

Περί Πολιτικής Ουτοπίας

1. Η Διάγνωση του Παρόντος: Τέλος της ουτοπίας;

Στη σημερινή «μεταμοντέρνα» εποχή μας παρατηρούμε μια κρίση της ουτοπίας. Σε αντίθεση προς τους μοντέρνους και κλασικούς προγόνους μας, που παρήγαγαν πολιτισμική και πολιτική ουτοπία σε αφθονία, εμείς οι «μεταμοντέρνοι» απόγονοί τους φαίνεται να έχουμε λησμονήσει πώς θα ονειρευτούμε ξύπνιοι για μια καλύτερη ζωή, για έναν πιο ανθρώπινο πολιτισμό, για μια ορθολογικότερη οργάνωση της κοινωνικής και πολιτικής μας ζωής γενικά. Τι να μας συμβαίνει άραγε στ' αλήθεια; Γιατί στέρεψε η ουτοπική πηγή μας; Γιατί αποδυναμώθηκε ο πόθος, η λαχτάρα μας για τον «ονειρεμένο» κόσμο της ουτοπίας; Γιατί εξασθένησε η φαντασία μας, που θα μπορούσε και για μας να «σχεδιάσει το μύθο» της νέας Αρκαδίας μας; Γιατί εξέλειπε η δύναμη αντίστασης, η ικανότητά μας να πούμε το όχι στην καθεστηκυία «τάξη» πραγμάτων; Μήπως είμαστε τελικά καταδικασμένοι και στην περίπτωση της ουτοπίας να βολευτούμε με την «ιστορικοιστική» αξιοποίηση της «πολιτιστικής κληρονομιάς» μας, όπως μας την παρέδωσαν οι πρόγονοί μας, και να αρκεστούμε έτσι σε παραδοσιακά «υποκατάστατα», παραδεχόμενοι έτσι εμείς οι ίδιοι ότι έχουμε μάθει την παραίτηση από την αρχή της «ηδονής» κι έχουμε αναγκαστικά υποταχθεί στην αρχή της «πραγματικότητας», η οποία μας υποχρεώνει να γίνουμε «ρεαλιστές» και να αποχωριστούμε από τα παιδικά όνειρά μας για έναν τέλειο και αρμονικά πλασμένο κόσμο, μια αληθινή «παραδείσια» πατρίδα πάνω σ' αυτή τη Γη, που ενώ τη σχεδιάζουμε ως Παράδεισο, όταν ξυπνούμε μετά την πραγματοποίησή της, φαίνεται να είναι μάλλον η Κόλαση; Όλα αυτά τα ερωτήματα και πολλά άλλα τίθενται και ξανατίθενται, όταν καλούμεθα σήμερα να αναστοχαστούμε το θέμα της ουτοπίας, είτε από τη σκοπιά της φιλοσοφίας είτε από την οπτική γωνία της κοινωνικής και πολιτικής επιστήμης είτε από το «διαφωτιστικό» ενδιαφέρον της πολιτισμικής διάνοησης εν γένει.

Όταν μιλάμε σήμερα για κρίση της ουτοπίας, εννοούμε φυσικά κατά πρώτο λόγο και κυρίως την κρίση της σοσιαλιστικής ουτοπίας. Ως γνωστόν, ο Marx και οι «ορθόδοξοι» συνεχιστές του επεδίωξαν μια τομή στην ένδοξη ιστορία του ουτοπικού σοσιαλισμού: ζήτησαν δηλαδή να επιστημονικοποιήσουν το ουτοπικό όραμα του σοσιαλισμού και να το πραγματοποιήσουν στην πράξη με μια σειρά από βήματα, τα οποία ορ-

γανώθηκαν γύρω από μια θεωρία της επανάστασης και της σοσιαλιστικής οργάνωσης της κοινωνίας και του κράτους. Οι διαγνώσεις για την αποτυχία του «υπαρκτού» σοσιαλισμού είναι ποικίλες, ανάλογα με το εάν ο διαγνωστής αυτός επιλέγει «φιλελεύθερα», «συντηρητικά», «σοσιαλδημοκρατικά» ή «αναρχικά» μοντέλα σκέψης· όμως ένα είναι σίγουρο και ίσως κοινό για τις ποικίλες διαγνώσεις: η *επιστημονικοποίηση της ουτοπίας οδηγεί στην αυτοαναίρεσή της*. Όταν η «ανοιχτή» ουτοπία μεταφραστεί σε «κλειστό» δόγμα, τότε το απελευθερωτικό όνειρο καταντάει καταπιεστικός «βραχνάς». Αλλά και η *πολιτική πραγματοποίηση της ουτοπίας οδηγεί στην αυτοαναίρεσή της*. Το ουτοπικό έχει πάντα να κάνει με έναν κόσμο «αρμονικό» και «ειρηνευμένο», από τον οποίο λείπει ο «ανταγωνισμός», η «μάχη», ο «πόλεμος». Το πολιτικό αντιθέτως έχει να κάνει με τον ανταγωνισμό, την αντιπαλότητα, τη διαμάχη. Πώς μπορεί όμως τότε το «ουτοπικό» να μεταφραστεί σε «πολιτικό» χωρίς να χάσει το αυθεντικό στοιχείο του; Ο Μαρξ πίστεψε ότι αυτό το πάντρεμα «ουτοπίας» και «πολιτικής» θα ήταν προσωρινό και θα ίσχυε μόνο για τη μεταβατική περίοδο της Δικτατορίας του Προλεταριάτου. Στο τέλος έλπιζε ο Μαρξ ότι το πολιτικό θα μπορούσε να αρθεί μέσα στο ουτοπικό. Αλλά η πραγματικότητα του πολιτικού στάθηκε πιο δυνατή απ' ότι η ελπίδα της ουτοπίας. Ο ανταγωνισμός Ανατολής και Δύσης, το κατ' εξοχήν πολιτικό προσεγίωσε τη μαρξιστική ουτοπία στη διεθνή πολιτική πραγματικότητα, κι ο υπολανθάνων «εμφύλιος πόλεμος» της κοινωνίας και της πολιτικής ζωής στο εσωτερικό δημιούργησε τελικά μια «κατάσταση εκτάκτου ανάγκης», στην οποία δεν μπόρεσε να ανταποκριθεί ένα «κυρίαρχο» κράτος.

Ο λόγος περί του τέλους της ουτοπίας δεν αφορά όμως μόνο την αποτυχία του «υπαρκτού» σοσιαλισμού. Δεν πρόκειται δηλαδή για το χαϊρέκακο λόγο των νικητών προς τους νικημένους, δεν αφορά δηλαδή μόνο τον αποτυχημένο σοσιαλισμό. Ο λόγος αυτός προσδιορίζει τις κριτικές διαγνώσεις του δικού μας «νικηφόρου» κόσμου. Διαπιστώνεται ότι η ουτοπία έχει εκλείψει από το δικό μας κόσμο. Ο λόγος περί της εκλείψεως της ουτοπίας λαμβάνει χώρα στο πλαίσιο της αυτοαναφορικότητας και της αυτογνωσίας του δικού μας παρόντος. Δεν αφορά τους άλλους, τους «βαρβάρους», αλλά «εμάς», τους «πολιτισμένους». Ο λόγος αυτός περί του τέλους της ουτοπίας δεν έχει απλώς «ιστορικό» ενδιαφέρον αλλά «υπαρξιακό» ενδιαφέρον. Το «τέλος της ουτοπίας» αποτελεί τελικά το «γρίφο» της δικής μας πολιτικής, πολιτισμικής και ιστορικοφιλοσοφικής κρίσης. Ο δικός μας δυτικός «αστικός» κόσμος προσδιορίστηκε από την *πολιτική ουτοπία* του φιλελευθερισμού. Η αρχή της ατομικότητας αποτελεί το στοιχείο εκείνο που καθορίζει αποφασιστικά τη μοντέρνα πολιτική τάξη πραγμάτων. Το κράτος χάνει την αυτονόητη προτεραιότητα απέναντι στο άτομο και υποχρεώνεται να σεβαστεί τις αξιώσεις και τα αιτήματα του ατόμου για προσωπική ασφάλεια και ειρήνη, για ελευθερία, ισότητα, δικαιοσύνη, για ευημερία κ.λπ. Βέβαια, η πολιτική πραγματικότητα απείχε πάντοτε πολύ απ' αυτή τη φιλελεύθερη πολιτική ουτοπία, αλλά το όνειρο της συμφιλίωσης του ατομικού και του γενικού υπό τη μορφή του «κοινοῦ ενδιαφέροντος» εξακολουθούσε να αποτελεί την *κανονιστική* αρχή της πολιτικής πράξης και της πολιτικής θεωρίας. Αυτή η πολιτική ουτοπία αποτελεί όμως «στιγμή» μιας ευρύτερης *πολιτισμικής* ουτοπίας, η οποία ονειρεύεται και επιδιώκει ένα συνε-

πή «εκπολιτισμό» του προσωπικού συνειδότος και του τρόπου σκέψης και δραστηριότητάς μας μέσα σ' έναν ειρηνευμένο και εξασφαλισμένο κόσμο, μέσα σε μια, σε τελευταία ανάλυση, παγκόσμια κοινότητα της «παραγωγής και της κατανάλωσης». Η πολιτική και πολισμική ταυτή ουτοπία βασίζεται σε μια πολιτική ανθρωπολογία, που επέτρεπε σε μια αγαθή φύση του ανθρώπου την απεριόριστη εξελισσιμότητα και τελείωσή του και σε μια «εκκοσμικευμένη» φιλοσοφία της ιστορίας, που βασίζεται στην ιδέα της προόδου μέσω της «επιστημονικής», «τεχνολογικής» και «οικονομικής» προόδου. Αυτό που ονομάζεται μοντέρνος, φιλελεύθερος «ουμανισμός» και διαφωτισμός μάς προσδιόρισε τα τελευταία τριακόσια χρόνια, έτσι ώστε να σκεπτόμαστε, να πράττουμε και να ονειρευόμαστε μ' αυτό τον τρόπο. Αυτό δείχνει άλλωστε και η ίδια η ιστορία της ουτοπίας, της οποίας οι επιμέρους φάσεις της ορθολογικής οργάνωσης του κράτους, της εξασφάλισης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, της τεχνολογικής ανάπτυξής μας, ταυτίζεται μ' εκείνες της ιστορίας του ίδιου του φιλελευθερισμού ως της κυρίαρχης μοντέρνας κοσμοθεωρίας. Επομένως, όταν μιλούμε εμείς μέσα σ' αυτό το φιλελεύθερο κόσμο μας για κρίση, έκλειψη και τέλος της ουτοπίας, τότε εννοούμε φυσικά μ' αυτό την ουτοπία του φιλελευθερισμού.

Η κριτική θεωρία, της οποίας όλοι οι εκπρόσωποι ασχολήθηκαν με το πρόβλημα της ουτοπίας, θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως μια κριτική ανασυγκρότηση της διαστροφής της φιλελεύθερης «αστικής» ουτοπίας σε όλες τις πτυχές της. Ο όρος «Διαλεκτική του Διαφωτισμού» είναι ένας επιτυχής χαρακτηρισμός αυτής της διαστροφής της φιλελεύθερης ουτοπίας. Η κριτική θεωρία, όπως άλλωστε και ο ίδιος ο «αυθεντικός» μαρξισμός, αποτελεί μια «εμμενή κριτική» του «αστικού» φιλελευθερισμού. Ο Marx προσπάθησε κατά βάθος να ξεπεράσει «από τα αριστερά» το φιλελευθερισμό, να εκθέσει ένα θεωρητικό και πρακτικό πλαίσιο αναφοράς, μέσα στο οποίο θα μπορούσε να «αρθεί», δηλαδή να πραγματοποιηθεί, η ίδια η αστική, φιλελεύθερη ουτοπία. Ο μαρξισμός δεν υπήρξε ποτέ το ριζικό έτερο του φιλελευθερισμού αλλά ο παράδοξος «σωσίας» του. Ως ριζικούς αμφισβητίες του φιλελευθερισμού θα πρέπει να αναζητήσουμε άλλες μορφές πολιτικής σκέψης, στα στρατόπεδα του νεοσυντηρητισμού ή και του μοντέρνου αναρχισμού, π.χ. στον Carl Schmitt και τον Michel Bakounin, οι οποίοι προσπάθησαν να υπερβούν το φιλελευθερισμό μέσα σ' ένα «αντι-φιλελεύθερο» πλαίσιο πολιτικής θεολογίας, μιας θετικής πολιτικής θεολογίας στον Schmitt, μιας αρνητικής πολιτικής θεολογίας στο Bakounin. Η κριτική θεωρία προσπαθεί αντιθέτως να αναιρέσει «διαλεκτικά» το φιλελευθερισμό με το μέσο της «εμμενούς κριτικής», κινούμενη πάντοτε μέσα στο πλαίσιο που προσδιόρισε ο ίδιος ο φιλελευθερισμός. Στο επίπεδο της πολιτικής ουτοπίας καταδειχνεται ότι το μοντέρνο αστικό, δημοκρατικό κράτος δικαίου δεν υλοποίησε το υψηλό ιδανικό της συμφιλίωσης του Ατομικού και του Γενικού, αλλά οδήγησε σ' ένα εξουσιαστικό και αυταρχικό κράτος, το οποίο παρ' όλους τους ιδεολογικούς, «νομιμοποιητικούς» μηχανισμούς του καταπιέζει και απωθεί από τη «γραφειοκρατική λειτουργία» τον επιμέρους πολίτη. Εκτός αυτού, ο Horkheimer προσπαθεί να «παράγει» και το ίδιο το «αυταρχικό κράτος» του εθνικοσοσιαλιστικού φασισμού ως συνέπεια του φιλελευθερισμού. Αλλά και ο Habermas κινήθηκε καταρχήν στην ίδια γραμμή, με το να διαγνώσει μια «κρίση

νομιμοποίησης» του φιλελεύθερου «αστικού» κράτους, το οποίο παρ' όλους τους «τυπικούς» νομιμοποιητικούς μηχανισμούς του δεν κατορθώνει να εξασφαλίσει την «ουσιαστική» νομιμοποίησή του μέσω συμμετοχής και συναίνεσης των πολιτών. Στο επίπεδο της *πολιτιστικής* ουτοπίας καταδειχίνεται ότι ο αστικός πολιτισμός που ζήτησε την απελευθέρωση και την τελείωση του ατόμου, σήμερα «εκπύπτει» σε μια «πολιτιστική βιομηχανία», που συνδέει τον πολιτισμό μέσω της οικονομίας με την κατανάλωση και «απωθεί» το δυναμικό «αντίστασης» και «υπέρβασης» που εμπεριέχει ο «αστικός» πολιτισμός. Μέσα σ' αυτόν το ξεπεσμό της πολιτικής και πολιτιστικής φιλελεύθερης ουτοπίας το άτομο ξεφτίζει σε «δέσμη αντιδράσεων» και η ιστορία χάνει την επαφή της με την *ανάμνηση* του παρελθόντος και την *πρόληψη* του μέλλοντος. Σ' ένα τέτοιο κόσμο πολιτικού φορμαλισμού, πολιτιστικής αναπαραγωγής του ιδίου και έλλειψης μελλοντικής προοπτικής για το άτομο και την ίδια την ανθρώπινη ιστορία. Είναι επομένως συνεπές, όταν η κριτική θεωρία μιλάει όχι χαιρέκακα αλλά μελαγχολικά για το *τέλος της ουτοπίας* (Marcuse).

Η διάψευση της *σοσιαλιστικής* ουτοπίας και η *διαστροφή* της φιλελεύθερης ουτοπίας ανοίγουν το δρόμο για μια *συντηρητική* ουτοπία ως δυνατή διέξοδο από το αδιέξοδο των άλλων δύο μορφών ουτοπίας. Η παράδοση του πολιτικού συντηρητισμού, που έδωσε μια διπλή μάχη ενάντια στον *ελεύθερο* φιλελευθερισμό και τον *άθεο* σοσιαλισμό, εξακολουθεί και σήμερα να αποτελεί πηγή έμπνευσης για όλους αυτούς που ονειρεύονται προς τα πίσω την *νεκρανάσταση* μιας παραδοσιακής μορφής σκέψης και πράξης, που παρακάμπτει τις απορίες της νεωτερικότητας και ζητά να διασώσει και επανεπικαιροποιήσει μια πολιτική και πολιτισμική δεσμευτικότητα, που είναι σε θέση να στηρίξει έναν «ονειρεμένο» και «αρμονικό» κόσμο, ο οποίος δε θα διχάζεται από τον προσωπικό εγωισμό ή/και την ταξική πάλη των άλλων δύο προτύπων. Στην πολιτική πρακτική αυτό σημαίνει ότι η *ουτοπία* της «λαϊκής κοινότητας» και της εθνικής ενότητας καλείται να προσδιορίσει το ανταγωνιστικό παιγνίδι της πολιτικής ζωής. Όχι η πολλότητα των ατομικών συμφερόντων ούτε η ανταγωνιστικότητα των ταξικών ενδιαφερόντων αλλά η ομοψυχία της «γενικής βούλησης» του λαού αποτελεί το στοιχείο του πολιτικού. Ένα «αυταρχικό» κράτος, που πιστοποιεί και εξασκεί την «κυριαρχία» του απέναντι στην «αναρχία» του φιλελευθερισμού και την προλεταριακή βία του κομμουνισμού, είναι η συνέπεια του πολιτικού συντηρητισμού. Το διλημμά του είναι τελικά: αυταρχικότητα ή αναρχισμός. Αλλά και η οργάνωση της πολιτικής ζωής δε ρυθμίζεται από την πολυφωνία των κομμάτων αλλά από την ομοφωνία μιας δήθεν εθνικής συναίνεσης. Βέβαια, ο συντηρητισμός είναι μια ιστορική κατηγορία, και η σημασία και η λειτουργία του έχει γνωρίσει αλλεπάλληλες αλλαγές δομής, από τον πρώιμο πολιτικό ρομαντισμό ως τον «επαναστατικό» και «εκδημοκρατισμένο» νεοσυντηρητισμό των ημερών μας. Εκείνο που μετράει στη δική μας συνάφεια του λόγου είναι ότι ο ιδεότυπος του συντηρητισμού αποτελεί και στις μέρες μας πηγή έμπνευσης, που λαχταρούν να «ονειρευτούν» όχι φιλελεύθερα ούτε και σοσιαλιστικά το δικό του, μελλοντικό, πολιτικό και πολιτιστικό κόσμο. Βέβαια, η προσπάθεια πραγματοποίησης της συντηρητικής ουτοπίας οδήγησε στο δικό μας εικοστό αιώνα στις περιπέτειες του φασισμού και εθνικοσοσιαλισμού, που ενώ επεδίωξαν τον παρά-

δεισο, έφεραν την κόλαση πάνω στη γη. Αλλά αυτές οι πικρές εμπειρίες δεν πτοούν τους εκπροσώπους της συντηρητικής ουτοπίας, όπως δεν πτοούν οι ανάλογες αρνητικές εμπειρίες τους εκπροσώπους της σοσιαλιστικής ουτοπίας ή εκείνους της φιλελεύθερης ουτοπίας. Σοσιαλιστές, φιλελεύθεροι και συντηρητικοί εξακολουθούν να «ονειρεύονται» καθένας για τον εαυτό του την πολιτική και πολιτισμική οργάνωση του κόσμου.

Ο συντηρητισμός στο πεδίο της πολιτικής πρακτικής βρίσκει τη θεωρητική του έκφραση στη σύγχρονη συστημική θεωρία. Η συντηρητική «πολιτική ουτοπία» βρίσκει την αναστοχαστική της μορφή στη συστημική θεωρία, η οποία σύμφωνα με τη διάγνωση του «νεοφιλελεύθερου» Dahrendorf, αποτελεί το μοντέρνο παράδειγμα μιας κλειστής, πλατωνικής ουτοπίας. Όπως μας δείχνει η ιστορία της πολιτικής ουτοπίας, ο όρος ουτοπία είναι συστηματικά δίσημος: από τη μια μεριά ουτοπία μπορεί να σημαίνει το αίτημα «επαναστατικής υπέρβασης» της καθεστηκυίας τάξης πραγμάτων, κι από την άλλη μπορεί να σημαίνει τη συντηρητική «διάσωση» ενός status quo το οποίο απειλείται. Ο Ernst Bloch εξέθεσε με σαφήνεια αυτή την δισημία της πολιτικής ουτοπίας. Ο Moore και ο Cambanella σηματοδοτούν τους δύο πόλους της ουτοπίας. Τον ένα μπορεί να επικαλεστεί ως «πρόδρομο» ένας Marx, τον άλλο μπορεί να επικαλεστεί ως «πρόδρομο» όλη η φιλοσοφία του αντεπαναστατικού συντηρητισμού, από τον Donoso Cortes ως τον Carl Schmitt. Ο «προοδευτικός» τύπος ουτοπίας σηματοδοτεί την αρχή της νεωτερικότητάς μας, ο δεύτερος, ο «συντηρητικός» τύπος, σηματοδοτεί την αρχή της νεωτερικότητάς μας, ο δεύτερος, ο «συντηρητικός» τύπος, σηματοδοτεί αντιθέτως την ιστορία αντίδρασης και αντιπαλότητας αυτής της νεωτερικότητας, η οποία διαρκεί ως τις μέρες μας. Φυσικά, η μοντέρνα συστημική θεωρία έχει ήδη επιβάλει το μεταφυσικό υπόβαθρο της πλατωνικής πολιτικής ουτοπίας, μια μεταφυσική αρχή της ιδέας του Αγαθού, που συνέχει «επέκεινα της ουσίας» την «ολότητα της πολιτείας», καθώς και το θεολογικό υπόβαθρο της Ουρανούπολης του Cambanella, που βασίζει πάνω στον ίδιο το Θεό τη δική του αρμονία της ουτοπικής πολιτείας. Η συστημική θεωρία δεν αναγνωρίζει μεταφυσικές ή θεολογικές προϋποθέσεις του δικού της εγχειρήματος. Ένας άθεος «νατουραλισμός» είναι η ουσιαστική βάση της. Παρ' όλ' αυτά, η συστημική θεωρία ανασυνγκροτεί έναν κοινωνικό και πολιτικό κόσμο ως σύστημα υποσυστημάτων, τα οποία διαφοροποιούνται μεταξύ των αλλά και αλληλοσυνδέονται, ώστε να προκύπτει τελικά μια «καλλίστη αρμονία» εξ αυτών των «διαφερόντων» στιγμών της ολότητας. Άτομο, Κοινωνία, Πολιτισμός, Κράτος κ.λπ. συμβάλλουν σ' έναν αρμονικό κόσμο, που δε γνωρίζει διχασμό, ανταγωνιστικότητα, πάλη ή και «αποκλίνουσα» συμπεριφορά, αλλά μόνο κανονικότητα. Καμιά παρέμβαση απ' έξω δεν μπορεί να διαταράξει την κανονικότητα αυτή. Το πλατωνικό ιδανικό της Δικαιοσύνης ως «ευταξίας» ή «υγείας» του Όλου υλοποιείται με τα μέσα της συστημικής θεωρίας κατά ένα μοντέρνο και τελικά κατανοητό τρόπο. Η συστημική θεωρία επιτελεί κατ' αυτό τον τρόπο το τέλος της ουτοπίας, με την έννοια όχι της άρσης αλλά της εκπλήρωσής της. Ενώ η κριτική θεωρία διαπιστώνει το ανεκπλήρωτο τέλος της «επαναστατικής» σοσιαλιστικής ουτοπίας, η συστημική θεωρία συλλαμβάνει και εκφράζει το αίσιο τέλος της δικής της πολιτικής, συντηρητικής ουτοπίας. Βεβαίως, το αίτημα του Dahrendorf για την αναζήτηση «μονοπατιών» από την πλατωνίζουσα αυτή

ουτοπία δεν είχε υπόψη του τη σοσιαλιστική μαρξιστική πολιτική ουτοπία αλλά την φιλελεύθερη, και μάλιστα όχι την πρώιμη ατομική αλλά την σύγχρονη - ομαδική εκδοχή της. Η πανάκεια του πλουραλισμού καλείται να φέρει πνοή στην κλειστή κοινωνία του Πλάτωνα. Τελικά φαίνεται ότι ο Porrege τον καθοδήγησε τόσο στην ερμηνεία του Πλάτωνα όσο και της ένδοξης ιστορίας επίδρασής του. Δηλαδή ο Dahrendorf προσθέτει έναν κρίκο σ' αυτή την ιστορία επίδρασης του Πλάτωνα: τη συστημική θεωρία του Parsons. Άλλοι, όπως ο Waschkuehn, προσέθεσαν σ' αυτή την αλυσίδα ακόμη έναν κρίκο: την σύγχρονη, *αυτοποιητική* συστημική θεωρία ενός Niklas Luhmann, ο οποίος όμως αποποιείται το χαρακτηρισμό του «συντηρητισμού», αφού αντιθέτως περνάει στην αντεπίθεση, χαρακτηρίζοντας φιλελευθερισμό και μαρξισμό δύο αλληλοσυμπληρούμενες συντηρητικές πολιτικές θεωρίες της κλασικής νεωτερικότητάς μας, που θα πρέπει να τις ξεπεράσουμε εάν θέλουμε να συλλάβουμε και να «παρατηρήσουμε», όπως λέγει σωστά, τη νεωτερικότητά μας. Το έργο του Luhmann, που δεν μπορεί εδώ να εκτεθεί όπως θα έπρεπε, αποτελεί μια *κριτική της πολιτικής* ουτοπίας που αξίζει να μελετηθεί, όχι μόνο κάτω από τη δική μας προβληματική του τέλους της ουτοπίας αλλά και των μελλοντικών δυνατοτήτων της.

Στην ενδιαφέρουσα ανάλυση του σύγχρονου μας πολιτικού συστήματος, που επιχειρεί ο Luhmann, μας παρέχει ένα κατάλληλο πλαίσιο αναφοράς για να εξηγήσουμε το ρόλο που παίζει η πολιτική ουτοπία μέσα στο σύστημα αυτό και να διαγνώσουμε τους λόγους, οι οποίοι οδηγούν τελικά στην *έκλειψη* της «επαναστατικής», «κριτικής», «υπερβατικής» πολιτικής ουτοπίας. Το πολιτικό σύστημα αποτελείται από το τρίπτυχο: Διοίκηση (κράτος, τρεις εξουσίες), Πολιτικά Κόμματα και Κοινό. Ελλείψει άλλου κοινωνικού φορέα που θα καλλιεργήσει την πολιτική ουτοπία για να υπερβεί επαναστατικά το πολιτικό σύστημα αναλαμβάνουν τα πολιτικά κόμματα οίοντιν τη «διαχείριση» της πολιτικής ουτοπίας. Αυτό συνήθως συμβαίνει υπό τη μορφή «επιτροπών» «βασικών» αξιών. Εκεί αναπτύσσουν τα κόμματα το πολιτικό τους «όραμα», το οποίο θα δεσμευτούν να υλοποιήσουν μέσα στα πλαίσια του πολιτικού συστήματος. Προς τούτο πρέπει τα κόμματα να «μεταφράσουν» την πολιτική ουτοπία τους σε «πολιτικό πρόγραμμα», το οποίο υποχρεούνται να υλοποιήσουν σε ανταγωνισμό ανάμεσά τους. Επομένως, η εκάστοτε πολιτική ουτοπία διαμεσολαβείται με τη συγκεκριμένη πολιτική συγκυρία και ρυθμίζεται από τους εμμενείς κανόνες του πολιτικού παιχνιδιού. Τα κόμματα διαμορφώνουν την *ταυτότητά* τους επικαλούμενα τις προαναφερθείσες πολιτικές ουτοπίες του φιλελευθερισμού, του σοσιαλισμού και του συντηρητισμού. Από την άλλη, τα κόμματα υποχρεούνται να τροποποιήσουν τον ιδεότυπο της πολιτικής ουτοπίας τους λαμβάνοντας υπόψη τους τις ανάγκες των επιμέρους στιγμών του πολιτικού συστήματος. Τα σοσιαλιστικά κόμματα αποβάλλουν τον πρωταρχικό «μαρξιστικό» πυρήνα τους, αποδεχόμενα ως σοσιαλδημοκρατικά την κοινοβουλευτική δημοκρατία: τα φιλελεύθερα κόμματα δανειζονται «σοσιαλιστικά» στοιχεία, για να ανταποκριθούν στα αιτήματα του κοινού τους και τα συντηρητικά κόμματα ενσωματώνουν φιλελεύθερα και σοσιαλιστικά στοιχεία, προκειμένου να διαμορφώσουν ταυτότητα και πρόγραμμα που να ανταποκρίνεται στις σύγχρονες ανάγκες του κοινού. Μέσα στον ειρηνευμένο κόσμο του πολιτικού συστήματος οι πολιτικές ου-

τοπίες δε λειτουργούν πια ως σύγκρουση «θανάσιμων» εχθρών αλλά ως αγώνας ανταγωνιστικών εταίρων. Μέσα στο κοινοβουλευτικό πλαίσιο, που καθορίζεται από το φιλελεύθερο μοντέλο της συζήτησης και του διαλόγου, τα αντίπαλα κόμματα προσπαθούν να πραγματοποιήσουν όσο πιο πολύ μπορούν από τη δική τους πολιτική ουτοπία. Μέσα σ' αυτό το *συναγωνισμό* της πολλαπλότητάς της η πολιτική ουτοπία χάνει την επαναστατική απολυτότητά της, που δεν ανέχεται δίπλα της ισάξιους αντιπάλους αλλά μόνο εχθρούς, τους οποίους καλείται να τους αποκρούσει για να επιβληθεί η ίδια απόλυτα. Το πολιτικό παιγνίδι προσδιορίζεται από την αρχή του διαλόγου και την αρχή του πλουραλισμού των πολιτικών ουτοπιών των πολιτικών κομμάτων. Έτσι, η πολιτική ουτοπία εκδημοκρατίζεται, αποδέχεται τη σχετικοποίησή της δίπλα σε άλλες αντίπαλες ουτοπίες και προσγειώνεται μέσα στα κανάλια και τις διαδικασίες του πολιτικού συστήματος, το οποίο δεν αμφισβητείται από κανένα εκ των πολιτικών κομμάτων. Εάν θελήσουμε να βρούμε «θανάσιμους» αντιπάλους του πολιτικού συστήματος, θα πρέπει να τους αναζητήσουμε εκτός του συστήματος αυτού. Η πολιτική ουτοπία του αναρχισμού όχι πια στην παλιά «χίλιαστική, χριστιανική» εκδοχή του ούτε στην «ευγενή», «ανθρωπιστική» εκδοχή του, αλλά ενός «αντάρτικου», «τρομοκρατικού» τύπου είναι η μόνη πολιτική ουτοπία που εμπνέει τους «απωθημένους» του πολιτικού συστήματος, αφού όλες οι άλλες πολιτικές ουτοπίες αποδέχθηκαν τη ρεαλιστική ενσωμάτωσή τους. Φυσικά, αυτή η επιλογή του αναρχισμού ως του *έτερου* του πολιτικού συστήματος δεν μπορεί να έχει καμιά ελπίδα επιτυχίας υπέρβασης, αντιθέτως λειτουργεί πάντοτε ως σταθεροποιητικός παράγοντας, αφού προσφέρει στο πολιτικό σύστημα έναν πραγματικό, «θανάσιμο αντίπαλο», με τον οποίο δε θα κάνουμε κανένα διάλογο, αλλά θα προσπαθήσουμε να «αποκρούσουμε» με τα κατασταλτικά (και ιδεολογικά) μέσα του δικού μας πολιτικού συστήματος.

2. Η ουτοπία μεταξύ πολιτικής φιλοσοφίας, πολιτικής θεολογίας και πολιτικής θεωρίας

Η διάγνωση του τέλους του αποχωρισμού ή της έκλειψης της πολιτικής ουτοπίας στα πλαίσια του δικού μας πολιτικού συστήματος και της δικής μας πολιτικής θεωρίας φαίνεται ότι έχει κάποιο έρεισμα στην πολιτική πραγματικότητα, όπως αυτή διαμορφώνεται πολιτικά και αναστοχάζεται θεωρητικά. Το ότι έχει εκλείψει το όραμα απ' όλες τις πολιτικές δυνάμεις, ότι σήμερα δε μας συναρπάζουν πια τα μεγάλα όνειρα όταν κάνουμε ή αναστοχαζόμαστε την πολιτική, αυτός είναι ο νέος κοινός τόπος τον οποίο συμμερίζονται οι κριτές και οι συνήγοροι της πολιτικής ουτοπίας. Οι κριτές της πολιτικής ουτοπίας θεωρούν την εξέλιξη αυτή ως κάτι θετικό: είναι καιρός πια να ενηλικιωθούμε και πολιτικά, να παραιτηθούμε από την αρχή της *ελπίδας* και να ενστερνιστούμε την αρχή της *ευθύνης*, για να φροντίσουμε όχι πώς θα σώσουμε τον κόσμο αλλά πώς θα τον κυβερνήσουμε σωστά. Το ουτοπικό συνειδός ως έξις κοινωνικοκριτική, υπερβατική της παρούσας τάξης πολιτικών πραγμάτων και προληπτική μιας μελλοντικής τέλει τάξης πολιτικών πραγμάτων, στο πολιτικό επίπεδο οδηγεί σε μια

φυγή από τις επιταγές του παρόντος και στο πολιτικο-θεωρητικό επίπεδο οδηγεί σε μια υποκατάσταση της πολιτικής θεωρίας από μια λογοτεχνική, αισθητική θεωρία. Ενώ η πολιτική θεωρία προσπαθεί να ανασυγκροτήσει τις αρχές μιας καθεστηκυίας τάξης, η ουτοπική θεωρία προσπαθεί με τα μέσα του πλασματικού λόγου να κατασκευάσει ένα δικό της αντι-κόσμο, στο στοιχείο όχι της ουσίας αλλά της φαινομενικότητας. Αλλά είναι καιρός, συνεχίζει ο κριτής της πολιτικής ουτοπίας, ν' αφήσουμε πίσω μας τη λογοτεχνία και την αισθητική του πολιτικού και να προχωρήσουμε σε μια καθαρά επιστημονική ανάλυση και θεωρία του πολιτικού. Όπως είναι καιρός επίσης οι άνθρωποι, ως πολίτες μιας συντεταγμένης πολιτικής τάξης, να συμβάλλουν στην ορθότερη λειτουργία της και να μην τη σαμποτάρουν συστηματικά εν ονόματι μεγάλων ονείρων, τα οποία αντί να βοηθήσουν τον άνθρωπο να ορθοποδήσει, τον κρατούν δέσμιο των ανεκπλήρωτων αυτών ονείρων του. Είναι πολλοί οι εκπρόσωποι αυτού του αντιουτοπικού πολιτικού ρεαλισμού, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται και ο προαναφερθείς Niklas Luhmann. Από την άλλη βέβαια μεριά υπάρχουν και οι συνήγοροι της πολιτικής ουτοπίας. Ενώ συμφωνούν κι αυτοί στη διάγνωση περί τέλους της ουτοπίας, επιμένουν όμως στην *επικαιρότητα* και την αναγκαιότητα της ουτοπίας, εάν επιθυμούμε πράγματι να διασφαλίσουμε το αντιστασιακό εκείνο δυναμικό κριτικής και υπέρβασης του παρόντος πολιτικού συστήματος και των αντιουτοπικών συνεπαγωγών του. Στην προσπάθειά τους αυτή να διατηρήσουν τη φλόγα και την πνοή της πολιτικής ουτοπίας, οι υπέρμαχοι της ουτοπίας ανατρέχουν στη μεγάλη ιστορία της πολιτικής θεωρίας και της πολιτικής ουτοπίας. Μόνο με τη βοήθεια της παράδοσης αυτής μπορούμε εμείς σήμερα να κατασκευάσουμε την ιδέα της πολιτικής ουτοπίας σωστά, να δούμε την αλλαγή δομής της και προπαντός να κατανοήσουμε ότι η ουτοπική διάσταση της πολιτικής, όπως και του πολιτισμού εν γένει, δεν μπορεί ποτέ να εκλείψει. Οι εκπρόσωποι της κριτικής θεωρίας θα μπορούσαν να ερμηνευτούν ως συνήγοροι της πολιτικής ουτοπίας μέσα σε έναν κόσμο που όλο και πιο πολύ αντιπαλεύει την ουτοπία στο πολιτικό, πολιτιστικό, κοινωνικό και ακόμη ανθρωπολογικό επίπεδο. Ως έναν εκπρόσωπο αυτής της «σχολής» σκέψης αναφέρω ενδεικτικά τον Jürgen Habermas, αλλά κυρίως τον Herbert Marcuse και τον Ernst Bloch.

Για μια σωστή σύλληψη της πολιτικής ουτοπίας θα πρέπει να θεματοποιήσουμε τη διαλεκτική μεταξύ πολιτικής ουτοπίας και πολιτικής θεωρίας. Το θέμα της πολιτικής θεωρίας είναι το πολιτικό, δηλαδή το πώς συγκροτείται μέσα από μια κρίση η εκάστοτε πολιτική τάξη, που οφείλει να είναι πανταχού παρούσα. Το θέμα της πολιτικής ουτοπίας είναι το «ουτοπικό», δηλαδή η μυθιστορηματική κατασκευή ενός πλασματικού αντί-κοσμου, αυτού δηλαδή που δεν έχει κανέναν «τόπο» στο δικό μας κόσμο. Η πολιτική θεωρία νομιμοποιεί μια τάξη πραγμάτων, μέσα στα οποία θα δημιουργηθούν θεσμικοί όροι εξασφάλισης της ειρήνης, της ασφάλειας, της ευημερίας και της ευτυχίας των πολιτών. Η δημιουργία του «παράδεισου» πάνω στη γη υπήρξε το τέλος της πολιτικής θεωρίας. Εναντία σ' αυτή την πολιτική θεωρία στρέφεται όμως πάντοτε η πολιτική ουτοπία: ο νομοποιημένος πολιτικός κόσμος δεν είναι γι' αυτήν ο παράδεισος αλλά μάλλον η κόλαση. Η πολιτική ουτοπία εκφράζει, όπως σωστά παρατηρεί ο Horkheimer, τους φόβους και τις αγωνίες αυτών που πληρώνουν το λογαριασμό για

τη νέα αναδυόμενη τάξη πολιτικών πραγμάτων. Αν και η πολιτική θεωρία εκφράζει τους εκπροσώπους της νέας τάξης πραγμάτων, που ενδιαφέρονται να στήσουν ένα νέο κόσμο ενάντια στον υπό κρίση ευρισκόμενο παραδοσιακό κόσμο, η πολιτική θεωρία καταλήγει τελικά σε μια ιδεολογία νομιμοποίησης της πολιτικής τάξης, ενώ η πολιτική ουτοπία υπενθυμίζει την πολιτική θεωρία, ότι ο κόσμος, τον οποίο αυτή νομιμοποιεί, δεν εκπληρώνει τις υποσχέσεις της και δεν εξασφαλίζει για τους πολίτες τον υποσχόμενο επίγειο παράδεισο. Για την ορθολογική κατασκευή της ουτοπίας, απαιτείται να λάβουμε υπόψη μας αυτή την *αρηνητική* διαλεκτική μεταξύ κόλασης και παραδείσου. Ο Adorno τονίζει ιδιαίτερος αυτό το σημείο της ουτοπίας στο διάλογό του με τον Benjamin. Αναφερόμενος στην οπερέττα του Offenbach «Ο Ορφέας στον κάτω κόσμο», όπου ο ήρωας τραγουδάει στον «κάτω κόσμο» ευρισκόμενος στη Χαμένη «Αρκαδία» του όπου αυτός υπήρξε «πρίγκιπας», ο Adorno αντιτίθεται σε μια «χαζοχαρούμενη» εκδοχή της ουτοπίας. Το ουτοπικό όνειρο πρέπει να ερμηνευτεί ως συνάντηση και έκφραση μιας κακής πραγματικότητας, η οποία εμποδίζει συστηματικά την πραγματοποίηση αυτού του ονείρου. Μια ερμηνευτική της πολιτικής ουτοπίας, δηλαδή του πολιτικού ονείρου, πρέπει να λειτουργήσει παράλληλα και συμπληρωματικά με μια πολιτική ερμηνευτική του πολιτικού ξυπνητού μας, δηλαδή μια θεωρία του πολιτικού. Μόνο επειδή η καθεστηκία τάξη πολιτικών πραγμάτων καταπιέζει την επιθυμία, τον πόθο και το όνειρο των πολιτών, δημιουργεί η ίδια το έδαφος πάνω στο οποίο «φυτρώνει» η πολιτική ουτοπία. Η πολιτική θεωρία της καθεστηκίας τάξης και η πολιτική ουτοπία της κριτικής - πλασματικής υπέρβασής της είναι μ' άλλα λόγια δύο πλευρές του ίδιου νομίσματος. Εάν η πολιτική τάξη πραγμάτων εξασφάλιζε πράγματι τον παράδεισο πάνω στη γη, τότε θα εξέλειπε η ανάγκη της πολιτικής ουτοπίας. Εφόσον όμως εξακολουθεί το «χάλι» μας, ο λόγος περί τέλους της ουτοπίας καταλήγει τελικά να λειτουργεί απλώς και μόνο ως ιδεολογία της καθεστηκίας τάξης: αυτό σημαίνει ότι εμείς σήμερα πραγματοποιήσαμε μέσα στον ωραίο μας «αστικό» κόσμο τα «όνειρα» των περασμένων γενεών, εξαργυρώσαμε τα ανεκπλήρωτα ιδεώδη του παρελθόντος κι αποτελούμε οινώνει το «τέλος της ιστορίας». Ο δικός μας τρόπος πολιτικής οργάνωσης, η μαζική δημοκρατία μαζί με την πολιτιστική βιομηχανία μας, αποτελεί την «εντελέχεια» της παγκόσμιας ιστορίας.

Αυτή η *αρηνητική* διαλεκτική μεταξύ του ουτοπικού και του πολιτικού μπορεί να καταδειχτεί μέσα από την ίδια την ιστορία των πολιτικών θεωριών και πολιτικών ουτοπιών ταυτοχρόνως. Σε κάθε φάση αυτής της ιστορίας έχουμε μια παράλληλη ανάπτυξη της πολιτικής θεωρίας και της πολιτικής ουτοπίας. Πολλές φορές δεν είμαστε μάλιστα σίγουροι εάν μια προτεινόμενη πολιτική σύλληψη ανήκει στο πεδίο του καθαρά ουτοπικού ή του καθαρά πολιτικού. Ένα κλασικό παράδειγμα αυτής της δισημίας είναι η ίδια η *Πολιτεία* του Πλάτωνα. Για τον Kant, που απηχεί τη μοντέρνα ιστορία επίδρασης του Πλάτωνα, η πλατωνική πολιτεία αποτελεί το ουτοπικό παράδειγμα κατ' εξοχήν: ένα «γλυκό όνειρο» μιας τέλει πολιτείας, που αντιπαράθεται αφηρημένα προς τον αδιαφανή κόσμο της εμπειρικής και ιστορικής πολιτικής. Η διάσωση της πλατωνικής αυτής ουτοπίας συνίσταται δε, κατά τον Kant, στη μετάφραση του «μεταφυσικού» και καλλιτεχνικού «περιεχομένου» αυτής της ουτοπίας σε επιτα-

γές του πρακτικού Λόγου, ο οποίος αποτελεί την πηγή μιας έλλογης ανασυγκρότησης του πολιτικού πάνω στη βάση του διχασμού και της συμφιλίωσης του πολιτικού δεόντος (ουτοπία) και του πολιτικού όντος (πολιτική). Για το Hegel αντιθέτως η πλατωνική δεν είναι καμιά ουτοπία αλλά η ρεαλιστική σύλληψη της αρχαίας ηθικότητας. Σύμφωνα με την ερμηνεία αυτή ο Πλάτων ανασυγκροτεί την αρχαία ελληνική πολιτική πραγματικότητα, που βασίζεται στο πρωτείο της πολιτείας απέναντι στο Άτομο και αποκλείει συστηματικά την αρχή της Ατομικότητας, η οποία απειλεί να γκρεμίσει τον ωραίο αυτό πολιτικό κόσμο. Ο Σωκράτης είναι κατά το Hegel ο εκπρόσωπος αυτής της αρχής, και ως εκ τούτου δικαίως καταδικάστηκε. Ο Σωκράτης ερμηνεύεται ως ο «επαναστατικός» εκπρόσωπος της αρχής της Ατομικότητας, που σε τελευταία ανάλυση γκρεμίζει τους πολιτικούς θεσμούς και παραδίδει την «κυριαρχία» της πόλης στις αξιώσεις του Ατόμου. Για το Hegel, ο οποίος θέλει να ανασυγκροτήσει στις μέρες του το «συγκεκριμένο Γενικό» της πλατωνικής πολιτείας, ο Πλάτων γίνεται σύμμαχος ενάντια στον ανερχόμενο πολιτικό φιλελευθερισμό. Για τον Porper αντιθέτως, ο οποίος προσπαθεί να εκμοντερνίσει αυτό τον πολιτικό φιλελευθερισμό με τα μέσα της επιστημονικής ratio, ο Πλάτων είναι ένας αντιδραστικός πολιτικός στοχαστής της «κλειστής» κοινωνίας, ενώ ο Σωκράτης είναι ο αρχηγέτης πάσης φιλελεύθερης πολιτικής φιλοσοφίας. Αλλά το ίδιο ισχύει και για μια μοντέρνα πολιτική σύλληψη, όπως, π.χ., το «κοινωνικό συμβόλαιο» του Rousseau, που αποτελεί τον κύριο εκφραστή της πολιτικής νεωτερικότητάς μας. Πρόκειται για μια πολιτική θεωρία που συλλαμβάνει μέσω της έννοιας μια υφισταμένη πολιτική πραγματικότητα ή για μια πολιτική ουτοπία, η οποία εκθέτει μια «ιδεατή πολιτεία» που υπάρχει μόνο στη φαντασία του συγγραφέα της; Σε σχέση με την υφιστάμενη πολιτική κατάσταση του απολυταρχισμού η πολιτική θεωρία του «κοινωνικού συμβολαίου», που βασίζεται στο διπλό άξονα της απόλυτης ελευθερίας του Ατόμου και της αναπαλλοτρίωτης λαϊκής κυριαρχίας, είναι ασφαλώς μια ουτοπία. Αλλά η ουτοπία αυτή δεν είναι ένα απλό «μυθιστόρημα πολιτείας», όπως προκύπτει από την παράδοση της «αφηρημένης» ουτοπίας, αλλά ενέχει όλα τα επαναστατικά στοιχεία που θα συμβάλουν στη μελλοντική επαναστατική αλλαγή του καθεστώτος του απολυταρχισμού. Επομένως, «το κοινωνικό συμβόλαιο» ενέχει στοιχεία μιας αναστοχαστικής πολιτικής θεωρίας, η οποία διαμεσολαβείται με τη συγκεκριμένη επαναστατική πρακτική για την εγκαθίδρυση μιας νέας τάξης πολιτικών πραγμάτων. Προς αποσαφήνιση αυτής της δισημίας της πολιτικής ουτοπίας προτείνονται επιμέρους διαφοροποιήσεις στην έννοια της ουτοπίας: η *συγκεκριμένη* ουτοπία, που είναι προοδευτική, υπερβατική, ανοιχτή και επαναστατική και η *αφηρημένη* ουτοπία, που είναι συντηρητική, καταφατική, κλειστή και παλινορθωτική. Ενώ η *συγκεκριμένη* ουτοπία διαμεσολαβείται με την πολιτική θεωρία, αφού η ουτοπία του χθες γίνεται η θεωρία του σήμερα, σύμφωνα με την αρχή ότι «κάθε εποχή ονειρεύεται την επόμενη της»- η *αφηρημένη* ουτοπία παραμένει στο διηνεκές αδιαμεσολάβητη με την πολιτική θεωρία του δικού της παρόντος και των μελλοντικών εγχειρημάτων: Η κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας, του θεσμού του γάμου και του χρήματος, καθώς και του κράτους είναι από τα σταθερά ιδεώδη της αφηρημένης αυτής ουτοπίας. Αλλά ποτέ μέχρι σήμερα δεν μπόρεσαν να πραγματοποιηθούν αυτά τα ιδε-

νικά, μέσα στα πλαίσια της συγκεκριμένης πράξης και θεωρίας του πολιτικού.

Για τη σωστή κατανόηση της διαλεκτικής σχέσης μεταξύ πολιτικής ουτοπίας και πολιτικής θεωρίας πρέπει όμως να θεματοποιήσουμε την *ιστορικότητα* και των δύο αυτών εννοιών. Το ουτοπικό και το πολιτικό, αυτό καθεαυτό και σε σχέση μεταξύ τους, συγκροτούνται πάντοτε από την εκάστοτε ιστορική συγκυρία. Ο τρόπος με τον οποίο συλλαμβάνουμε και οργανώνουμε το πολιτικό, το ουτοπικό και τη διαλεκτική τους σχέση διαμεσολαβείται από την ίδια την ιστορική πορεία. Δεν υπάρχει μια «ιδέα» της πολιτείας την οποία υλοποιούν οι αλληλοδιαδεχόμενες γενεές ούτε υπάρχει ένα ανιστόρητο «συλλογικό υποσυνείδητο» του ανθρώπινου γένους, το οποίο αναπαράγουν σε μια κυκλική πορεία της «αιώνιας επιστροφής του ιδίου» οι βασανισμένοι και καταπιεσμένοι αυτής της Γης. Οι πολιτικές συλλήψεις και τα πολιτικά όνειρα του ανθρώπινου γένους δεν είναι *a priori* καθορισμένα, κάτι που θα σήμαινε έκλειψη της πολιτικής φαντασίας και του πολιτικού πόθου. Αντιθέτως, περιμένουν ανοιχτά για το μέλλον, μέσα σε μια πορεία διαλεκτικής διαμεσολάβησης της θεωρητικής σύλληψης της πραγματικής πολιτικής τάξης και της κριτικής υπέρβασής της ταυτοχρόνως. Ως γνωστόν, το πολιτικό όσο και το ουτοπικό εκφράζονται και συγκεκριμενοποιούνται μέσα από την ιστορική πορεία της πολιτικής πρακτικής και πολιτικού αναστοχασμού της στις αλληλοδιαδοχικές φάσεις της Αρχαιότητας, του Μεσαίωνα, της πρώιμης και της όψιμης νεωτερικότητάς μας: Μέσα σ' αυτές τις αλλαγές παραδειγμάτων θεσμοθετείται το πολιτικό και κατασκευάζεται το ουτοπικό ταυτοχρόνως. Η «ανάδυση» του πολιτικού και του ουτοπικού συντελείται μέσα στον αρχαίο ελληνικό κόσμο. Το πολιτικό συντελείται στο στοιχείο της «δόξας» κι όχι της «απόλυτης σοφίας». Οι άνθρωποι πολεμούν για να συγκεράσουν ανταγωνιζόμενα ενδιαφέροντα, γι' αυτό ο συγκερασμός είναι συγκυριακός και προσωρινός. Η πολιτική ρητορική αναλύει αυτή τη διαβουλευτική διαδικασία: στοιχείο της παραμένει το «ενδεχόμενο», μπορούμε να αποφασίσουμε προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση: ο «Πύργος της Βαβέλ» είναι ο όρος δυνατότητας του πολιτικού παιγνιδιού. Ασφαλώς υπάρχει μια οντολογική τάξη μέσα στην οποία παίζεται το πολιτικό παιγνίδι. Η πολιτική έχει κι ένα «μεταφυσικό» πυρήνα, αφού βασίζεται πάνω στην ιδέα μιας σωστής πολιτείας, της οποίας η νομοποίηση δίνεται με οντολογικά μέσα της τέλει, κατά «φύσιν» και της διεστραμμένης, «παρά φύσιν», πολιτείας. Η αρχαία πολιτική φιλοσοφία προσπαθεί να διαμεσολαβήσει αυτούς τους δύο αντιμαχόμενους κόσμους της οντολογικής τάξης και της πολιτικής ενδεχομενικότητας. Μέσα στο πλαίσιο αυτό οι πολιτικές ουτοπίες είναι κριτικές κλειστές και αφηρημένες, αφού μέσα στον οντολογικά κλεισμένο κόσμο της Αρχαιότητας λείπει η διάσταση της μελλοντικής αλλαγής και διεύρυνσης του πολιτικού και του ουτοπικού στοιχείου. Λείπει ακόμα η ιστορικότητα, που εκτιμά τη μελλοντική εξέλιξη όχι ως «απόκλιση» και «διαστροφή» από ένα φυσικό πρότυπο μιας «κοσμοπολης» ή «ουρανούπολης». Το έσχατο ουτοπικό όνειρο νοσταλγεί μια κλειστή νήσο των μακάρων, μια Ικαρία ή μια «Αρκαδία», όπου αποκλείεται η μελλοντική μεταβολή της. Το περιεχόμενο της ουτοπίας αλλά και ο ορίζοντας του πολιτικού αλλάζουν με τη Χριστιανική *Πολιτική Θεολογία*, η οποία διαρκεί από τον Αυγουστίνο ως το Marx, και προσδιορίζει, με τη μια ή άλλη μορφή, ολόκληρη την ιστορία της μοντέρνας πολιτικής

σκέψης μας. Ενώ στο Μεσαίωνα η νομιμοποίηση της πολιτικής τάξης γίνεται βάσει ενός θεϊκού φυσικού δικαίου και η πολιτική ουτοπία συντελείται στο πλαίσιο μιας θείας «πρόνοιας», που προσδιορίζει τις «κρυμμένες» πτυχές μιας πορείας μεταξύ του προπατορικού αμαρτήματος και της ταξικής «λύτρωσης» του κόσμου από το ριζικό κακό, τον Αντίχριστο, στην «κοσμοικευμένη» πρώιμη νεωτερικότητα συντελείται η συγκρότηση του πολιτικού βάσει ενός φυσικού δικαίου (χωρίς θεό) και η κατασκευή του ουτοπικού βάσει μιας «ανθρώπινης» πρόνοιας, που αναλαμβάνει να εκτελέσει τον παράδεισο πάνω στη γη με βάση τον ανθρώπινο σχεδιασμό. Το τρίπτυχο: Επιστήμη, Τεχνολογία και Οικονομία ως η εκκοσμοικευμένη «Αγία Τριάδα» του άθεου κόσμου μας αναλαμβάνει τον ηγετικό ρόλο. Η πολιτική ουτοπία αντλεί το περιεχόμενό της απ' αυτό το τρίπτυχο, καταρχήν ως θετική πηγή της αισιόδοξης ανερχόμενης τάξης, κι αργότερα, στις μέρες μας, ως πηγή μιας «μαύρης ουτοπίας» που καταδειχνει τις καταστροφικές συνέπειες αυτού του *μοντέρνου* τρίπτυχου.

Η σύγχρονη πολιτική θεωρία είναι συστηματικά δίσημη. Ενώ, στην προσπάθειά της να αυτονομηθεί ως αυτόνομη επιστήμη του πολιτικού απομακρύνεται από τις μεταφυσικές ή θεολογικές «ρίζες» του πολιτικού, εντούτοις στη συγκεκριμένη διαμόρφωσή της αναπαράγει η ίδια μια πολλότητα «παραδειγμάτων», τα οποία φέρουν ίχνη της παραδοσιακής πολιτικής φιλοσοφίας και πολιτικής θεολογίας. Πολλοί πολιτικοί στοχαστές, όπως ο Erich Voegelin και ο Leo Strauss, πιστεύουν ότι μόνο μέσω μιας αναβίωσης της αρχαίας ελληνικής πολιτικής φιλοσοφίας θα μπορέσουμε να υπερβούμε τον κυρίαρχο θετικισμό της θετικιστικής και «μπιχαβιοριστικής» σκέψης και να εξασφαλίσουμε την αυτονομία του πολιτικού καθώς και του ουτοπικού ως «κριτικής» υπέρβασης του status quo. Αυτό το «οντολογικό-κανονιστικό» παράδειγμα συζητείται σήμερα στα σοβαρά. Την παράδοση της *πολιτικής θεολογίας* τη θεματοποιεί στις μέρες μας ο Carl Schmitt, ο οποίος όχι μόνο μ' αυτό χαρακτηρίζει τη δική του πολιτική θεωρία, αλλά ανιχνεύει και τις «εκκοσμοικευμένες» μορφές της κυρίως στην πολιτική σκέψη του μαρξισμού. Ίχνη της πολιτικής θεολογίας μπορούμε να ανιχνεύσουμε στο παράδειγμα της «διαλεκτικο-κριτικής θεωρίας, το οποίο προσδιορίζει επίσης τη «διαμάχη» των «παραδειγμάτων» της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας. Η πίστη στο ριζικό κακό, η διαμάχη δύο θανάσιμων εχθρών, του Χριστού και του Αντίχριστου, η ιδέα της «λύτρωσης» του κόσμου από την κατάντησή του, το σχέδιο της ιστορικής πορείας αποκατάστασης του κόσμου, όλα αυτά τα στοιχεία μιας πολιτικής θεολογίας επανέρχονται σε πολλούς εκπροσώπους της κριτικής θεωρίας. Είναι γνωστή η σχέση του Benjamin με τον Carl Schmitt. Αλλά και ο Horkheimer αναπαράγει στοιχεία μιας πολιτικής θεολογίας, αφού η ελπίδα του εωτελώς έτερου μέσω του Μεσσία παραμένει η μόνη διέξοδος από τις απορίες της Νεωτερικότητας. Πολύ πιο «εκσυγχρονισμένη» είναι η εκδοχή της κριτικής θεωρίας του Habermas, ο οποίος παραιτείται από τις μανιχαϊκές τάσεις της πρώιμης κριτικής θεωρίας. Ένα θεολογικό υποκατάστατο της πίστης στο Λόγο, μια σωκρατική πίστη στη δύναμη του Λόγου απέναντι στο πάθος και η αρχή του Διαλόγου ως μέσου ειρήνευσης του εμφυλίου πολέμου στην εσωτερική πολιτική και της «αναρχικής» «φυσικής κατάστασης» των διεθνικών σχέσεων, αποτελεί ένα «ελπιδοφόρο» εκπολιτισμού του πολιτικού. Κατά πόσο ο Habermas αναπαράγει

έναν «αναστοχαστικό» φιλελευθερισμό ή διασώζει στοιχεία σοσιαλιστικής ουτοπίας, αυτό παραμένει ακόμη αδιευκρίνιστο. Τέλος, το νεοθετικιστικό, *εμπειρικό-αναλυτικό* παράδειγμα εγείρει την αξίωση να είναι ο μοναδικός φορέας εκσυγχρονισμού και επιστημονικοποίησης της πολιτικής θεωρίας, αφού παραιτείται δήθεν απ' όλες τις μεταφυσικές και θεολογικές «προϋποθέσεις» του πολιτικού και του ουτοπικού. Ο Porrege εκφράζει αυτό το τρίτο παράδειγμα. Το πολιτικό εκλαμβάνεται ως περίπτωση «επιστημονικού» διαλόγου για την ανεύρεση της αλήθειας. Η αντιπαλότητα, η διαμάχη για την επιβολή αντικρουόμενων αντιπάλων εκπολιτίζεται σε συζήτηση μεταξύ εταίρων. Ο Porrege αποκρούει τις «θεολογικές» ρίζες του μαρξισμού ως εκπροσώπου μιας «κλειστής» κοινωνίας που χωρίζει τους ανθρώπους σε εχθρούς και φίλους και αναζητάει στον Σωκράτη τον κατ' εξοχήν εκπρόσωπο της «ανοιχτής» κοινωνίας και της «δημοκρατικής» σκέψης. Ο Porrege υπερασπίζεται έναν πολιτικό «φαλλιμπυλισμό», όπου η πολιτική διαμάχη δε γίνεται για την τελειωτική απόφαση μεταξύ του απόλυτα αληθινού και του απόλυτα ψεύτικου, αλλά για την εξεύρεση του προσωρινά σωστού, που μας δεσμεύει εδώ και τώρα. Από την άλλη, ο Porrege δουλεύει με μια «κομμένη στα μισά» (Habermas) ορθολογικότητα, αφού οι κανονιστικές αρχές, ιδέες, αξίες, που προσδιορίζουν την σύσταση του πολιτικού και καθοδηγούν κάθε πολιτική ουτοπία, δεν μπορούν να θεματοποιηθούν και να αξιολογηθούν έλλογα, αλλά επαφίνονται στην «πίστη» του αποφασίζοντος. Στον Porrege δεν υπάρχει μόνο ένα «ντατσιονιστικό» κατάλοιπο, που τον φέρνει πολύ κοντά στον «αξιολογικό» οπορτουνισμό του Carl Schmitt αλλά και του Niklas Luhmann, αλλά και ίχνος μιας «πολιτικής θεολογίας», αφού μόνο η *πίστη* του στο Λόγο τον διαφοροποιεί από ιστορικιστικές, ιδεολογικοκρατικές διαβρώσεις του ανθρώπινου Λόγου. Ο Porrege και όλοι οι εκπρόσωποι αυτού του εμπειρικού-αναλυτικού παραδείγματος αποκρούουν τις μεγάλες πολιτικές ουτοπίες της «λύτρωσης» και της «αποκατάστασης» του ξεπεσμένου κόσμου μας και αυτοπεριορίζονται σε μια μικρή ουτοπία του «μαστορέματος» της τεχνολογίας των μικρών βημάτων. Παρ' όλ' αυτά, πίσω από το όραμα μιας «ανοιχτής κοινωνίας» κρύβεται η παλιά στωική πολιτική ουτοπία μιας κοσμόπολης, όπου οι άνθρωποι ζουν σε ειρήνη και ασφάλεια χωρίς τις εχθρότητες και τις αντιπαλότητες των επιμέρους κρατών. Η αντιμαχόμενη «παγκόσμια κοινωνία», της οποίας φορέας είναι το προαναφερθέν τρίπτυχο Επιστήμη, Τεχνολογία και Οικονομία -και όχι τα εθνικά κράτη, που μάλλον εμποδίζουν το δρόμο μας στην κοσμόπολη- αποτελεί σε τελευταία ανάλυση το *ουτοπικό* όραμα του Porrege και όλων των λοιπών εκπροσώπων αυτής της «φιλελεύθερης» πολιτικής θεωρίας. Μέσα σε μια τέτοια παγκόσμια τάξη ειρήνης, ευημερίας και ασφάλειας εκπίπτει το ριζικό κακό, ο «θανάσιμος» αντίπαλος, άρα και η ανάγκη στράτευσης σ' αυτή την αποφασιστική μάχη μεταξύ των αντιπάλων. Η πολιτική δεν έχει να κάνει πια με την αντιμετώπιση της «εκτάκτου ανάγκης», όπου ο πολιτικός, «ο καπετάνιος στην φουρτούνα φαίνεται», αλλά με τη βοσκή ενός φιλήσυχου ποιμνίου από έναν πολιτικό ως «ποιμένα», που χωρίς αντίσταση αφήνεται να καθοδηγείται από τους αγαθοεργείς ποιμένες. Αυτή η πολιτική ουτοπία του ποιμένου, της οποίας έχουμε ίχνη στο Rousseau και στον Kant, αποτελεί και για μας σήμερα το όνειρό μας. Έτσι, και η διαλεκτική σχέση κόλασης και παράδεισου σ' αυτή την «ποιμενική»

ουτοπία μας παίρνει την μορφή φόβου και αγωνίας έκλειψης αυτού του επίγειου παράδεισού μας: είναι αυτός ο τρόμος και η φρίκη του δικού μας «παραδείσιου» κόσμου.

3. Η πολιτική ουτοπία της Δημοκρατίας

Η σύγχρονη πολιτική θεωρία έχει στο κέντρο της θεματικής της τη Δημοκρατία. Πολιτική θεωρία και θεωρία της Δημοκρατίας φαίνονται να είναι σήμερα σε μας σχεδόν συνώνυμα. Πολλοί γνώστες της *ιστορικότητας* της έννοιας της Δημοκρατίας και της ίδιας της πολιτικής θεωρίας ως παραδοσιακής πολιτικής φιλοσοφίας θεωρούν τη συρρίκνωση αυτή του πολιτικού ως συνώνυμου του δημοκρατικού επικίνδυνου για το παρόν και το μέλλον του κλάδου της πολιτικής επιστήμης και της πολιτικής σκέψης γενικά. Άλλοι πάλι, πιο μοντέρνοι, θεωρούν την εξέλιξη αυτή αναγκαία και επιβεβλημένη, αφού η πολιτική θεωρία έτσι κι αλλιώς είναι υποχρεωμένη να αναστοχαστεί το πολιτικό παρόν μας κι αυτό προσδιορίζεται, όπως όλοι νομίζουμε ότι ξέρουμε, από την αρχή του εκδημοκρατισμού. Έτσι, μπορεί η πολιτική θεωρία να παίζει ένα σημαντικό διαφωτιστικό ρόλο, αφού και αυτή συμβάλλει με τα μέσα του λόγου στην προώθηση αυτής της πορείας του εκδημοκρατισμού. Το ότι η Δημοκρατία από μορφή διακυβέρνησης και μάλιστα *διεστραμμένη* μορφή, που ήταν στην αρχαία πολιτική σκέψη, γίνεται σήμερα *απόλυτη νόρμα* του πολιτικού συστήματος εν γένει, αυτό πρέπει να αποτελέσει επιπρόσθετο κίνητρο για τη θεωρία της Δημοκρατίας, η οποία θα πρέπει μεταξύ των άλλων να εξηγήσει και να ερμηνεύσει αυτή την αλλαγή δομής της Δημοκρατίας. Σίγουρα, αυτή η μοντέρνα υπερεκτίμηση της Δημοκρατίας σχετίζεται και έχει να κάνει με τη μετεξέλιξη της από *άμεση* Δημοκρατία, όπως ήταν στην αρχαιότητα, σε *έμμεση* Δημοκρατία, όπως επιτελέσθηκε στην πολιτική ιστορία της Νεωτερικότητάς μας. Όσο ο λαός μιλούσε αυτοπροσώπως, ήταν γνωστό πόσο επικίνδυνο ήταν αυτό το «παρδαλό» θηρίο και πόσο δύσκολο ήταν να «δαμαστεί» πολιτικά. Εφόσον όμως ο λαός υποχρεώθηκε να μιλήσει μέσω μεσαζόντων και η αρχή της άμεσης *συμμετοχής* αντικαταστάθηκε και απωθήθηκε από την αρχή της έμμεσης *εκπροσώπησης*, η Δημοκρατία έχασε την επικινδυνότητά της. Ο Λαός, το φύσει ον δε μπορεί τώρα πια να διαταράξει στη «φυσική κατάστασή» του τη θεσμοθετημένη πολιτική τάξη, η επιβολή του *status civilis* είναι πλήρης. Η λειτουργία του πολιτικού συστήματος ως έκφραση πολιτικής κουλτούρας δεν είναι πολιτισμός μιας εκπολιτίσιμης φύσης, δηλαδή του ίδιου του λαού, αλλά ανεξαρτητοποιημένο και αυτονομημένο πολιτικό σύστημα χωρίς ανάλογη φυσική κατάσταση, που θα πρέπει να καλλιεργούσε, ώστε να αποδώσει ανάλογους καρπούς. Η σύγχρονη πολιτική θεωρία της Δημοκρατίας θεματοποιεί αυτή τη μορφή της έμμεσης εκπροσωπευτικής Δημοκρατίας στα πλαίσια του πολιτικού συστήματος. Τα διάφορα «ρεαλιστικά» μοντέλα της Δημοκρατίας, όπως η θεωρία του πλουραλισμού και η θεωρία της ελίτ, η οικονομική θεωρία ή η συστημική θεωρία της Δημοκρατίας, αναλύουν αυτό τον «κάτω κόσμο» της Δημοκρατίας. Παράλληλα όμως, και σε αντιπαράθεση με αυτά τα «ρεαλιστικά» μοντέλα, η πολιτική θεωρία

παράγει κι άλλα «ιδανικά», κανονιστικά μοντέλα Δημοκρατίας, όπως το «φιλελεύθερο», το «ρεπουβλικάνικο» (= κοινοταριστικό) και το «διαλογικό» μοντέλο, τα οποία αναπολούν, ονειρεύονται και εξορκίζουν κατά κάποιο τρόπο το όραμα της άμεσης Δημοκρατίας μέσα στην πανταχού παρούσα έμμεση, εκπροσωπευτική, «φορμαλιστική» Δημοκρατία. Με άλλα λόγια, δίπλα στη σημερινή πολιτική θεωρία της Δημοκρατίας κατασκευάζεται και μια σύγχρονη Πολιτική Ουτοπία της Δημοκρατίας. Μέσα στον «κάτω κόσμο», τον «Άδη» της έμμεσης Δημοκρατίας ευρισκόμενος ο πολιτικός στοχαστής τραγουδάει ελκυστικά και παραμυθισιακά το δικό του «μύθο», το δικό του όνειρο της χαμένης παλιάς πολιτικής ουτοπίας της άμεσης, συμμετοχικής αυτοπρόσωπης Δημοκρατίας, σύμφωνα με τη διαλεκτική αρχή της κατασκευής της ουτοπίας μεταξύ της τωρινής κόλασης και του χαμένου παράδεισου ή της πολιτικής Αρκαδίας. Ενώ η πολιτική θεωρία της Δημοκρατίας εκθέτει «ρεαλιστικά» τον πολιτικό «κάτω κόσμο», μέσα στον οποίο είμαστε καταδικασμένοι να ζούμε, η πολιτική ουτοπία της Δημοκρατίας κατασκευάζει «ιδεαλιστικά» έναν καινούργιο «υπερουράνιο τόπο», μέσα στον οποίο οι άνθρωποι έχουν ακόμη ή καλύτερα πάλι τη δυνατότητα να ζήσουν μια πολιτική ζωή που ρυθμίζεται από τις ιδέες της ομόνοιας, της συναίνεσης, του διαλόγου και της επικοινωνίας, μέσα σε μια μοντέρνα πολιτική «Αρκαδία» μας.

Η σύγχρονη πολιτική ουτοπία της Δημοκρατίας αντλεί το όραμα μιας άμεσης, συμμετοχικής Δημοκρατίας από την αρχαία θεωρία της Δημοκρατίας. Η πηγή της έμπνευσής της είναι ιστορική: τις κανονιστικές αρχές της δεν τις αντλεί από ανιστόρητες αργίοι αρχές του Λόγου και οι νόρμες της είναι ιστορικές προκαταλήψεις, που γι' αυτή γίνονται τώρα προλήψεις μιας μελλοντικής πολιτικής συγκρότησης της πολιτικής μας τάξης. Το «προπατορικό» αμάρτημα της μοντέρνας Δημοκρατίας είναι η αρχή της εκπροσώπησης: η έκπτωσή μας από τον παράδεισο της άμεσης αρχαίας Δημοκρατίας αρχίζει από τη στιγμή που οι πολίτες δεν αυτοκυβερνώνονται πια, αλλά επιλέγουν εκπροσώπους για να κυβερνήσουν εν ονόματι αλλά εν απουσία των. Κανένας άλλος δεν ανάλυσε αυτή την έκπτωσή μας από τον έσχατο δημοκρατικό παράδεισο καλύτερα από το Rousseau. Οι πολιτικοί θεσμοί της «εκπροσωπευτικής» Δημοκρατίας, την οποία ο Rousseau τελικά απορρίπτει, παρεμβαίνουν διαστρεπτικά μεταξύ του λαού και των κυβερνώντων, αφού αποκλείουν από τη διακυβέρνηση το λαό και μεταθέτουν το βάρος στους εκπροσώπους. Από τη στιγμή που μεταξύ των πολιτών θα παρέμβει κάποιος τρίτος, ο πολιτικός εκπρόσωπος, αρχίζει η αλυσίδα των υποκατάστατων της πρωταρχικής παρουσίας του πολίτη, μέσω των εκπροσώπων των εκπροσώπων του, την οποία δεν μπορεί κανείς πια να ελέγξει, ούτε και ο εντολοδότης πολίτης. Η ιδέα της εκπροσώπησης έχει κατά τον Rousseau μεσαιωνική, «φεουδαρχική» προέλευση: ο ελεύθερος αρχαίος πολιτικός κόσμος δε γνώρισε την ιδέα της εκπροσώπησης. Πράγματι, ο ωραίος «απλός», «άμεσος» κόσμος της αρχαίας «ηθικότητας» συγκροτείται μέσα στο «μεταφυσικό» κοσμοείδωλο μιας οντολογίας της παρουσίας του όντος. Η πόλη είναι η οντολογική υλοποίηση αυτής της παρουσίας: εδώ δε δρουν τα «είδωλα», οι «εικόνες» των πολιτών, αλλά οι ίδιοι οι πολίτες: ο κόσμος της πολιτικής δεν είναι ένα είδωλο του πραγματικού κόσμου της πόλης, αλλά η ίδια η πόλη. Μέσα στο πολιτικό γίγνεσθαι δεν παίζουν το ρόλο τους «εκπρόσωποι» «μάσκες» των πο-

λιτών, αλλά οι ίδιοι οι πολίτες. Την πολιτική δραστηριότητα δεν την επιτελούν «εντολοδόχοι», «επίτροποι» ή «υπηρετές» των πολιτών εν ονόματι των πολιτών αλλά οι ίδιοι οι πολίτες, που πραγματώνουν έτσι τη δική τους τελείωση. Οι πολιτικές αρετές δεν αφορούν τους εκπροσώπους της πολιτικής αλλά την ενάρετη πολιτική πράξη των ίδιων των πολιτών. Αυτό το όραμα, την ουτοπία της άμεσης Δημοκρατίας, αναπολεί ο Rousseau στην αρχή της Νεωτερικότητας, όπου αυτή η πορεία επιβολής και διείσδυσης της «φαινομενικής» «εικονικής» ουσίας εις βάρος της αυθεντικής «ουσίας» ρυθμίζει αλλοτριωτικά και διαβρωτικά όλες τις πτυχές του πολιτισμού, άρα και της πολιτικής ως ενός κεντρικού πολιτιστικού μοχλού. Ανάμεσα στον άνθρωπο και το πράγμα παρεμβαίνει η αλυσίδα των «υποκατάστατων» της Γλώσσας, ανάμεσα στην αγαθοεργία φύση και τον άνθρωπο παρεμβαίνουν διαμεσολαβητικοί μηχανισμοί ατομικής «ιδιοκτησίας», κοινωνικής και πολιτικής εξουσίας, που υποδουλώνουν τον «ελεύθερο» άνθρωπο στους καταπιεστικούς θεσμούς. Η «ανάδυση» της εκπροσωπευτικής Δημοκρατίας είναι μια «στιγμή» αυτής της «διαστροφικής» πορείας του μοντέρνου εξορθολογισμού μας. Κατά βάθος αλλοιώνεται τώρα και το οντολογικό «κοσμοειδωλό» μας, ο «μεταφυσικός» πυρήνας του πολιτικού (Carl Schmitt). Την οντολογία της παρούσας, του όντος, απωθεί και υποκαθιστά μια μοντέρνα οντολογία του υποκατάστατου, του ειδώλου και της «φαινομενικότητας», χωρίς ουσία στο βάθος της. Αυτό που κάνει και καλλιεργεί ο άνθρωπος ως τέχνη και πολιτισμό δεν είναι πια μίμηση και καλλιέργεια της φύσης αλλά τεχνητή κατασκευή της. Η τέχνη γενικά και η πολιτική τέχνη ειδικά δε μιμείται κάποιο οντολογικό πρότυπο της φύσης, αλλά φτιάχνει έναν δικό της πολιτισμικό κόσμο, άρα και έναν πολιτικό κόσμο. Η τεχνολογία ως η μοντέρνα εκδοχή της Μεταφυσικής (Heidegger) δρα μέσα στην κατασκευή της μοντέρνας, «εκπροσωπευτικής» Δημοκρατίας όσο και στην κατασκευή του μοντέρνου κράτους, της Διοίκησης και της Πολιτικής εν γένει. Αυτή η τεχνολογία του πολιτικού αρχίζει από τον Hobbes και συνεχίζεται μέχρι στις μέρες μας. Ο Carl Schmitt έδειξε αυτή τη μοντέρνα εκδοχή, που τελικά οδηγεί στην πλήρη εξαφάνιση του κράτους και της πολιτικής. Ο Rousseau δε ζήτησε τη νεκρά ανάσταση της αρχαίας Δημοκρατίας· γνώριζε ότι η πραγματοποίησή της είναι μόνο «ανάμεσα σε θεούς» δυνατή· ζήτησε τη λύτρωσή της μέσα σε μια Μεταφυσική της «Γενικής Βούλησης», που βρήκε τη μελλοντική «εκπλήρωσή» της σε «ολοκληρωτικά» μοντέλα Δημοκρατίες (Hitler, Stalin). Οι κατασκευαστές της πολιτικής ουτοπίας της Δημοκρατίας στις μέρες μας αντιθέτως καταφεύγουν στον πολιτικό ρομαντισμό μιας «αποκατάστασης» της αρχαίας Δημοκρατίας στις δικές μας μέρες.

Ένας τέτοιος μοντέρνος κατασκευαστής της πολιτικής ουτοπίας της Δημοκρατίας είναι ο Habermas. Αντίποδάς του είναι ο Luhmann, ο οποίος προτείνει μια συνεπή πολιτική θεωρία της Δημοκρατίας. Η διαμάχη μεταξύ τους προσφέρεται εκτός των άλλων και για το δικό μας θέμα της πολιτικής ουτοπίας. Ο Luhmann δε συμμαρξίζεται τους ενδοιασμούς του πρώτου *διχασμένου* κήρυκα της Νεωτερικότητας, του Rousseau. Η επιβολή της «εκπροσωπευτικής» Δημοκρατίας δεν αποτελεί το «προπατορικό αμάρτημα» της εκδίωξής μας από το δημοκρατικό μας παράδεισο, αλλά είναι αποτέλεσμα μιας ιστορικής αναγκαιότητας. Έχει να κάνει με τη νέα αρχή της «λει-

τουργικής διαφοροποίησης» της μεγάλης κοινωνίας σε μια σειρά από υποσυστήματα, μεταξύ των οποίων και το πολιτικό σύστημα. Η παλιά «πολιτική κοινωνία» του Αριστοτέλη τώρα διχάζεται σε «αστική» κοινωνία και σε «κρατική» κοινωνία. Ο άνθρωπος χάνει την ενότητά του και διχάζεται σε μια σειρά από ρόλους ανάλογα εάν είναι «αστός» ή «πολίτης». Ο όρος Δημοκρατία ξαναβγαίνει από το «χρονοντούλαπο» της ιστορίας για να χαρακτηρίσει αυτό το πρωτοφανές γεγονός της ανεξαρτοποίησης και διαφοροποίησης του πολιτικού συστήματος. Ως ιστορική κατηγορία η Δημοκρατία φέρει την ανάμνηση της εξουσίας του Δήμου, της συμμετοχής και της τελείωσης του πολίτη μέσα σε μια σωστή πολιτεία, αλλά στα σημερινά δεδομένα της λειτουργικής διαφοροποίησης του πολιτικού συστήματος αυτό παραμένει ένα παρωχημένο όραμα του παρελθόντος. Το πρόβλημα της Δημοκρατίας είναι ότι χρησιμοποιήσαμε έναν περασμένο όρο για να χαρακτηρίσουμε κάτι το εντελώς καινούργιο: το διχασμό της κορυφής του πολιτικού συστήματος της κυβέρνησης και αντιπολίτευσης, που αντιπαλεύονται και εναλλάσσονται με τον πολιτικό κώδικα της δύναμης και τους δευτερεύοντες κώδικες του «προοδευτικού», «συντηρητικού» κ.λπ. Ο άνθρωπος ως σύστημα είναι περιβάλλον του πολιτικού συστήματος. Και ως πολίτης δεν είναι μέρος της πολιτείας, αλλά του «κοινού», το οποίο μαζί με την κρατική διοίκηση και τα πολιτικά κόμματα αποτελούν τις πτυχές του πολιτικού συστήματος. Αυτή η «λειτουργική» εκδοχή της Δημοκρατίας, καρπός της πολυπλοκότητας του μοντέρνου κόσμου μας, αποτελεί μια «απομύθευση» και μια «απομάγευση» του πολιτικού: Ο πολίτης γίνεται «πολίτης» μιας «επιχείρησης» που συναλλάσσεται την «εμπιστοσύνη» του προς το σύστημα με κρατικές «αντιπαροχές». Η ηθική τελείωση του Ατόμου δεν μπορεί συνεπώς να συντελεσθεί μέσα σ' αυτό το κράτος «ευημερίας». Για την τελείωση και ευδαιμονία του το Άτομο πρέπει να ανατρέξει σε άλλες πηγές των υποσυστημάτων, π.χ. της θρησκείας, της παιδείας, του πολιτισμού κ.λπ. Ο Habermas αποκρούει αυτή τη λειτουργική «απομύθευση» της Δημοκρατίας. Τα ουτοπικά περιεχόμενα της παραδοσιακής δημοκρατίας θα πρέπει να «διασωθούν» και να «μεταφραστούν» στη δική μας κριτική θεωρία της Δημοκρατίας. Δεν πρόκειται άρα για αφελή πολιτικό ρομαντισμό που ζητά να «νεκραναστήσει» παλιές πολιτικές μορφές, αλλά για εξαργύρωμα παλιών «λογαριασμών» και εκπλήρωση ονείρων. Στην αρχή της εκπροσώπησης ο Habermas αντιπαραθέτει την αρχή της συμμετοχής, στην αρχή της λειτουργικής διάλυσης του λαού την αρχή της επικοινωνιακής έκφρασης του λαού. Ο λειτουργικός λόγος του Luhmann είναι κατά βάση ένας «τεχνολογικός λόγος», ο οποίος κατασκευάζει και το πολιτικό υπό μορφή θεσμών, διαδικασιών που αποκλείουν την ανθρώπινη πράξη από τη λειτουργία του πολιτικού συστήματος. Ο επικοινωνιακός λόγος καλείται να αντιπαλέψει αυτό το λειτουργικό λόγο. Πρόκειται για μια μοντέρνα «εκκοσμικευμένη» εκδοχή της πολιτικής θεολογίας (Carl Schmitt). Η κοινωνικο-τεχνολογία του λειτουργικού λόγου παίρνει το χαρακτήρα του «Αντίχριστου» και η επικοινωνιακή γραφή του Λόγου, αν και νοείται ως λειτουργών μέσα σε μια «μετα-μεταφυσική» σκέψη, γίνεται φορέας ενός μοντέρνου σωτήρα-Χριστού μέσα στον άθεο κόσμο μας. Η πολιτική ουτοπία της Δημοκρατίας -βασισμένη στις αρχές της συμμετοχής, της συναίνεσης και του Διαλόγου- αναλαμβάνει τον κοσμοϊστορικό ρόλο να χτυπήσει το «θερίο», το

μοντέρνο τεχνολογικά οργανωμένο και ελεγχόμενο πολιτικό σύστημα. Ο λαός, αυτός ο «κοιμώμενος» γίγας, που τελικά καταδικάζεται στο ρόλο ενός αμέτοχου παρατηρητή των πολιτικών δρώμενων, θα πρέπει να ανακτήσει και πάλι τη «δημοκρατική» δύναμη της αυτοκυβέρνησης και να πάψει να είναι αδύναμος παραχωρητής μιας πολιτικής νομιμοποίησης, ενός πάνω από το κεφάλι του λειτουργούντος συστήματος, να αναδυθεί έτσι πίσω από το είδωλο της πολιτείας η αληθινή ουσία της.

Η πολιτική ουτοπία της Δημοκρατίας έχει να κρίνει και να υπερβεί τον «κάτω κόσμο» της πολυπλοκότητας του πολιτικού συστήματος. Η αρχή της εκπροσώπησης διαθλάται από άλλες μορφές εκπροσώπησης, που όλο και απομακρύνονται από την πρωτοπηγή του πολιτικού, τον ίδιο το λαό. Τα πολιτικά κόμματα παίζουν έναν τέτοιο «διαμεσολαβητικό» ρόλο μεταξύ του πολίτη και της πολιτικής. Οι βουλευτές εκπροσωπούν το κόμμα τους και μετά εκπροσωπούν το λαό. Έχουμε να κάνουμε με μια αναστοχαστική αρχή εκπροσώπησης της εκπροσώπησης. Το «μεταφυσικό» πρόβλημα της δημοκρατίας δεν είναι μόνο να καταλάβουμε πώς από 10.000.000 πολίτες γίνονται 300 βουλευτές, αλλά και πώς από τις πολλαπλές «κομματικές» φράξιες μπορεί να εξασφαλιστεί η «ενότητα» της λαϊκής κοινής βούλησης. Η «ρεαλιστική θεωρία» της δημοκρατίας αποδέχεται αυτό το «θρυμματισμό» της «κοινής βούλησης» και την εξιδανικεύει στην αρχή του πλουραλισμού. Η πολιτική συνενόηση έχει το χαρακτήρα του προσωρινού συμβιβασμού μεταξύ ανταγωνιστικών συμφερόντων διάφορων ομάδων, οι οποίες επηρεάζουν τα κόμματα και μέσω αυτών το Κοινοβούλιο. Οι σημερινοί σύμμαχοι μπορούν να γίνουν αύριο πάλι πολιτικοί αντίπαλοι, αλλά αυτό επιτυγχάνεται ακριβώς επειδή δε δίνεται πια μάχη για το απόλυτα σωστό. Ο μύθος του διαλόγου ως βασικής αρχής μιας πολιτικής ουτοπίας της Δημοκρατίας δημιουργεί την παραμυθησιακή εντύπωση ότι αρκεί να θελήσουμε να μιλήσουμε το μεστό, άμεσο λόγο «ενώπιος ενωπίω» κι όλα αυτά τα τείχη του λειτουργικά οργανωμένου πολιτικού συστήματος θα καταρρεύσουν κάτω από τη σάλπιγγα του επικοινωνιακού λόγου. Αλλά πού μπορεί να γίνει τέτοιος διάλογος; Δεν είναι όλες οι πτυχές του πολιτικού συστήματος οργανωμένες με τις δικές τους διαδικασίες, τις δικές τους ενδογενείς επιταγές, που κάνουν να φαίνεται ο διάλογος ως «θνητή φλυαρία»; Θα περίμενε κανείς ότι το Κοινοβούλιο είναι ένας τέτοιος τόπος όπου μπορεί να γίνει διάλογος. Όλες οι ελπίδες του πρώιμου, κριτικού φιλελευθερισμού είχαν στηριχτεί πάνω στη δυνατότητα του κοινοβουλίου να βρει την αλήθεια ύστερα από έλλογη συζήτηση όλων των μελών του. Πού έχουμε φτάσει όμως σήμερα; Το Κοινοβούλιο έχει ξεπέσει σε «θέατρο σκιών», αφού οι βουλευτές υποκινούνται στην «πειθαρχία της φράξιας» και έτσι δεν μπορούν να μιλήσουν όπως και όποτε θέλουν, αλλά επιλέγονται από τα κόμματα να εκπροσωπήσουν την κομματική γραμμή. Το σενάριο και οι σκηνοθέτες του πολιτικού παιγνιδιού σχεδιάζονται εκτός κοινοβουλίου: το παιγνίδι παίζεται με προσχεδιαζόμενους και καθορισμένους «ρόλους». Όπως τονίζει και ο Carl Schmitt, ένας προφητικός αναλυτής, το να ζητάς την αποφασιστική συζήτηση μέσα στο Κοινοβούλιο σήμερα είναι σαν να βάψεις το καλοριφέρ κόκκινο για να δημιουργήσεις την εντύπωση της φωτιάς. Το πολιτικό σύστημα της «κεντρικής θέρμανσης» έχει σβήσει την φωτιά της συζήτησης από πολλούς, κανέναν διάλογος δεν μπορεί να ξανανάψει μια τέτοια φω-

τιά. Ένα «υποκατάστατο» του χαμένου κοινοβουλευτικού διαλόγου είναι η «φυγή» των πολιτικών στην πλατεία «δημοσιότητα»: αλλά και τούτο λαβαίνει μέσα σε μια άλλη «κεντρική» θέρμανση: των μέσων «μαζικής» «επικοινωνίας». Η επιλογή των ομιλητών και τα σενάρια της θεματολογίας προσδιορίζονται κι εδώ όχι από τους κομματάρχες αλλά από τους διάφορους τηλεκράτες. Και εδώ διαστρέφεται «συστηματικά» ο πόθος του πολιτικού για διάλογο. Ο πολιτικός μιλάει μπροστά σε μια κάμερα, αυτό που λέγει κι αυτό που φτάνει στον ακροατή του είναι χωρισμένο μ' ένα αγεφύρωτο χάσμα: ο λόγος του πολιτικού «εκτίθεται» σε μια ανώνυμη δημοσιότητα χωρίς να μπορεί να προστατεύσει τον εαυτό του από τις κακολογίες των παραληπτών του. Οι ελπίδες του Habermas επικεντρώνονται στην «κριτική δημοσιότητα» μιας «πολιτικής κοινωνίας», η οποία θα κρίνει και θα παροτρύνει το πολιτικό σύστημα απ' έξω. Τα διάφορα «κοινωνικά» εξωκοινοβουλευτικά «κινήματα» ερμηνεύονται κατ' αυτό τον τρόπο. Αλλά όλα αυτά είναι για τον Luhmann «παράσιτα» της πολιτικής επικοινωνίας: ότι λέγεται εκτός του, πρέπει να «μεταφραστεί» σε προγράμματα και νόμους εντός του συστήματος. Η αρχή της δημοσιότητας ήταν στην πρώτη φάση της φιλελεύθερης πολιτικής οργάνωσης ένα μετα-πολιτικό κριτήριο (π.χ. Kant). Οι πολιτικές αποφάσεις θα έπρεπε να περάσουν από τον έλεγχο της αρχής αυτής, για να είναι πολιτικά και ηθικά αποδεκτές. Σήμερα όμως η αρχή της δημοσιότητας λειτουργεί σαν «καθρέφτης» μέσα στον οποίο οι πολιτικοί βλέπουν την εικόνα του εαυτού τους και του αντιπάλου τους. Καμία πολιτική ουτοπία δεν μπορεί να σπάσει το «είδωλο» αυτό και να αποκαταστήσει την πρότυπη ομιλία.

Παρ' όλες αυτές τις ατέλειες της σύγχρονης εκπροσωπευτικής, κομματικής και μαζικής Δημοκρατίας οι ιδεολόγοι της μας την παρουσιάζουν σήμερα σαν τον «επίγειο Θεό». Σε έναν αιώνα της εκκοσμικευμένης, άθειας, αντι- και μετα-φυσικής επισημονικής τεχνολογίας, του οποίου η αρχή είναι «ότι όλα είναι δυνατά», κι όπου κανένα πρότυπο και καμμία αξία δεν μπορούν να αποδείξουν την απόλυτη ισχύ τους, οι εκπρόσωποι και ιδεολόγοι της Δημοκρατικής Αρχής την πλασάρουν στο ευρύ κοινό ως ένα «μεταφυσικό υπόστατο» που δεν επιδέχεται καμμία αμφισβήτηση από κανέναν. Η αρχή της Δημοκρατίας παίρνει το χαρακτήρα καθολικής «πανάκειας», αφού δεν περιορίζεται στον αυτοκαθαρισμό του πολιτικού συστήματος, αλλά εγείρει αξιώσεις περαιτέρω εκδημοκρατισμού άλλων υποσυστημάτων της κοινωνίας, όπως οικογένεια, παιδεία, πολιτισμός κ.λπ. Αυτή η αξίωση βρίσκεται σε δυσανάλογη σχέση με τον τρόπο θεμελίωσης της αρχής της Δημοκρατίας. Συνήθως όλες οι προσπάθειες θεμελίωσής της καταλήγουν στο επιχείρημα κατ' άνθρωπον: «έχεις εσύ να προτείνεις κάτι καλύτερο». Ενώ στο θεωρητικό επίπεδο είναι τόσο δύσκολο να θεμελιώσουμε την αξίωση μοναδικής εκπροσώπησης της Δημοκρατίας (χωρίς να χρησιμοποιήσουμε μια κάποια «Μεταφυσική», που σήμερα δεν επιτρέπεται να έχουμε), στο πρακτικό-πολιτικό επίπεδο μπορούμε να εξηγήσουμε πιο εύκολα πού τελικά έχει επικρατήσει σήμερα αυτός ο «πολιτικός μονοθεϊσμός» της Δημοκρατίας. Η μάχη που δόθηκε σ' αυτό τον αιώνα μεταξύ Δύσης και Ανατολής, μεταξύ «καπιταλισμού» και «κομμουνισμού», δόθηκε κάτω από τη «σημαία» της Δημοκρατίας. Και οι δύο «θανάσιμοι εχθροί» ισχυρίζονταν ότι το δικό τους «νόημα» της Δημοκρατίας είναι το «γνήσιο»

και του αντιπάλου είναι το «διεστραμμένο». Η εκκοσμικευμένη μάχη του Χριστού και του Αντίχριστου για την τελική νίκη δόθηκε λοιπόν εν ονόματι της Δημοκρατίας. Η κατάρρευση του «υπαρκτού» σοσιαλισμού (προ των πυλών της Ρώμης) έδειξε ότι ο δημοκρατικός καθολικισμός στάθηκε πιο ισχυρός από τους εισβολείς βαρβάρους (ο Στάλιν σαν θεός Αττίλας). Βέβαια, η μάχη των θανάσιμων αντιπάλων δόθηκε κάτω από το είδωλο του δημοκρατικού «θρησκευτικού» πολέμου των αντιμαχόμενων πολιτικών κοσμοθεωριών, αλλά η πραγματική μάχη δόθηκε στο επίπεδο της οικονομίας: η ελεύθερη οικονομία και η σχεδιασμένη οικονομία κονταροχτυπήθηκαν στην παγκόσμια σκηνή. Ενώ στο 18ο αιώνα ίσχυε ως αρχή της εξωτερικής πολιτικής «σ' αυτόν που ανήκει η περιοχή, ανήκει και η θρησκεία» και το 19ο αιώνα «σ' αυτόν που ανήκει το έθνος, σ' αυτόν ανήκει το κράτος», στον 20ό αιώνα ίσχυε η αρχή «σ' αυτόν που ανήκει η σφαίρα επιρροής, σ' αυτόν ανήκει και η οικονομία». Μια ελεύθερη οικονομία έχει σαν βάση ένα ελεύθερο και δημοκρατικά οργανωμένο πολιτικό σύστημα. Η επιβολή της «τυπικής» Δημοκρατίας ενάντια στην «ουσιαστική» Δημοκρατία της Ανατολής και η νίκη της «ελεύθερης» ενάντια στη σχεδιασμένη οικονομία συνεπάγεται ότι η μελλοντική παγκόσμια οργάνωση θα πάψει να οργανώνεται κάτω από τη διαμάχη των «θανάσιμων» αντιπάλων ως «παγκόσμιος εμφύλιος πόλεμος» των δύο «σφαιρών επιρροής» και θα οργανωθεί κάτω από τις επιταγές του πολιτικού και οικονομικού «Μονοθεϊσμού». Συνεπώς, επιβάλλεται τώρα μια δημοκρατική «ιεραποστολή» που θα προσηλυτίσει τα έθνη όχι στο χριστιανικό καθολικισμό, αλλά θα εκπολιτίσει τις χώρες της Γης με τα μέσα της «δυτικής πολιτικής σκέψης». Στην ιδεολογική αυτή προσπάθεια, που έχει και «οικονομικούς» λόγους -διότι μόνο «δημοκρατικά» οργανωμένα κράτη είναι σταθερά και υπολογίσιμα για δικές μας «επενδύσεις»- αγνοείται συνήθως η αρχή της μη συγχρονικότητας: ότι σε διάφορες χώρες, μόνο σε «διάφορες εποχές» της εξέλιξης. Εκείνο που επιζητείται είναι ένας πλήρης «συγχρονισμός» των χωρών σε πολιτικό, οικονομικό και τεχνολογικό επίπεδο. Η Δημοκρατία γίνεται τώρα «προϊόν εξαγωγής» σύμφωνα με την αρχή «σας δίνουμε οικονομική βοήθεια και εσείς μας παίρνετε Δημοκρατία». Η δημοκρατία με την πρωταρχική της έννοια «φυτρώνει» μέσα στο «έδαφος» της ίδιας χώρας και η μορφή της αντανάκλα τις ιδιαιτερότητες της χώρας. Στον Αριστοτέλη έχουμε πολλές μορφές διακυβέρνησης και Δημοκρατίας. Στον πολιτικό πολυμορφισμό της Αρχαιότητας έχουμε σήμερα τον πολιτικό μονοθεϊσμό της Δημοκρατίας. Η πολλότης των πολιτικών ανάγεται σ' ένα «είδος», αυτός είναι σκοπός του πολιτικού εκσυγχρονισμού. Η δημοκρατία αντιθέτως σήμερα στο φορμαλισμό της γίνεται «εν δήμω», που μπορεί να «χωρέσει» σε οιαδήποτε, γιατί δεν είναι από ράπτη, αλλά από «βιομηχανική» παραγωγή. Η πολιτική ουτοπία της Δημοκρατίας διαβλέπει σ' αυτό το φαινόμενο της εισαγόμενης φορμαλιστικής Δημοκρατίας ασφαλώς μια *απολιθωμένη*, προκατασκευασμένη Δημοκρατία. Αλλά το όνειρο της αιώνιας ειρήνης, που απ' αυτή σχηματίστηκε, πραγματώνεται μόνο υπό την αιγίδα του πολιτικού αυτού Μονοθεϊσμού.

4. Η ουτοπία του πολιτικού «μεταμοντερνισμού»

Η πολιτική θεωρία και η πολιτική ουτοπία, ως δύο αλληλοσυμπληρούμενες μορφές αναστοχασμού του πολιτικού, υπόκεινται σε μια ιστορική εμμένεια, που τις καλεί και τις υποχρεώνει να ανασυνταχθούν μέσα στη δική μας συγκυρία, όπου αναδύεται κάτι το πολιτικά πονυμ. Ο όρος «μεταμοντέρνος» εφευρέθηκε για να χαρακτηρίσει αυτό το καινούργιο, που είναι πιο μοντέρνο κι από το μοντέρνο ή πιο νεωτερικό από το νεωτερικό. Βέβαια, ο όρος δε λέγει κάτι το χαρακτηριστικό της νέας κατάστασης, αλλ' απλώς την αντιδιαστέλλει από την παλιά, τη μοντέρνα κατάσταση. Το «μετά» δείχνει μάλλον την αμηχανία μας να περιγράψουμε και να συλλάβουμε σωστά τον κόσμο μέσα στον οποίο ζούμε. Ενώ η ένδοξη πορεία της νεωτερικότητάς μας αυτοπροσδιορίστηκε σε αντίθεση με την κλασική Αρχαιότητα, εμείς στις μέρες μας αντιπαράθετουμε προς τη νεωτερικότητά μας αυτό που σήμερα γίνεται «κλασική», αυτό το καινούργιο, που προκύπτει από τη δική μας αντιπαράθεση προς αυτή την «κλασική» πλέον νεωτερικότητα. Το πολιτικό δεν είναι βέβαια το μοναδικό σημείο στο οποίο μπορούμε να ανιχνεύσουμε αυτή την πρακτική διαλεκτική του μοντέρνου και του μεταμοντέρνου. Το πολιτικό είναι μια «στιγμή» της κοινωνικής ολότητας, η οποία επιτελεί σε όλες τις πτυχές της «βάσης» και του «εποικοδομημάτος» της την ίδια μετεξέλιξη από το μοντέρνο στο μεταμοντέρνο. Έτσι, μιλάμε, π.χ., για φιλοσοφικό ή αισθητικό μεταμοντερνισμό, που χαρακτηρίζουν την αντινομική σχέση της κλασικής νεωτερικότητας και του μεταμοντερνισμού στο επίπεδο της φιλοσοφίας και της τέχνης. Άλλωστε, το «μεταμοντέρνο» κύμα ξεκίνησε ως γνωστόν από την Αρχιτεκτονική. Φιλόσοφοι, όπως ο Adorno και ο Heidegger αλλά ακόμα και ο Nietzsche, εκλαμβάνονται σήμερα ως εκπρόσωποι του φιλοσοφικού μεταμοντερνισμού. Στη φιλοσοφική περίπτωση μπορούμε να δείξουμε πειστικά ότι το «μεταμοντέρνο» δεν είναι μια νέα «δημιουργία εκ του μηδενός» αλλά συνεπής εφαρμογή της αρχής της νεωτερικότητας ως τις τελευταίες συνεπαγωγές και επιπτώσεις της. Η νεωτερικότητά μας προσδιορίστηκε από την πορεία του Διαφωτισμού, της «εκκοσμίκευσης» και «απομάγνησης» του θεολογικού και μεταφυσικού κόσμου μας. Ο αποχωρισμός από το Απόλυτο, το Θεό των φιλοσόφων ή των θεολόγων, προσδιόρισε την πορεία της νεωτερικότητας. Στη θέση του Θεού παρεμβαίνει τώρα η αρχή της υποκειμενικότητας, που καλείται να εκπληρώσει όλα τα κενά που προκύπτουν από το «θάνατο του Θεού». Αυτή όμως η απώθηση και υποκατάσταση του Θεού από τον άνθρωπο ως τον ποιητή των πάντων επί γης, δείχνει και την ασυνέπεια του Διαφωτισμού. Αντί να γκρεμίσει πράγματι το Απόλυτο, ο μοντέρνος άνθρωπος σκαρφίζεται διάφορα «μεταφυσικά» υποκατάστατα για να καλύψει το μεγάλο κενό που δημιουργεί ο «θάνατος του Θεού». Η επίκληση του ανθρωπίνου λόγου ως της έσχατης πηγής πάσης νοηματοδότησης δείχνει τη μεταφυσική νίκη όλων των «Θεών» Διαφωτιστών. Αλλά και η φетиχοποίηση της επιστήμης και της τεχνολογίας ως της μαγικής «πανάκειας» των πάντων, δείχνει πόση «μεταφυσική πίστη» έχουμε επενδύσει σ' αυτούς τους «επίγειους» Θεούς μας. Αλλά και η απόλυτη πίστη μας στην ιστορία ως το «παγκόσμιο δικαστήριο», στην τελειοποίηση του ανθρώπου και της προόδου της ανθρωπότητας εν γένει, δείχνουν ότι η νεωτερικότητα

κατασκευάζει πολλά «μεταφυσικά» υποκατάστατα. Το πιο χαρακτηριστικό απ' αυτά τα υποκατάστατα αποτελεί ασφαλώς η επίκληση και ο εξορκισμός των «αιώνιων αξιών» που θα μας σώσουν από το πολλαπλό πολιτικό και πολιτιστικό χάος μας. Εκείνο που έλειψε στη νεωτερικότητά μας είναι λοιπόν ο «ατρόμητος» Διαφωτισμός, που δε δειλιάζει και δεν τον πιάνει φόβος μπροστά στις συνέπειες που η ίδια θα έχει, εάν εφαρμοσθεί η αρχή ως τα άκρα. Αλλά αυτός ο ατρόμητος Διαφωτισμός είναι το στοιχείο του Μεταμοντερνισμού. Ο διαφωτισμός του Διαφωτισμού, η «εκ-καθάριση» του Διαφωτισμού από τα «μεταφυσικά υποκατάστατα» που ο ίδιος συνεχώς αναπαράγει προκειμένου να «παραμυθιάσει» τους διαφωτισμένους, ο συνεπής διαφωτισμός δηλαδή, αυτό είναι το πολυσυζητημένο πρόγραμμα του μεταμοντερνισμού. Συνεπώς, δεν πρόκειται για μια εφήμερη «μόδα» που με τη βοήθεια του «μετά» απλώς δημιουργεί την ψευδαίσθηση του εντελώς νέου, που στην ουσία είναι το ήδη παλαιωμένο, αλλά για το αναγκαίο τέλος θεωρητικής αυτογνωσίας και πρακτικής σύστασης του κόσμου μας.

Η πολιτική θεωρία του Μεταμοντερνισμού προσπαθεί να αποχωριστεί από την πολιτική θεολογία, η οποία κατά τον ένα ή άλλο τρόπο προσδιόρισε τον αναστοχασμό του πολιτικού της νεωτερικότητάς μας. Η μοντέρνα πολιτική σκέψη κατασκεύασε το κράτος ως έναν επίγειο «θνητό» Θεό, το βιβλικό τέρας Λεβιάθαν. Όπως ο Θεός έχει απόλυτη εξουσία πάνω στην ποίηση των πάντων, έτσι και το κράτος έχει την αδιαφιλοκίνητη πολιτική εξουσία μέσα στην επικράτησή του. Η ιδέα της πολιτικής εξουσίας είναι σαφώς η εκ-κοσμίκευση μιας «θεολογικής» αρχής. Σήμερα ζούμε όμως μέσα σε μια «απομάγευση» αυτού του απόλυτου «τέρατος»: κανείς πια δεν το φοβάται ή το φοβάται, αλλά το «χρησιμοποιεί» για τους δικούς του σκοπούς. Το «τεχνικό» κράτος χάνει σήμερα τη θεολογική «αύρα» του και αυτοσυγκροτείται ως μια πελώρια μηχανή που κρίνεται «ορθολογικά» κατά πόσο «ικανοποιεί» τις ανάγκες των «πολιτών» του. Ο Arnold Gehlen τονίζει ότι ο Λεβιάθαν γίνεται τώρα αγελάδα που την αρμέγουν όλοι, υπαινίσσοντας την παράδοσή του στις πιέσεις των ομάδων συνεργαζομένων συμφερόντων. Η πολιτική εξουσία δεν ανάγεται πια σε μια κεντρική, ηγεμονική αρχή, αλλά απορρέει από τη συνάφεια των πολιτικών δυνάμεων και την οργάνωση του ίδιου του πολιτικού συστήματος. Ο απόλυτος «μονάρχης» του κράτους, κατ' εικόνα και ομοίωση του θείου μονάρχη, εκ-θρονίζεται. Η πολιτική εξουσία έχει να κάνει τώρα όχι με σχέσεις υποταγής κυρίαρχου και κυριαρχούμενου, αλλά ρευστοποιείται και αποπροσωποποιείται σε οργανωτική εξουσία. Η μοντέρνα πολιτική σκέψη επεδίωξε επίσης μια απόλυτη νομιμοποίηση του κράτους και της πολιτικής εξουσίας. Η καταφυγή στην ιδέα του μοντέρνου «κλασικού» φυσικού δικαίου ως της πηγής αυτής της απόλυτης νομιμοποίησης, που δεν επιδέχεται άλλη επιλογή ή έλλογον αντίρρηση, αναδεικνύεται επίσης ως ένα «μεταφυσικό υποκατάστατο», ως ένας μύθος που διαδέχεται τον ενθρονισμό του απόλυτου δικαίου, δηλαδή του θεικού νόμου. Η πολιτική νεωτερικότητα αποδομεί έτσι την «πολιτική θεολογία» του Μεσαίωνα, ξαναστήνοντας η ίδια έναν οινωεί μεταφυσικό βωμό, στον οποίο θυσιάζεται τελικά η ορθολογικότητα του πολιτικού. Σήμερα όμως παραιτούμεθα από μια τέτοια απόλυτη νομιμοποίηση του κράτους και της πολιτικής εξουσίας. Η νομιμοποίηση γίνεται «μέσω διαδι-

κασίας» (Luhmann) και σε κανένα στάδιο αυτής της διαδικασίας ως ενός εξειδικευμένου κοινωνικού συστήματος δεν επικαλούνται κάποια υπερβατική αρχή του φυσικού δικαίου και των παραγωγών του, όπως Αλήθεια, Δικαιοσύνη, Αγαθόν κ.λπ. Η πολιτική αποδεσμεύεται από τα «πολιτικο-θεολογικά» κατάλοιπα και εκ-κοσμικεύεται σε πεζή «διαδικασία». Οι συμμετέχοντες στη διαδικασία αυτή στερούνται πάσης μεταφυσικής «αύρας», δεν κατέχουν κάποια θεολογική εγγύηση για το πού θα καταλήξει η διαδικασία αυτή και προπαντός κανένας από τους συμμετέχοντες δεν μπορεί να επικαλεσθεί κάποια «απόλυτη αλήθεια» που θα του επιτρέψει να αποστομώσει τελειωτικά τον αντίπαλό του. Οι ιεροφάντες και ιεροκήρυκες του πολιτικού αποκλείονται εκ προοιμίου. Η μοντέρνα πολιτική σκέψη ζήτησε επίσης την επίτευξη μιας απόλυτης *ομοφωνίας*, που εκδηλώνεται μέσω μιας μετάφρασης της «λαϊκής βούλησης» σε «κοινη βούληση» του συγκροτούμενου «πολιτικού συστήματος». Η διαφωνία, η πολλότητα των απόψεων ο ανταγωνισμός των συμφερόντων των πολιτών «απωθήθηκε» ως διαστροφή της ιδέας της ομοφωνίας. Σήμερα έχουμε όμως «αναδομήσει» την ιδέα αυτή της ομοφωνίας, που στηρίζεται πάνω σε μια θεολογική αρχή της «προκαθορισμένης αρμονίας» των μονάδων, και αρκούμεθα στον *πλουραλισμό* των απόψεων, των ιδεών και αξιών των εταίρων, που λειτουργεί με συναφειακή «συν-ενόηση» των απόλυτα «απομονωμένων» και διαφορετικών μονάδων. Στη μοντέρνα πολιτική σκέψη η αρχή της ατομικότητας λειτουργούσε ως καταλύτης: το *κυρίαρχο* παντοδύναμο κράτος «ανασυγκροτήθηκε» ως συμβολαιογραφική πράξη των ατόμων. Ακόμα και ο Λεβιάθαν δεν μπορεί να ζητήσει από τον πολίτη την αυτοθυσία του. Παρ' όλ' αυτά το κράτος διατηρεί για τον «εαυτό του» μια απόλυτη προτεραιότητα απέναντι στο άτομο. Αυτό ισχύει ακόμη κι όταν το δημοκρατικό κράτος δικαίου αναδομεί και διαδέχεται το απόλυτο και «αυταρχικό» κράτος. Η αρχή της πλειοψηφίας, ο ακρογωνιαίος λίθος της Δημοκρατίας, λειτουργεί ως *δικτατορία* της πλειοψηφίας πάνω στη μειοψηφία. Σήμερα όμως ζούμε σε μια «μεταμοντέρνα» εποχή, όπου η αρχή της μειοψηφίας ανατρέπει τους όρους του πολιτικού παιγνιδιού: γίνεται πηγή δικαιώματος αντίστασης και ανυπακοής προς το πολιτικό σύστημα με *ηθικό* πρωτείο.

Η πολιτική ουτοπία του μεταμοντερνισμού χαρακτηρίζεται επίσης από την προσπάθεια να αποχωριστεί από τις θεολογικές ρίζες της νεωτερικής πολιτικής ουτοπίας: όλες οι πολιτικές ουτοπίες της νεωτερικότητας είναι κατ' ουσία «*λυτρωτικές*» ουτοπίες. Το ίδιο ισχύει μάλιστα και για τις πολιτικές ουτοπίες της αρχαίας κλασικής πολιτικής σκέψης. Πρόκειται για μια κατασκευή της ουτοπίας από τη διαλεκτική μύθου και λύτρωσης. Ο Walter Benjamin το δείχνει αυτό πολύ καλά στη δικιά του πρωτότυπη θεωρία της νεωτερικότητας. Η ιδέα του «χρυσού αιώνα» (*Goldenes Zeitalter*), της απωλεσθείσης και διαστραφείσης φύσης μέσω της τέχνης του πολιτισμού και η λαχτάρα της αποκατάστασής της μέσω μιας κριτικής του ίδιου του πολιτισμού είναι το στοιχείο και της αρχαίας ουτοπίας. Το ίδιο όμως ισχύει και για τη μοντέρνα, «εκχριστιανισμένη» πολιτική ουτοπία. Όχι μόνο η διαλεκτική σχέση μεταξύ «*Κρόνου και Δία*» (Hölderlin), αλλά και μεταξύ «αμαρτωλού» «ξεπεσμένου» κόσμου και μελλοντικής «Αποκατάστασής» του μέσω της λύτρωσης ενός Μεσσία, αποτελούν το «*πρότυπο*» από το οποίο αντλεί η νεωτερική πολιτική ουτοπία την έμπνευσή της.

Ιδιαίτερος η πολιτική ουτοπία του Μαρξισμού, ο οποίος συνοψίζει όλα τα μοτίβα της πολιτικής νεωτερικότητάς μας, δείχνει αυτόν το «λυτρωτικό» χαρακτήρα και τις πολιτικοθεολογικές «προϋποθέσεις» της. Ο εκδιωγμός μας από τον «Παράδεισο» (ή το «χρυσό αιώνα» μας!) αρχίζει κατά τον Marx με την «κατανομή εργασίας» και την εργαλειακή παρέμβαση μεταξύ του «Ανθρώπου» και της φύσης. Η ιδέα της «αταξικής, κομμουνιστικής» κοινωνίας του μέλλοντος προσπαθεί να «αποκαταστήσει» την κοινωνικο-πολιτιστική διάταξη του κόσμου μέσω μιας «εμμενώς» κριτικής του εργαλειακού, λειτουργικού, τεχνολογικού λόγου. Το ίδιο ισχύει και για την κατασκευή της πολιτικής ουτοπίας στον Walter Benjamin. Η ουτοπία μεταξύ μύθου και λύτρωσης είναι το στοιχείο της κατασκευής της. Ο Walter Benjamin ανιχνεύει τα «μυθολογικά» στοιχεία της νεωτερικότητάς μας, και δείχνει ότι η «αποκατάσταση», η «λύτρωσή» μας από την «κόλαση» του εξορθολογισμένου και αρχαϊκού συνάμα «αστικού» κόσμου μας περνάει μέσα από τη «λυτρωτική» παρέμβαση ενός πολιτικού Μεσσία, του προλεταριάτου, που δε βασιζέται πάνω στην ιστορικοφιλοσοφική «πρόνοια», αλλά πάνω στην «καιροσκοπική», αναρχική «διακοπή», «ρήξη» με τη συνέχεια της προοδευουσας πορείας του «αστικού» Διαφωτισμού. Η πολιτική ουτοπία του Μεταμοντερνισμού αποχωρίζεται τελικά από τη θεολογική αυτή ιδέα της λύτρωσης. Στον «εκκοσμηκευμένο», «απομαγευμένο» και «απομυθευμένο» πολιτικό κόσμο του μεταμοντέρνου, οι άνθρωποι παραιτούνται από μια τέτοια λυτρωτική ιδέα. Αυτό είναι το νόημα των διάφορων εκδοχών του νέου και μεταμαρξισμού, που δεσποτίζει ακόμα και σήμερα στη συζήτηση που γίνεται για την πολιτική ουτοπία. Η πολιτική ουτοπία ως «οργάνωση της ευτυχίας» ή ως «ανυπαρξία της απελπισίας», όπως την ορίζει ο Benjamin, δεν είναι σήμερα πλέον δυνατή, γιατί δεν κατέχουμε πλέον τη «θεολογική» βίγλα, από την οποία θα παρατηρήσουμε κριτικά την τωρινή πολιτική κατάσταση και θα πλάσουμε την «εικόνα» της μελλοντικής «υπέρβασής» της. Είναι ενδιαφέρον τώρα να δούμε από πού αντλούν οι «μεταμοντέρνοι» κατασκευαστές της πολιτικής ουτοπίας την έμπνευσή τους, μετά τον εκθρονισμό της μαρξιστικής πολιτικής θεολογίας. Μερικοί εκπρόσωποι της πράσινης οικοτοπίας εξακολουθούν να ονειρεύονται τη «συμφιλίωση» του ανθρώπου με τη φύση, εξορκίζοντας την τεχνολογία ως την πηγή του προπατορικού αμαρτήματός μας. Άλλοι πάλι καταφεύγουν στον ασιατικό μυστικισμό ως τη μόνη διέξοδο από τις απορίες της ευρωπαϊκής ορθολογικότητάς μας. Άλλοι πάλι εξακολουθούν να πιστεύουν στο πάντρεμα Μαρξισμού και Οικολογίας, χωρίς να έχουν κάτι διδαχτεί από την αποτυχία της μαρξιστικής πολιτικής ουτοπίας. Εκείνοι αντιθέτως που δε συμβιβάζονται με τον εξοβελισμό της ουτοπίας που επιχειρείται στη «μεταμοντέρνα» κατάστασή μας ανατρέχουν στις πηγές της αρχαίας πολιτικής σκέψης. Οι ιδέες της «ρεπουμπλικάνικης» πολιτείας και της αυτοδιοικούμενης και αυτοκυβερνούμενης «πόλης-κράτους» εξορκίζεται ως η «πανάκεια» από τις «απορίες» του σήμερα. Αυτό ισχύει, π.χ., για ένα «μετανοιωμένο» μαρξιστή, όπως ο Καστοριάδης, καθώς και για πολλούς «κοινοταριακούς» οικολόγους, που ονειρεύονται τη «λύτρωσή» τους από την τεχνολογική «κόλασή» μας μέσω «αναβιώσεως» αυτής της πόλης. Στον τεχνολογικά «κατασκευασμένο» κοσμοπολιτισμό του σήμερα πολλοί «πράσινοι» μεταμοντέρνοι ονειρεύονται μια «ουτοπία» προς τα πίσω.

Ένα από τα χαρακτηριστικά της παραδοσιακής πολιτικής ουτοπίας ήταν ο *κοσμοπολιτισμός* της, ενώ η πολιτική θεωρία τόσο της κλασικής όσο και της μοντέρνας πολιτικής σκέψης προσπαθούσε να συγκροτήσει την πολιτεία της πόλης ή το αυτόνομο εθνικό κράτος, η πολιτική ουτοπία προσπαθούσε να «υπερβείν» τα κρατικά σύνορα. Η πολιτική θεωρία επεδίωκε με άλλα λόγια τον εσωκρατικό πολιτικό εκπολιτισμό, την εσωτερική ειρήνευση του «εμφυλίου πολέμου», την εξασφάλιση του *status civilis* εντός των ορίων της ίδιας πολιτείας, αφήνοντας το περιβάλλον του δικού της συστήματος, τα άλλα κράτη σε μία διαρκή κατάσταση εμφυλίου πολέμου, δηλαδή σε ένα *status naturalis*. Σαν καλός νοικοκύρης όφειλε το «κυρίαρχο» κράτος να νοικοκυρέψει τα του οίκου του, αφήνοντας τους «γείτονες» στο έλεος της μοίρας τους. Εδώ παρεμβαίνει αποφασιστικά η παραδοσιακή πολιτική ουτοπία. Για να εξασφαλιστεί η επίγειος ειρήνη γενικά, να πάψει ο εμφύλιος πόλεμος μεταξύ των επιμέρους κρατών, πρέπει να στησουμε την κοσμοπόλη: το «παγκόσμιο κράτος», όπου αίρονται οι διακρίσεις του πολίτη και του μη πολίτη, του «παλιού» κατοίκου, όπου όλοι οι άνθρωποι ανεξαρτήτως φυλετικής καταγωγής και πολιτιστικής προέλευσης, αποκτούν ίσα «πολιτικά δικαιώματα». Η πολιτική ουτοπία του Ζήνωνα και του Στωικισμού αλλά και του Αυγουστίνου, ως εχριστιανισμένη ουτοπία της *Civitas Dei*, αντανακλούν, εκδράζουν αυτό το όνειρο της «κοσμοπόλης» μέσα στην κόλαση του αλληλοσπαραγμού των «πολιτισμένων» και των «βάρβαρων» εθνών. Η νεώτερη πολιτική σκέψη προσπάθησε να «εκπολιτίσει» τη «φυσική κατάσταση» των διακρατικών σχέσεων με τη βοήθεια του «Διεθνούς Δικαίου και της Διπλωματίας». Ο Kant συνοψίζει όλα τα μοτίβα της προσπάθειας αυτής στο κλασικό του γραπτό *Προς μια αιώνια ειρήνη*. Δε «συμβάλλονται» πια τα άτομα για τη «σύσταση» του κράτους, αλλά τα «κυρίαρχα» και «ρεπουμπλικάνικα» κράτη συμβολαιογραφούν για την οργάνωση μιας παγκόσμιας συνομοσπονδίας αυτόνομων κρατών. Η ιδέα του κοσμοπολιτισμού παραμένει βασικά ακόμη «ουτοπική», «γλυκό όνειρο» μέσα σ' ένα «πρωτόγονο» διεθνές πολιτικό σύστημα. Ο Marx είναι εκείνος που επεδίωξε την πολιτική πραγματοποίηση αυτού του «ονείρου». Αλλά η ιδέα της παγκόσμιας πολιτείας πέραν εθνικών συνόρων απέτυχε και εμείς οι «μεταμοντέρνοι» δε φαίνεται να επιδιώκουμε στα σοβαρά μια τέτοια παγκόσμια πολιτεία ούτε στα πλαίσια της πολιτικής θεωρίας ούτε της πολιτικής ουτοπίας. Έχουμε ήδη όλοι αποδεχτεί ότι εκείνο που προέχει είναι ένας συνεπής «εκπολιτισμός» του «Διεθνούς Συστήματος». Και τα ουτοπικά μας όνειρα δεν τείνουν στην υπερκρατική «οργάνωση» του κόσμου αλλά στη «φυγή» μας προς «μικρότερες ομάδες» οργάνωσης, προ-κρατικές και προ-κοσμοπολιτικής ενότητας. Στο σήμερα αυτό η μεταμοντέρνα «πολιτική ουτοπία» γίνεται αναγκαία «αντι-δραστική», αφού δεν την εμπνέει πια το μαρξιστικό όραμα της «στανητικής οργάνωσης, αλλά μάλλον το αντι-σθένειο, κυνικό, διογένειο όραμα της «χειραφέτησής μας από τα δεσμά της πόλης-κράτους» ή της μακεδονικής «αμερικανικής» αυτοκρατορίας. Όχι η «πολιτική» υπέρβαση αλλά η πολιτιστική αποδοχή της πολυεθνικότητας, το ναι στην πολιτιστική «Βαβέλ» της πολυφωνίας και της διαφοράς, το σπάσιμο του ηγεμονικού καθολικού λόγου και της καθολικής πολιτείας, αποτελούν το ιδανικό της μεταμοντέρνας πολιτικής *μικρο-ουτοπίας*. Αυτή η νέα ουτοπική έξις δεν υπαγορεύεται μόνο από το συνεχιζόμενο

«εμφύλιο πόλεμο» του διεθνούς πολιτικού συστήματος αλλά και από την ανερχόμενη «παγκόσμια κοινωνία», η οποία φέρνει κοντά τους ανθρώπους όλης της «υψηλίου» με τη βοήθεια των Μέσων Μαζικής Επικοινωνίας και του τρίπτυχου επιστήμη, τεχνική, οικονομία, που πραγματώνουν μια νέα, «μαθησιακή» κι όχι πια την παλιά «δεοντολογική» αρχή της παγκοσμιότητας. Για τους υπερασπιστές αυτής της εξέλιξης, όπως π.χ. ο Luhmann, αυτή η υπερ-κρατική συγκρότηση της «παγκόσμιας κοινωνίας», που επιτελείται παράλληλα και ανεξάρτητα από το «υπανάπτυκτο» διεθνές σύστημα, αυτή η εξέλιξη συνιστά την πραγματοποίηση του ουτοπικού ιδανικού της κοσμοπόλης, όχι κάτω από το πρωτείο του πολιτικού αλλά του κοινωνικού - επικοινωνιακού. Για τους κριτές αυτής της εξέλιξης η συγκρότηση της «παγκόσμιας κοινωνίας» οδηγεί σε μια κοινωνική και πολιτιστική ομοιομορφία και ισοπέδωση ιστορικών, «εθνικών» και «πολιτιστικών» διαφορών, ώστε εκείνο που προέχει είναι μια «αντίσταση» σ' αυτή την ισοπεδωτική επίδραση. Έτσι, εξηγείται ότι όλες οι εκδοχές της μεταμοντέρνας πολιτικής ουτοπίας αντιστέκονται στη νέα αυτή μορφή της κατασκευαστικής παγκοσμιότητας. Ο βραχνάς μιας πλατωνικής σύμπτυξης «πολιτιστικών οριζόντων» βιώνεται ως απειλή εκμηδένισης ιδιαιτεροτήτων των ατομικών ή εθνικών μονάδων, ένας βραχνάς που μπορεί να εμπνεύσει μόνο «μαύρες» ουτοπίες τύπου Orwell και Adorno.

Στο επίκεντρο της μεταμοντέρνας πολιτικής θεωρίας και πολιτικής ουτοπίας βρίσκεται η τεχνολογία. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι ο αιώνας μας της «μεταμοντέρνας» εποχής χαρακτηρίζεται ως τεχνολογικός. Πολλοί μιλούν και για την «ηλεκτρονική επανάσταση», που συντελείται στις μέρες μας με ανυπολόγιστες συνέπειες για όλες τις πτυχές του πολιτισμού, άρα και της πολιτικής. Βέβαια, οι κατηγορίες της παραδοσιακής οντολογικής σκέψης δεν μπορούν να συλλάβουν το πολιτιστικό πονημ της μοντέρνας τεχνολογίας: ως εργαλείο ή ως «κουτή» μηχανή δεν μπορεί να κατανοηθεί σωστά· αλλά και ούτε ως «μίμησις φύσεως» μπορεί η μοντέρνα τεχνολογία να εκληφθεί. Η τεχνική δε μιμείται πλέον τη φύση, αλλά τη φτιάχνει υποκαθιστώντας την. Ο Heidegger, ένας μεταμοντέρνος στοχαστής, αντιλήφθηκε αυτό το πονημ· η τεχνολογία αποτελεί γι' αυτόν την τελευταία φάση της ίδιας της μεταφυσικής: το είναι του όντος εκλαμβάνεται τώρα ως η «παραγγελία» της τεχνικής να φτιάξει, να κατασκευάσει αυτό το ον. Η τεχνολογία μπαίνει στη θέση του «πεθαμένου» Θεού και αποτελεί σήμερα μια μορφή του Απόλυτου, της αντιποίησης του έργου του Θεού, παίζει κατά κάποιο τρόπο το ρόλο του Αντίχριστου στην εκκοσμικευμένη φιλοσοφία της ιστορίας μας. Η πολιτική θεωρία θεματοποιεί τις συνέπειες της τεχνολογίας για το πολιτικό της πολιτικής κάτω από την κατηγορία της τεχνοκρατίας. Στο επίπεδο του κράτους η δίκαιη πολιτεία υποκαθίσταται από τη λειτουργούσα μηχανή· η τεχνοκρατία έχει σφάξει και «ξεκουλιάσει» το τέρας Λεβιάθαν και το έχει μεταβάλει σε «ζώοδιο», τονίζει ο Carl Schmitt. Αλλά και ο Schelsky αναλύει την μορφή αυτή του «τεχνικού κράτους». Στο επίπεδο της πολιτικής ζωής, στο κοινοβούλιο και τα κόμματα, τον τελευταίο λόγο δεν έχουν πια οι παραδοσιακοί «διανοούμενοι» αλλά οι μοντέρνοι «τεχνοκράτες». Η τεχνοκρατία απειλεί να εκτοπίσει πλήρως το πολιτικό ως στοιχείο «διαλόγου» μεταξύ ίσων πολιτών. Οι σημερινοί «ειδήμονες», παρ' όλη τη σχετικότητα της «σοφίας» τους, αναλαμβάνουν να πραγματοποιήσουν το όραμα της πλατωνικής ουτο-

πίας. Να κυβερνήσουν οι σοφοί χωρίς να λαμβάνουν καν υπόψη τους το «μωρό» και «ανίδεο» λαό, το «πεζοδρόμιο», όπως λέγεται στις δικές μας «σοσιαλιστικές» μέρες. Εάν πολιτική θεολογία είναι το ότι κάθε εποχή οργανώνει την πολιτική σύμφωνα με την «μεταφυσική εικόνα» της, τότε η «τεχνοκρατική» οργάνωση της πολιτικής σε όλες τις πτυχές της αποτελεί προφανώς μια «μεταμοντέρνα» εκδοχή πολιτικής θεολογίας. Αλλά η τεχνολογία έχει επιπτώσεις και στη διαμόρφωση της «μεταμοντέρνας» πολιτικής ουτοπίας. Η τεχνολογία δε νοείται πια ως ο εξασφαλισμένος δρόμος προς τον επίγειο παράδεισο, όπως τον ονειρεύτηκαν οι «τεχνικές ουτοπίες» (Bloch) της πρώιμης νεωτερικότητας, αλλ' αντιθέτως ως η πηγή από την οποία πηγάζουν όλοι οι κίνδυνοι της καταστροφής του πλανήτη μας: η τεχνολογία δε μας «φέρει κοντά» στα πλαίσια της «αναδυόμενης» παγκόσμιας κοινωνίας, αλλά μας «βάζει» στην ίδια βράκα ενός παρατέοντος πλανήτη, που οδηγεί στην καταστροφή δημιουργώντας έτσι μια ιδιότυπη «αλληλεγγύη» των συμπασχόντων κατοίκων όλης της γης. Η «κατηγορική προσταγή» της τεχνολογίας «φτιάξε ό,τι μπορείς» και η παρέμβαση του ανθρώπου μέσω της σ' όλες τις πτυχές της ζωής δημιουργούν ένα νέο «βραχνά» και μια νέα «φρίκη» στο δικό μας παραδείσιο κόσμο. Η φιλοσοφία της οικολογικής κρίσης αντλεί το θέμα και την προοπτική της απ' αυτό το «βραχνά» της επικείμενης αποκαλυπτικής καταστροφής του πλανήτη. Η αγωνία υποκαθιστά στην «οικολογική επικοινωνία» το *apriori* του «καθαρού Λόγου», λέγει ο Luhmann. Η «αταραξία» του «αστού» δεν ισχύει πια, αφού εξέλειπε η πίστη του «αστού» στο φιλελεύθερο λόγο που θα συντόνιζε την πολλότητα των αντιμαχόμενων «συμφερόντων». Έχουμε να κάνουμε με έναν εντελώς καινούργιο τύπο αγωνίας, όπως δεν τον βίωσε ούτε η αρχαία ελληνική ούτε η μοντέρνα «αστική» ψυχή. Οι υπερασπιστές του πολιτικού συστήματος ζητούν ορθολογικά την «έκφραση» αυτής της «Αγωνίας» με τα μέσα που διαθέτει το ίδιο το σύστημα. Οι κριτές του πολιτικού συστήματος προβάλλουν *αντίσταση* στο σύστημα. Η κριτική τους δεν αφορά μόνο το πολιτικό σύστημα αλλά κι όλες τις πτυχές της «Αγίας» Τριάδας, που παράγει την επίγεια «κόλασή» μας: την τεχνολογία, αλλά και την επιστήμη και την οικονομία. Στα μάτια αυτής της «ριζικής» κριτικής η Αγία αυτή Τριάδα παίρνει το σχήμα του «Αντίχριστου». Εκείνο που τώρα προέχει είναι να εμφανιστεί ένας νέος «κατέχων», που θα φράξει το δρόμο στον Αντίχριστο. Έτσι, και η μοντέρνα διαμάχη μεταξύ τεχνολογίας και αντι-τεχνολογίας αποτελεί μια τελευταία εκδοχή της ανεξίτηλης «πολιτικής θεολογίας».

Βιβλιογραφία

1. Adorno, Th.W.: *Kulturkritik und Gesellschaft*, DTV, München 1963.
2. Adorno, Th.W.: *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt 1990.
3. Benjamin, W.: *Illuminationen*, Suhrkamp, Frankfurt.
4. Beyme, K.V. *Die politischen Theorien der Gegenwart*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1992.
5. Beyme, K.V. *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert* Suhrkamp, Frankfurt 1992.
6. Bloch, E.: *Das Prinzip Hoffnung*, Bd 1-3 Suhrkamp, Frankfurt 1978.

7. Bloch, E.: *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt 1962.
8. Bloch, E.: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, I-II Suhrkamp, Frankfurt 1963.
9. Bloch, K. και Reif, A. (Hrsg.): «Denken heisst überschreiten», in *memoriam Ernst Bloch 1885-1977*, Europäische Verlagsanstalt: Köln 1978.
10. Dahrendorf, R.: «Pfade aus Utopia» στο: *Gesellschaft und Freiheit* Piper, München 1961.
11. Gehlen, A.: *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowohlt, Hamburg 1964.
12. Gehlen, A.: *Ürmensch und Spätkultur*, Altenäum, Frankfurt, Bonn 1964.
13. Gehlen, A.: *Moral und Hypermoral*, Athenäum, Frankfurt, Bonn 1964.
14. Göhler, G. κ.ά. (Hrsg.): *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch 4*, Institutionen und Utopien Westdeutscher Verlag, Opladen 1990.
15. Goodwin, B. *Utopie und Rationalität*, στο, *Markl*, 28, 254-278.
16. Grewen, M. «Utopie und Institution» στο: *Göhler*, 14, 389-419.
17. Habermas, J.: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Juhkamp, Frankfurt 1985.
18. Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, Juhkamp, Frankfurt 1992.
19. Hartmann, K. *Politische Philosophie*, Alber, Freiburg 1978.
20. Horkheimer, M.: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Fisohev, Frankfurt 1971.
21. Horkheimer, M. και Adopno, Th. W.: *Dialektik der Aufklärung*, Verlag de Munter, Amsterdam 1968.
22. Luhmann, N.: *Soziologische Aufklärung*, Bd 1-5, Westdeutscher Verlag, Opladen.
23. Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation*, Westdeutschen Verlag, Opladen 1990.
24. Luhmann, N.: *Beobachtungen der Moderne*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1992.
25. Mannheim, K.: *Ideologie und Utopie*, Schulte-Bulmke, Frankfurt 1952.
26. Marcuse, H.: *Der eindimensionale*, Mensch Luchterhand, Neuwied 1970.
27. Marcuse, H.: *Έρως και Πολιτισμός*, Κάλβος, Αθήνα 1981.
28. Markl, K.P. (Hrsg.): *Analytische Politikphilosophie II... Verfassungen, Gerechtigkeit und Utopien*, Westdeutschen Verlag Opladen 1984.
29. Meier, H.: *Carl Schmitt, Leo Strauss und «der Begriff des Politischen»*, J.B. Metzlev, Stuttgart 1988.
30. Mickel, W. (Hrsg.): *Handlexikon zur Politikwissenschaft*, Franz Ehlenwirth, München 1986.
31. Neusüss, A.: «Politische Utopien», στο *Mickel* «30», 414-420.
32. Noack, P.: *Carl Schmitt: Eine Biographie Propyläen-Berlin*, Frankfurt 1993.
33. Nohelen, D. (Hrsg.): *Wörterbuch Staat und Politik*, Sevie Piper, München 1991.
34. Popper, K.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd 1-2, Francke Verlag, Bevn 1957.
35. Rousseau, J.T.: *Der Gesellschaft Vertrag*, Beclam, Stuttgart 1961.
36. Rousseau, J.T.: «Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Zungleichkeit unter den Menschen» στο: J.T. Rousseau: *Schriften I (Hrsg) Henuig Ritter*, Carl Hanser Verlag, München 1978.
37. Schmitt, Carl: *Die Diktatur*, Dunckert Humboldt, Berlin 1989.
38. Schmitt, Carl: *Verfassungslehre*, Dunker und Humboldt, Berlin 1989.
39. Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, Dunkert und Humbalot, Berlin 1987.
40. Schmitt, C.: *Politische Theologie*, Duncker Humbdt, Berlin 1985.
41. Waschkuhn, A.: «Utopien, Utopiekritik und Systemtheorie» στο *Göhler, κ.α.*, 14, 420-431.
42. Weber, M.: *Die protestantische Ethik*, I, Gerd Mohn, Gütersloh 1991.
43. Weber, M.: *Die protestantische Ethik*, II, Gerd Mohn, Gütersloh 1987.
44. Weber-Schäfer, P.: «Politische Utopie», στο *Nohlen*, 33, 546-548.