUSS*, 2002.

148. Η Maât είναι στην αιγυπτιακή μυθολογία η θεά της ευταξίας, της ισορροπίας του κόσμου, της ισότητας, της ειρήνης, της αλήθειας και της δικαιοσύνης. Κόρη του Ρα, παρουσιάζεται με τη μορφή γυναίκας, όρθιας ή καθιστής, με στενό μακρύ φόρεμα και το διακριτικό της είναι το φτερό στρουθοκαμήλου που φέρει στο κεφάλι και ο σταυρός Ανχ που κρατάει στο χέρι. (Σ.τ.Ε.)

149. Jan Assmann, *Le Prix du monothéisme*, Aubier, 2007, σ. 82.

150. *Στο ίδιο*, σ. 84.

151. *Their morals and ours*, *The New International*, τόμ. IV, αρ. 6, Ιούνιος 1938. Ελληνική μτφρ. *Η ηθική τους και η ηθική μας*, μτφρ. Θεοδόσης Θωμαδάκης, Παρασκήνιο, Αθήνα 1999. (Σ.τ.Ε.)

152. Bertrand Lemmenicier, *Le Marché du mariage et de la famille*, PUF, 1998, κεφ. V («Le prix de la femme dans nos sociétés contemporaines»).

153. Friedrich Engels, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Éditions Sociales, 1975. [Τίτλος πρωτοτύπου: *Die lage der arbeitenden Klasse in England*, Λειψία 1845, και ελληνική μτφρ. *Η κατάσταση των εργατικών τάξεων στην Αγγλία*, εκδ. Μπάυρον, Αθήνα 1974. (Σ.τ.Ε.)]

Κεφαλαιο 6

154. Humphry House: Άγγλος κριτικός της λογοτεχνίας, που είχε γράψει (Μάρτιος 1940) στον Όργουελ για να τον επαινέσει για το δοκίμιό του για τον Κάρολο Ντίκενς (: *Charles Dickens*, στη συλλογή δοκιμίων του *Inside the Whale and Other Essays*, Victor Collancz Ltd, Λονδίνο 1940). Ο ίδιος ο House εξέδωσε λίγο αργότερα το δικό του βιβλίο *The Dickens World*, Oxford University Press, Λονδίνο 1941. (Σ.τ.Ε.)

155. George Orwell, *Essais, articles, lettres*, Editions Ivrea, τόμ. I., σ. 663.

156. Όπως γνωρίζουμε, ο Όργουελ, για να προκαλέσει την αισχυντηλή ιντελιγκέντσια της Αριστεράς, εμφανιζόταν ενίοτε ως αναρχικός tory [συντηρητικός]. Την ίδια στάση υιοθετούσε και ο Πωλ Γκούντμαν (Paul Goodman), σημαντική μορφή του αναρχικού αμερικανικού κινήματος, και ένας από τους ιδρυτές του κινήματος για τα δικαιώματα των ομοφυλόφιλων, όταν όριζε τον εαυτό του ως *συντηρητικό νεολιθικό*. «Ως

συντηρητικός αναρχικός –έγραφε– σκέφτομαι ότι το να τρέχω πίσω από την Εξουσία είναι περιττό [...]. Ανυπομονώ να αποτραβηχτώ, μόλις οι συνθήκες γίνουν υποφερτές, ώστε να μπορούν οι άνθρωποι να επιστρέψουν σε ό,τι είναι σημαντικό, στα επαγγέλματά τους, τα αθλήματά τους και τις φιλίες τους. Κανονικά δεν θα έπρεπε να ασχολούμαι με την πολιτική» (*New Reformation: Notes of a Neolithic Conservative*, Random House, Νέα Υόρκη 1970). Το κείμενο επανεκδόθηκε στην ανθολογία δοκιμίων του Paul Goodman, *La Critique Sociale: essais*, Atelier de Création Libertaire, Λυόν 1997). Ο Όργουελ θα προσυπέγραφε αυτές τις γραμμές χωρίς τον παραμικρό δισταγμό.

157. «Ας μη θυμώνουμε καθόλου με τους ανθρώπους βλέποντας τη σκληρότητά τους, την αχαριστία τους, την αδικία τους, την υπερηφάνεια τους, τον εγωκεντρισμό τους και τη λησμονιά για τους άλλους: έτσι είναι φτιαγμένοι, είναι η φύση τους, είναι που δεν μπορούν να ανεχθούν ότι η πέτρα πέφτει ή ότι η φωτιά ανάβει», La Bruyère, *Les Caractères, De l'Homme*. [Οι *Χαρακτήρες ή τα ήθη του αιώνος* μεταφράστηκαν στα ελληνικά το 1894 από τον Δημήτριο Αναστασόπουλο και εκδόθηκαν στην Οδησσό. Μια επιλογή μεταφράστηκε προσφάτως από την Ελένη Σκουτερίδου, Στιγμή, Αθήνα 2004. (Σ.τ.Ε.)]

158. «*Η άνοδος του "ρεαλισμού" ήταν το μεγάλο πνευματικό γεγονός της εποχής μας.* Ποιες ήταν οι αιτίες; Ιδού ένα ερώτημα στο οποίο δεν μπορούμε να δώσουμε εύκολα απάντηση. Ο συσχετισμός μεταξύ σαδισμού, μαζοχισμού, λατρείας της επιτυχίας, λατρείας της εξουσίας, εθνικισμού και ολοκληρωτισμού συνιστούν ένα σημαντικό πρόβλημα που μόλις τώρα αρχίζουμε να ξεχορταριάζουμε και που ακόμη θεωρείται ανάρμοστο να το προσεγγίζουμε», George Orwell, *Essais, articles, lettres*, ό.π., τόμ. III, σ. 284.

159. Το φαλανστήριο, όπως το φαντάστηκε ο Σαρλ Φουριέ, είναι ένα σύνολο κατοικιών, ένα τεράστιο οίκημα, με κοινή σκεπαστή εσωτερική αυλή, χώρος της κοινής κοινωνικής ζωής των περίπου 400 οικογενειών που θα μπορούσαν να κατοικήσουν εκεί. Το οίκημα θα βρισκόταν στο μέσον ενός κτήματος 400 εκταρίων, όπου οι οικογένειες θα καλλιεργούσαν κυρίως οπωροφόρα και άνθη. Το πιο γνωστό φαλανστήριο, που μπορεί να το επισκεφθεί κανείς ακόμα και σήμερα στην κωμόπολη Guise της Πικαρδίας, λειτουργούσε με την πρωταρχική του λειτουργία μέχρι το 1968. Η ιδέα της κοινοτικής ζωής του φαλανστηρίου αναθερμάνθηκε με τον Μάη του '68, κυρίως στην Προβηγκία. (Σ.τ.Ε.)

160. Robert Macaire είναι ο κεντρικός ήρωας του δράματος *L'Auberge des adrets*, που γράφτηκε το 1829 από τον Μπενζαμέν Αντιέ (Benjamin Antier) και στο οποίο τον κύριο ρόλο είχε παίξει ένας από τους μεγαλύτερους ηθοποιούς της εποχής, ο Φρεντερίκ Λεμαίτρ (Frédérick Lemaître). Πασίγνωστος και στο λαϊκό κοινό από τις γελοιογραφίες του Ντωμιέ, ο ήρωας Ρομπέρ Μακαίρ θα συμβολίσει, καθ' όλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα, τη μορφή του αισχροκερδούς και ανενδοίαστου κομπιναδόρου, τέλεια ενσάρκωση –θα γράψει το 1842 ο James Rousseau στο έργο του *Φυσιολογία του Ρομπέρ Μακαίρ*– «της θετικιστικής εποχής μας, εγωιστής, πλεονέκτης και αλαζονικός».

161. «Η Αριστερά –διαπιστώνει ο Κρίστοφερ Λας– πολύ συχνά χρησίμευσε ως καταφύγιο σε όλους εκείνους που τους τρομοκρατεί η ιδέα της ζωής στο σπίτι. Ο Πωλ Ζβέιγκ (Paul Zweig) δήλωσε ότι έγινε κομμουνιστής στο τέλος της δεκαετίας του 1950, διότι το κόμμα τον απάλλασσε από "τα ανάστατα δωμάτια και τα σπασμένα βάζα μιας ζωής που ήταν αποκλειστικά ιδιωτική". Όσο εκείνοι που επιζητούν να καταπνίξουν το αίσθημα της προσωπικής τους αποτυχίας στη συλλογική δράση –λες και η συλλογική δράση θα μας εμπόδιζε να δείχνουμε τη δέουσα προσοχή στην ποιότητα της προσωπικής μας ζωής– θα απορροφούνται από τα πολιτικά κινήματα, τόσο θα έχουν ελάχιστα να πουν για την προσωπική διάσταση της κοινωνικής κρίσης» (Christopher Lach, *La Culture du narcissisme*, ό.π., σ. 44). Η ανάγκη να αναζητηθεί *πάση θυσία* μια αυστηρά κοινωνιολογική εξήγηση για το σύνολο των ανθρώπινων συμπεριφορών (είτε πρόκειται για την εγκληματικότητα, τη σχέση με το σχολείο είτε την ίδια την προσωπική ζωή του καθενός) βρίσκει αναμφισβήτητα σε μια τέτοιου είδους ανάλυση, ένα μεγάλο μέρος των αληθινών αιτιών της.

162. Ο Πιερ Κλαστρ μελέτησε επί μακρόν, ιδίως με βάση το παράδειγμα των Ινδιάνων της Νότιας Αμερικής, τις πολιτικές στρατηγικές που χρησιμοποιούν οι ονομαζόμενες «πρωτόγονες» κοινωνίες για να εμποδίσουν να μετατραπεί σε καταναγκαστική εξουσία η επιθυμία κύρους που, ευκαιρίας δοθείσης, διακατέχει ορισμένα μέλη της φυλής. Αρκεί, γενικά, να μετατρέψουν τα μέλη αυτά σε συμβολικούς «αρχηγούς», που δεσμεύονται με την υποχρέωση απεριόριστης γενναιοδωρίας προς την κοινότητα. «Σε αντάλλαγμα της γενναιοδωρίας του, τι αποκτά ο Big man; Όχι βεβαίως την πραγματοποίηση της επιθυμίας του για εξουσία, αλλά την εύθραυστη ικανοποίηση της φιλαυτίας του· όχι την ικανότητά του να διοικεί, αλλά την αθώα απόλαυση μιας δόξας που, όμως, η προ-

σπάθεια να τη διατηρήσει, τον εξαντλεί. Εργάζεται, κυριολεκτικά, για τη δόξα: η κοινωνία τού την εκχωρεί ευχαρίστως, απασχολημένη καθώς είναι να γεύεται τους καρπούς του μόχθου του αρχηγού της. Κάθε κόλακας ζει εις βάρος του κολακευόμενου που τον ακούει» (*Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, 1990, σ. 139). Γι' αυτό το ωραίο μάθημα αναρχισμού μπορεί κανείς να διαβάσει το έργο του Pierre Clastres, *La Société contre l'État* (Éditions de Minuit, 1974), όπως και τον συλλογικό τόμο, αφιερωμένο στο έργο του Pierre Clastres (υπό τη διεύθυνση του Miguel Abensour), *L'Esprit des lois sauvages* (Seuil, 1987).

163. Είναι ένα σημείο που ο Κλωντ Αλζόν (Claude Alzon) το είχε υπογραμμίσει, ήδη από το 1974, αναλύοντας, με τη συνηθισμένη του ωμότητα, το ανθηρό τότε φαινόμενο των κοινοτήτων. [Πράγματι, ιδιαίτερα στη Νότια Γαλλία, αλλά και στην Ιταλία, δημιουργήθηκαν μετά τον Μάη του 1968 άπειρες «κοινότητες συμβίωσης». Οι κοινότητες αυτές αυτοδιαλύθηκαν μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του '70. (Σ.τ.Μ.)] «Γνωρίζω πολύ καλά μερικούς απ' αυτούς τους μικροβρωμιάρηδες που δεν ομνύουν παρά στον Μαρκούζε ή στον Ντελέζ, χωρίς άλλωστε να τους έχουν διαβάσει. Ξεφτέρια στο να ενοχοποιήσουν τους πιο αδύνατους, δεν μπορούν να αραδιάσουν τρεις λέξεις χωρίς να κραδαίνουν το φάντασμα της καταπίεσης, βολικό επιχείρημα που τους επιτρέπει, κάτω από το κάλυμμα της προσβολής της ελευθερίας τους, να στύβουν σαν λεμόνια όλους όσοι τους περιβάλλουν. Κι ας μη μιλήσουμε για τη σεξουαλική εκμετάλλευση της οποίας θύματα είναι οι κόρες της κοινότητας, και τις αποδοκιμασίες με τις οποίες περιλούζουν τους άλλους, τους οποίους και θεωρούν ως τους μόνους υπεύθυνους μιας αποτυχίας που αυτοί πρώτοι προκάλεσαν» (*La Mort de Pygmalion. Essais sur l'immaturité de la jeunesse*, Maspéro, σ. 154). Τριάντα χρόνια μετά, ο καθένας μπορεί να μετρήσει τη διαδρομή που διέτρεξαν αυτοί οι «μικροβρωμιάρηδες», πολλοί από τους οποίους βρήκαν στον αστραφτοβόλο κόσμο της πολιτικής, των επιχειρήσεων ή των ΜΜΕ μια ικανοποίηση πολύ πιο *αποδοτική* για την αναλλοίωτη επιθυμία τους για εξουσία.

164. «Είναι, επομένως, σωστή –λέει ο Χιουμ– η πολιτική ρήση σύμφωνα με την οποία κάθε άνθρωπος πρέπει να θεωρείται κάθαρμα» (*Of the Independence of Parliament*, 1742). Είναι αλήθεια ότι ο εμπειρισμός του Χιουμ τον οδηγεί στο να διορθώσει πάραυτα το φιλελεύθερο αξίωμά του. «Ταυτόχρονα μοιάζει αρκετά παράξενο –προσθέτει– ότι μια ρήση είναι αληθής στην πολιτική, *ενώ αποδεικνύεται λανθασμένη εν τοις πράγμα-*

σι» (*Essais moreaux, politiques et littéraires*, Éditions Alive, 1999). Παραπέμπουμε σχετικά στο έργο του Didier Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Aubier, 1979.

165. Σχολιάζοντας τις εργασίες της Αγγλίδας ψυχολόγου και ψυχαναλύτριας Σούζαν Άιζακς (Susan Isaacs), ο Λεβί-Στρως παρατηρεί ότι η αρχικά κτητική στάση του παιδιού «δεν υπάρχει μόνον έναντι των υλικών αντικειμένων αλλά και έναντι των άυλων δικαιωμάτων, όπως το να ακούει ή να τραγουδάει ένα τραγούδι. Έτσι, δεν υπάρχει μάθημα πιο δύσκολο για τα παιδιά κάτω των πέντε ετών από το να μάθουν *να περιμένουν τη σειρά τους*». Και προσθέτει: «Μπορούμε, λοιπόν, να πούμε ότι το να συνηθίσουν να μοιράζονται αυτό το "να περιμένει ο καθένας τη σειρά του" είναι συνάρτηση ενός βαθμιαίου αισθήματος αμοιβαιότητας, που απορρέει από τη βιωμένη εμπειρία του συλλογικού γεγονότος και ενός βαθύτερου μηχανισμού ταύτισης προς τον άλλο» (*Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, 1967, σ. 99).

166. Christopher Lasch, *La Culture de narcissisme*, ό.π., σ. 297.

167. Η εξιδανίκευση του παιδιού, που βρίσκεται στην καρδιά της φιλελεύθερης μοντέρνας κουλτούρας (δεν συνέβαινε αυτό στα χρόνια του Χομπς), είναι πρώτα απ' όλα το σημάδι ενός καθηλωτικού θαυμασμού για τον αρχικό του εγωκεντρισμό. Γι' αυτό και η αρχή κάθε φιλελεύθερης εκπαίδευσης δεν συνίσταται στο να βοηθά το παιδί να μεγαλώσει, αλλά στο ν' αφήσει τη «φύση» του να εκφρασθεί ελεύθερα. Η πιο ριζοσπαστική κριτική αυτής της αυταπάτης βρίσκεται σίγουρα στο μυθιστόρημα του William Golding, *Sa majesté des mouches* (*Lords of the Flies*, 1954). [Ελληνική μτφρ.: *Ο άρχοντας των μυγών*, μτφρ. Ρένα Χατχούτ, Γράμματα, Αθήνα 1981 και επανέκδοση Δημοσιογραφικός Οργανισμός Λαμπράκη, 2007. (Σ.τ.Ε.)] Είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε εδώ ότι ο σκηνοθέτης Πήτερ Μπρουκ, στην αξιοσημείωτη κινηματογραφική προσαρμογή τού μυθιστορήματος (1963), θεώρησε ορθό να τροποποιήσει διακριτικά την τελική σκηνή, για να υπαινιχθεί ότι ο *αρχικός* εγωισμός του παιδιού είναι ίσως εκείνος της ίδιας της ανθρώπινης φύσης. Η ευαισθησία του ως αριστερού μάλλον δεν του επέτρεψε να αποδεχθεί μια τόσο ριζοσπαστική κριτική του φιλελευθερισμού.

168. Η «άρνηση της επιτυχίας» αποτελούσε ένα από τα κύρια συνθήματα των αναρχο-συνδικαλιστών διανοουμένων (όπως ο Αλμπέρ Τιερύ [Albert Thierry] ή ο Μαρσέλ Μαρτινέ [Marcel Martinet]). Αυτή η θέση απέρρεε λογικά από τη φυσική τους προσήλωση στην common decency.

Η εμπειρία, όντως, βεβαιώνει πάντοτε ότι όσοι αφιέρωσαν τη « ζωή» τους για να σκαρφαλώσουν τα διάφορα σκαλοπάτια μιας ιεραρχίας (όποια κι αν είναι αυτή) ποτέ δεν έκαναν τίποτε άλλο παρά «να έρπουν καθέτως», σύμφωνα με την ωραία διατύπωση του οικονομολόγου Ζωρζ Ελγκοζύ (Georges Elgozy).

169. Ελληνικά στο κείμενο. (Σ.τ.Ε.)

170. Ας σημειωθεί ότι η «μεταπολιτική» διάσταση της αναρχικής παράδοσης επιτρέπει να επιλυθούν κάποιες φιλοσοφικές δυσκολίες. Είναι, έτσι, δυνατό να αναγνωρίσει κανείς την ύπαρξη μιας «αναρχικής» κριτικής στην Κίνα του 3ου αιώνα (όπως εκείνη του Πάο Κινγκ-γεν ή του Χσί-Κ'ανγκ), ενώ, όπως έδειξε ο Φρανσουά Ζυλιέν, ο κινεζικός πολιτισμός δεν είχε αναδείξει τυπολογία πολιτικών καθεστώτων συγκρίσιμων προς εκείνα της αρχαίας Ελλάδας (και το ίδιο ισχύει και για τον «αναρχισμό» των Ινδιάνων της Νότιας Αμερικής, όπως ανέλυσε την περίπτωσή τους ο Πιερ Κλαστρ). Βλ. *Éloge de l'anarchie par deux excentriques chinois. Polémiques du troisième siècle*, κείμενο ανώνυμου Κινέζου συγγραφέως, γαλλική μτφρ. και εισαγωγή Jean Levi, Éditions de l'encyclopédie des nuisances, 2004.

171. Στο *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, ο Μαρξ υπενθυμίζει ότι «παντού όπου κατέκτησε την εξουσία» η αστική τάξη «ποδοπάτησε τις *πατριαρχικές* σχέσεις». Ακόμη αναρωτιόμαστε πώς ορισμένοι «μαρξιστές» κατάφεραν να δουν στην «πατριαρχία» τη *συνθήκη* της καθημερινής λειτουργίας των καπιταλιστικών σχέσεων.

172. Δεν θα παραλείψουμε να χαιρετίσουμε εδώ τις θαρραλέες αναλύσεις του Μισέλ Σναϊντέρ (Michel Schneider), παρόλο που ο ακατάλληλος ορισμός που δίνει για τον φιλελευθερισμό τον οδηγεί περιέργως να βλέπει στον θρίαμβο της Big mother ένα κατόρθωμα του «σοσιαλισμού» και όχι της ίδιας της φιλελεύθερης νεωτερικότητας. Όπως υπενθυμίζει ο Ζίζεκ, στην ανελέητη ανάλυση που κάνει για τον φιλελευθερισμό του Μπιλ Γκαίητς, «η φιγούρα της κυριαρχίας με την οποία έχουμε να κάνουμε δεν είναι πια εκείνη του παλιού οιδιπόδειου γηραλέου αφέντη» (Slavoj Žižek, *Le Spectre rôde toujours. Actualité du Manifeste du Parti communiste*, γαλλική μτφρ. Laurent Jeanpierre, Nautilus, 2002, σ. 20).

173. *Στο ίδιο*, σ. 29.

174. *Στο ίδιο*, σσ. 29-30.

175. Αυτό που η μοντέρνα πολιτική φιλοσοφία δεν κατάφερε γενικώς να δει, κατάφερε να το αποκαλύψει η λογοτεχνία, όπως πάντοτε ήξερε να το κάνει, με τα δικά της προσίδια όπλα. Πράγματι, δεν υπάρ-

χει πιθανόν περιγραφή πιο ακριβής (και πιο ανατρεπτική) της *ασυνείδητης* βούλησης ισχύος μιας γυναίκας-μητέρας απ' αυτήν που κάνει ο Λούντβιχ Λιούισον (Ludwig Lewisohn) στο μεγαλειώδες μυθιστόρημά του *Le Destin de Mr. Crump* (Phébus, σειρά *libretto*, 1996) (που ο Φρόυντ το θεωρεί «ασύγκριτο αριστούργημα»). Γραμμένο στα μέσα της δεκαετίας του 1920, αυτό το καθηλωτικό μυθιστόρημα το αρνήθηκαν όλοι οι αμερικανικοί εκδοτικοί οίκοι και ο συγγραφέας του λασπολογήθηκε, με την πρόφαση ότι προσέβαλε το συζυγικό ζεύγος και τις εθνικές αρετές. Εκδόθηκε, εντέλει, στη Γαλλία με πρόλογο του Τόμας Μαν [*The Case Of Mr. Crump*, Edward W. Titus, Παρίσι 1926. (Σ.τ.Ε.)], ενώ επετράπη να εκδοθεί στις ΗΠΑ μόνον το 1947 (και μάλιστα σε εκδοχή λογοκριμένη). Ο τρόπος με τον οποίο η εποχή υποδέχθηκε αυτό το μυθιστόρημα (και ο περιορισμένος αριθμός αναγνωστών που έμελλε να έχει ώς τις ημέρες μας) αξίζει, προφανώς, όλες τις δυνατές κλινικές επιβεβαιώσεις.

176. Βλ. François Vigouroux, *L'Empire des mères*, PUF, 1998.

177. Αναφορά στην περίφημη φράση του Φρόυντ, που παρομοιάζει τη γυναίκα ως *μαύρη ήπειρο*, άρα, για την εποχή του, πεδίο ακόμα ανεξερεύνητο, με ό,τι μεταφορικές και συμβολικές συνεκδοχές μπορεί αυτό να περιέχει. (Σ.τ.Ε.)

178. «Αυτό που μπορεί να σημαίνει η έκφραση "ενηλικίωση" για τις πρόσφατες γενιές –γράφει ο Ζωρζ Τρόου– δεν έχει τίποτε να κάνει μ' εκείνο που η έκφραση αυτή σήμαινε για τις παλιότερες γενιές. Έτσι "το να είσαι ενήλικος" επαναπροσδιορίσθηκε ως εξής: "να είσαι υπό διακυβέρνηση σε έναν κόσμο παιδικό". Επειδή οι πιο φιλόδοξοι Αμερικανοί το κατάλαβαν, με τον καιρό διάλεξαν να παραμείνουν έφηβοι» (George Trow, *Contexte sans contexte*, Fayard, 1999, σσ. 31 και 32). [Τίτλος πρωτοτύπου: *Within the Context of No Context*, Atlantic Monthly Press, Νέα Υόρκη 1997. (Σ.τ.Ε.)] Γι' αυτό, συμπεραίνει, «*ελλείψει ενηλίκων καταλήγουμε να εμπιστευόμαστε τους εμπειρογνώμονες*». Αυτή η τελευταία παρατήρηση επιτρέπει, μεταξύ άλλων, να φωτισθεί το φιλελεύθερο μέλλον του Σχολείου, και η σύγχρονη εξάπλωση των *κόουτς*.

179. Η ταινία *Fight Club* του Ντέιβιντ Φίντσερ είναι απ' αυτή την άποψη ένα από τα εμβληματικά φιλμ των φιλελεύθερων καιρών μας, όπως το έχουν δείξει πολύ καλά ο Σλάβοϊ Ζίζεκ (*La Subjectivité à venir*, Climats, 2004 και Champs-Flammarion, 2006) και ο Στάνκο Τσέροβιτς (Stanko Cerovic, *Comment maigrissent les ombres*, Climats, 2003).

180. Ernst Fehr (1956-): Αυστριακός οικονομολόγος, διευθυντής του

Ινστιτούτου Οικονομικών Εμπειρικών Ερευνών του Πανεπιστημίου της Ζυρίχης. Ασχολείται κυρίως με την εξέλιξη της ανθρώπινης συνεργασίας και κοινωνιακότητας, και κυρίως με τα πεδία της δικαιοσύνης και της αμοιβαιότητας, καθώς και με τη χρηματοοικονομική συμπεριφορά και τα πειραματικά οικονομικά. Είναι επίσης ένας από τους κορυφαίους ερευνητές στον νέο επιστημονικό κλάδο των Νευροοικονομικών.

Simon Gächter (1965-): Καθηγητής Ψυχολογίας για τη λήψη οικονομικών αποφάσεων στο Κέντρο Πειραματικών Οικονομικών και Έρευνας για τη λήψη αποφάσεων του Πανεπιστημίου του Νόττιγχαμ. Ασχολείται με τη χρηματοοικονομική συμπεριφορά και τα πειραματικά οικονομικά, καθώς και με τα οικονομικά της οργάνωσης, της εργασίας και με τη Θεωρία των Παιγνίων. Βασικό του εργαλείο έρευνας είναι τα πειράματα. Τελευταία, οι έρευνές του επικεντρώνονται στην αυθόρμητη συνεργασία και την αλληλεπίδραση υλικών και ψυχολογικών κινήτρων. (Σ.τ.Ε.)

181. Jacques T. Godbout, *Ce qui circule entre nous*, ό.π., σσ. 268-272. Βλ. επίσης του ιδίου, *Le Don, la Dette et l'Indentité*, Découverte, 2000, και σε συνεργασία με τον Alain Caillé, *Esprit du Don*, Découverte, 1992.

182. Για πληρέστερη αποτίμηση του θέματος παραπέμπουμε στο ωραίο βιβλίο του φιλοσόφου Michel Terestchenko, *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*, La Découverte-MAUSS, 2005.

183. Υπόθεση του λαού: εκτός από την κυριολεκτική έννοια της πάλης των λαών κατά της εξουσίας ή των κατακτητών, γίνεται και αναφορά στην εφημερίδα *La Cause du peuple*, βλ. παραπάνω σημείωση, αρ. 121.

184. Christopher Lasch, *La Culture du narcissisme*, ό.π., σ. 299.

185. Claude Alzon, *La Mort de Pygmalion*, ό.π.

186. Έτσι, το βιβλίο των Éric Deschavanne και Henri Tavoillot, *Philosophie des âges de la vie* (Grasset, 2007), που έχει το προσόν ότι αντιμετωπίζει αυτό το ζήτημα της ωρίμανσης, δεν περιέχει ούτε έναν υπαινιγμό στο θεμελιώδες δοκίμιο του Κλωντ Αλζόν.

187. Friedrich Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, Garnier-Flammarion, σ. 149. [Ελληνική μτφρ.: *Το Λυκόφως των ειδώλων: Ή πώς φιλοσοφεί κανείς με το σφυρί*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008. (Σ.τ.Ε.)]

188. Ο Richard Durn είναι ο δράστης του μακελειού που έλαβε χώρα στις 27 Μαρτίου 2002 στη διάρκεια ενός δημοτικού συμβουλίου στο Δημαρχείο της Ναντέρ. Αυτή η πράξη τρέλας κόστισε τη ζωή σε 9 εκλεγμένους δημοτικούς συμβούλους και άφησε άλλους 14 τραυματίες. Ο ίδιος

αυτοκτόνησε την επομένη πηδώντας στον φωταγωγό του κτηρίου της Δικαστικής Αστυνομίας του Παρισιού, στις όχθες του Σηκουάνα, όπου ανακρινόταν. Ο Ρισάρ Ντυρν, αφού είχε εργαστεί σε ανθρωπιστικές οργανώσεις και είχε συμμετάσχει σε αντιπαγκοσμιοποιητικές διαδηλώσεις, ήταν, από τα τέλη του 2001, ταμίας της Λίγκας των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου της Ναντέρ [Σημείωση του Γάλλου εκδότη]. [Να θυμίσουμε ότι ο Ρισάρ Ντυρν ήταν 33 ετών και πτυχιούχος Πολιτικών Επιστημών και Ιστορικών σπουδών. (Σ.τ.Ε.)]

189. Éric Desmons, *Mourir pour la patrie?*, ό.π., σ. 10.

Κεφαλαιο 7

190. Βλ. J. A.W. Gunn, «*L'intérêt ne ment jamais*. Une maxime politique du *XVII*e siècle», *Politiques de l'intérêt*, ό.π., σσ. 193-207. Αυτό το απόφθεγμα, εμπνευσμένο από τα γραπτά του δούκα της Ροάν, θα εκλαϊκευθεί στην Ευρώπη μέσα από το έργο *Interest Will Not Lie* του Άγγλου μαθητή του, Merchamont Nedlam, έργο που εκδόθηκε το 1659. Παραπέμπουμε σχετικά στις αναλύσεις του Christian Laval στο *L'Homme économique* (Gallimard, 2007).

191. Η κριτική του εγωισμού και της φιλελεύθερης εξατομίκευσης της κοινωνίας βρισκόταν *στο κέντρο* όλων των πολιτικών μανιφέστων του αρχικού σοσιαλισμού. Με πολύ κόπο θα βρίσκαμε στις μέρες μας έστω και το ελάχιστο ίχνος μιας τέτοιας κριτικής στα προγράμματα της Αριστεράς και της άκρας Αριστεράς (ούτε, εξάλλου, κάποια «κριτική της καθημερινής ζωής», όπως ο Ανρί Λεφέβρ [Henri Lefebvre] είχε ήδη παρατηρήσει στην εποχή του). Για το συγκεκριμένο αυτό ζήτημα θα μπορούσαμε να αναφερθούμε στην παρουσίαση που κάνει ο Φιλίπ Σανιάλ (Philippe Chanial) για το έργο του Μπενουά Μαλόν (Benoît Malon) –εμβληματική μορφή του γαλλικού σοσιαλισμού– που πραγματεύεται την κοινωνική ηθική: *Morale Sociale*, Le bord de l'eau, Latresne-Bordeaux 2007.

192. Στην κριτική που κάνει στον Swedenborg (*Rêves d'un visionnaire*, 1766), ο Καντ εισάγει αυτή τη φιλοσοφική έννοια του schwärmerei για να επισημάνει τον οραματικό ενθουσιασμό και τα παραληρήματα ενός Λόγου αποκομμένου από την εμπειρική πραγματικότητα.

193. Είναι γενικά πολύ γνωστές οι στρατηγικές που ανέπτυξε ο αρχόμενος φιλελευθερισμός για να υποτάξει τους πληθυσμούς που προέρχονταν από τον αγροτικό κόσμο και τις αποικιακές αυτοκρατορίες στην

τραχειά πειθαρχία της μισθωτής εργασίας (και στη νέα αντίληψη του χρόνου που αυτή συνεπαγόταν). Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο (γιατί άραγε;) με τις παράλληλες προσπάθειες που το Κεφάλαιο υποχρεώθηκε να καταβάλει ώστε να υποχρεώσει τα άτομα να συμπεριφέρονται ως υπάκοοι καταναλωτές και ως fashion victims [θύματα της Μόδας]. Στην αμερικανική κοινωνιολογία αυτή η μορφή ιδεολογικού ντρεσαρίσματος συνήθως επισημαίνεται με το όνομα «sloanisme», προς τιμήν της μεγάλης φιλελεύθερης πολιτιστικής επανάστασης της δεκαετίας του 1930 που προώθησε ο Alfred Sloan, πρόεδρος της General Motors και μεγάλος αντίπαλος του Henry Ford.

194. Πρέπει να σημειώσουμε ότι η φιλελεύθερη φιγούρα του νέου ανθρώπου είναι αυτή καθ' εαυτή αντιφατική. Η «θεσμοποίηση» της επιθυμίας (βλ. Daniel Bell, *Les Contradictions culturelles du capitalisme*, PUF 1979, σ. 33 [ελληνική μτφρ.: *Ο πολιτισμός της μεταβιομηχανικής Δύσης*, μτφρ. Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, επιμ. Στέφανος Ροζάνης, Νεφέλη, Αθήνα 1999 (Σ.τ.Ε.)]), απαραίτητη για την επιβολή αυτών των καταναγκαστικών και ανορθολογικών αγοραστικών συνηθειών, χωρίς τις οποίες η συσσώρευση του Κεφαλαίου (ή Μεγέθυνση) θα κατέρρεε παραχρήμα, αντιτίθεται, όντως, σημείο προς σημείο, στη μεταφυσική τής προσπάθειας και των θυσιών, στις οποίες, εξάλλου, εγκαλεί η υποχρέωση «να δουλεύει κανείς περισσότερο για να κερδίζει περισσότερα». Ο άνθρωπος των φιλελεύθερων κοινωνιών πρέπει πάντα *να σκοτώνεται στη δουλειά* και ταυτόχρονα να θέλει «*τα πάντα, αμέσως και χωρίς να κάνει τίποτε*», σύμφωνα με τη διάσημη ρήση του Canal+ [του πρώτου ιδιωτικού καναλιού, με συνδρομητές, που ιδρύθηκε στη Γαλλία τον Νοέμβριο του 1984. (Σ.τ.Ε.)] Αλλά επειδή ο διαθέσιμος για την κατανάλωση χρόνος είναι αντιστρόφως ανάλογος προς τον χρόνο που αφιερώνεται στην εργασία, δημιουργείται εδώ μια αληθινή «πολιτιστική αντίφαση του καπιταλισμού». Μία από τις πιο κλασικές λύσεις, για *να ατονήσει* αυτή η αντίφαση, είναι προφανώς να μειωθεί ο αναγκαίος για την οικογενειακή ζωή χρόνος, καθώς και για την εκπαιδευτική ζωή που η οικογενειακή ζωή προϋποθέτει. Έτσι, ο φιλελευθερισμός *μπορεί να κερδίζει σε όλα τα ταμπλώ*.

195. Francis Fukuyama, «La fin de l'Histoire dix ans après», *Le Monde*, 17 Ιουνίου 1999.

196. *Στο ίδιο*.

197. Το μοντέρνο πρόταγμα μιας «ορθολογικής» επαναμορφολογίας της ανθρώπινης φύσης μέσω των νέων τεχνολογιών δεν μπορούσε να κα-

τασκευασθεί φιλοσοφικά παρά μόνον πάνω στις βάσεις ενός ολοκληρωτικού υλισμού (εξ ου οι περιβόητες, κατά τον 19ο αιώνα, διαμάχες ανάμεσα στη *Σορβόννη*, που υπήρξε επί μακρόν προμαχώνας του Ουμανισμού και του σπιριτουαλισμού, και στο *Collège de France*, προνομιακή βάση στήριξης του στρατευμένου υλισμού των φιλελευθέρων). Επί του συγκεκριμένου θέματος, η πληρέστερη, επί του παρόντος, μελέτη είναι το βιβλίο του ιστορικού Anson Rabinbach, *Le Moteur humaine. L'énergie, la fatigue et les origines de la modernité* (La fabrique, 2004). [Τίτλος πρωτοτύπου: *The Human Motor: Energy, Fatigue, and the Origins of Modernity*, Basic Books, Νέα Υόρκη 1990. (Σ.τ.Ε.)] «Το θέμα του βιβλίου αυτού –λέγει ο Ράμπινμπαχ– είναι ο *ανθρώπινος κινητήρας*, μεταφορά από την εργασία και την ενέργεια, που παρέσχε στους θεωρητικούς του 19ου αιώνα ένα νέο επιστημονικό και πολιτιστικό πλαίσιο. Με τη μεταφορά αυτή, επιστήμονες και μεταρρυθμιστές μπόρεσαν να εκφράσουν *τον φλογερό υλισμό τους*, να συγκεντρώσουν τη φύση, τη βιομηχανία και την ανθρώπινη δραστηριότητα σε μία και μοναδική, ολοποιητική έννοια: την ανθρώπινη εργασία», σ. 19. «Η μεταφορά του ανθρώπινου κινητήρα –προσθέτει ο Ράμπινμπαχ–, καθιστούσε φερέγγυα τα ιδεώδη του κοινωνικού φιλελευθερισμού, για τον οποίο μπορούσαμε να αποδείξουμε ότι ήταν συνεκτικός με τους οικουμενικούς νόμους της διατήρησης της ενέργειας: η αύξηση της παραγωγικότητας και οι κοινωνικές μεταρρυθμίσεις συνδέονταν με τους ίδιους φυσικούς νόμους. Η δυναμική γλώσσα της ενέργειας βρισκόταν επίσης στο κέντρο πολλών κοινωνικών και πολιτικών ουτοπιών των αρχών του 20ού αιώνα: τεϋλορισμό, μπολσεβικισμό και φασισμό. Όλα αυτά τα κινήματα, παρά τις διαφορές τους, θεωρούσαν τον εργαζόμενο σαν μηχανή ικανή για μια απεριόριστη παραγωγικότητα και, εάν ήταν πραγματικά συνειδητός, ανθεκτικό στην κούραση. Λογάριαζαν το ανθρώπινο κορμί ως παραγωγική δύναμη και συνάμα πολιτικό εργαλείο, του οποίου η ενέργεια μπορούσε να υποβληθεί σε επιστημονικά συστήματα οργάνωσης». Αυτός «ο υπερβατολογικός υλισμός της βιομηχανικής επανάστασης», όπως τον ονομάζει ο Ράμπινμπαχ, αποτελεί το πραγματικό μεταφυσικό θεμέλιο του προγράμματος του Φουκουγιάμα. Να υπογραμμίσουμε, εν παρόδω, ότι «η καλλιτεχνική πρωτοπορία» θα παίξει, ως συνήθως, αποφασιστικό ρόλο στην κοινωνική διάδοση του νέου προοδευτικού φαντασιακού (βλ. Éric Michaud, *Fabrique de l'homme nouveau: de Léger à Mondrian*, Éditions Carré, 1997).

198. Fukuyama, *ό.π.*

199. *Στο ίδιο.*

200. Την ίδια έκπληξη εκφράζει επίσης ο καθηγητής Ρούπερτ Κάντελ (ήρωας της ταινίας του Άλφρεντ Χίτσκοκ *Η θηλειά*, 1948), που ανακαλύπτει, χάρη στο έγκλημα που διέπραξαν οι μαθητές του, το έσχατο νόημα της διδασκαλίας του. Αυτό το αριστούργημα του Χίτσκοκ αποτελεί, αναμφίβολα, μία από τις πιο αποτελεσματικές εισαγωγές στην έννοια της *φιλοσοφικής λογικής*.

201. Karl Marx, *Lettre à Ruge* (Σεπτέμβριος 1843).

202. Karl Marx, *Lettre à Ruge* (Μάιος 1843).

203. Hanna Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Σικάγο 1958. [Ελληνική μτφρ.: *Η ανθρώπινη κατάσταση*, μτφρ. Στέφανος Ροζάνης και Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1986. (Σ.τ.Ε.)]

204. Το έργο του Jared Diamond, *Effondrement. Comment les societés décident de leur disparition ou de leur survie* (Gallimard, 2006) [Τίτλος πρωτοτύπου: *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, Viking Books, Νέα Υόρκη 2005, και ελληνική μτφρ.: *Κατάρρευση: Πώς οι κοινωνίες επιλέγουν να αποτύχουν ή να επιτύχουν*, μτφρ.-επιμ. Σοφία Νικολαΐδου και Βασίλης Σακελλαρίου, Κάτοπτρο, Αθήνα 2007 (Σ.τ.Ε.)], προτείνει μια συναρπαστική προσέγγιση του προβλήματος που έθεσε η *αυτοκτονική* ανάπτυξη μερικών πολιτισμών. Μπορούμε επίσης να βρούμε πλήθος ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις πάνω στο πρόβλημα αυτό, στην ήδη κλασική μελέτη του S. N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires: The Rise and Fall of the Historical Bureaucratic Societies* (The Free Press, Νέα Υόρκη 1969). Είναι απλώς αναγκαίο να προσθέσουμε ότι η φιλελεύθερη παγκοσμιοποιημένη αυτοκρατορία διαθέτει τα μέσα για να κάνει να συμπέσει η δική της *κατάρρευση μαζί με την κατάρρευση ολόκληρου του πλανήτη*. Αυτό δεν συνέβαινε με τις παλαιότερες αυτοκρατορίες.

205. Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, Seuil, 2005, σ. 18. [Ο Jean-Pierre Dupuy, απόφοιτος της Πολυτεχνικής Σχολής του Παρισιού και ένας των ιδρυτών του Διεθνούς Κολλεγίου ηθικής, πολιτικής και επιστημών, δίδαξε επί σειρά ετών Κοινωνική και Πολιτική Φιλοσοφία καθώς και Ηθική των Επιστημών και της Τεχνικής στην Πολυτεχνική Σχολή του Παρισιού. Σήμερα διδάσκει στο Πανεπιστήμιο του Στάνφορντ. (Σ.τ.Ε.)]

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

της

ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΕΚΔΟΣΗΣ

Στο Επίμετρο της *Εκπαίδευσης της αμάθειας*, του πρώτου βιβλίου τού Jean-Claude Michéa που είχε μεταφράσει (Βιβλιόραμα, Αθήνα 1999), ο Άγγελος Ελεφάντης έγραφε: «Η μετάφραση είναι μια σπουδαία και γόνιμη συνάντηση με έναν άλλο κόσμο. Μια συνάντηση με το απρόβλεπτο και το άγνωστο που προϋποθέτει ωστόσο έναν επίκοινο χώρο γνωστού, οικείου, μια κοινότητα προβληματικής. [...] Τα σημεία με τα οποία, μεταφράζοντάς τον, συναντήθηκα με τον άγνωστό μου Ζαν-Κλωντ Μισεά είναι όχι μόνο όσα προανάφερα. Δεν θα είχε, όμως, νόημα να τα εκθέσω όλα εδώ. Σημασία έχει ότι οι δικοί μου προβληματισμοί και τόσων άλλων στον τόπο μας συναντιούνται με τους προβληματισμούς ανθρώπων από άλλους τόπους, διαφορετικούς αλλά και συγγενικούς. Αυτή η επικοινωνία μάς τρέφει, μάς αλληλοτροφοδοτεί· θα μπορούσε να αναδείξει κοινότητες στόχων.»

Η συνομιλία με τον Γάλλο συγγραφέα φαίνεται πως συνεχίστηκε και κατά τη διάρκεια της μετάφρασης της *Αυτοκρατορίας του μικρότερου κακού*. Καρπός της υπήρξαν τα δύο κείμενα που ακολουθούν: είναι τα δύο από τα τέσσερα τελευταία κείμενα που δημοσίευσε ως πολίτης και άνθρωπος ο Άγγελος Ελεφάντης.

Α.Μ.

1

ΑΓΓΕΛΟΣ ΕΛΕΦΑΝΤΗΣ

ΠΕΡΑ ΑΠΟ ΤΗ ΜΕΓΕΘΥΝΣΗ

Στις 18 Μαρτίου 1968, μερικές εβδομάδες πριν από τη δολοφονία του, ο Ρόμπερτ Κέννεντυ, αδελφός τού επίσης δολοφονηθέντος το 1963, προέδρου των ΗΠΑ Τζων Φιτζέραλντ Κέννεντυ, εξεφώνησε έναν βαρυσήμαντο λόγο στο Πανεπιστήμιο του Κάνσας, από τον οποίο παραθέτω το παρακάτω απόσπασμα:

Το Ακαθάριστο Εθνικό Προϊόν μας παίρνει υπόψη του στους λογαριασμούς του τη ρύπανση της ατμόσφαιρας, τη διαφήμιση για τον καπνό και τις διαδρομές των ασθενοφόρων που περιμαζεύουν τους τραυματίες των αυτοκινητιστικών ατυχημάτων από τους δρόμους μας. Καταγράφει λογιστικά τα συστήματα ασφαλείας που εγκαθιστούμε για να προστατεύουμε τις κατοικίες μας, και το κόστος των φυλακών όπου εγκλείονται όσοι καταφέρνουν να τις διαρρήξουν. Το ΑΕΠ ενσωματώνει το κόστος της καταστροφής των δασών σεκόιας και την αντικατάστασή τους από μια πολεοδομία πολυπλόκαμη και χαοτική. Περιλαμβάνει την παραγωγή του ναπάλμ, των πυρηνικών όπλων και τεθωρακισμένων οχημάτων της αστυνομίας, προορισμένων να καταστέλλουν τις ταραχές στις πόλεις μας. Καταγράφει λογιστικά το τουφέκι του Whitman και το μαχαίρι του Speck, όπως και προγράμματα τηλεόρασης που εξυμνούν τη βία, με σκοπό την πώληση παιχνιδιών που αντιστοιχούν στα παιδιά μας.

*Αντίθετα, το ΑΕΠ δεν υπολογίζει την υγεία των παιδιών μας, την ποιότητα της εκπαίδευσής τους ή τη χαρά των παιχνιδιών τους. Δεν μετρά την ομορφιά της ποίησής μας ή τη σταθερότητα των γάμων μας. Δεν ονειρεύεται να αποτιμήσει την ποιότητα των πολιτικών μας συζητήσεων ή την ακεραιότητα των κοινοβουλευτικών μας αντιπροσώπων. Δεν παίρνει υπόψη το θάρρος μας, τη σοφία μας ή την κουλτούρα μας. Με δυο λόγια, το ΑΕΠ μετράει τα πάντα, εκτός από ό,τι κάνει τη ζωή ν' αξίζει για να τη ζήσει κανείς.**

Ο Ρόμπερτ Κέννεντυ μ' αυτούς τους δύο αντικριστούς καταλόγους, αναδεικνύει δραστηριότητες *υψηλού αντικοινωνικού*, έως και ανήθικου, κόστους, οι οποίες λαμβάνονται υπόψη κατά τον υπολογισμό του ΑΕΠ, οι ρυθμοί μεγέθυνσής του, κοντολογίς ο πλούτος του Έθνους («Ο πλούτος των Εθνών», κατά τη μνημειώδη έκφραση του Άνταμ Σμιθ). Είναι αυτονόητο ότι ο κατάλογος αυτός μπορεί να μακρύνει πολύ, ενσωματώνοντας όχι μόνον αντικοινωνικές δραστηριότητες και το αντίστοιχο οικονομικό τους κόστος αλλά και τις πιο σημαντικές κοινωνικές δραστηριότητες (και το οικονομικό τους κόστος), όπως εκείνες που εξασφαλίζουν την παραγωγή και κυκλοφορία χρήσιμων αγαθών, χάρη στα οποία οι άνθρωποι, καταναλώνοντάς τα, μπορούν να ζουν και να βελτιώνουν συνεχώς το επίπεδο της ζωής τους. Το χαρακτηριστικό όμως γνώρισμα αυτού του πρώτου καταλόγου του Ρόμπερτ Κέννεντυ είναι ότι όλες οι δραστηριότητες που περιλαμβάνει και που δύναται να περιλάβει (οι υπουργοί των Οικονομικών, όπως και ο δικός μας ο Αλογοσκούφης, καταγράφουν λεπτομερώς όλα τα σχετικά κονδύλια, διογκώνοντάς τα μάλι-

* Το παραπάνω απόσπασμα αναφέρεται από τον Ζαν-Κλωντ Μισεά, στο βιβλίο του *Η αυτοκρατορία του ελάσσονος κακού*, που θα κυκλοφορήσει προσεχώς από τις εκδόσεις Πόλις, σε μετάφραση δική μου.

στα) είναι ποσοτικές αποτιμήσεις, είναι χρηματικές μονάδες αθροιζόμενες από το 1 έως πολλά δισεκατομμύρια ευρώ τον χρόνο (Ελλάδα στρογγυλεμένα: 2006: περίπου 214 δις ευρώ, 2007: 205 δις ευρώ, 2008: 822 δις ευρώ, αναμένεται), όπως και ο συνολικά ποσοστιαίος ρυθμός ετήσιας αύξησής τους που αποδίδει τη θαυμαστή, την ιερή έννοια της Μεγέθυνσης. Ύστερα, αυτό το συνολικό ποσό του ΑΕΠ διαιρείται διά του πληθυσμού της χώρας και προκύπτει το «κατά κεφαλήν εισόδημα», που δείχνει πόσο προόδευσε η χώρα και ο κόσμος της συγκρινόμενο με τα δεδομένα «του κατά κεφαλήν» άλλων χωρών, και με τον εαυτό της πριν από δέκα ή τριάντα χρόνια. Έτσι το «κατά κεφαλήν» της Ελλάδας, για το 2006, είναι 19.000 ευρώ ή 27.000 δολάρια, για το 2007 είναι 21.000 ευρώ ή 28.000 δολάρια και για το 2008 θα είναι περίπου 22.000 ευρώ ή 30.000 δολάρια (αναμένεται) σε τρέχουσες τιμές. Ειρήσθω εν παρόδω ότι ο μέσος όρος του κατά κεφαλήν των 27 χωρών της Ευρωπαϊκής Ένωσης για το 2006 είναι 23.500 ευρώ και 24.800 για το 2007. Αυτή τη στιγμή το «κατά κεφαλήν» της Κίνας φτάνει δεν φτάνει τα 2.000 δολάρια, των ΗΠΑ είναι 45.000 και της Ιαπωνίας είναι περίπου στα 39.000. Πριν από 44 χρόνια, όταν ο Κωνσταντίνος Καραμανλής, το 1963, έφευγε για το Παρίσι ως Τριανταφυλλίδης, «το κατά κεφαλήν» μας ήταν περίπου (στρογγυλεύω) 850 δολάρια, που «δείχνει» ότι η χώρα μας –κι εγώ ο ίδιος προσωπικά– προοδεύσαμε, αβυσσαλέα, περίπου 25 φορές. Και παρά αυτή τη μεγέθυνση, λέμε ότι ζούμε σε καθεστώς οικονομικής ένδειας, (πείνας, λέει το ΚΚΕ), σε ένα καθεστώς πολύ μακριά από τους ευημερούντες Ευρωπαίους συνεταίρους μας. Και διαμαρτυρόμαστε και αντιστεκόμαστε στους νεοφιλελεύθερους περιορισμούς που επιβάλλει η Ν.Δ., που δεν θίγουν τη Μεγέθυνση αλλά την ευημερία μας. Και αντιδρούμε. Και καλά κάνουμε.

Να συμπληρώσω, λοιπόν, ότι η μια πλευρά του καταλόγου του Κέννεντυ αποτελεί για όλους, αριστερούς και δεξιούς, την Οικονομία της κάθε χώρας, πάνω στην οποία ασκείται η οικονομική πολιτική. Αριστερά και Δεξιά στόχο έχουν τη Μεγέθυνση (μεταφραζόμενη σε μαρξιστική ορολογία είναι η «ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων»), μόνον που η Αριστερά είχε και έχει – εκτός από τον «απώτερο» στόχο του σοσιαλισμού, που ως «απώτερος» μένει εκεί που είναι· άλλη συζήτηση αυτή– μια οικονομική πολιτική με στόχο ισχυρές ή λιγότερο ισχυρές αναδιανεμητικές τάσεις του ΑΕΠ. Ώστε στο βαθμό που επιτυγχάνονται αυτοί οι στόχοι, εκείνη η διαίρεση του συνολικού ΑΕΠ διά του πληθυσμού, που σε κάθε άτομο απονέμει ένα ορισμένο ποσόν –28.000 δολάρια στην περίπτωση της Ελλάδας για το 2007 ή 21.000 ευρώ– το πηλίκον αυτό ή «κατά κεφαλήν εισόδημα» να μην είναι τόσο πλασματικό και βλέποντάς το να βάζουμε τα γέλια ή τα κλάματα. Πού ακούστηκε μια τετραμελής οικογένεια από τις κατώτερες τάξεις να έχει ετήσιο εισόδημα 28.000 X 4 = 112.000 δολάρια ή 21.000 X 4 = 84.000 ευρώ τον χρόνο, όταν ο καθένας γνωρίζει ότι με δύο μηνιαίους μισθούς των 1.000 ευρώ έκαστος, αυτή η συγκεκριμένη οικογένεια έχει εισόδημα περίπου 25.000 ευρώ τον χρόνο, το οποίο εισόδημα μεταφραζόμενο σε δολάρια δεν ξεπερνά τα 35.000, το ένα τρίτο δηλαδή του επίσημου «κατά κεφαλήν» για ολόκληρη την οικογένεια. Βέβαια, ο μέσος όρος του πραγματικού εισοδήματος, ανεβαίνοντας ή κατεβαίνοντας στην κοινωνική κλίμακα, πλησιάζει ή απομακρύνεται από το επίσημο «κατά κεφαλήν» και η ψαλίδα ανοίγει (συνήθως) ή κλείνει (σπανίως).

Δεν λέω τίποτε πρωτότυπο. Χονδροειδώς συγκεφαλαίωσα τά της «οικονομικής πολιτικής», αφήνοντας απ' έξω τους μηχανισμούς του καταμερισμού εργασίας και τά της πάλης των τάξεων που «αποφασίζουν» για το άνοιγμα της ψαλίδας

ή το κλείσιμό της. Μόνο που θα ήθελα να επισημάνω μετ' εμφάσεως ότι η αναδιανεμητική οικονομική πολιτική της Αριστεράς, δηλαδή οι διεκδικήσεις για το κλείσιμο της ψαλίδας, έχει ορίζοντα την όποια Μεγέθυνση. Και η οικονομική πολιτική της Δεξιάς στόχο έχει την απόσπαση της μερίδας του λέοντος από την όποια Μεγέθυνση (οι πλούσιοι πλουσιότεροι και φτωχοί φτωχότεροι). Εδώ, άλλωστε, δεν στηρίζονται όλες οι προσδοκίες της ανοδικής «κοινωνικής κινητικότητας» που υμνολογούν κοινωνιολόγοι και οικονομολόγοι και ονειρεύονται οι μικροαστοί; «Ένα σπιτάκι ονειρεύομαι να χτίσω κι εγώ».

❖ ❖ ❖

Θα ήθελα όμως να επιστρέψω στο άλλο κατάστιχο του καταλόγου του Ρόμπερτ Κέννεντυ. Σ' αυτό το κατάστιχο, οι δραστηριότητες που καταγράφονται είναι, όπως ήδη έγραψα, υψηλής κοινωνικής αξίας. Τόσο πολύ υψηλής κοινωνικής αξίας που αν δεν υπήρχαν, αν δηλαδή λαμβάνονταν υπόψη μόνον οι εκχρηματισμένες-εμπορευματοποιημένες αξίες (υπηρεσίες και αγαθά-εμπορεύματα), τότε η ζωή εκτός από το ότι θα ήταν απόλυτα σχηματοποιημένη, θα την διέκριναν μεγάλες μορφές στέρησης και αποστέρησης, δηλαδή θα ήταν φτωχή. *Δεν θα άξιζε τον κόπο να την ζήσει κανείς.*

Δεν μπορώ να εξεικονίσω αυτήν τη διάσταση παρά μόνο παραδειγματικά. Κι αρχίζω το δικό μου κατάλογο, θέτοντας διάφορα ερωτήματα: Πώς να αποτιμηθεί η συνοδεία των νεκρών μας στην τελευταία τους κατοικία, εκτός από το κόστος της ταρίφας στους παπάδες, τους νεκροθάφτες και σ' εκείνο το φαιόχρουν μαυροζούμι που ονομάζεται καφές νεκροταφείου; Ποιο είναι το οικονομικά αποτιμήσιμο κόστος τού θάρρους μας, της σοφίας μας, της φιλαλληλίας μας, της αφοσίω-

σης στην πατρίδας; Είναι προφανές ότι αυτή η αποτίμηση δεν μπορεί να γίνει με όρους κόστους. Κόστος έχουν, οι στρατιωτικές δαπάνες και η στρατιωτική εκπαίδευση – πολύ μεγάλο άλλωστε. Αλλά η αφοσίωση στην πατρίδα μας; Πόσο αμείβεται ο θαρραλέος πολίτης ή ο αφοσιωμένος στην πατρίδα του πολίτης; Τα παιχνίδια των παιδιών μας, βέβαια, κοστίζουν (κομπιούτερ, προγράμματα, αεροπλανάκια κ.λπ.), και καταγράφεται το κόστος τους στο ΑΕΠ. Η χαρά του παιχνιδιού όμως; Ποιος ηλίθιος θα την κοστολογήσει; Κι όμως αυτή η χαρά είναι προϊόν μεγάλης ψυχικής, σωματικής και διανοητικής ενέργειας. Εκείνο που ο ηλίθιος μπορεί να κάνει είναι να καταργήσει τα παιχνίδια, να τα αφήσει να κείτονται στις νοσταλγικές αναμνήσεις του παππού ή της γιαγιάς, όπως το κρυφτό, η μακριά γαϊδούρα, το κουτσό, η αμπάριζα, το κυνηγητό, η τσιλίκα, τα πεντόβολα (οι κούκλες σώζονται, αλλά ως Μπίμπυ Μπο, πανάκριβη, αν και αυτή έχει πάει αρχείο), άπειρα άλλα παιχνίδια που αν καταγράφονταν όσα υπήρξαν στους διάφορους πολιτισμούς και κοινωνίες μόνον των τελευταίων εκατό ετών, ο κατάλογος θα ήταν απέραντος και αιφνιδιαστικός για τον πλούτο του. Πόσο κοστίζει ένα ποίημα, ένα πεζογράφημα, ένα τραγούδι της παρέας; Βέβαια ένα βιβλίο-ποίημα κοστίζει και η αμοιβή του λογοτέχνη είναι πια σημαντική. Αλλά το ίδιο το ποίημα, αυτό που γράφεται σήμερα ή αυτό που μας έχει περιέλθει από τις προηγούμενες γενιές, ο Αλογοσκούφης δεν μπορεί να το βάλει στο ΑΕΠ. Πόσο κοστίζει η φιλία, η φιλότητα, η φιλαλληλία, η συνεργασία, η συντροφικότητα, η παρέα, οι καλοί τρόποι, ο έρωτας; Οι οικονομολόγοι, αν τους θέσουμε το ερώτημα, θα μας θεωρήσουν αναχρονιστικούς. Όμως, χωρίς τις προηγούμενες αρετές του βίου, χωρίς προσφορά στους άλλους, ως δωρεά ψυχής και αμοιβαίας ανταπόδοσης, που ωστόσο είναι ατομικές και συλλογικές δραστηριότητες υψηλής συναισθηματικής-ψυ-

χικής ενέργειας και ευγένειας, χωρίς αυτές, λοιπόν, τις δωρεές ψυχής ούτε οι ίδιοι οι λαϊφσταϊλάτοι ποζεράδες (από την πόζα), οι γραβατωμένοι ή αγραβάτωτοι προγραμματιστές δεν θα μπορούσαν να ζήσουν μία στιγμή. Πόσο κοστίζει το μαγείρεμα και το σερβίρισμα στο σπίτι; Κοστίζουν τα υλικά. Κοστίζει το ρεύμα, κοστίζει το σπίτι που μας σκεπάζει, οι καρέκλες, το τραπέζι, τα κατσαρολικά, τα μαχαιροπήρουνα, τα πιάτα, τα τραπεζομάντηλα, το ίδιο όμως το μαγείρεμα, που είναι σίγουρα προσφορά και ζήτηση, χωρίς όμως τη μεσολάβηση του χρήματος, δεν είναι εμπόρευμα (γι' αυτό το μαγείρεμα συμβαίνει ολοένα και πιο σπάνια και τη θέση του παίρνει το έτοιμο φαγητό. Φρίκη!). Πόσο κοστίζει η φύλαξη, η περιποίηση, η διδασκαλία του μικρού παιδιού; Πόσο κοστίζει η φύλαξη, η περιποίηση των γερόντων, των αρρώστων, των ετοιμοθάνατων; Υψηλότατα κοινωνικές αυτές οι υπηρεσίες. Αλλά καλύφτηκαν κάπως. Ζήτω οι Αλβανίδες, οι Ουκρανές και οι Βουλγάρες!... Μ' ένα τεράστιο όμως φορτίο περιφρόνησης, που το κουβαλάνε τα τελευταία σακάτικα βήματα τού απόμαχου της ζωής ή του μικρού παιδιού που μπαίνει στη ζωή μέσα στην ξενότητα και τη στέρηση της στοργής. Πόσο κοστίζουν οι πλατείες, οι δρόμοι, οι δενδροστοιχίες στις άδενδρες πόλεις μας; Πάρα πολλά. Κάτι λίγα δίνουν ο Σουφλιάς και ο Αλογοσκούφης. Κάτι πολύ λίγα. Το ξέρουμε, γιατί το ζούμε. Και τα υπόλοιπα; Κανείς. Και τα στερούμαστε αφού πλέον τίποτα δεν προέρχεται από τη συνέργεια των πολιτών. Πόσο κοστίζουν τα δώρα που δεχόμαστε και εκείνα που υποχρεωτικώς ανταποδίδουμε; Δεν εννοώ μόνο τα μελομακάρονα και τους κουραμπιέδες...

Αυτοί οι λογαριασμοί δεν περιέχονται στο ΑΕΠ, δεν υπάγονται στη διαδικασία της Μεγέθυνσης, εκτός βέβαια από τον πυλώνα του αστικού βίου και Δικαίου, δηλαδή τις κληρονομικές παροχές. Και πόσο κοστίζει η διαβίωση των ανασφά-

λιστων ή αυτών με την ελάχιστη σύνταξη που το νεοδημοκρατικό σχέδιο θέλει να τις κάνει ελαχιστότατες;Ή των ανέργων; Περιμένουμε να το μάθουμε. Πόσο κοστίζουν οι πολιτικές μας συζητήσεις, η «κουλτούρα» μας, η «ακεραιότητα» των κοινοβουλευτικών μας εκπροσώπων; Ας αφήσουμε αυτά τα κεννεντυανά ερωτήματα, όπως τα άφησε και ο Ρόμπερτ Κέννεντυ μετά από τις σφαίρες που τον έστειλαν στον άλλο κόσμο. Αλλά η απάντηση στο ερώτημα του κόστους της κουλτούρας που καταναλώνουμε δόθηκε από τη βιομηχανία της κουλτούρας, που την ενέταξε πλήρως στις πιο εμπορευματοποιημένες και τις πιο ακριβές διαδικασίες, πολύ περισσότερο που πάρα πολλά προϊόντα αυτής της βιομηχανίας αντικαθίστανται πιο γρήγορα απ' τα κινέζικα φανελάκια.

Και εν πάση περιπτώσει, αφήνοντας στην άκρη τον κατάλογο με τα «ψιλολοΐδια», σαν κι αυτά που κατέγραψα παραπάνω, ο κατάλογος αγαθών που ενδιαφέρει τους ανθρώπους για να αποκτήσουν όσο το δυνατόν περισσότερα απ' αυτά, είναι άλλος. Περιέχει διαμερίσματα, ψυχαγωγία-διασκέδαση, ρούχα, πολλά μοδάτα ρούχα, θεάματα, διακοπές, οικιακά αξεσουάρ –ων ουκ έστι αριθμός– ηλεκτρονικά σύνεργα επικοινωνίας, αυτοκίνητα όλο και μεγαλύτερα, όλο και περισσότερα, έπιπλα, ταξίδια, φάρμακα, καλλυντικά, τις ποικιλώνυμες υπηρεσίες καλλωπισμού ή εναντίον της γήρανσης, ενδιαιτήματα δεύτερης και τρίτης κατοικίας, πλεούμενα, ιατρικές υπηρεσίες, νομικές υπηρεσίες, οικονομικοτεχνικές υπηρεσίες, «ειδικών» στην οργάνωση της καθημερινής ζωής και εργασίας. Κι ένα σωρό άλλα πράγματα, υλικά και άυλα που δεν γνωρίζω καν την ύπαρξή τους και τα οποία όλα μαζί διαμορφώνουν τον καταναλωτικό διάκοσμο του σύγχρονου κόσμου. Μαζί και των δικών μας, της νεοελληνικής κοινωνίας, του Νεοέλληνα και της Νεοελληνίδας.

Αλλά, ας δούμε, τι γίνεται με κάποια άλλα αγαθά, από τα

απολύτως απαραίτητα για τη ζωή: Τον αέρα που αναπνέουμε, το νερό που πίνουμε, την ευκρασία των αέρων της γης, το φως, την αποχέτευση, τον ήλιο, τη σιγαλιά της νύχτας, τον έναστρο ουρανό, τη δροσιά στην κάψα του καλοκαιριού, την ησυχία μέσα στην τύρβη και τη βαβούρα της πόλης, τον ήσυχο ύπνο, τον τόπο για περπάτημα, τη σιέστα, τον τόπο για ρέμβη. Όλα αυτά, τα απολύτως απαραίτητα για τη ζωή, ήταν δωρεά της φύσης στον άνθρωπο. Ήταν, αλλά σε μεγάλο βαθμό έπαψαν να είναι· έγιναν κι αυτά εμπορεύματα ακριβά που τα συλλαμβάνουν οι κατάλογοι του Αλογοσκούφη και των οποίων η κατανάλωση κυρίως κατευθύνεται προς τα υψηλότερα βαλάντια, ενώ τα φτωχότερα τα στερούνται απελπιστικά και βολεύονται με χαψιές από 'δω κι από 'κεί, με αποδράσεις ευκαιριακές, έξω από την καθημερινότητα.

Ο αγχωτικά διευρυνόμενος καταναλωτικός διάκοσμος, τόσο διευρυμένος πια που *οι τρόποι ζωής δεν είναι παρά ένας τρόπος κατανάλωσης* υποτάσσεται στη μεγιστοποίηση της Μεγέθυνσης. Μεγέθυνση της παραγωγής, μεγέθυνση των εισοδημάτων που εγκαλούν τη μεγέθυνση της κατανάλωσης, ώσπου να γίνει μονόδρομος που αποβάλλει συστηματικά άλλες κοινωνικές πρακτικές και τις συνάδουσες αξίες – τις μη εμπορευματοποιημένες. Αυτό είναι το δώρο του φιλελευθερισμού στις σύγχρονες κοινωνίες, καθώς σφιχταγκαλιάστηκε με την καπιταλιστική παραγωγή, και οι δυο μαζί πνίγουν τον κόσμο.

❖ ❖ ❖

Έλεγα στην αρχή ότι, για τη σύγχρονη Αριστερά και για τη σύγχρονη Δεξιά, ο ορίζοντάς τους για την οργάνωση της αντίστοιχης οικονομικής πολιτικής είναι η οικονομική Μεγέθυνση. Στο πλαίσιο της όποιας οικονομικής Μεγέθυνσης, η Δεξιά προσπαθεί να διασφαλίσει τη Μεγέθυνση της καπιτα-

λιστικής συσσώρευσης. Και τη διασφαλίζει σε έκταση παγκόσμια και με ρυθμούς ανήκουστους, καταστρέφοντας κάθε ανάσα και ρωγμή που έρχεται από άλλους κόσμους. Έτσι αποδίδεται σε κάθε άνθρωπο ένα πλασματικό πηλίκον: το συνεχώς μεγεθυνόμενο κατά κεφαλήν εισόδημα, η αύξουσα κατά κεφαλήν κατανάλωση και η ολοκληρωτική υπαγωγή των ανθρώπων στο σάλαγο της κατανάλωσης.

...Και η Αριστερά επίσης στο πλαίσιο της όποιας οικονομικής Μεγέθυνσης προσπαθεί να πετύχει ισχυρούς, ει δυνατόν, διανεμητικούς στόχους. Και δεν το πετυχαίνει· η ψαλίδα μονίμως ανοίγει, μολονότι δεν πεινάμε πια. Μήπως θά 'πρεπε η Αριστερά να αναδείξει με την πολιτική της όχι μόνον όσα προκύπτουν από την παραγωγή και που οδηγούν στη Μεγέθυνση αλλά και όσα τίθενται ή μπορούν να τεθούν έξω από τον ορίζοντα της Μεγέθυνσης, να επαναξιοδοτήσει πρακτικές υψηλής κοινωνικής αξίας αλλά σχεδόν μηδενικής εμπορευματικής αξίας, όπως επίσης να δώσει τη δυνατότητα στους ανθρώπους να επινοήσουν και άλλες, μη εκχρηματισμένες; Πρακτικές που δεν οδηγούν στην αυτοκρατορία της Αυτού Μεγαλειότητας το Εμπόρευμα. Σαν κι αυτές που, παραδειγματικά, κατέγραψα πιο πάνω και που προκύπτουν από τη φιλαλληλία, τη συνεργασία, τη φιλότητα, την αφιλοκέρδεια, με τις υψηλές κοινωνικές αξίες, να πλήξει δηλαδή την καπιταλιστική συσσώρευση στον πυρήνα της, τη Μεγέθυνση.

Η καπιταλιστική συσσώρευση στηρίζεται στην εκμετάλλευση της παραγωγικής δύναμης των εργαζομένων, στην κάρπωση της υπεραξίας. Αυτό είναι το «θαύμα» του φιλελευθερισμού. Όμως στηρίζεται επίσης στην εκμετάλλευση της φύσης. Σωστό κι αυτό. Δεν μπορεί να ζήσει ο άνθρωπος παρά εκμεταλλευόμενος τη φύση, όπως επίσης δεν μπορεί να υπάρξει καπιταλιστική συσσώρευση χωρίς εκμετάλλευση της φύσης: να εξαχθούν απ' αυτήν και να χρησιμοποιηθούν νερό,

μεταλλεύματα, υγρά καύσιμα, αέρια, ξυλεία, αγροί, κρέας, ψάρια, φρούτα, λαχανικά, έλαια, ό,τι τρώγεται γενικώς, μαζί και πέτρες, χαλίκια, άμμος.

Η εκμετάλλευση των ορίων της εργατικής δύναμης με σκοπό τη συσσώρευση, αποδείχτηκε πολύ *ελαστική* παρά τις πολλές μορφές που έχει λάβει ιστορικά. Όλο και αναστέλλεται ή αναβάλλεται η αποτίναξη της υπαγωγής της εργατικής δύναμης στη δυναστεία του κεφαλαίου. Και, βέβαια, αυτή η υπαγωγή δεν είναι μοίρα, μπορεί να ανατραπεί. Οτιδήποτε είναι ανθρώπινο, μπορεί με ανθρώπινο τρόπο να ανατραπεί, να αλλάξει.

Αντίθετα, τα όρια της εκμετάλλευσης της φύσης *αποδεικνύονται ανελαστικά*. Η εξάντληση της φύσης έχει φτάσει στο σημείο να απειλεί ακόμα και τις καθόλου προϋποθέσεις της ζωής πάνω στον πλανήτη. Δεν θα 'πρεπε η Αριστερά τούτο τον στόχο, τη διάσωση της φύσης, να τον αναδείξει κατά προτεραιότητα, ώστε μαζί με τη φύση να σωθούν και οι ανθρώποι; Όσο και να το ψάχνουμε το ζήτημα ένας είναι ο τρόπος: δραστική μείωση της Μεγέθυνσης, που συνεπάγεται, αφεύκτως, δραστική μείωση της κατανάλωσης. Αυτή θα ήταν μια νέα μορφή ηγεμονίας της Αριστεράς, να αξιοδοτήσει ένα νέο καταναλωτικό ήθος.

Το παραπάνω κείμενο δημοσιεύτηκε στα «Ενθέματα» της *Αυγής* στις 16 Δεκεμβρίου 2007. Επαναδημοσιεύτηκε στη μηνιαία επιθεώρηση *Ο Πολίτης*, Νοέμβριος 2007, τεύχος 160, σσ. 13-17. (Σ.τ.Ε.)

2

ΑΓΓΕΛΟΣ ΕΛΕΦΑΝΤΗΣ

Η ΨΥΧΗ ΕΙΝΑΙ ΧΡΗΜΑ. ΤΙ ΠΙΟ ΔΙΕΦΘΑΡΜΕΝΟ ΑΠ' ΑΥΤΟ;

Ο κόμης Μοντεχρήστος

Ο κόμης Μοντεχρήστος, πριν γίνει κόμης, ήταν ένας Μαρσεγιέζος ναυτικός που έτρεφε μεγάλη υπερηφάνεια για το δύσκολο επάγγελμά του, μεγάλη αγάπη για τη θάλασσα, την πόλη του τη Μασσαλία, και την αρραβωνιαστικιά του τη Μερσεντές. Όμως κάποια λαμόγια Μαρσεγιέζικα –άλλο τίποτε η πόλη αυτή από λαμόγια– τον έμπλεξαν, του φάγανε ό,τι είχε και δεν είχε, του φάγανε και την αρραβωνιαστικιά του και εντέλει τον κλείσανε σ' ένα μπουντρούμι, στο νησί Ιφ, όπου σάπιζε αργά αλλά σταθερά. Κανείς δεν είχε γλιτώσει απ' αυτό το μπουντρούμι, μας λέει ο Αλέξανδρος Δουμάς πατήρ. Όμως ο Εδμόνδος Νταντέ κατάφερε και δραπέτευσε. Κολυμπώντας έφτασε στο νησί Μοντεκρίστο, όπου ανακάλυψε έναν θησαυρό: τι διαμάντια, τι μπριλάντια, τι ρουμπίνια και μαργαριτάρια, τσετσένια, λίρες, πεντόλιρα, δολάρια, ευρώ. Ύστερα, μαζί με τα πλούτη του, αγνώριστος μεταξύ αγνώστων, επέστρεψε στη Μασσαλία, πληροφορήθηκε τα καθέκαστα, άνοιξε σπίτι μεγάλο στο Παρίσι και ως κόμης Μοντεχρήστος έταξε έναν σκοπό στη ζωή του: να εκδικηθεί. Έτσι, τον ένα μετά τον άλλο, τους παλιούς του διώκτες, όλους, τους πήρε

και τους σήκωσε. Οι παλιοί γνώριμοι του «κόμη» απ' τη Μασσαλία έχουν γίνει ζάπλουτοι μεγαλοαστοί, εντιμότατοι κύριοι, πατώντας επί πτωμάτων αλλά όντας οι ίδιοι ηθικά πτώματα μέσα στα πλούτη τους.

Είναι η εποχή έκρηξης του γαλλικού καπιταλισμού και ιμπεριαλισμού, σκανδάλων, καταχρήσεων, χρηματιστικής σπέκουλας, είναι η εποχή της αποικιοκρατίας, αλλά και ενός κλίματος ηθικής ασυδοσίας και αστικής υποκρισίας. Το laissez faire, laissez passer ανθεί όσο ποτέ, όσο πουθενά αλλού.

Ο Εδμόνδος Νταντέ, χωρίς καμιά αυτοδικία, εξόντωσε όλους τους παλιούς του «φίλους» και μεγαλόσχημους αστούς, ρίχνοντας την απληστία τού ενός ενάντια στη βρομιά τού άλλου, χάρη στα αμέτρητα πλούτη που του χάρισε η τύχη. Κι έτσι οι αναγνώστες αυτού του εμβληματικού μυθιστορήματος από τότε μέχρι σήμερα, αφού ο Αλέξανδρος ο Δουμάς αποκαλύπτει όλη τη σαπίλα των νεόπλουτων κομπιναδόρων, τελειώνουν την ανάγνωση νιώθοντας ένα αίσθημα πλήρωσης με τη νίκη του Καλού ενάντια στην ποταπότητα. Η αδικία τιμωρήθηκε, άρα έστιν δίκης οφθαλμός, ος τα πάνθ' ορά. Χάππυ εντ. Πίστευαν ακόμη οι άνθρωποι ότι η αρετή μπορεί να θριαμβεύσει.

Τα ίδια αυτά χρόνια της συγγραφικής δραστηριότητας του Αλέξανδρου Δουμά, και μέσα στην ατμόσφαιρα του ρομαντισμού, ανθίζει το μεγάλο γαλλικό μυθιστόρημα. Αλλά εκτός από τους πασίγνωστους Σταντάλ, Ουγκώ, Φλωμπέρ, Δουμά (πατέρα και υιό), Μπαλζάκ, Ζολά, Μωπασάν, ανθεί επίσης μια τεράστια, σε ποσότητα έργων, ρομαντική λογοτεχνία, μελοδραματική και περιπετειώδης, με μεγάλη λαϊκή κατανάλωση που, αν δεν τη διακρίνει η λογοτεχνική δεξιοτεχνία των μεγάλων, έχουν ωστόσο, σχεδόν όλα αυτά τα έργα, ως κοινωνικό τους διάκοσμο τον ασύδοτο πλουτισμό, την αστική μικρότητα, τη διαφθορά, συχνότατα τη σεξουαλική ασωτία, την

κομπίνα, τη διαπλοκή, που θα λέγαμε σήμερα. Και τότε οι πολιτικοί ορκίζονταν ότι θα πατάξουν ανηλεώς τη διαφθορά, όπως το διακηρύσσει ο πρωθυπουργός μας Κωνσταντίνος Καραμανλής. Αλλά, φευ, η διαφθορά, διαφθορά. Σε μια εποχή επικράτησης της ανυπόφορης αστικής ηθικολογίας ο αστός-άνθρωπος έπλεε σε πελάγη παραδοπιστίας και ανερμάτιστης ηθικής κενότητας. Ο φιλελευθερισμός θα καταλήξει σε έναν σολιψιστικό εγωκεντρισμό που θα μετατρέψει τον ίδιο τον άνθρωπο-αστό σε εμπορευόμενο μεταπράτη της προσωπικής του συνθήκης. Ο θάνατος του Ανθρώπου, για τον οποίο μιλούσε τον ίδιο καιρό ο Νίτσε, στην πραγματικότητα δεν ήταν παρά ο θάνατος του Αστού (Τέρυ Ήγκλετον).

Η θανατίλα

Έχουν γραφεί άπειρα και σπουδαία περί των ανωτέρω. Και δεν τα υπενθυμίζω για να στηρίξω με κάποια ιστορικά προηγούμενα αυτά που έχω να πω για την υπόθεση Ζαχόπουλου-Τσέκου, ακόμα μια υπόθεση σαπίλας που «συνταράζει» το ρωμέικο. Δεν χρειαζόμαστε παραπομπές στους σπουδαίους λογοτέχνες του 19ου αιώνα για να μιλήσουμε για τα καθ' ημάς σημεία και τέρατα. Ένα μόνο αναλογίζομαι που φέρνει τα παλιότερα κοντά μας. Ο θάνατος του τότε αστού, ο ηθικός θάνατος του αλλοτινού αστού, που δεν τον απέτρεψε κανένα δόγμα Πατρίδος - Θρησκείας - Οικογένειας, συνεχίζεται. Είναι απέθαντος αυτός ο θάνατος, κι όλο βρίσκονται νέα στοιχεία για να επεκταθεί η θανατίλα.

Θα εξηγηθώ πιο κάτω γι' αυτά. Αλλά προκαταβολικά να πάρουμε σοβαρά υπόψη ότι αυτό που οι κοινωνιολόγοι-οικονομολόγοι ονομάζουν «κοινωνική κινητικότητα» στην περίπτωση της Ελλάδας –όπως και σε όλες τις άλλες ευρωπαϊ-

κές χώρες– λειτούργησε σχεδόν αποκλειστικά από τα κάτω προς τα πάνω. Έτσι, ενώ τα πλειοψηφικά αγροτικά στρώματα της μεταπολεμικής περιόδου στη σημερινή φάση μειώθηκαν σημαντικά κι ενώ τα εργατικά στρώματα, για διάφορους λόγους, δεν γνώρισαν αντίστοιχη με την αύξηση της βιομηχανικής ανάπτυξη, αντίθετα τα αστικά - μεσοαστικά στρώματα, ιδιαίτερα τα τελευταία χρόνια, διογκώθηκαν πολύ.

Εκείνα τα 19.000 ευρώ (ή 27.000 δολάρια) του κατά κεφαλήν εισοδήματος για το 2006, τα 21.000 ευρώ (ή 28.000 δολάρια) για το 2007 και τα 22.000 ευρώ (ή 30.000 δολάρια) για το 2008 (αναμένεται) *ως ένδειξη* σημαίνουν ότι τα ανώτερα *εισοδηματικά στρώματα* είναι πλέον πολύ διευρυμένα και δεν συμπιέζονται στα στενά πλαίσια των παραδοσιακών κοινωνιολογικών σχημάτων περί πλουτοκρατίας. Οι διαθέσιμες πηγές μάς παρέχουν πλήθος στοιχείων όπως και η άμεση εμπειρική πραγματικότητα, ώστε να μην ψάχνουμε με το φανάρι να βρούμε κάποια τετραμελή οικογένεια με 100.000 ευρώ ετήσιο εισόδημα, όπως έψαχναν κάποτε να βρουν τις 200 οικογένειες των πλουτοκρατών. Πέρα όμως από την αριθμητική μεγέθυνση του πλουτισμού που συντελέστηκε με αλματώδη ρυθμό τις τελευταίες δεκαετίες, πρέπει να δούμε επίσης την ιδεολογική σημαία που έχει αναρτήσει το σκάφος των επιχειρούντων και, όπως είναι φυσικό και απαραίτητο, να διαγνώσουμε επίσης το ηθικό αποτύπωμα στις συμπεριφορές και τις συνειδήσεις όσων τους χρύσωσε η αύρα και τα υλικά μερίσματα του πλουτισμού. Έτσι θα εντοπίσουμε καλύτερα τις ιδέες και τις πρακτικές συμπεριφορές που συνέχουν και «συνταρράσσουν» τον αστικό κόσμο. Κι αυτές δεν είναι άλλες από τις αλήθειες του άκρατου φιλελευθερισμού, χωρίς κανένα ιδανικευτικό επίχρισμα, δεν είναι άλλες, θα επέμενα, από εκείνες που κουβαλά στη ράχη του το χρήμα.

Η ψυχή του θριαμβεύσαντος αστού είναι εκχρηματισμένη.

Αλλά το χρήμα δεν έχει όρια – αντίθετα, καταργεί τα όρια, αναγορεύοντας τη μεγέθυνσή του στη μόνη αρετή, στον μόνο θεό, «άνευ όρων, άνευ ορίων», ως εκεί που τα όρια χάνονται στον ορίζοντα που δεν ορίζει πλέον τίποτε. Η μεγέθυνση είναι τόσο απογυμνωμένη από κάθε άλλο ποιοτικό στοιχείο όσο ο μεγαλύτερος αριθμός θεωρείται καλύτερος ακόμα κι από τον αμέσως μικρότερό του. Η πολιτική οικονομία του φιλελεύθερου ζην δεν είναι παρά ένα βέλος που δίνει το μεγαλύτερο μέσα στην αγχώδη διαδρομή να επιτευχθεί το απόλυτο πιο μεγαλυτερότερο, κι ακόμα παραπάνω. Στις αμιγώς πλέον φιλελεύθερες κοινωνίας μας οι πρόοδοι του εγωισμού ή της επιθυμίας «επιτυχίας» καβαλά το άλογο του μεγαλύτερου, του ογκωδέστερου και του ταχύτερου. Αλλά αυτές οι πρόοδοι δεν μπορεί παρά να γίνουν εις βάρος των ομοίων ή του κοινωνικού συνόλου, στον βαθμό που το δημόσιο ιδιωτικοποιείται, και οπωσδήποτε η πρόοδος δεν μπορεί παρά να αντλήσει από τα πλούσια κοιτάσματα της φύσης. Κανείς δεν γίνεται πλουσιότερος καθεαυτός, ει μη μόνον αν ήταν ο τυχερός του μυθιστορήματος του Αλέξανδρου Δουμά ή όποιος τον χρυσώσει η τύχη σε κάποιο από τα πάμπολλα τυχερά παιχνίδια. Αλλά και σ' αυτά, για να κερδίσω εγώ τα πολλά, πρέπει να τα χάσουν όλοι οι άλλοι· αυτή η γενική χασούρα που αποφέρει σε εμένα τα κέρδη είναι η μόνη δημοκρατική χροιά που επιδέχεται ο φιλελευθερισμός. Πράγματι ο οιοσδήποτε μπορεί να παίξει, άρα να κερδίσει. Ακόμη και η κοινωνική ασφάλιση να παίξει τα αποθεματικά της και να τα επενδύσει σε δομημένα ομόλογα.

Κατά τα άλλα, τα πάντα διαδραματίζονται στο νομικοεμπορευματικό πλαίσιο του φιλελευθερισμού και με βάση τις μέγιστες διαδικασίες που προβλέπονται από τις πολεοδομικές επεκτάσεις και αναμορφώσεις, από την οργάνωση της εργασίας και την εκμετάλλευσή της –εδώ βρίσκεται το πιο βα-

τό κοίτασμα, αν όχι πάντα το πιο προσοδοφόρο–, οι εκπαιδευτικές δομές της επιλογής, η διαφημιστική προπαγάνδα, η βιομηχανία της πληροφορίας –που εκπληροφόρησε πλέον τα πάντα στο όνομα του αγαθού της ενημέρωσης–, οι χρηματιστηριακές συναλλαγές από τη Σιγκαπούρη ώς το City, και επί των ημερών μας η βιομηχανία της κουλτούρας, η βιομηχανία της διασκέδασης.

Νά 'μαστε λοιπόν –αν τα παραπάνω γίνονται δεκτά– σε ένα σημείο που όσο ανερχόμαστε στην κοινωνική ιεραρχία, ο στοιχειώδης ο χώρος που θα κατελάμβαναν πρακτικές για την ανάπτυξη ανθρώπινων αρετών, και ιδιαίτερα εκείνων της αλληλεγγύης και της κοινωνικότητας, στενεύει αφάνταστα και απομένει σκέτο νέτο το διακύβευμα και η αγχωτική επιδίωξη της μεγέθυνσης. Ακόμα και των απολαύσεων, ιδίως αυτών, που επί των ημερών μας έχουν ενδυθεί οργιαστικό μανδύα. Δεν υπαινίσσομαι μια εκτατική δύναμη χωρίς προηγούμενο. Δεν υπαινίσσομαι ότι η κοινωνία μας έχει γίνει μια ζούγκλα με ρωμαϊκά όργια, ούτε ακόμα ότι έχει γίνει μια κοινωνία ανομίας, παρανομίας και διαφθοράς, όπως τόσο πολύ λέγεται. Λέω όμως ότι σήμερα, κάτω από τη σημαία του φιλελευθερισμού ζευγαρωμένου με τον καπιταλισμό, βασιλεύει ολόγυμνος ο θεός του χρήματος και τα νάματα που λατρεύουν οι άνθρωποι είναι τα μερίσματα που σκορπά. Κι όποιος μπορεί να τ' αρπάξει –αυτό είναι η επιτυχία– τα άρπαξε, όπως η ρωμαϊκή πλέμπα ριχνόταν ν' αρπάξει τα jacta mobilia, μικρά κέρματα που έριχναν στο πλήθος οι ρωμαίοι στρατηγοί, όταν τελούσαν τους θριάμβους μετά από κάποια επιτυχή εκστρατεία τους. Ο άνθρωπος-αστός του φιλελευθερισμού είναι ένας ολόγυμνος homo economicus.

Άνευ όρων, άνευ ορίων

Αλλά και άνθρωπος του ηδονισμού, όπως σήμερα, στις «επιτρεπτικές» μας κοινωνίες, έχουν καταργηθεί περισσότερο από κάθε φορά τα όρια των απολαύσεων εξαιτίας της βουλιμικής δράσης του homo economicus, μαγεύεται από κάθε μορφή παραβίασης ή υπέρβασης των ηθικών-αισθητικών απαγορεύσεων και ιδίως καθώς τώρα πλέον έχει «απελευθερωθεί» η κάθε επιθυμία. Ο homo economicus είναι ταυτόχρονα άνθρωπος του ηδονισμού και ει δυνατόν του ευδαιμονισμού. Δυσκολότερο το τελευταίο, γι' αυτό και οι πολλοί ανάμεσα στην «εκλεπτυσμένη» ευδαιμονία και την κτηνωδία προκρίνουν το ψοφίμι.

Τα σημερινά κοινόλεκτα όπως «σαπίλα», «διαφθορά» κι άλλα παρόμοια στην υπηρεσία του καταγγελτικού λαϊκισμού, ή του καραμανλικού της μηδενικής ανοχής στη διαφθορά, δεν κυριολεκτούν. Απλώς σκεπάζουν την τρικυμισμένη επιφάνεια μ' έναν χυλό. Δεν υπάρχει αδίκημα διαφθοράς ούτε σαπίλας. Οι νομικά κολάσιμες περιπτώσεις παράνομης συμπεριφοράς –π.χ. χρηματισμός, εκβιασμός, υπεξαίρεση, σπατάλη, κατασπατάληση κ.λπ.– παρά την πληθώρα των περιπτώσεών τους, δεν είναι παρά η κορυφή του παγόβουνου. Του παγόβουνου που μπορεί και ξεμυτίζει, ακριβώς γιατί υπάρχει αυτό το τεράστιο αποκάτω. Και το τεράστιο αποκάτω στην κοινωνία μας δεν είναι παρά η λατρεία του χρήματος, η μεγέθυνση με την βουλιμική - αγχωτική επιδίωξή της. Και συνάμα, από πίσω έρχεται, ο ηδονισμός των πολλών που γαυγίζουν σαν τα κουτάβια, μπας κι αρπάξουν κι αυτά καμιά χαψιά. Στις εξέχουσες περιπτώσεις, ιδίως όταν αυτές εμφωλεύουν στην καρδιά των επίσημων θεσμών όπως του πολιτισμού, η κοινωνία «συνταράσσεται». Εκεί που περίμενε –πολιτισμός γαρ– να δει τον άνθρωπο του Απελλή ή του Ντα Βίντσι, τον άνθρωπο

του Κουρμπέ με την υπέροχη γυναίκα (του) ολόγυμνη ως πηγή της ζωής δεν είδε, κι αυτό από την κλειδαρότρυπα, παρά τον υπερκαταναλωτικό κνησμό κάποιου «λειτουργού» του πολιτισμού και την άλλη στην περιφορά των «Αγίων» με τα εξαπτέρυγα, αλλά δεν ήταν παρά μια παρτούζα. Θα άφηναν το θέμα ανεκμετάλλευτο οι του *Πρώτου Θέματος*; Αλλά, φευ, για φράγκα ήταν ο καυγάς.

Μ' αυτές τις ιδεολογίες βαδίζει κουτσαίνοντας το ρωμέικο, μ' αυτές τις αξίες της «επιτυχίας» και του σολιψιστικού εγωισμού καθώς τρέχουν τα σάλια του στο θέαμα του πετυχημένου, του οικονομημένου, του in. Στον καναπέ δεν μπορεί ν' ακουσθεί το σχόλιο του ποιητή:

Νεότης, νεότης, τι ωραία που είναι τα μαλλιά σου.

Το παραπάνω κείμενο δημοσιεύτηκε στα «Ενθέματα» της *Αυγής* στις 20 Ιανουαρίου 2008. (Σ.τ.Ε.)

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγικό σημείωμα 11

1. Η ενότητα του φιλελευθερισμού 13
2. Ζητήματα μεθόδου 59
3. «Ανοιχτή κοινωνία» και πολιτική της αναγκαιότητας 69
4. Tractatus juridico-economicus 83
5. Εγωισμός και common decency 119
6. Το ασυνείδητο των σύγχρονων κοινωνιών 149
7. Από την αυτοκρατορία του μικρότερου κακού στον καλύτερο των κόσμων 179

Σημειώσεις 191

Επίμετρο της ελληνικής έκδοσης 239

Άγγελος Ελεφάντης *Πέρα από τη μεγέθυνση* 241

Άγγελος Ελεφάντης *Η ψυχή είναι χρήμα. Τι πιο διεφθαρμένο απ' αυτό;* 253