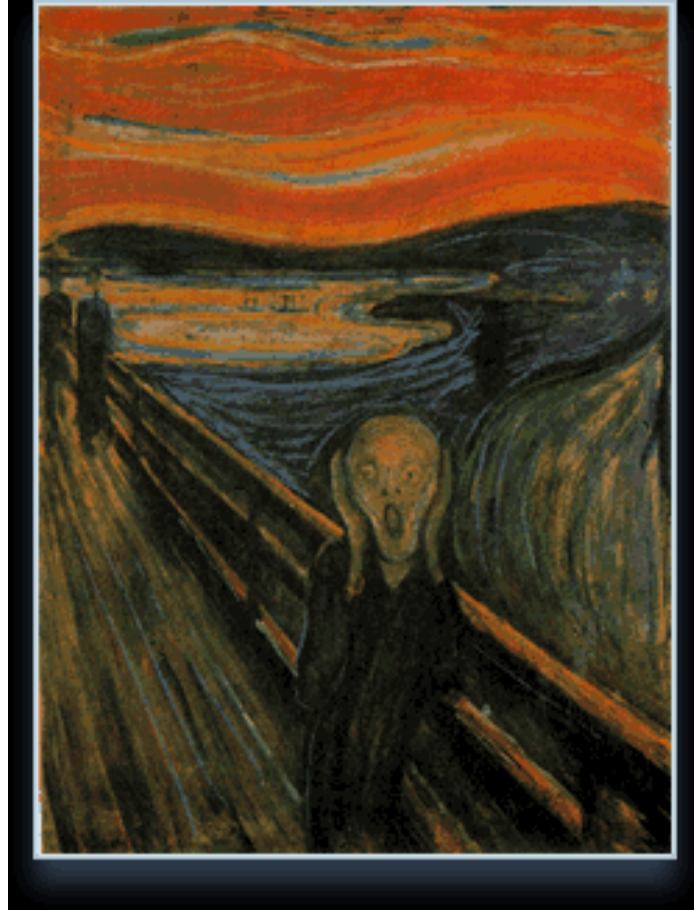


**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΙΡΑΙΑ
ΤΜΗΜΑ ΔΙΕΘΝΩΝ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ**



ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**ΘΕΜΑ : ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΘΕΩΡΗΣΕΙΣ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ
ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ Η ΣΥΝΑΦΕΙΑ ΤΟΥΣ ΜΕ ΘΕΩΡΙΕΣ ΤΩΝ
ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ**

**ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΣ ΦΟΙΤΗΤΗΣ : ΑΝΤΡΕΑΣ
ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΥ**

**ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ : ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΗΛΙΑΣ
ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ**

ΑΘΗΝΑ

ΜΑΡΤΙΟΣ 2011

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΑΝΤΙ ΠΡΟΛΟΓΟΥ ΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ σελ. 3-6

ΜΕΡΟΣ 1^ο

Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΚΑΙ ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ

Α) Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ σελ. 7-42

Β) Η ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ ΤΑ ΔΕΙΝΑ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ σελ. 42-64

Γ) ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΥΤΟΘΕΣΜΙΣΗ ΣΤΗ ΜΕΤΑΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟΥ ΣΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ σελ. 64-81

Δ) ΤΑΞΙΔΕΥΟΝΤΑΣ ΜΕ ΤΟ BEAGLE σελ. 81-90

ΜΕΡΟΣ 2^ο

ΟΙ ΔΙΕΘΝΟΛΟΓΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ ΚΑΙ ΟΙ ΑΠΟΚΛΙΝΟΥΣΕΣ ΣΥΝΙΣΤΩΣΕΣ ΤΟΥΣ σελ. 91-107

ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ Η ΚΑΤΑΦΑΣΗ σελ. 108-109

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ σελ. 110-114

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΑ ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ σελ. 115

ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΕΣ ΠΗΓΕΣ σελ. 116

ΑΝΤΙ ΠΡΟΛΟΓΟΥ ΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ...

Το ερώτημα που τίθεται σ' αυτήν την έρευνα αφορά σε δύο ζητήματα της σύγχρονης πολιτικής φιλοσοφικής σκέψης και της μετανεωτερικής τροπής που παίρνει η επιστήμη της διεθνολογίας: ποια είναι η θέση του ανθρώπου, ως κοινωνικού και πολιτικού όντος, ως νοήμονος θηλαστικού μέσα στις δυτικές νεωτερικές κοινωνίες με τα διαφωτιστικά ιδεώδη και σύμφωνα με την αντίληψη του νεωτερικού Πολιτικού, καθώς και ποιες είναι οι αποκλίνουσες θεωρίες των διεθνών σχέσεων που προκύπτουν από αυτήν την αφετηρία.

Επιχειρείται, αρχικά, μια πρώτη προσπάθεια να σκιαγραφηθεί η έννοια του κράτους, μέσα από μια ενδελεχή αναφορά σε θεωρίες πολιτικών επιστημών και με τη χρήση των διαλεκτικών και θεωρητικών εργαλείων που προσφέρει η πολιτική φιλοσοφία, η πολιτική ψυχολογία και η πολιτική θεολογία προκειμένου να παρουσιαστεί η θέση και ο ρόλος του ατόμου μέσα στα λειτουργικά γρανάζια του νεωτερικού κράτους και της δομημένης ανθρώπινης κοινωνίας. Αυτό που επιχειρείται είναι μια ενδελεχής παρουσίαση ορισμένων ρευμάτων φιλοσοφικής σκέψης που πηγάζουν από την κλασσική παράδοση, την ψυχανάλυση και το μαρξισμό και όχι μια ουδέτερη περιγραφή.

Κατόπιν, σε ένα δεύτερο στάδιο, γίνεται μια προσπάθεια να βρεθούν και να αναφερθούν διεξοδικά τα πλαίσια του σύγχρονου, μετανεωτερικού διεθνούς συστήματος σε συνδυασμό με τα κελεύσματα μιας ποιοτικής και πολιτισμικής ιδεολογίας που θα μπορεί να συνενώνει τις πανανθρώπινες ιδέες με τους εκάστοτε πολιτισμούς προσβλέποντας σε μιαν κοινή συνισταμένη που δεν θα είναι άλλη από την ανθρωπινότητά μας, τη συνεκτικότητά μας και το παγκόσμιο πολιτισμικό μας έργο. Η θεωρία αυτή, υπό το πρίσμα της οποίας διατυπώνεται η οπτική γωνία της έρευνας, είναι μια συγκεκριμένη ηθικό-πολιτική θέση που ενώ αμφισβητείται, εντούτοις, γίνεται μια προσπάθεια εγγραφής της ακολουθώντας την εσωτερική της λογική της διεργασία.

Εν αρχή, λοιπόν, παρατηρούμε ότι η μετάβαση του ανθρώπου στη σύγχρονη κοινωνία και στη μοντέρνα αστική δημοκρατία δεν έγινε με τον ομαλό τρόπο που φαντάστηκαν και περιέγραψαν οι φιλόσοφοι της γαλλικής και αστικής επανάστασης. Ο άνθρωπος ως ένα ανεξερεύνητο ον δεν κατάφερε να περάσει στην επόμενη αστική δημοκρατική πολιτική φάση χωρίς να έρθει αντιμέτωπος με πολιτικούς αντιλόγους και τα προσωπικά του ψυχικά κελεύσματα. Αναζητώντας, πρωτίστως, την προσωπική

του ελευθερία και παράλληλα τη συλλογική, κοινωνική ολοκλήρωση της πολιτικής και συλλογικής του ταυτότητας μέσα από ένα κράτος δικαίου και αστικού μετασχηματισμού, ήρθε αντιμέτωπος με τα εσωτέρα ψυχικά του φάσματα και την ακατέργαστη ουσία της ανθρωπότητάς του.

Το σύγχρονο κράτος διασφαλίζει την εσωτερική βιωσιμότητά του μέσα από τους νόμους και τις εντολές του, διατηρώντας τον άνθρωπο σε μια εσωτερική διχόνοια μεταξύ υπακοής και αντίδρασης. Μέσα από τη γραφειοκρατία του, με την εξουσία που ασκεί ένα πολύπλοκο σύστημα γραφείων χωρίς να υπάρχει προσωπική επαφή ασκεί τη σύγχρονη πολιτική του δύναμη και πλάθει νόμους τους οποίους καλούνται να υπακούσουν οι πολίτες. Με άλλα λόγια, οι πολίτες υπακούουν στην εξουσία του κανενός, όπως θα δούμε και πιο κάτω, αφού κανένας δεν είναι υπόλογος για τις εντολές που δίνονται στους ανθρώπους. Μια γραφειοκρατία η οποία με την εξουσία της επιβάλλεται στα ανθρώπινα όντα παρεμποδίζοντας και διαβάλλοντας, δια της νόμιμης βίας, τα ανθρώπινα ένστικτα, τα οποία πρωτίστως δαιμονοποιεί μέσα από τη θρησκεία, διαπλάθοντας έτσι τις αποστειρωμένες σύγχρονες δυτικές κοινωνίες. Η πολιτισμική πρόοδος, όπως καλείται η σύγχρονη δυτική δημοκρατία, στηρίζεται στη δημιουργία του αισθήματος ενοχής και απώλειας της ευτυχίας λόγω αυτής της ενοχής.¹ Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η πολιτική εξουσία πρέπει να είναι διαχωρισμένη από την εξουσία του αφέντη, αφού η πρώτη αφορά ελεύθερους ανθρώπους, ενώ η άλλη σκλάβους.² Στη νεωτερική, γραφειοκρατική μορφή του Πολιτικού, οι άνθρωποι μοιάζουν με Καφκικές φιγούρες μπλεγμένες στα γρανάζια της εξουσίας του Κανενός.

Με εργαλεία που παρέχει η ψυχανάλυση παρουσιάζονται οι θεωρίες του Φρόυντ, σύμφωνα με τον οποίο, πολιτισμός είναι το σύνολο των θεσμών που μας απομακρύνουν από την κατάσταση των προγόνων μας και έχουν ως στόχο την προστασία του ανθρώπου από τη φύση και τη ρύθμιση των ανθρώπινων σχέσεων.³ Σκοπός του ανθρώπου, όπως θα δούμε πιο κάτω, ήταν η ικανοποίηση δύο αναγκών: της ωφέλειας και της ηδονής.⁴ Μέσα, όμως, από την ανάγκη του αυτή αντιλήφθηκε ότι για να πραγματοποιηθεί και να επιβιώσει η συμβίωση των ανθρώπων θα έπρεπε να θεσμοθετηθούν κανόνες και να ασκηθεί εξουσιαστική δύναμη επί της πλειοψηφίας των ανθρώπων. Η δημιουργηθείσα κατάσταση επέφερε μίαν προβληματική ψυχική

¹ Sigmund Freud, «Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 2005, σελ. 107.

² Αριστοτέλης, «Πολιτικά», τομ. 1, βιβλίο Α, εκδόσεις Κάκτος, Αθήνα 1993, σελ. 71.

³ Sigmund Freud, «Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 2005, σελ. 46.

⁴ Ο.π. σελ. 52.

συνιστώσα στη ζωή των ανθρώπων την οποία προσπάθησαν να επιλύσουν οι αναλυτές της πολιτικής ψυχολογίας και κυρίως ο Φρόντ μεσα από τις ψυχαναλυτικές θεωρίες.

Τι ήταν αυτό, επομένως, που ώθησε τους πολίτες- με την έννοια της πολιτικής οντότητας- να υποτάσσονται στο νόμο, στην ιερότητα του αγίου τόπου του νόμου, όπως ορίστηκε η νεωτερική έννοια του Πολιτικού; Πώς κατόρθωσε να εισβάλει στη νεωτερική δημοκρατία του ορθολογικού νόμου η μυθολογική και φονταμενταλιστική ιδεολογία των προνεωτερικών κοινωνιών υπό τη μορφή του εθνικισμού; Πώς παράγεται μια πολιτική μορφή που δεν αποδέχεται το ζητούμενο ως πολιτικό και δεν μπορεί να κατανοήσει τη δική της έλλειψη;⁵ Ο εθνικισμός, όπως θα διαφανεί, είναι κατάλοιπο αυτής της θρησκευτικής παρελθοντολογούσας νοοτροπίας, που δημιουργεί τη μυθολογική έννοια της εθνικής καθαρότητας, δημιουργώντας τους μύθους της εθνικής ολοκλήρωσης.⁶ Ταυτόχρονα οριοθετείται ως εχθρός, το νεοεισερχόμενο και διαφορετικό ξένο στοιχείο.⁷ Όλα αυτά μορφοποιούνται τη στιγμή που οι σημερινοί άνθρωποι, οι σύγχρονοι μετανεωτερικοί *hominis sapientes*, επιβιώνουν σε μια χρονική κατάσταση της ασυνέχειας, και των αδόμητων σχέσεων, σε μια στείρα κοινωνία της κατανάλωσης και της άπειρης δυνατότητας.

Περνώντας από τις ανθρωπολογικές και βιολογικές θεωρίες γίνεται μια προσπάθεια να διαφανεί η πορεία της ανθρώπινης κοινωνίας και του Πολιτικού, καθώς και το πόσο σημαντική ήταν η εξέλιξη της ανθρωπότητας με το βιολογικό, γενετικό εξελικτισμό (Darwin) και την επιγενετική εξέλιξη των επίκτητων χαρακτηριστικών (Lamarck). Μέσα από την πορεία αυτή θα γίνει αντιληπτό ότι η παραποίηση των πιο πάνω θεωριών αποτελεί τη βασικότερη επίφαση για το διαχωρισμό που προκαλούν κάποιοι εκμεταλλευτές, θεωρώντας ορισμένους λαούς βάρβαρους, κάτι που δεν ευσταθεί, αφού η μόνη διαφορά που παρατηρούμε είναι η ύπαρξη ή όχι των βουλών και των πεποιθήσεων του ορθού λόγου.⁸

Εν κατακλείδι, θα παρουσιαστεί ένας διεθνολογικός, ενδοεπιστημονικός διάλογος μέσα από αντικρουόμενες θεωρίες βάσει των οποίων το εκάστοτε διεθνολογικό ρεύμα χρησιμοποιεί τα αντίστοιχα θεωρητικά του εργαλεία για τη διευκρίνιση των ζητημάτων ουσίας και μεθοδολογίας. Η διαλεκτική αφορά στα αίτια

⁵ Γιάννης Σταυρακάκης, «Ο Λακάν και το πολιτικό», εκδόσεις Ψυχογίος, Αθήνα 2008.

⁶ Θάνος Λίποβατς, «Φαντασιακή και αληθής ελευθερία», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2008, σελ. 21-22.

⁷ Ο.π. σελ. 127.

⁸ Adam Kuper, «Η επανάκαμψη της πρωτόγονης κοινωνίας», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2007, σελ. 37.

που ρυθμίζουν το διεθνές σύστημα με τη χρήση των εννοιολογικών και μεθοδολογικών εργαλείων που επιλέγει ο εκάστοτε μελετητής.⁹

⁹ Robert Jackson- George Sorensen, «Θεωρία και Μεθοδολογία των Διεθνών Σχέσεων», εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 2006, σελ. 334.

ΜΕΡΟΣ 1^ο

Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΚΑΙ ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ

Α) Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ

Πρότυπο της νεωτερικής δημοκρατίας υπήρξε η αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία, το πολίτευμα που έδινε το δικαίωμα στους πολίτες να εκφράζονται ελεύθερα μέσα στην εκκλησία του δήμου. Η εκκλησία του δήμου ήταν το βασικό δημοκρατικό όργανο της αθηναϊκής δημοκρατίας και ήταν ανοιχτή σε όλους όσους είχαν πολιτικά δικαιώματα. Το θεσμό είχε καθιερώσει ο Σόλωνας τον 5^ο αιώνα. και προσέλκυε το ενδιαφέρον όλων των πολιτών. Αφού, όπως τονίζει ο Αριστοτέλης, ο άνθρωπος είναι ένα ον που κατέχει το χάρισμα του λόγου και γι' αυτό μπορεί μέσα από το διάλογο να επιλύει κάθε διαφορά.¹⁰ Μέσα από το διάλογο οι Αθηναίοι ήταν ικανοί να λύνουν τα προβλήματα τους και να αποκτούν συλλογικότητα και δημοκρατική ταυτότητα με την αναζήτηση του αγαθού, που σύμφωνα με τον Αριστοτέλη κάθε σημαντική πολιτεία οφείλει να αναζητά. Αυτός είναι ο ρόλος της πολιτείας και της πολιτικής κοινωνίας.¹¹ Για τον Αριστοτέλη μέσα στην πολιτεία οι άνθρωποι οφείλουν να ασχολούνται με τα πνευματικά ζητήματα και να μην επεμβαίνουν στα σωματικά.¹² Έτσι, ο φιλόσοφος αποστασιοποιείται από την έννοια της μικροφυσικής της εξουσίας που ασκεί βιοπολιτικό και βιοσωματικό έλεγχο. Μέσα στην αριστοτελική πόλη έχουν λόγο τα ανθρώπινα όντα τα οποία είναι εκ φύσεως κοινωνικά και υπακούουν στους νόμους της πολιτείας τους αλλιώς θεωρούνται φαύλοι και πολεμοχαρείς ή δεν ανήκουν στο ανθρώπινο γένος.¹³ Μόνο το θηρίο και οι θεοί είναι αυτάρκεις. Η Αριστοτελική έννοια της πόλης στηρίζεται στην απόκτηση του συλλογικού μέσα από την επικοινωνία. Το *όλον*, δηλαδή, υπερέχει του *μερικού*,¹⁴ αφού το πλήθος δυσκολότερα διαφθείρεται από την εξουσία.¹⁵ Σύμφωνα και με το Σωκράτη, η δικαιοσύνη στο σύνολο των πολιτών, στην πολιτεία δηλαδή, είναι ισχυρότερη από την ατομική.¹⁶ Γι' αυτό και η άριστη πολιτεία στηρίζεται στη συλλογικότητα του λαού. Όπως υποστηρίζει ο Σωκράτης, η πολιτεία γεννιέται από

¹⁰ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ. 1, βιβλίο Α, σελ. 55.

¹¹ Ο.π. σελ. 49.

¹² Ο.π. σελ. 51.

¹³ Ο.π. σελ. 55.

¹⁴ Ο.π. σελ. 55.

¹⁵ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.2, βιβλίο Γ, σελ. 89.

¹⁶ Πλάτων, «Πολιτεία» εκδόσεις Πόλις, βιβλίο Β, σελ. 131.

την εσωτερική έλλειψη των υποκειμένων και την ανάγκη συνεργασίας ανάμεσα στους ανθρώπους. Συγκεκριμένα παίρνει ως παράδειγμα την ανάγκη συνεργασίας όσον αφορά την παροχή των απαραίτητων αγαθών εντός μιας κοινωνίας. Κανένας δεν μπορεί να είναι αυτάρκης γι' αυτό και οι συμπολίτες οφείλουν να ανταλλάσσουν αναμεταξύ τους τα προϊόντα τους.¹⁷ Αντίθετα, ο τύραννος και το εξουσιαστικό κράτος προσπαθούν να διαπλάσουν ένα κλίμα ατομικοποίησης των πολιτών, για να μπορούν να τους ελέγχουν καλύτερα. Στόχος τους είναι η εξασθένιση του πολίτη, η εξουδετέρωση του φρονήματος και η προώθηση της διάσπασης και της καχυποψίας ανάμεσα στους πολίτες.¹⁸ Ακόμη, ο τύραννος επιδιώκει να διατηρεί φτωχούς τους πολίτες για να μην ασχολούνται με τα κοινά, ενώ παράλληλα υποκινεί συγκρούσεις και πολέμους για να απομακρύνει την κοινή γνώμη από τα κοινωνικά ζητήματα.¹⁹ Οι άνθρωποι ως ζώα κοινωνικά έχουν κοινό συμφέρον να συμβιώνουν με τους συμπολίτες τους ενώνοντας το ήθος και τις αρετές τους.²⁰ Μια υγιής πόλη, λόγω του ότι αποτελείται από το συλλογικό, στηρίζεται στην από κοινού αποδοχή του νόμου και του δικαίου. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι πέρα από το δίκαιο και το νόμο επικρατεί το χειρίστο,²¹ ένας νόμος, όμως, που σκοπό δεν έχει την υποταγή αλλά την ισότητα και την ελευθερία. Αυτό σκιαγραφείται από το διαχωρισμό των εξουσιών που κάνει ο αρχαίος Έλληνας φιλόσοφος, ο οποίος θεωρεί την εξουσία του Πολιτικού ως μια μορφή εξουσίας σε ελεύθερους ανθρώπους, ενώ την εξουσία του αφέντη ως μια δύναμη που εφαρμόζεται σε δούλους. Όπως υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, μόνο ο βασιλιάς και η άκρατη εξουσία που θεσπίζει αυστηρούς και υπερεγωτικούς νόμους έχει ανάγκη την ύπαρξη των νόμιμων μέσων βίας όπως του στρατού.²² Τα χειρότερα πολιτεύματα, λοιπόν, έχουν ανάγκη περιφρούρησης, ενώ σε όσα οι πολιτικοί λογοδοτούν για τις πράξεις τους και ελέγχονται από τους πολίτες το πολίτευμα είναι υγιές. Επιπλέον, τα άτομα που άρχουν και χειρίζονται το δημόσιο χρήμα δίνουν λόγο στους λογιστές που ελέγχουν όλες τις οικονομικές εργασίες.²³ Στο σημείο αυτό εισάγεται το ζήτημα της κακής χρήσης της εξουσίας.²⁴ Μιας εξουσίας που δεν στηρίζεται στην αριστοτελική ανταλλαγή του *άρχειν* και του *άρχεσθαι* αλλά ούτε και

¹⁷ Πλάτων, «Πολιτεία» εκδόσεις Πόλις, βιβλίο Β, σελ. 133-135-137.

¹⁸ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.2, βιβλίο Ε, σελ. 263-267.

¹⁹ Πλάτων, «Πολιτεία» εκδόσεις Πόλις, βιβλίο Η, σελ. 639-641.

²⁰ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.2, βιβλίο Γ, σελ. 39-57.

²¹ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ. 1, βιβλίο Α, σελ. σελ. 57.

²² Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.2, βιβλίο Γ, σελ. 91.

²³ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.3, βιβλίο Ζ, σελ. 27-41-53.

²⁴ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.1, βιβλίο Α, σελ. 71.

στην οικονομική διαφάνεια. Οι άρχοντες καρπώνονται το δημόσιο χρήμα και προβαίνουν σε οικονομικές ατασθαλίες. Σε μια δημοκρατική πόλη υπάρχει ισότητα ανάμεσα στους πολίτες όσον αφορά στα αξιώματα και την εκλογή σε αυτά.²⁵ Διότι, όταν οι πολίτες δεν συμμετέχουν στην εξουσία και παρατηρείται ανισότητα, τότε προκαλούνται εξεγέρσεις. Όπως, επίσης, κι όταν δεν υπάρχει δημοκρατία -που είναι, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, το σταθερότερο πολίτευμα απέναντι στις εξεγέρσεις- και όταν οι πολιτικοί χαρακτηρίζονται από αλαζονεία και πλεονεξία η έκρυθμη κατάσταση οξύνεται, πλήττοντας την πόλη.²⁶ Το σημαντικότερο, όμως, γνώρισμα μιας συλλογικής δημοκρατίας είναι η ύπαρξη της αρετής και της ηθικής τόσο σε αυτούς που άρχουν όσο και σε αυτούς που άρχονται. Αυτός είναι ο δεσμός που κρατάει τους πολίτες σε μια διαλεκτική σχέση με την πόλη και την εξουσία της. Η αμοιβαία ύπαρξη εμπιστοσύνης που πηγάζει από το γεγονός ότι αυτοί που άρχουν, φροντίζουν και εκτελούν τις υποχρεώσεις τους απέναντι στους αρχόμενους, αλλά και από το ότι οι αρχόμενοι διατηρούν μίαν εσωτερική αυτοπειθαρχία βασιζόμενη στο κοινωνικό, αφού η συλλογική αρετή και ηθική ενδυναμώνουν την πόλη σε μεγαλύτερο βαθμό από την προσωπική.²⁷ Ο Αριστοτέλης θεωρεί τους πολίτες ως τα ηλεκτρόνια που κινούνται γύρω από τον κρατικό πυρήνα, την άριστη πόλη. Υποχρεώσεις δεν έχει μόνο η πόλη αλλά και οι ίδιοι οι πολίτες που την απαρτίζουν. Η κοινωνία στηρίζεται στην εσωτερική ηθική των ανθρώπων, στη συνεργασία τους, στις αρμονικές τους σχέσεις και στη δίκαιη άσκηση του Πολιτικού σύμφωνα με την ισότητα. Αυτό είναι το βασικό πολιτικό δίπολο του Έλληνα φιλόσοφου, η πόλη και οι πολίτες· η πόλη με το νόημά της να σημαίνει ότι περιλαμβάνει τους πολλούς, δηλαδή, το σύνολο της κοινωνίας που εμπερικλείει διαφορετικούς ανθρώπους, μη ομογενοποιημένους ανθρώπους που, όμως, τούς δένει η ουσία του πολίτη και η από κοινού προσπάθεια να οικοδομήσουν μια στέρεη και δίκαιη κοινωνία μέσα από τη συμμετοχή και την ανταλλαγή στα αξιώματα. Η ισότητα της αριστοτελικής πόλης βασίζεται στην αμοιβαιότητα, στα ήθη και στους άριστους νόμους αλλά και στο γεγονός ότι όλοι έπρεπε να είναι εκπαιδευμένοι μέσα από μια δημοκρατική παιδεία προκειμένου να είναι ικανοί να άρχουν και να άρχονται.²⁸ Παράλληλα, δεν υπήρχε

²⁵ Ο.π. σελ. 95.

²⁶ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.2, βιβλίο Ε, σελ. 189-191-193-195.

²⁷ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.1, βιβλίο Α, σελ. 101.

²⁸ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ. 1, βιβλίο Β, σελ. 105-107-109-125.

δυσανάλογη ισχύς. Οι πολίτες ήταν ίσοι και σε ισχύ.²⁹ Μάλιστα, όχι μόνο σε πολιτική ισχύ, αλλά και σε οικονομική, αφού η άριστη πολιτεία οφείλει να δίνει οικονομική βοήθεια στους φτωχότερους πολίτες για να μην παρατηρείται μια αντιδημοκρατική άνιση κατάσταση.³⁰ Στόχος της δημοκρατίας πρέπει να είναι η ευδαιμονία των πολιτών, η πλήρωση όλων των αναγκών τους, η παροχή μιας άνετης ζωής με σωφροσύνη και δικαιοσύνη σε όλους τους τομείς και η φροντίδα των πολιτών τόσο στον πόλεμο όσο και στην ειρήνη.³¹ Δίκαιος πολιτικός είναι αυτός που φροντίζει για το συμφέρον του αρχόμενου, του πολίτη του.³² Είναι αυτός που όχι μόνο φαίνεται αλλά και είναι δίκαιος.³³

Η νεωτερική πολιτεία σε σύγκριση με την προαναφερθείσα είναι επιδερμικά δημοκρατική, αφού η ισότητα και η αμοιβαιότητα προνοούνται αλλά δεν εφαρμόζονται πλήρως. Μέσα στο νεωτερικό Πολιτικό τα πολιτικά υποκείμενα ομογενοποιούνται, πέρα από την παράδοση τους, μέσα στον ωκεανό των σημαινόμενων. Επίσης, ο άκρατος καπιταλισμός, η κοινωνία της οικονομικής ασυδοσίας και της ελεύθερης συνδιαλλαγής έχει ως αποτέλεσμα τον κοινωνικό διαχωρισμό σε τάξεις ανάλογα με το εισόδημα, κάτι που παρατηρείται μόνο σε ολιγαρχικά καθεστώτα, τα οποία θεληματικά διατηρούν τον ταξικό διαχωρισμό.³⁴ Η ελεύθερη αγορά δεν παρουσιάζει φιλολαϊκούς θεσμούς, τουναντίον επιτρέπει την εκμετάλλευση και την αχαλίνωτη παραγωγή αγαθών. Η ανάπτυξη της αγοράς και των δομών της δεν επέφερε την αναμενόμενη, φιλελεύθερη, ειρήνη. Δεν επήλθε, δηλαδή, η εμπορική ειρήνη ανάμεσα στους ανθρώπους. Αντίθετα, χωρίστηκαν σε κοινωνικές και οικονομικές τάξεις, ενώ οι πόλεμοι για τις πρώτες βιομηχανικές ύλες, που στηρίζουν το εμπόριο, δημιούργησαν επιμέρους συγκρούσεις. Η αιτία του καπιταλισμού δεν έφερε τα επιθυμητά αιτιατά.

Ο Σωκράτης σκιαγραφώντας τη δίκαιη πολιτεία αναφέρει ότι, όταν εισβάλλει στην κοινωνική ζωή ο πλούτος, τότε η αρετή ξεπέφτει. Η αρετή στην επαφή της με τον πλούτο διαφθείρεται, αφού αυτά τα δύο σημεία έχουν εντελώς αντίθετο σημαινόμενο.³⁵

²⁹ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.2, βιβλίο Ε, σελ. 233.

³⁰ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.3, βιβλίο Ζ, σελ. 37.

³¹ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.3, βιβλίο Η, σελ. 65-99-131-133.

³² Πλάτων, «Πολιτεία» εκδόσεις Πόλις, βιβλίο Α, σελ. 85.

³³ Πλάτων, «Πολιτεία» εκδόσεις Πόλις, βιβλίο Β, σελ. 115.

³⁴ Πλάτων, «Πολιτεία» εκδόσεις Πόλις, βιβλίο Η, σελ. 595.

³⁵ Πλάτων, «Πολιτεία» εκδόσεις Πόλις, βιβλίο Η, σελ. 593-595-607.

Κοινωνική αρετή για τον Αριστοτέλη είναι η δικαιοσύνη,³⁶ η πραγματική, όμως, δικαιοσύνη που δεν διαχωρίζει το Κοινωνικό ανάμεσα σε ευνοούμενους και μη. Στη νεωτερική εποχή οι πολίτες δεν απολαμβάνουν τη συμμετοχή στα αξιώματα και δεν φαίνεται να υπάρχει ίση ισχύς ανάμεσα τους. Ο λόγος είναι το γεγονός ότι κάποιιο έχουν μεγαλύτερη δύναμη και μπορούν να ελέγχουν τα πολιτικά και κοινωνικά δρώμενα. Έτσι, δεν υπάρχει η ίση κατανομή εξουσιών που τονίζει ο Αριστοτέλης.³⁷ Ο Σόλωνας πρώτος είχε παραδώσει τη δικαστική εξουσία στο λαό.³⁸ Οι πολίτες είχαν το δικαίωμα στην απονομή δικαιοσύνης αλλά και στα δημόσια αξιώματα.³⁹ Τα δημόσια αξιώματα πρέπει να είναι συλλογικά, ενώ σε αυτά θα πρέπει να έχουν δικαίωμα πρόσβασης όλοι οι πολίτες ανάλογα με την αξία τους μέσα σε ένα πλαίσιο αξιοκρατίας.⁴⁰ Επομένως, εφόσον η κοινωνία και η πόλη είναι έργο των πολιτών, πρέπει κι αυτοί με τη σειρά τους να είναι χρηστοί και να μπορούν να άρχουν και να άρχονται. Ακόμα και οι άρχοντες οφείλουν να μάθουν να άρχονται.⁴¹

Οι νόμοι στη σκέψη των αρχαίων Ελλήνων έρχονταν σε δεύτερη μοίρα όσον αφορά στη δημιουργία μιας ηθικής πόλης. Πρωτεύον ζήτημα, όπως λέει ο Σωκράτης, ήταν η παιδεία όπου, σύμφωνα με τον ίδιο, σε συνδυασμό με την τέχνη μπορούσε να αντικαταστήσει τους δικαστές.⁴² Μια παιδεία ελεύθερη, χωρίς την προσπάθεια διάπλασης εντολοδόχων προκειμένου να παπαγαλίζουν αναφερόμενοι σε παγιωμένες ιδέες. Η παιδεία καθορίζει το μέτρο και το *πρέπον* με πρότυπο την ηθική και κατόπιν το λογικό, προκειμένου να καλλιεργήσει στα άτομα την αίσθηση της κοινωνικής ολότητας.⁴³ Η ελευθερία του λόγου διαφαινόταν μέσα από την ελευθερία της έκφρασης και την διακίνηση των ιδεών. Βασικός στόχος της παιδείας στην αρχαία Αθήνα ήταν ο περιορισμός του «επιθυμητικού», της άκρατης επιθυμίας που οδηγεί σε μια τελεολογία και σε ένα ασύδοτο «επιθυμείν».⁴⁴ Ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται την αρνητική ύπαρξη ενός υπερεγωτικού νόμου- εξουσιαστή και παράλληλα γνωρίζει ότι η δημοκρατία χρίζει τη χαλιναγώγηση του ασυνειδήτου και των επιθυμιών του. Επομένως, η τέλεια πολιτεία είναι αυτή που δεν ορίζει τις υπερεγωτικές βουλές των νόμων αλλά προφυλάσσει με την παιδεία το κοινωνικό σύνολο από τις εγωιστικές

³⁶ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ. 2, βιβλίο Γ, σελ. 71.

³⁷ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.2, βιβλίο Δ, σελ. 111.

³⁸ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ. 1, βιβλίο Β, σελ. 187.

³⁹ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ. 2, βιβλίο Γ, σελ. 15.

⁴⁰ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.3, βιβλίο Η, σελ. 75-81-83.

⁴¹ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.2, βιβλίο Γ, σελ. 25-27-29-31.

⁴² Πλάτων, «Πολιτεία» εκδόσεις Πόλις, βιβλίο Γ, σελ. 239.

⁴³ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.3, βιβλίο Θ, σελ. 187-161-151-153.

⁴⁴ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ. 1, βιβλίο Β, σελ. 145.

ορμές της απόλαυσης. Αυτό γίνεται με την ευνομία, με τη σωστή, δηλαδή, επιλογή και θέσμιση των αρίστων νόμων από τους νομοθέτες και με βάση τη διαπαιδαγώγηση των πολιτών σύμφωνα με τις αρχές του πολιτεύματος.⁴⁵ Οι θεσμοθέτες των νόμων πρέπει να λαμβάνουν υπόψη τους τη χώρα και τους κατοίκους για τους οποίους νομοθετούν αλλά και τους γείτονές τους.⁴⁶ Αυτό ήταν το αρχαίο ελληνικό μέτρο που σε συνδυασμό με την επιλογή των αξιότερων πολιτών για τη φύλαξη των νόμων δημιουργούσε μια ανόθευτη δημοκρατία.⁴⁷ Δεν παρουσίαζε ασυδοσία αλλά ούτε και μια άνευ όρων ειρήνη ή έναν ανένδοτο πόλεμο με τις γειτνιάζουσες χώρες. Η συμπεριφορά των πόλεων και των εθνών γύρω από την πόλη καθόριζε τη στρατηγική της. Στην άριστη πολιτεία οι πολίτες κυβερνώνται ως ελεύθεροι, χωρίς απολυταρχισμούς και επιβολές, με δίκαιους νόμους και χωρίς οι νομοθέτες να προετοιμάζουν την πόλη για συνεχείς επεμβάσεις και πολέμους.⁴⁸ Παράλληλα, η άριστη πολιτεία φροντίζει για την αυτάρκεια και την καλή κατάσταση των πολιτών της,⁴⁹ ούτως ώστε αυτοί που θα επιδιώκουν τη διατήρηση του πολιτεύματος να είναι περισσότεροι απ' αυτούς που το αντιμάχονται.⁵⁰ Στο ίδιο συμπέρασμα καταλήγει και ο Σωκράτης, που αναφέρει σχετικά ότι, όταν το δίκαιο γίνεται εργαλειακό και εξυπηρετεί τα συμφέροντα των κυβερνώντων, τότε οι πολίτες έχουν το δικαίωμα να αντιδράσουν.⁵¹ Προχωρώντας τη θεωρία του ο Αριστοτέλης, διαχωρίζει τα πολιτεύματα σε δύο κατηγορίες: στα θετικά, που προάγουν το κοινό συμφέρον και στα αρνητικά, που προασπίζουν το συμφέρον του άρχοντα.⁵² Βάσει αυτού του διαχωρισμού αναφέρει τις μορφές της δημοκρατίας. Υπάρχει, λοιπόν, η δημοκρατία της πλειοψηφίας που αποφασίζει μόνο ο λαός και η δημοκρατία της ισότητας με την κοινή συμμετοχή στην οποία πρωτεύοντα ρόλο έχει ο νόμος. Για τον Αριστοτέλη, η καλύτερη μορφή είναι η δεύτερη αφού ο νόμος δεν δημαγωγεί ενώ οι άνθρωποι μπορούν να επηρεάσουν με δημαγωγικό τρόπο τους πολίτες και να πλήξουν την ίδια τη δημοκρατία.⁵³ Στα ολοκληρωτικά καθεστώτα αλλά και στις νεωτερικές δημοκρατίες οι προπαγανδιστές είναι συχνό φαινόμενο. Στον ολοκληρωτισμό, που εφαρμόστηκε στον 20^ο αιώνα, υπήρχε η ειδική μέριμνα για την προπαγάνδα και τη

⁴⁵ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.2, βιβλίο Ε, σελ. 241-243.

⁴⁶ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.1, βιβλίο β, σελ. 133.

⁴⁷ Πλάτων, «Πολιτεία» εκδόσεις Πόλις, βιβλίο ΣΤ, σελ. 427.

⁴⁸ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.3, βιβλίο Η, σελ. 71-129.

⁴⁹ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.2, βιβλίο Γ, σελ. 19.

⁵⁰ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.2, βιβλίο Δ, σελ. 155.

⁵¹ Πλάτων, «Πολιτεία» εκδόσεις Πόλις, βιβλίο Α, σελ. 59-61.

⁵² Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.2, βιβλίο Γ, σελ. 41.

⁵³ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.2, βιβλίο Δ, σελ. 123-125.

δημαγωγία, ενώ στις σύγχρονες δημοκρατίες τα μέσα μαζικής ενημέρωσης λαμβάνουν το ρόλο του αυτόκλητου σωτήρα διαβάλλοντας τη σωστή ενημέρωση των πολιτών.

Η αριστοτελική πόλη έχει σαφή δομή: όλες οι αρχές εκλέγονται από τους πολίτες, όλοι άρχουν σε κάθε πολίτη και κάθε πολίτης εν μέρει σε όλους, όλα τα αξιώματα ή όσα δεν απαιτούν ειδικές γνώσεις, απονέμονται με κλήρο, δεν απαιτείται εισόδημα για την απόκτηση αξιώματος, απαγορεύεται η απονομή του ίδιου αξιώματος δυο φορές, η διάρκεια κάθε αξιώματος είναι μικρή, δικαστές εκλέγονται όλοι απ' όλους και για όλα, η εκκλησία του δήμου έχει δικαιοδοσία σε όλα τα ζητήματα, η βουλή αποφασίζει για τα σημαντικότερα ζητήματα και χορηγείται αμοιβή σε όλους γενικά τους δημόσιους λειτουργούς.⁵⁴ Αυτή είναι η άριστη πόλη που θεμελίωσε η αρχαία Ελληνική παράδοση.

Εξετάζοντας, τώρα, την έννοια του σύγχρονου πολιτικού μορφώματος το οποίο καλείται ως αστικό, δημοκρατικό κράτος ερχόμαστε αντιμέτωποι με την αποσαφήνιση του όρου κράτος, όχι τόσο τη λεξιλογική, όσο την ουσιαστική. Τι εννοούμε, λοιπόν, με τον όρο δημοκρατικό κράτος; Αναφερόμαστε ασφαλώς στο πολιτικό μόρφωμα που δημιουργήθηκε σταδιακά μετά τη γαλλική επανάσταση και έγινε αιτία να σημειωθούν αρκετές επαναστάσεις με σκοπό την πλαισίωση του έθνους, των εθνικών, δηλαδή, καταβολών μιας μερίδας ανθρώπων σε ένα πολιτικό μόρφωμα που χαρακτηρίζεται ως η συνέχεια της αρχαιοελληνικής δημοκρατίας. Πολιτικά δικαιώματα απέκτησαν σχεδόν όλοι οι άνθρωποι, οι καλούμενοι ως πολίτες. Εξαιρέθηκαν, βέβαια, όπως θα δούμε πιο κάτω, αυτοί που δεν υπάγονταν στην κρατική οντότητα και δεν μπορούσαν να αποτελέσουν συνέχεια της εθνικής ενότητας. Με μια πρώτη ματιά γίνεται αντιληπτό το γεγονός ότι έθνος και κράτος είναι δύο αλληλοσυνδεδεμένες έννοιες. Το κράτος με βάση την κοινή εθνική ταυτότητα ενός λαού οικοδομεί τις δομές του και την επικράτειά του μέσα από τους νόμους και τη γραφειοκρατία του. Όπως, όμως, γίνεται αντιληπτό, το νεωτερικό Πολιτικό δεν περικλείει παντελώς την έννοια του έθνους. Το έθνος επιβιώνει πέρα από τις νεωτερικές δομές. Αυτό το αντιλαμβανόμαστε στην περίπτωση της Κύπρου, όπου ενώ πρόκειται για ένα ελληνικό νησί, τόσο πολιτισμικά όσο και ιστορικά, εντούτοις οι ελληνοκύπριοι βρίσκονται πλαισιωμένοι σε ένα ξεχωριστό πολιτικό κράτος από την Ελλάδα. Εθνικά η Κύπρος είναι αδιαμφισβήτητα ελληνική και μέρος

⁵⁴ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ. 3, βιβλίο Η, σελ. 19.

του ελληνισμού. Το νεωτερικό πολιτικό μόρφωμα, λοιπόν, πήρε την εθνική ταυτότητα και προσπάθησε να την πλαισιώσει εντός των συνόρων της χώρας δημιουργώντας μια πληθυσμιακή μάζα η οποία υπακούει σε ενιαίους νόμους και υπό ενιαία διακυβέρνηση.⁵⁵ Όπως είναι φανερό το ελληνικό παράδειγμα της Κύπρου και της Βόρειας Ηπείρου δεν ταιριάζει με τη νεωτερική μορφή του κράτους.

Πως νοούμε όμως τη σύγχρονη μορφή πολιτικής ανάπτυξης; Μέσα από την αρχαιοελληνική λέξη *βίος*, που συμβολίζει τον τρόπο ζωής μιας ομάδας ανθρώπων περνάμε στον Αριστοτέλη ο οποίος μέσα στα «*Ηθικά Νικομάχεια*» διαχωρίζει τη ζωή σε θεωρητικό βίο, απολαυστικό βίο και πολιτικό βίο.⁵⁶ Ο άνθρωπος σύμφωνα με τον Αριστοτέλη αποτελεί *ον πολιτικό* το οποίο ζει σε μια κοινότητα, σε ένα όλο. Η πολιτική ικανότητα είναι η συνείδηση του εαυτού ως μέλος ενός συνόλου.⁵⁷ Μέσα στη σύγχρονη εποχή η φυσική ζωή αρχίζει να εντάσσεται όλο και πιο πολύ στους μηχανισμούς της νεωτερικότητας, χωρίς να διακρίνεται από την πολιτική, μετατρέπόμενη σε βιοπολιτική.⁵⁸ Η νεωτερική, αστική, καπιταλιστική μορφή του κράτους δεν θα μπορούσε να επιβιώσει αν δεν χρησιμοποιούσε τον πειθαρχικό έλεγχο της σύγχρονης βιοεξουσίας, στηριζόμενη στα μέσα τεχνολογίας και ελέγχου που διαθέτει.⁵⁹ Με τον τρόπο αυτό η ζωή, ο βίος αποκτά μια πλήρη πολιτικοποίηση, που δεν ακολουθεί το σαφή διαχωρισμό που δίνει ο Αριστοτέλης. Η ζωή του ανθρώπινου υποκειμένου εντάσσεται πλήρως στη σφαίρα του Πολιτικού. Μέσα σ' αυτήν την εννοιολογική και πρακτική σύγχυση η ίδια η νεωτερική πολιτική βρίσκεται στη μέση ενός στρόβιλου που μπερδεύει το δημόσιο από το ιδιωτικό.⁶⁰ Το ολοκληρωτικό κράτος του 20^{ου} αιώνα, όπως αναφέρει η Αλίκη Λαβράνου, είναι αυτό που παρεμβαίνει σε όλες τις δραστηριότητες των ανθρώπων ελέγχοντάς τις.⁶¹ Το κράτος καθορίζει τις αποπολιτικοποιημένες ζώνες και έχει την ικανότητα να επιφέρει τη διάκριση των κρατικών σφαιρών από τις μη κρατικές. Σε αντίθετη περίπτωση δεν υπάρχει η διάκριση κρατικού και μη κρατικού. Πρόκειται, δηλαδή, για το μονοπώλιο του Πολιτικού σε βάρος του κοινωνικού και τον αφανισμό ή έστω την περιθωριοποίηση των αποπολιτικοποιημένων ζωνών. Από τη στιγμή που όλα

⁵⁵ Michel Foucault, «Για την υπεράσπιση της κοινωνίας», εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα 2002, σελ. 176.

⁵⁶ Giorgio Agamben, «Homo sacer, κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή», εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2005, σελ. 17.

⁵⁷ Πιερ Ζοζέφ Προυντόν, «Ιδιοκτησία και επανάσταση», εκδόσεις Ημερησία, Αθήνα 2010, σελ. 19.

⁵⁸ Giorgio Agamben, «Homo sacer, κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή», εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2005, σελ. 19.

⁵⁹ Ο.π. σελ. 20-21.

⁶⁰ Ο.π. σελ. 22.

⁶¹ Καρλ Σμιτ, «Η έννοια του πολιτικού», εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2009, σελ. 30.

ανάγονται στο πολιτικό και δεν παρουσιάζονται οι ουδέτερες ζώνες, παύει ο βασικός διαχωρισμός κράτους και κοινωνίας,⁶² Ο Σμιτ και η θεωρία του αντιμάχονται τόσο τη δημοκρατία όσο και το Μαρξισμό, αφού επιδιώκεται μια άνευ όρων δύναμη για την εκτελεστική εξουσία. Το νεωτερικό κράτος, για τον Giddens, ορίζεται «ως το σύνολο των θεσμών πολιτικής διακυβέρνησης, όπου οι ηγέτες μονοπωλούν τον έλεγχο των μέσων άσκησης βίας. Αυτός ο έλεγχος αποτελεί το κύριο έρεισμα που τους εξασφαλίζει τη διοίκηση μιας καθορισμένης εδαφικής έκτασης».⁶³

Το άτομο μέσα σ' αυτόν το στρόβιλο βρίσκεται δέσμιο των πολιτικών τεχνικών της νεωτερικότητας (άσκηση νόμιμης βίας) το οποίο το αναγκάζει να υποκειμενοποιηθεί και να δεσμευτεί σε μια κρατική ταυτότητα. Με άλλα λόγια η κατά Agamben, γυμνή, μη- πολιτική ζωή περιθωριοποιείται μέχρι να ενταχθεί και να υποταχθεί στη σφαίρα του Πολιτικού, το οποίο Πολιτικό, με τη σειρά του, μέσω της πειθαρχικής επιβολής καθιστά δέσμιο το υποκείμενο στην εξουσία του κυρίαρχου.⁶⁴ Σύμφωνα με το Φρόντ η νεωτερικότητα και το Πολιτικό της δομούνται γύρω από την ιδέα της άσκησης εξουσίας μιας μειονότητας, ενός κυρίαρχου, επάνω στη μάζα.⁶⁵

Σύμφωνα με τον Κοντογιώργη επήλθε μια ρωγμή στη σχέση μεταξύ κοινωνίας και πολιτικής. Ο πολιτικός παύει να αποτελεί το σωτήρα που εκπέμπει ένα απελευθερωτικό μήνυμα για την κοινωνία και που υποσχόταν να αποδώσει την ατομική ελευθερία και την προστασία απέναντι στη δεσποτεία και στην ανερχόμενη αστική τάξη.⁶⁶ Το σύγχρονο κράτος διαρρηγνύει τη σχέση του με την αντιπροσωπευτική αρχή, την οποία θεωρούσε αυτοσκοπό του, από τη στιγμή που έχει μετατραπεί σε εντολοδόχο και εντολέα ασκώντας ταυτόχρονα και τις δύο ιδιότητες. Όλα αυτά υπό το πλαίσιο ότι η κοινωνία δομείται με μοναδικό της πολιτικό ρόλο τη νομιμοποίηση δια της ψήφου. Δεν μετέχει και δεν συγκροτείται ως θεσμική υπόσταση για να διαμορφώσει την πολιτική βούληση. Σκοπός του κράτους είναι το εθνικό συμφέρον και η προαγωγή του γενικού συμφέροντος, χωρίς να είναι αυτοσκοπός το κοινωνικό συμφέρον.⁶⁷

⁶² Ο.π. σελ. 33- 34- 52-53.

⁶³ Anthony Giddens, «Εισαγωγή στην κοινωνιολογία», εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 1993, σελ. 178.

⁶⁴ Giorgio Agamben, «Homo sacer, κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή», εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2005, σελ. 25.

⁶⁵ Σίγκμουντ Φρόντ, «Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1977, σελ. 128.

⁶⁶ Γιώργος Κοντογιώργης, «Κράτος, αγορά, κοινωνία. Το ζήτημα της ισορροπίας στη σχέση μεταξύ κοινωνίας και πολιτικής», www.antifono.gr, 2009.

⁶⁷ Γιώργος Κοντογιώργης, «Κράτος, αγορά, κοινωνία. Το ζήτημα της ισορροπίας στη σχέση μεταξύ κοινωνίας και πολιτικής», www.antifono.gr, 2009.

Ο κυρίαρχος είναι το άτομο που βρίσκεται ταυτόχρονα εντός και εκτός του νόμου που επιβάλλει, αφού μπορεί ανά πάσα στιγμή να αναστείλει την ισχύ του ίδιου του νόμου.⁶⁸ Απόρροια του γεγονότος αυτού είναι ότι η πολιτική ως πράξη (δηλαδή το αποτέλεσμα της πολιτικής) και η πολιτική τάξη (εν προκειμένω, οι φορείς της πολιτικής λειτουργίας), τοποθετούνται υπεράνω του νόμου, δεν υπόκεινται στη δικαιοσύνη.⁶⁹ Είναι αυτός που ασκεί τον έλεγχο και την ισχύ του νόμου, οπότε είναι το ίδιο άτομο που εγκλείει το βίο των υποκειμένων στην πλήρη πολιτικοποίηση δια μέσω της αδιαμφισβήτητης εξουσίας του. Είναι αυτός που έχει τη δυνατότητα να επιβάλλει τη νόμιμη βία απέναντι στα πλήρως πολιτικοποιημένα υποκείμενα σε περιπτώσεις εκτάκτου ανάγκης, που αποφασίζει, δηλαδή, και επιβάλλει τις καταστάσεις εκτάκτου ανάγκης.⁷⁰ Όλα τα συντάγματα προνοούν ότι από την εκλογή του ο πολιτικός αυτονομείται από την κοινωνία, λειτουργεί κατά τη βούλησή του, «αντιπροσωπεύει το έθνος».⁷¹

Παράλληλα είναι κι αυτός που εξαιρείται μέσα σε έναν πολιτικό χώρο όπου κανένας άλλος δεν μπορεί να εξαιρεθεί και να μην υποταχθεί και δεν υπόκειται στη νόμιμη βία αλλά ούτε και αποδέχεται την ενοχή του. Εξαιρείται διασφαλίζοντας τον έλεγχο των υπολοίπων ανθρώπων και την ένταξη, κατ' αυτόν τον τρόπο, της φυσικής ζωής στο δικαίκο σύστημα.⁷² Το κράτος, σύμφωνα με τον Μπακούνιν, τοποθετείται πέρα από τους ανθρώπους και ασκεί έλεγχο.⁷³ Αποτελεί τη νεωτερική αυθεντία που επιβάλλει μέσα σε ένα κράτος τους νόμους με απώτερο σκοπό τον έλεγχο της φύσης και της ανθρώπινης φυσικής κατάστασης. Είναι, δηλαδή, αυτός που ασκεί τον επιβαλλόμενο και επιβεβλημένο έλεγχο. Το νεωτερικό Πολιτικό στηριζόμενο στη συντακτική εξουσία προβάλλει και θέτει το δίκαιο καθώς και τη βία που το συντηρεί. Όπως αναφέρει ο Benjamin, η νομοθεσία επιδιώκει με τη νόμιμη βία αυτό που θα εδραιωθεί ως δίκαιο και κατόπιν συντηρεί το εδραιωμένο δίκαιο με τα μέσα ελέγχου του. Η βία δεν είναι το μέσο επιβολής του δικαίου αλλά ο αυτοσκοπός των νομοθετών για να συντηρήσουν μια επιβαλλόμενη κατάσταση, διαιώνίζοντας το

⁶⁸ Giorgio Agamben, «Homo sacer, κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή», εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2005, σελ. 37.

⁶⁹ Γιώργος Κοντογιώργης, «Διαφθορά και πολιτικό σύστημα», www.antifono.gr, 2008.

⁷⁰ Καρλ Σμιτ, «Η έννοια του πολιτικού», εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2009, σελ. 25.

⁷¹ Γιώργος Κοντογιώργης, «Κράτος, αγορά, κοινωνία. Το ζήτημα της ισορροπίας στη σχέση μεταξύ κοινωνίας και πολιτικής», www.antifono.gr, 2009.

⁷² Giorgio Agamben, «Homo sacer, κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή», εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2005, σελ. 37.

⁷³ Μιχαήλ Μπακούνιν, «Η Παρισινή Κομμούνια του 1871 και η ιδέα του κράτους», εκδόσεις Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα, σελ. 97.

φόβο και την υποταγή.⁷⁴ Ο Γκράμσι, αναφέρει για το θέμα αυτό ότι το *δίκαιο* λειτουργεί ως μια πηγή για τη συμμόρφωση του λαού προς την αστική τάξη.⁷⁵ Ταυτόχρονα, σύμφωνα με τον Μπακούνιν, δίδεται μια τυπική ελευθερία από το ίδιο το κράτος, η οποία προφυλάσσεται για το γενικό καλό.⁷⁶ Όπου, όμως, υπάρχει η βία, η άσκηση μιας αυξανόμενης βίας που σκοπό έχει την υποταγή, παύει να υπάρχει η ουσία της συλλογικής δύναμης.⁷⁷

Η συλλογική δύναμη, η κοινωνική, δηλαδή, συλλογικότητα που εφαρμοζόταν στην αρχαία Ελλάδα εκλείπει στη νεωτερικότητα όπου οι άνθρωποι ως απρόσωπα όντα υποκειμενοποιούνται, χάνοντας έτσι τη δόμηση του συλλογικού. Αυτό σημαίνει ότι το Πολιτικό δεν απολαμβάνει τη συλλογική, λαϊκή δύναμη αλλά αναγκάζεται λόγω της απουσίας μιας συλλογικής, κοινωνικής, δυναμικής να χρησιμοποιήσει την εργαλειακή βία προκειμένου να επιφέρει την υπακοή και να συνεχίσει να υπάρχει. Ο διαχωρισμός που κάνει η Hannah Arendt μεταξύ βίας και δύναμης έχει ως στόχο να αποδείξει ότι τα σύγχρονα κράτη που χρησιμοποιούν τα νόμιμα κατασταλτικά μέτρα έχουν χάσει τη δύναμη που τους έδινε το δικαίωμα ύπαρξης. Η *δύναμη* ανάγεται στο συλλογικό με την έννοια της συσπείρωσης των ανθρώπων γύρω από την ιδέα της συνεκτικότητας. Η πολιτική δύναμη είναι η εθελούσια σύνταξη της κοινωνίας με το Πολιτικό. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η αρχαία Αθήνα στηριζόταν στη συλλογική δύναμη και όχι στις βουλές του νόμου που εφαρμόζει η νεωτερική πολιτική εξουσία. Μέσα από τη δύναμη η εξουσία νομιμοποιείται λόγω του ότι κατ' αυτόν τον τρόπο έχει στο πλευρό της τη λαϊκή, κοινωνική αποδοχή. Γίνεται, λοιπόν, σαφές ότι η δύναμη δεν είναι εργαλειακή αλλά μια σημαντική νομιμοποιητική πτυχή της έννοιας της δημοκρατίας. Επάνω σ' αυτό ο Φουκώ τονίζει ότι «η εξουσία ανήκει στη μικρή ομάδα ανθρώπων που την ασκούν χωρίς να έχουν δύναμη αλλά γίνεται τελικά η πιο ισχυρή απ' όλες τις δυνάμεις (προφανώς λόγω των μεθόδων που χρησιμοποιεί) και μόνο η βία ή η εξέγερση μπορεί να της αντισταθεί.»⁷⁸ Η εξουσία είναι μια σχέση δυνάμεων. Μια δύναμη δεν μπορεί να εμφανίζεται σε ενική μορφή αφού αποτελεί σύμπλεγμα δράσης και αντίδρασης. Η δημοκρατική εξουσία επηρεάζει, δηλαδή, και επηρεάζεται από τη συνύπαρξη με τις υπόλοιπες κοινωνικές δυνάμεις. Με άλλα

⁷⁴ Giorgio Agamben, «Homo sacer, κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή», εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2005, σελ. 111.

⁷⁵ Γκράμσι, «Για την πολιτική και το σύγχρονο κράτος», εκδόσεις Ημερησία, Αθήνα 2010.

⁷⁶ Μιχαήλ Μπακούνιν, «Η Παρισινή Κομμούνια του 1871 και η ιδέα του κράτους», εκδόσεις Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα, σελ. 24.

⁷⁷ Hannah Arendt, «Περί βίας», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000, σελ. 36.

⁷⁸ Michel Foucault, «Για την υπεράσπιση της κοινωνίας», εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα 2002, σελ. 209.

λόγια, η δημοκρατία περνά από ενικότητες, από σημεία με τα οποία επέρχεται μια κατάσταση δράσης- αντίδρασης,⁷⁹ οπότε οφείλει να γίνει διαλεκτική και να πάρει τη δημοκρατική μορφή της εκκλησίας του δήμου. Σε αντίθεση με την αλληλόδραση των δυνάμεων, η σύγχρονη πεποίθηση που έχουν οι κυβερνήσεις και οι πολίτες περί της διατήρησης των εννοιών εξουσιαστική και εξουσιαζόμενου έχουν ως αποτέλεσμα τη συνέχεια των αντιδημοκρατικών παραδόσεων.⁸⁰ Μέσα από την εφαρμογή μιας μικροφυσικής της εξουσίας το νεωτερικό πολιτικό οργανώνει σχέσεις εξουσίας γύρω από τη γραμμομοριακή βαθμίδα του άρχοντα ή του νόμου παράγοντας μιαν αλήθεια μέσω της απόφασης των νεωτερικών πολιτικών μορφωμάτων.⁸¹ Πλέον θα έπρεπε να έχουν παρέλθει ανεπιστρεπτί οι θεωρίες περί μιας θεϊκής, εκτός των εγκόσμιων, δύναμης που ελέγχει και απαιτεί τυφλή υπακοή. Πέρασαμε στη φάση της αυτοθέσμησης και του κοινωνικού συμβολαίου όπου οι άνθρωποι στηριζόμενοι στη δεσμευτική υπόσχεση που σύναψαν με το κράτος μπορούν να απολαμβάνουν ένα δικαίκο σύστημα βασιζόμενο στο διάλογο και στη συλλογική προσπάθεια κυβερνώντων και κυβερνώμενων. Αντίθετα, όμως, παρατηρείται το γεγονός ότι η βία, η βουβή βία, παίρνει τη θέση του διαλόγου που προτάσσει τη συλλογική δύναμη.⁸² Η ισχύς που ασκούσε ο Θεός επάνω στους ανθρώπους μετατράπηκε σε πολιτικό διακύβευμα της σύγχρονης πολιτικής μορφής. Η επιθυμία ισχύος άλλαξε μορφή. Από θεολογική έγινε πολιτική και ανθρωποκεντρική. Τα νεωτερικά υποκείμενα μαστίζονται από την έλλειψη δεσμών και κοινωνικών συνιστώσων που θα έχουν ως αποτέλεσμα το αριστοτελικό Πολιτικό της ελευθερίας και της συνεργασίας. Όπως αναφέρει η Arendt, δημιουργούνται τα καθεστώτα του τρόμου, που έχουν ως ενδιαίτημα μιαν επιδερμική δημοκρατία εμποδίζοντας και διαγράφοντας κάθε ανθρώπινη προσπάθεια αυθορμησίας που πηγάζει από τα ανθρώπινα μας πάθη.⁸³ Δημιουργείται το αίσθημα της κοινωνικής επιδοκιμασίας για καθετί νόμιμο και της αποδοκιμασίας για ό,τι δεν συνάδει με τους νόμους των νεωτερικών μορφωμάτων.⁸⁴ Η θεϊκή ηθική παρέδωσε τα σκήπτρα στην αστική ηθική της υποταγής. Καθετί το αυθόρμητο, το εσωτερικά πηγαίο δαιμονοποιείται και υποτάσσεται στον αποστειρωμένο νόμο. Το σύγχρονο κράτος εσωτερίκευσε την αλάθητη ουσία του θεϊκού Νόμου, μετατρέποντάς τη σε ένα πολιτικό έλεγχο που

⁷⁹ Gilles Deleuze, «Φουκω», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2005, σελ. 123-125-128.

⁸⁰ Hannah Arendt, «Περί βίας», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000, σελ. 37.

⁸¹ Gilles Deleuze, «Φουκω», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2005, σελ. 132-136-142.

⁸² Hannah Arendt, «Περί βίας», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000, σελ. 46.

⁸³ Hannah Arendt, «Περί βίας», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000, σελ. 48.

⁸⁴ Μπέρτραντ Ράσελ, «Μετά τη γνώση», εκδόσεις Ημερησία, Αθήνα 2010, σελ. 47.

υπόσχεται την τέλεια, υπάκουη κοινωνία στη γη και όχι στον ουρανό προκαλώντας το αίσθημα ενός μεγαλύτερου αδελφού που θα μας φροντίζει, όπως υποστηρίζει για το Θεό ο Μπερτραντ Ράσσελ.⁸⁵

Το Πολιτικό στη νεωτερική του φάση διαχειρίζεται σε τέτοιο βαθμό τη δύναμή του και την ικανότητα άσκησής της σε βάρος των πολιτικών υποκειμένων, που μπορεί δια της απουσίας του να προκαλεί το φόβο παραμένοντας ζωντανό μέσα στη συνείδηση των ανθρώπων. Τα πολιτικά υποκείμενα εσωτερικεύουν τον επιβαλλόμενο κρατικό φόβο και την εξουσία που αυτός ασκεί δημιουργώντας μια κατάσταση ενός υπερεγωτικού αυτοελέγχου που ρυθμίζει την ανθρώπινη ζωή σύμφωνα με τις βουλές των νόμων. Το υποκείμενο υπακούει, δηλαδή, ακόμη και στο κενό σημείο του νόμου. Σκύβει το κεφάλι ακόμα και στο σημαίνον του νόμου που δεν έχει σημασιόμορφο. Σέβεται τον πολιτικό και νομικό σκοπό χωρίς να υπάρχει κανένας σκοπός και χωρίς να φτάνει την πολιτική ουσία, όπως αυτή διαφαίνεται στην εκκλησία του δήμου. Το νεωτερικό Πολιτικό εμφανίζει στοιχεία του *λακανικού μεγάλου άλλου* που κατονομάζει όχι μόνο τους συμβολικούς κανόνες ρύθμισης της κοινωνίας αλλά και τους άγραφους άρρητους κανόνες.⁸⁶ Τα ανθρώπινα όντα μετατρέπονται σταδιακά σε καλοκουρδισμένα μηχανοκίνητα τεχνουργήματα που υπακούουν χωρίς δική τους βουλή στο κενό σημείο του νομού, στο σημείο που εισβάλλει η απουσία της εξουσίας. Στο σημείο αυτό εισβάλλει τεχνηέντως η γραφειοκρατία. Ένα σημείο που δεν υπήρχε στην αρχαία ελληνική δημοκρατία: η απρόσωπη εξουσία των νόμων και των γραφείων που δεν καθορίζει τον ατομικό σκοπό αλλά τον απρόσωπο συλλογικό έλεγχο της μάζας από τα γραφεία πίσω από τα οποία κρύβεται ο κανένας και που έρχεται σε αντίθεση με προγενέστερα στάδια της ανθρώπινης ιστορίας, όπου κάθε μορφή διακυβέρνησης ασκείτο από ανθρώπους πάνω σε ανθρώπους. Σήμερα, όπως λέει ο Max Weber, η επέκταση της γραφειοκρατίας οφείλεται στο υπάρχον οικονομικό σύστημα. Συνδέονται μεταξύ τους με νομικούς, ορθολογικούς κανόνες, αφού όπως τονίζει «η παραγωγή βασίζεται στον υπολογισμό εσόδων και εξόδων, σε σχέση με την εισαγωγή πρώτων υλών και εργατικής δύναμης καθώς και με την παραγωγή αγαθών.» Όπως γίνεται κατανοητό η απρόσωπη ρουτίνα ενισχύει τόσο την καπιταλιστική οικονομία όσο και τη γραφειοκρατία της νεωτερικότητας.⁸⁷ Μέσα στη σύγχρονη γραφειοκρατία

⁸⁵ Ο.π. σελ. 22.

⁸⁶ Slavoj Zizek, «Μίλησε κανείς για ολοκληρωτισμό;», εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2002, σελ. 199.

⁸⁷ Anthony Giddens, «Εισαγωγή στη κοινωνιολογία», εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 1989, σελ. 105.

δημιουργείται, σύμφωνα με το Μαρξ, μια ισχυρή κυβέρνηση που αντλεί την οικονομική της δύναμη από την επιβαλλόμενη φορολογία.⁸⁸ Τα υποκείμενα μέσα σ' αυτό το κλίμα λησμονούν το αίσθημα της κοινωνικής λύτρωσης και προσπαθούν ατομικά να εξυγιανθούν και να μετατραπούν σε πειθήνια όντα. Μεταφέροντας, λοιπόν, τα λόγια του Ράσσελ στη δική μας εποχή αντιλαμβανόμαστε ότι η εξουσία των νεωτερικών κυβερνήσεων είναι σαφώς πολύ μεγαλύτερη από άλλοτε.⁸⁹ Και ο λόγος είναι γιατί τα ανθρώπινα υποκείμενα δεν μπορούν να αντιληφθούν τον ίδιο τον εξουσιαστή αλλά επέτρεψαν σε προγενέστερο στάδιο τη μετατροπή της ζωής τους σε βιο πολιτικό μέσα στον οποίο οι άνθρωποι δεν μπορούν να επιβιώσουν, αν είναι πνευματικά υγιείς, αφού, αν ήταν, δεν θα χρησίμευαν στις αστικές κυβερνήσεις. Μέσα στο γενικότερο απρόσωπο κλίμα κανένας δεν μπορεί θεωρηθεί υπεύθυνος για την εξουσιαστική έννομη επιβολή και ουδείς μπορεί να στραφεί ενάντια στον ανύπαρκτο αρμόδιο του νόμου. Οι αστικοί νόμοι είναι απρόσωποι, όπως και η εξουσία τους.⁹⁰ Η φωνή των ανθρώπων δεν ακούγεται, αφού η σιωπηρή αντιπροσώπευση έχει διαβάσει τις λαϊκές διαμαρτυρίες. Πρόκειται για τη σύγχρονη μορφή τυραννίας. Την τυραννία χωρίς τον τύραννο, στηριζόμενη σε τεράστια πλοκάμια ελέγχου, τα οποία εμποδίζουν το πολιτικό υποκείμενο να δράσει και να φτάσει στην αρχαιοελληνική μορφή του συλλογικού Πολιτικού. Όπως λέει ο Παρέτο: « η ελευθερία, με την οποία εννοώ τη δύναμη να πράττει κανείς, συρρικνώνεται κάθε μέρα για όλους στις λεγόμενες ελεύθερες και δημοκρατικές χώρες.»⁹¹ Ακόμη, εξουσία σύμφωνα με το Hobbes είναι η πολιτική κατάσταση στην οποία ο ηγεμόνας, με τα σημερινά δεδομένα η δημοκρατική ολιγαρχία, μπορεί να ασκεί κυριαρχία σε βάρος των υπολοίπων. Αυτό συμβαίνει μόνο με την πολιτικοποίηση της ίδιας της κοινωνίας και τη δημιουργία διαχωριστικών γραμμών. Η απρόσωπη εξουσία αυξάνεται με γεωμετρική πρόοδο όσο μεγαλύτερη είναι η χώρα στην οποία αυτή εμφανίζεται. Εργαλεία της εξουσίας αυτής είναι η βία και ο εξαναγκασμός για την επιβολή της πειθαρχίας και του ελέγχου. Οι πολίτες μπορούν εύκολα να χειραγωγηθούν μέσω της χρήσης της βίας, των βασανιστηρίων, του εξαναγκασμού και με έναν εξίσου άμεσο τρόπο εφαρμογής της παραπληροφόρησης.⁹² Το γεγονός αυτό αποτελεί και το βασικό ερώτημα αρκετών σημερινών, πολιτικών κινήματων.

⁸⁸ Καρλ Μαρξ, «Η 18^η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη», εκδόσεις ΔΟΛ, Αθήνα 2010, σελ. 178.

⁸⁹ Μπέρτραντ Ράσσελ, «Μετά τη γνώση», εκδόσεις Ημερησία, Αθήνα 2010, σελ. 121.

⁹⁰ Hannah Arendt, «Περί βίας», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000, σελ. 98.

⁹¹ Ο.π. σελ. 143.

⁹² Ο.π. σελ. 90.

Κατά πόσο, δηλαδή, η αστική δημοκρατία μεταβάλλεται, σταδιακά, σε μια μορφή ολοκληρωτισμού. Η αύξηση του ελέγχου και της επιβολής μέσω των κρατικών θεσμών δικαιολογεί το πολιτικό άλμα που κάνουν κάποιοι διανοητές και δίνουν στη νεωτερική δημοκρατία μια μορφή ολοκληρωτισμού. Εδώ είναι και η βασική διαφορά με την εκκλησία του δήμου, όπου όλα τα πολιτικά ζητήματα συζητούνταν δημοσίως. Ουδείς από τους νεωτερικούς πολίτες δεν μπορεί να διαμαρτυρηθεί, αφού το ίδιο το νεωτερικό Πολιτικό έχει στην κατοχή του την εφαρμογή των νομίμων μέσω άσκησης βίας. Μπορεί ανά πάσα στιγμή να προσφύγει στην αστυνομία και στο στρατό για να επιβάλει τη θέλησή του κηρύσσοντας μια χώρα σε κατάσταση εκτάκτου ανάγκης. Μέσα από τις εξουσίες διαταγής για άσκηση βίας το σύγχρονο κράτος διαφοροποιείται από την αρχαιοελληνική έννοια της *Πόλεως*. Η *Πόλις* ασκούσε μια μορφή συλλογικής δύναμης και εφαρμόζε το νόμο χωρίς η ουσία της να εμπίπτει στη σχέση διαταγής και υπακοής.⁹³ Οι άνθρωποι ήταν ελεύθεροι να ασκήσουν την πολιτική τους ταυτότητα στην εκκλησία του δήμου με την εποικοδομητική διαλεκτική μέθοδο ανάμεσα σε ισότιμους και ισόνομους πολίτες. Πάνω σ' αυτά τα δεδομένα στηρίχθηκαν οι επαναστάσεις του 18^{ου} αιώνα, μόνο που τελικά και αυτοί οι ίδιοι οι επαναστάτες εφαρμόσαν την υπακοή σε νόμους αντί στους ανθρώπους και στο διάλογο. Η αντιδιαστολή που φέρει ο Φουκώ όσον αφορά στο δίκαιο στηρίζεται στην έννοια ενός φυσικού δικαίου το οποίο στην παραδοσιακή, πρωταρχική του μορφή θεμελιώνει την ισότητα και την ελευθερία, ενώ στη νεωτερική του μορφή πήρε την ουσία της επιβολής του ισχυρού, του νικητή που εγκαθιδρύει τις δικές του νόρμες.⁹⁴ Επομένως, ο πόλεμος, για το συγκεκριμένο φιλόσοφο, αποτελεί εσωτερικό θεσμό της νεωτερικότητας για την άσκηση του Πολιτικού.⁹⁵ Η συνέχιση της πολιτικής της υπακοής προκάλεσε την αδιαφιλονίκητη και εξουσιαστική ύπαρξη των νόμων, των νόμων που πειθήνια στηρίζει η κοινή γνώμη είτε από φόβο είτε από παραπληροφόρηση για την οριοθέτηση του εχθρού.⁹⁶ Εχθρός των πολιτών μιας δημοκρατικής χώρας δεν είναι οι ανυπάκουοι αλλά αυτοί που εφαρμόζουν τα νομικά απρόσωπα και αναξιοκρατικά διατάγματα. Ασφαλώς και δεν είναι όλα τα νομικά διατάγματα απορριπτέα, αλλά, σε μεγάλο βαθμό, η επιβολή αρκετών νόμων από τη μειοψηφία προς την πλειοψηφία των ατόμων δημιουργεί μια λανθάνουσα

⁹³ Ο.π. σελ. 100.

⁹⁴ Michel Foucault, «Για την υπεράσπιση της κοινωνίας», εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα 2002, σελ. 195-196.

⁹⁵ Ο.π. σελ. 199.

⁹⁶ Ο.π. σελ. 101.

αντιπαλότητα. Αναξιοκρατικά και βίαια γιατί δεν στηρίζονται στη λαϊκή δύναμη και στον από κοινού διάλογο. Πολιτική δύναμη έχει μια κυβέρνηση όταν χαίρει της πίστης του λαού της χωρίς να χρειάζεται να προβεί σε εφαρμογή των μεθόδων της βίας ή του μυστικού ελέγχου. Η βία επιβάλλεται στους κυβερνωμένους ενώ η δύναμη πρέπει να δοθεί από το λαό προς την κυβέρνηση. Η σύγχρονη νεωτερική πολιτική μορφή χρησιμοποιεί όχι μόνο νόμιμα, βίαια, εξαναγκαστικά μέσα αλλά κάνει και επίκληση στην αυθεντία της όσον αφορά στην επιβολή της υπακοής. Τίθεται ως η υπέρτατη αυθεντία με τους τεχνοκράτες νομικούς της ελεγκτές, επιβάλλοντας τη θέλησή της όταν οι πολίτες αρνούνται να την στηρίξουν προσδίδοντάς της δύναμη. Ο έλεγχος σύμφωνα με το Μαρκουζε, δεν επιβάλλεται βίαια από μια εξωτερική δύναμη, αλλά με μια μεθοδική και νομιμοποιημένη μορφή.⁹⁷ Η νεωτερικότητα χρησιμοποιεί την παράνομη βία με τα μέσα εφαρμογής της αφού έχει χάσει τη δύναμη των πολλών. Εφαρμόζει, δηλαδή, την εξουσία των λίγων σε βάρος του λαού, της μάζας. Με βάση τα προαναφερθέντα μπορούμε κάλλιστα να υποστηρίξουμε ότι το νεωτερικό Πολιτικό είναι παράνομο, διότι δεν φέρει την πλήρη στήριξη του λαού που είχε η παραδοσιακή δημοκρατία της αρχαίας Ελλάδας αλλά, λόγω της έλλειψης συλλογικής δύναμης, επιβιώνει δια της άσκησης βίας και εκφοβισμού. Πρόκειται για την άσκηση νόμιμης βίας, της ονομαζόμενης, κατά το Negri «*governance*» όπως αποκαλεί την κυβερνητική εξουσιαστική μηχανή που έρχεται αντιμέτωπη με κάθε μορφή μη κυβερνητικής δύναμης.⁹⁸

Καταλήγουμε, λοιπόν, στο συμπέρασμα της Αλίκης Λαβράνου, η οποία διαχωρίζει τις έννοιες *πολιτικό* και *κρατικό*. Σε αντιδιαστολή με τα προειρημένα, όπως εξηγεί ο ίδιος, τον 20^ο αιώνα με την εφαρμογή της δημοκρατίας του λαού το κράτος χάνει το μονοπώλιο του πολιτικού.⁹⁹ Αντίθετα, η σημερινή κατάσταση, σύμφωνα με το Φουκώ, των σύγχρονων δημοκρατιών αποδεικνύει ότι μπορεί μεν το πολιτικό να εφαρμόζεται από κοινού μεταξύ του λαού και του κράτους, μέσω του δικαιώματος του εκλέγειν και του εκλέγεσθαι, όμως τα πλαίσια τα θέτει το κράτος. Οι πολίτες είναι ελεύθεροι μέσα στα θεσμοθετημένα πλαίσια της αστικής δημοκρατίας και του καπιταλισμού χωρίς υπαρκτό διάλογο. Από τη στιγμή που οι πολίτες ασκούν την ελευθερία τους μέσα στα όρια της εξουσίας και όχι της ελεύθερης δημοκρατίας

⁹⁷ Χέρμπερτ Μαρκούζε, «Ελευθερία, ψυχανάλυση και πολιτική», εκδόσεις Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα 2001, σελ. 23.

⁹⁸ Toni Negri, «Προς αναζήτηση της *commonwealth*», εκδόσεις Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα 2009, σελ. 5.

⁹⁹ Καρλ Σμιτ, «Η έννοια του πολιτικού», εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2009, σελ. 14.

αυτό σημαίνει ότι το πολιτικό ασκείται εξ' ολοκλήρου από το αστικό κράτος και τον καπιταλισμό. Το αστικό κράτος, δηλαδή, απορροφά κάθε επιμέρους πολίτη και κάθε ανθρώπινη λειτουργία.¹⁰⁰ Η σκακιέρα είναι φτιαγμένη από το κράτος και τα πιόνια του κράτους διαφυλάσσουν το βασιλιά εξουσιαστή με αποτέλεσμα τα πολιτικά υποκείμενα να βρίσκονται στριμωγμένα στη μέση του ξύλινου επιτραπέζιου παιχνιδιού. Μόνο, όμως, με την εφαρμογή των δομών που ίσχυαν στην εκκλησία του Δήμου μπορεί το κράτος να χάσει την απεριόριστη δύναμή του¹⁰¹ κι έτσι να μπορέσουν να παρεισφρήσουν πραγματικές δημοκρατικές δομές.

Τι ορίζεται, όμως, ως το πολιτικό status του κράτους; Σύμφωνα πάλι με τον Σμιτ, είναι η δυνατότητα του κράτους να ορίζει τον εχθρό του (εσωτερικό και εξωτερικό), να έχει, δηλαδή, το μονοπώλιο του ορισμού του πολιτικού του εχθρού.¹⁰² Με βάση το δικαίωμα του *jus belli* το κράτος είναι ο αρμόδιος να κηρύξει τον πόλεμο. Αυτό νοείται κατά τον Σμιτ ως το ελεύθερο και ανεξάρτητο κράτος. Το να επιλέγει τους εχθρούς του χωρίς να του τους επιβάλλουν.¹⁰³ Αλλιώς, αν είναι ανίκανο να θέσει τους εχθρούς του, τότε θα γίνει εντολοδόχος ενός ισχυρού προστάτη που θα του καθορίζει τους αντιπάλους του.¹⁰⁴ Με τα ψυχαναλυτικά εργαλεία του Φρόυντ, που χρησιμοποιεί ο Σταυρακάκης στο βιβλίο του «Ο Λακάν και το Πολιτικό» ο διαχωρισμός του εχθρού δεν χρειάζεται να τηρεί τα ηθικά, αισθητικά και οικονομικά αντιθετικά κριτήρια. Αρκεί να είναι ο άλλος, ο ξένος που διαφέρει και εμποδίζει την πολιτική ολοκλήρωση του κράτους μέσα από τον διαφορετικό υπαρξιακό του τρόπο ζωής. Διαφέρει, οπότε είναι πολύ εύκολο για τα κράτη να τον δαιμονοποιήσουν και να τον κρίνουν ως εχθρό (όπως θα δούμε και πιο κάτω).¹⁰⁵

Οι πολιτικές πράξεις και τα πολιτικά κίνητρα ανάγονται στη διάκριση φίλου και εχθρού. Εχθρός (ξένος) μπορεί να είναι και κάποιος της ίδιας της αστικής κοινωνίας του οποίου ο βίος και η συμπεριφορά διαφέρουν από την καθεστηκία τάξη πραγμάτων με αποτέλεσμα το ίδιο το κράτος να έχει τη δυνατότητα κήρυξης του εμφυλίου πολέμου και του προπηλακισμού των εσωτερικών εχθρών είτε με απευθείας σύγκρουση είτε με άλλα μέσα ελέγχου όπως συλλήψεις και κατασχέσεις.¹⁰⁶ Αυτό, σύμφωνα με τον Σμιτ εμφανίζεται σε αδύναμα κράτη (μη ολοκληρωτικά) στα οποία

¹⁰⁰ Γκράμσι, «Για την πολιτική και το σύγχρονο κράτος», εκδόσεις Ημερησία, Αθήνα 2010, σελ. 199.

¹⁰¹ Καρλ Σμιτ, «Η έννοια του πολιτικού», εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2009, σελ. 17.

¹⁰² Ο.π. σελ. 15-16.

¹⁰³ Ο.π. σελ. 98.

¹⁰⁴ Ο.π. σελ. 101.

¹⁰⁵ Ο.π. σελ. 62.

¹⁰⁶ Ο.π. σελ. 17.

παράγεται η πολιτική διαμάχη και οι εσωτερικές αντιθέσεις. Έτσι, τα συγκεκριμένα κράτη οδηγούνται σε εμφύλιες ρήξεις, διότι μια σωστή δημοκρατία δεν αφήνει τα πράγματα να φτάσουν στο σημείο της σύγκρουσης, αλλά μέσα από τη διαλεκτική λύνει όλες τις διαφορές.

Ασφαλώς, όμως, στο διεθνές σύστημα παρατηρούνται πραγματικά πολιτικά προβλήματα που επηρεάζουν τη δομή μιας κοινωνίας. Αναφερόμενοι στο παράδειγμα της Κύπρου, παρατηρούμε ότι ο βασικός αντίπαλος του συγκεκριμένου κράτους δεν είναι ο άλλος με την ψυχαναλυτική έννοια της λέξης αλλά ένας συγκεκριμένος αντίπαλος που επιδιώκει να καταστήσει το ελληνικό νησί σε προτεκτοράτο της Τουρκίας. Επομένως, αυτό που αντιλαμβανόμαστε είναι ότι πρέπει να υπάρχει μια σαφής οριοθέτηση μεταξύ φίλου και εχθρού, όταν υπάρχουν πραγματικά ζητήματα, αφού οι περισσότερες ανθρώπινες, κοινωνικές ομάδες, είτε πρωτόγονες φυλές είτε έθνη, έχουν ως κεντρικό τους άξονα τη δική τους εθνική επιβίωση και την ενίσχυση του αρχηγού τους γι' αυτό και κινητοποιούνται ενάντια σε κάθε εξωτερικό εισβολέα.¹⁰⁷ Σε αρκετές περιπτώσεις, όμως, σύμφωνα με τον Τσόμσκι, τα νεωτερικά κράτη προσπαθούν να στρέψουν την προσοχή των ανθρώπων προς έναν εξωτερικό εχθρό ούτως ώστε να κινούν πιο εύκολα τις εσωτερικές πολιτικές τους δομές.¹⁰⁸ Στη σύγχρονη μορφή δημοκρατίας η εξουσία υπερβαίνει το ρόλο της διάκρισης φίλων και εχθρών με το να στιγματίζει ορισμένες φυλές ή εθνοτικές ομάδες ως υποδεέστερες και βίαιες. Σε αρκετές περιπτώσεις παρατηρείται η προσπάθεια της διατήρησης μιας φαντασιακής καθαρότητας χρησιμοποιώντας ρατσιστικά στοιχεία, που αναφέρονται σε μια συνθηματολογία περί υπεράσπισης της κοινωνίας από το κατώτερο και επικίνδυνο στοιχείο, που πολλές φορές συγκροτείται, ως μειονότητα, εντός του ίδιου του κράτους.¹⁰⁹ Σύμφωνα με τους Αντόρνο και Χορκχάϊμερ η νεωτερική, αστική δημοκρατία δεν μπορεί να αποδεχτεί με ευκολία τις μειονοτικές ομάδες λόγω της άκαμπτης σχέσης τους με την ίδια την παράδοσή τους. Διαφαίνεται, δηλαδή, η προσπάθεια εξόντωσης της εξαίρεσης από τον κανόνα που επικρατεί σε μια συγκεκριμένη πολιτισμική οντότητα, στηριζόμενη στα πολιτικοκοινωνικά

¹⁰⁷ Έριχ Φρόμ, «Ψυχανάλυση και θρησκεία», εκδόσεις Μπουκουμάνη, Αθήνα 1974, σελ. 95.

¹⁰⁸ Νόαμ Τσόμσκι, «Περί αναρχισμού», εκδόσεις Κέδρος, Αθήνα 2009, σελ. 106.

¹⁰⁹ Michel Foucault, «Για την υπεράσπιση της κοινωνίας», εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα 2002, σελ. 85-113-313.

στερεότυπα μιας κοινωνίας. Το διαφορετικό αποσυντονίζει την προσπάθεια ομογενοποίησης και αποσυνθέτει κάθε ενέργεια ετερότητας.¹¹⁰

Η διάκριση μεταξύ φίλου και εχθρού ενισχύεται από το γεγονός ότι η ανθρωπότητα, οι λαοί, χωρίζονται σε ξεχωριστές ομάδες- κράτη ανάλογα με την εθνική ταυτότητά τους, με αποτέλεσμα να υπάρχει μια συνεχής διαμάχη ανάμεσα σε μια ολότητα και σε μια άλλη.¹¹¹ Για να δημιουργηθεί, όμως, ο εχθρός θα πρέπει πρωτίστως να πολιτικοποιηθεί. Να γίνει εχθρός των πολιτικών συμφερόντων μιας κρατικής οντότητας. Σήμερα, όπου τα πάντα ανάγονται στο πολιτικό, ακόμα και οι θρησκευτικές και πολιτισμικές αντιθέσεις ανακαλούν την έννοια του πολιτικού δημιουργώντας πολιτικές αντιμαχίες.¹¹² Στο σημείο αυτό προβάλλεται από το Σμιτ η έννοια του ουδέτερου, ο οποίος βοηθά να εκλείψει ο πόλεμος και η βία ανάμεσα στα κράτη.¹¹³ Εφόσον, με άλλα λόγια, οι οικονομικές, θρησκευτικές και πολιτισμικές καταστάσεις γίνουν ικανές να φέρουν τη σύγκρουση, αυτό συνεπάγεται το γεγονός της πολιτικοποίησής τους, κάτι που αναγκαστικά φαίνεται να γίνεται και στο προηγούμενο παράδειγμά μας. Ακόμα και οι ταξικές διαφορές μπορούν να δημιουργήσουν μιαν έκτακτη πολιτική κατάσταση και να κατευθύνουν το κράτος προς μια διάσταση φίλια και εχθρική.

Ο πολιτικός και κοινωνικός πλουραλισμός αδυνατίζουν την εθνική και κρατική ομοιογένεια και μπορούν να διασαλεύσουν την εσωτερική, ειρηνική κατάσταση. Γι' αυτό και υπήρχε η έννοια του *πολέμιου* μέσα στο δίκαιο των αρχαίων ελληνικών πόλεων.¹¹⁴ Ο *πολέμιος* ήταν το άτομο που μπορούσε να αποκηρυχθεί από την ενότητα της τότε πόλης και του σημερινού κράτους. Αυτό, όμως, γινόταν μέσα στα πλαίσια της δημοκρατίας και όχι αυθαίρετα.

Γίνεται επομένως αντιληπτό το γεγονός ότι τα ολοκληρωτικά κράτη, στα οποία, θα μπορούσαμε να εντάξουμε και το νεωτερικό πολιτικό, που, σε ορισμένες περιπτώσεις, εξοκείλει χρησιμοποιώντας ολοκληρωτικές μεθόδους, έχουν το αδιαμφισβήτητο δικαίωμα στη ζωή και στο θάνατο των ανθρώπων. Τα κράτη μπορούν να αποφασίζουν την κατάλληλη περίπτωση στην οποία οι πολίτες τους θα μπουν σ' ένα ανένδοτο πολιτικό αγώνα, σε έναν πόλεμο και θα θυσιάσουν τις ζωές

¹¹⁰ Μαξ Χόρκχάιμερ- Τεοντόρ Αντόρνο, «Η διαλεκτική του διαφωτισμού», εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1986, σελ. 195-197-227-236.

¹¹¹ Καρλ Σμιτ, «Η έννοια του πολιτικού», εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2009, σελ. 64.

¹¹² Ο.π. σελ. 76.

¹¹³ Ο.π. σελ. 72.

¹¹⁴ Ο.π. σελ. 91.

τους.¹¹⁵ Τα σημερινά αστικά, δημοκρατικά κράτη ελέγχουν πλήρως τις ανθρώπινες ζωές και αυτό φαίνεται μέσα από τις υποχρεωτικές πολεμικές εντολές που τους δίνουν. Τα υποκείμενα πρέπει να είναι έτοιμα να θανατώσουν και να θανατωθούν στο όνομα του πολιτικού. Γιατί, αν λειτουργήσουν ως ιδιώτες, τότε θα αντιληφθούν ότι οι διαχωρισμοί σε κράτη και η επιβεβλημένη, διασπαρμένη εχθρότητα είναι κάτι που βαίνει ενάντια στη φύση και στην ορμή της ζωής. Αντίθετα στην αρχαία Ελλάδα οι πολεμιστές ήταν ελεύθεροι άνθρωποι που πολεμούσαν για μια κοινή ιδέα. Οι αρχαίοι Έλληνες δεν ήταν εντολοδόχοι σε ξένες απόψεις, αλλά πολεμούσαν ως ίσοι μεταξύ τους και κυρίως ως ελεύθεροι. Η αναγκαιότητα εμπόλεμης κατάστασης σε ορισμένες περιπτώσεις, όπως η επίθεση ενός εξωτερικού εχθρού και η βίαιη εισβολή σε ένα χώρο, διαφέρει από τους συμφεροντολογικούς πολέμους που διεξάγουν σήμερα τα ιμπεριαλιστικά κράτη. Αν όμως όλοι οι άνθρωποι λειτουργήσουν σε προσωπικό επίπεδο, πέραν του πολιτικού, τότε θα γίνει αντιληπτό ότι ο διαχωρισμός σε φίλους και εχθρούς είναι καθαρά εργαλειακός για την άρχουσα τάξη και τα οικονομικά της συμφέροντα και θα δυσπιστήσουν απέναντι σε κάθε πολιτικό, κρατικό μόρφωμα που διατάζει τις εχθροπραξίες χωρίς σαφές εθνικό πρόβλημα. Τα ανθρώπινα υποκείμενα θα αντιληφθούν ότι δεν έχουν ανάγκη από τις εξουσιαστικές βουλές και επιθυμίες μιας επιδερμικής δημοκρατίας, όπως για παράδειγμα οι αλληπάλληλες επιθέσεις της Αμερικής σε βάρος τρίτων λαών. Για να μπορούν να ζήσουν πέρα από την επιβίωση και την κυριαρχία του πολιτικού που διαχωρίζει σε εχθρούς και φίλους, θα πρέπει να δομήσουν μια πραγματική δημοκρατία. Αυτό που θα αλλάξει την κατάσταση, όπως λέει ο Κορνήλιος Καστοριάδης, είναι η εγκαθίδρυση μιας δημοκρατίας που θα στηρίζεται στην κριτική σκέψη και σε μια κοινωνία ισότιμης διαβούλευσης υπό το φως μιας αξιοπρεπούς παιδείας, σωστής πληροφόρησης και πραγματικής ελευθερίας. Δημοκρατική κοινωνία είναι η αυτόνομη κοινωνία που αυτοπεριορίζεται ως προς τις πολιτικές καταχρήσεις της αλλά και ως προς τα έργα και τους σκοπούς βάσει των οποίων συντάσσεται.¹¹⁶ Μια πραγματική δημοκρατική Πόλη λειτουργεί ως ο καθρέφτης των πολιτών και της εσωτερικής τους ποιότητας.¹¹⁷ Πρόκειται για μια κοινωνία που αποβάλλει τον πειθαναγκασμό και τον εξουδετερώνει. Είναι μια κοινωνία που δεν χρειάζεται το νεωτερικό Πολιτικό και δεν έχει ανάγκη την επίβλεψη του από τα μέσα ελέγχου του. Όπως λέει ο Φουκώ, το νεωτερικό μόρφωμα

¹¹⁵Ο.π. σελ. 90.

¹¹⁶ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία», εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 2001, σελ. 106-107.

¹¹⁷ Πλάτων, «Πολιτεία» εκδόσεις Πόλις, βιβλίο Δ, σελ. 305.

και τα μέσα επιβολής είναι περιττά, λόγω του ότι, παραβάλλοντας την άποψη του Καστοριάδη, η κοινωνία θα είναι δημοκρατική και αυτόνομη μέσα από τις διαδικασίες του αυτοελέγχου και του αυτοπεριορισμού. Το πολιτικό, με την έννοια του Σμιτ, και το αστικό κράτος της γραφειοκρατίας δεν μπορούν να λειτουργήσουν στη συγκεκριμένη κοινωνία, αφού τα εχέγγυα της αυτόνομης κοινωνίας είναι ο εσωτερικός και συλλογικός αυτοέλεγχος, μέσα σε ένα κλίμα διαλόγου και συνεργασίας. Ενώ, αντιθέτως, η σημερινή κοινωνική κατάσταση, σύμφωνα πάλι με το Φουκώ, υφίσταται βάσει των θεσμών του κρατικού μηχανισμού και κάποιων ιδιαίτερων μηχανισμών (αστυνομία, στρατός) που επιβάλλουν την εξουσία μιας συγκεκριμένης τάξης σε βάρος της υπόλοιπης κοινωνίας ασκώντας πιέσεις εν ονόματι της κρατικής συνοχής.¹¹⁸ Η φουκωϊκή αντίληψη του μονάρχη γεννιέται τη στιγμή που «η στρατιωτική μορφή της εξουσίας και της πειθαρχίας εισέρχεται στην οργάνωση του αστικού δικαίου.»¹¹⁹ Αυτό που αναφέρει ο Γάλλος φιλόσοφος ως κράτος είναι ένας τύπος πολιτικής εξουσίας που αγνοεί τα άτομα και ασχολείται με τα συμφέροντα μιας ομάδας επίλεκτων πολιτών.¹²⁰ Η μικροφυσική της εξουσίας ασκείται μέσω διαφόρων μηχανισμών όπως η παιδεία, η εκπαίδευση και η ψυχιατρική. Απώτερος σκοπός είναι η δημιουργία πειθήνιων υποκειμένων που θα υπακούουν χωρίς διαφωνίες, τερματίζοντας τη δημιουργική τους σκέψη αλλά και ο εγκλεισμός σε ψυχιατρεία και φυλακές όσων αντιδρούν θέτοντας σε αμφισβήτηση τις βασικές δομές της νεωτερικότητας. Εφαρμόζεται, δηλαδή, μια βιοπολιτική και μια ανατομοπολιτική που περικλείουν την έννοια της εξορίας και το μοντέλο της λέπρας.¹²¹ Ο ορισμός της *τρέλας* έγινε με τέτοιο τρόπο ώστε να περιθωριοποιούνται οι αλλοφρονούντες και να αποκηρύσσονται από τις δομές της κοινωνίας. Στο σημείο αυτό εισέρχεται η έννοια της φυλακής, με τη φουκωϊκή σημασία, η οποία κατά βάση έχει ως πρωτεύοντα ρόλο τον εγκλεισμό όχι μόνο των εγκληματιών αλλά και όσων αντιδρούν ακόμα και με νόμιμο τρόπο. Χαρακτηριστικά ο Φουκώ αναφέρει ότι η φυλακή ελέγχει και εποπτεύει τα ανθρώπινα σώματα σύμφωνα με τη λειτουργία του *πανοπτισμού*, δηλαδή, της ικανότητας των δεσμοφυλάκων να μπορούν ανά πάσα στιγμή να ελέγξουν και να παρακολουθήσουν τους φυλακισμένους, ενώ οι ίδιοι οι φύλακες είναι αδιόρατοι.¹²² Παράλληλα ο ίδιος εγγράφει την έννοια του *πανοπτισμού* και

¹¹⁸ Μισέλ Φουκώ, «Η μικροφυσική της εξουσίας», εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1991, σελ. 43.

¹¹⁹ Michel Foucault, «Για την υπεράσπιση της κοινωνίας», εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα 2002, σελ. 190.

¹²⁰ Μισέλ Φουκώ, «Η μικροφυσική της εξουσίας», εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1991, σελ. 82.

¹²¹ Gilles Deleuze, «Φουκώ», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2005, σελ. 81-127.

¹²² Ο.π. σελ. 64.

στην επιβολή μιας συγκεκριμένης συμπεριφοράς, δηλαδή, επεκτείνει το θέμα της επιτήρησης στη νεωτερική γραφειοκρατία, η όποια, όντας αθέατη, επιβάλλει τρόπους συμπεριφοράς.¹²³ Όπως τονίζεται «τα σωφρονιστικά ιδρύματα συνενώνουν μεμιάς θεωρητικούς λόγους και αρχιτεκτονικές, προγράμματα και μηχανισμούς».¹²⁴ Τρελοί και παράφρονες καλούνται όσοι κριθούν ανίκανοι να ενταχθούν στην καπιταλιστική παραγωγή και στην προώθηση του μονομερούς κέρδους της καπιταλιστικής κλάσας που εξουσιάζει και αναγκάζει τα υποκείμενα να πειθαρχήσουν.¹²⁵ Τα κατασταλτικά μέτρα της νεωτερικότητας δεν έχουν καμία συνάφεια με τους σωκρατικούς φύλακες οι οποίοι λειτουργούν σύμφωνα με το κοινό συμφέρον, απαλλαγμένοι από την ανάγκη κατοχής ατομικής ιδιοκτησίας.¹²⁶ Οι μικρομηχανισμοί της εξουσίας ελέγχουν όλους του τομείς της ανθρώπινης ζωής. Από τη βρεφική ηλικία τα υποκείμενα έρχονται αντιμέτωπα με τη σεξουαλική απαγόρευση, αφού ορθώνεται μπροστά τους ο αστικός, ηθικός νόμος που ενισχύει τη δημιουργία υπερεγωτικών ψυχικών καταστάσεων οι οποίοι κρατάνε δέσμιους τους ανθρώπους μέσα σε ένα αποπνικτικό, αποστειρωμένο περιβάλλον. Η άποψη του Φουκώ εκτυλίσσεται γύρω από τη θεωρία ότι υπάρχει ένα δίκτυο σωματοεξουσίας που διαμορφώνει τις ερωτικές σχέσεις των ανθρώπων. Πέρα από την εργαλειοποίηση του ερωτισμού αναφέρει, επίσης, και το πέρασμα από την κοινωνία της λογοκρισίας στην πειθάρχηση της διατύπωσης και στον έλεγχο της γνώσης.¹²⁷ Στη Δύση, λόγω του χριστιανισμού, όπως θα δούμε και πιο κάτω, συστηματοποιήθηκε ο ερωτισμός και εργαλειοποιήθηκε γύρω από την τεκνοποιία. Ηθικοί νόμοι και φραγμοί αφαίρεσαν τη λειτουργία της ηδονής για να μπορούν να ελέγχουν το υποκείμενο και να το εντάσσουν μέσα σε ένα παραγωγικό κύκλο. Αφαίρεσαν τη σεξουαλικότητα από τον έρωτα.¹²⁸ Οι μικροεξουσίες αυτές ολοκληρώνονται στα εκπαιδευτήρια, τα αποκαλούμενα σχολεία και πανεπιστήμια που στόχο έχουν να θρέψουν τον πολιτικό μηχανισμό με ελεγχόμενους πολίτες. Τα συστήματα ελέγχου, λοιπόν, είναι το κλειδί για την επιβίωση του νεωτερικού κράτους. Πέρα από τον άμεσο αστυνομικό έλεγχο υπάρχει μια υφέρπουσα πειθαρχική δύναμη που είναι η ηθική και η παιδεία σύμφωνα με τις οποίες οι άνθρωποι αποκτούν υποχρεωτική αστική συνείδηση. Το σύγχρονο κράτος μέσα από τα συστήματα

¹²³ Ο.π. σελ. 68.

¹²⁴ Ο.π. σελ. 75.

¹²⁵ Μισέλ Φουκώ, «Η μικροφυσική της εξουσίας», εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1991, σελ. 109.

¹²⁶ Πλάτων, «Πολιτεία» εκδόσεις Πόλις, βιβλίο Γ, σελ. 247-259.

¹²⁷ Michel Foucault, «Για την υπεράσπιση της κοινωνίας», εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα 2002, σελ. 227-230.

¹²⁸ Μισέλ Φουκώ, «Η μικροφυσική της εξουσίας», εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1991, σελ. 122-127.

επιτήρησης και τους θεσμούς ελέγχου που έχει στη διάθεση του αποκτά μια σφαιρική λειτουργία η οποία εγκολπώνει όλες τις σχέσεις εξουσίας, τις νομικές διατάξεις και τις θεσμικές δομές.¹²⁹ Το κράτος κατέχει όλα τα εργαλεία για να μπορεί να δρα μέσα στη δημοκρατική νομιμότητα, σύμφωνα με την αρχαιοελληνική έννοια της δημοκρατικότητας. Οι νεωτερικές, όμως, νομικές διατάξεις νομιμοποιούν κάθε μορφή κρατικής εξουσίας και βίας. Προτού φτάσει το κράτος στην αναγκαστική πειθαρχία μέσω της βίας, δημιουργεί ένα κλίμα πειθαρχίας σύμφωνα με την ποδηγέτηση.¹³⁰ Η βιοεξουσία ελέγχει κάθε ανθρώπινη πράξη, πριν ακόμη το υποκείμενο σκεφτεί να τη θέσει σε εφαρμογή, πετυχαίνοντας το με την επιτήρηση και τον έλεγχο των ανθρώπων στη βάση των λεπτών μηχανισμών ελέγχου.¹³¹ Πρόκειται, όπως είδαμε, για τη μικροφυσική της εξουσίας, η οποία διαιρεί το νεωτερικό Πολιτικό σε περαιτέρω μικρά γρανάζια μέσα στα οποία κινείται το υποκείμενο, ενώ παράλληλα, δεν επιτρέπει την εκδήλωση των *κενοτόπιων*, των αποπολιτικοποιημένων, δηλαδή, χώρων, που ενισχύουν τη δημοκρατική δράση και την ελεύθερη έκφραση.¹³² Οι νεωτερικές κοινωνίες μπορούν, όπως τονίζει ο Deleuze, να θεωρηθούν ως πειθαρχικές από τη στιγμή που τα κασταλικά μέτρα μετατίθενται σε κάθε σημείο της κοινωνίας και διασχίζουν όλους τους θεσμούς και τους μηχανισμούς που χρησιμοποιούνται από το κράτος.¹³³ Στη νεωτερικότητα, σε αντίθεση με την αρχαία Ελλάδα, όπου η διαλεκτική της εκκλησίας του δήμου εφαρμοζόταν σε κάθε δημοκρατική απόφαση, το αξίωμα της εξουσίας αποτελεί ένα κατηγορηματικό το οποίο χαρακτηρίζει αυτούς που την ασκούν και διαχωρίζει αυτούς στους οποίους ασκείται. Η κατά Φουκώ εξουσία πολιορκεί και διαπερνά τους κυριαρχούμενους. Δεν είναι ένα απλό κατηγορηματικό αλλά μια σχέση μεταξύ δυνάμεων ανάμεσα σε ενικότητες που έχουν το ρόλο αυτών που ασκούν δυνάμεις αλλά και αυτών που τις δέχονται και παράλληλα ασκούν μίαν αντίδραση.¹³⁴ Πάνω σ' αυτό το θέμα ο Γκράμσι θέτει το ερώτημα κατά πόσο οι ίδιοι οι άνθρωποι επιθυμούν πραγματικά το διαχωρισμό σε κυβερνώντες και κυβερνώμενους ή επιδιώκουν τη δημιουργία μιας συλλογικής ομάδας που θα λειτουργεί με δημιουργικό πνεύμα πέρα

¹²⁹ Ο.π. σελ. 96.

¹³⁰ Ο.π. σελ. 116-117.

¹³¹ Ο.π. σελ. 11-117.

¹³² Toni Negri, «Προς αναζήτηση της Commonwealth», εκδόσεις Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα 2009, σελ. 22.

¹³³ Gilles Deleuze, «Φουκώ», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2005, σελ. 54-55.

¹³⁴ Ο.π. σελ. 57-58.

από την εξουσία και την αφοσίωση στην πειθαρχία,¹³⁵ Οι άνθρωποι, όπως τονίζει ο Φρομ, μόνο όντας ελεύθεροι και απαλλαγμένοι από την εξουσία που απειλεί θα καταφέρουν να χρησιμοποιήσουν τη λογική τους σύμφωνα με τις ατομικές τους ικανότητες, προσδιορίζοντας το ρόλο τους μέσα στον κόσμο.¹³⁶

Το κρατικό σύστημα μπορεί να ελέγχει δικαιωματικά τους ανθρώπους αφού, όπως λέει ο Νοαμ Τσόμσκι, το κράτος ελέγχει και ορίζει το νόμιμο και το παράνομο.¹³⁷ Σε πολλές περιπτώσεις αυτά που ορίζει το κράτος ως πολιτική ανυπακοή είναι οι ενέργειες και η συμπεριφορά που θα έπρεπε να έχουν οι σκεπτόμενοι πολίτες απέναντι σε ένα εξουσιαστικό πολιτικό μόρφωμα. Οπότε, όπως τονίζει ο Τσόμσκι, οι πολίτες θα πρέπει να λειτουργούν δια μέσου των θεσμών του δικαίου που είναι πιο υγιείς και να υποσκάπτουν τις περιοχές του δικαίου που καταπιέζουν την κοινωνία, κωδικοποιώντας την κοινωνία ως ένα αυταρχικό λειτουργικό σύστημα που εγκλωβίζει τις ανθρώπινες δραστηριότητες. Η μορφή εξουσίας που ασκείται στην καθημερινή ζωή ταξινομεί τα πολιτικά υποκείμενα σε κατηγορίες κατονομάζοντας τα σύμφωνα με διαχωριστικές, κοινωνικές ταυτότητες και επιβάλλοντας τους έναν απόλυτο νόμο αλήθειας.¹³⁸ Τα άτομα υποκειμενοποιούνται με την υποταγή τους στο νόμο της εξουσίας και εξατομικεύονται από το σύγχρονο τρόπο ζωής που επιβάλλεται από την ελεγχόμενη τεχνολογία και τα στρατευμένα πρότυπα ζωής, αφού η συλλογικότητα δεν μπορεί εύκολα να εξουσιαστεί σε σύγκριση με τα ξεχωριστά άτομα. Τα υποκείμενα είναι το αποτέλεσμα της εξουσίας που τα αναγκάζει να κινούνται μέσα στο δίκτυο της, ανάμεσα στα νήματα ελέγχου και πειθαρχίας.¹³⁹ Η νεωτερική πολιτική κατάσταση βασίζεται σε ένα πολυάριθμο προσωπικό, σε δημαγωγικές υποσχέσεις και χρησιμοποιεί την κυβερνητική δύναμη για την υποταγή του αντιπάλου. Η αστική τάξη, η μεσαία, δηλαδή, τάξη έχει ανάγκη τη γραφειοκρατία και το στρατό για την οικονομική και πολιτική της επιβίωση.¹⁴⁰ Τα ετερογενή στοιχεία απορροφώνται μέσα στο σύστημα φυλάκισης το οποίο αναδεικνύει τα μέτρα κράτησης σαν την αποτελεσματικότερη μορφή πειθαρχίας.¹⁴¹ Η φυλακή, σύμφωνα πάντα με το Φουκώ,

¹³⁵ Γκράμσι, «Για την πολιτική και το σύγχρονο κράτος», εκδόσεις Ημερησία, Αθήνα 2010, σελ. 92-93-100.

¹³⁶ Έριχ Φρόμ, «Ψυχανάλυση και θρησκεία», εκδόσεις Μπουκουμάνη, Αθήνα 1974, σελ. 26.

¹³⁷ Μισέλ Φουκώ, «Η μικροφυσική της εξουσίας», εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1991, σελ. 48

¹³⁸ Ο.π. σελ. 81.

¹³⁹ Ο.π. σελ. 107.

¹⁴⁰ Γκράμσι, «Για την πολιτική και το σύγχρονο κράτος», εκδόσεις Ημερησία, Αθήνα 2010, σελ. 134-136.

¹⁴¹ Μισέλ Φουκώ, «Η μικροφυσική της εξουσίας», εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1991, σελ. 132.

αποτελούσε το φίλτρο των υποκειμένων και την περιχάραξη του εγκληματικού περιβάλλοντος. Πέρα από την άσκηση βίας και την ανάπτυξη του συστήματος ελέγχου το νεωτερικό κράτος, όταν χάνει την ισχύ του εξαναγκασμού, προωθεί την παθητικότητα του κοινού διαπλάθοντας ένα καταναλωτικό υποκείμενο που θα μπορεί να ελέγχεται τόσο εντός δουλειάς όσο κι εκτός.¹⁴² Η λύση, επομένως, είναι η στροφή της κοινωνίας προς τη δόμηση ενός συνεκτικού συνόλου που θα μπορεί να λειτουργήσει ελεύθερα δημιουργώντας μια πραγματική δημοκρατία.

Το κράτος είναι ο απόλυτος κυρίαρχος που μέσα στο κέντρο του, όπως στο κέντρο του κυκλώνα, βρίσκεται σε κατάσταση ηρεμίας η άρχουσα τάξη, η ίδια η εξουσία, που διαπλάθει τις δομές ελέγχου. Η διαλεκτική του νεωτερικού πολιτικού μορφώματος είναι η επιβολή των νόμων μιας τάξης επάνω στις ζωές των υπόλοιπων υποκειμένων. Η κρατική εξουσία πηγάζει από το νόμο, ο οποίος είτε εκφράζεται ως μια ειρηνική κατάσταση που επιβάλλεται απέναντι σε κοινωνικές κτηνωδίες για την υπεράσπιση της κοινωνίας είτε πάλι, όπως είδαμε πιο πάνω, πρόκειται για το αποτέλεσμα ενός πολέμου, μιας μάχης και εφαρμόζεται από τους νικητές. Ο Φουκώ, επομένως, υποστηρίζει ότι ο νόμος είναι ο ίδιος ο πόλεμος και η στρατηγική του ίδιου του πολέμου.¹⁴³ Γι' αυτό και όλοι οι επαναστάτες προκειμένου να καρπωθούν τη νίκη τους προσπαθούν να συγκροτήσουν ένα νέο κρατικό μηχανισμό μετά την επικράτησή τους.¹⁴⁴ Θα μπορούσαμε να παραθέσουμε εδώ την άποψη του Αριστοτέλη ο οποίος υποστηρίζει ότι ο νικητής καρπώνεται τα λάφυρα και τους δούλους.¹⁴⁵ Επομένως, στο νεωτερικό Πολιτικό ο νικητής επιβάλλει το νόμο. Ο νόμος όμως, σύμφωνα με το Φουκώ, μπορεί να γίνει εργαλειακός από τη στιγμή που θα χρησιμεύει ως εργαλείο επιβολής κυριαρχίας. Δηλαδή, όταν το Πολιτικό εφαρμόζει επιλεκτικά τις απαγορεύσεις ανάλογα με το πώς αυτές εξυπηρετούν τον ίδιο το νεωτερικό πολιτικό μηχανισμό.¹⁴⁶ Αυτή είναι η σύγχρονη μορφή της κοινωνίας, που μέσα στη δομή της ασκούνται πιέσεις των μεν επάνω στους δε.¹⁴⁷ Ανάμεσα σε κάθε σημείο της νεωτερικής κοινωνίας, ανάμεσα σε κάθε διαπροσωπική σχέση παρατηρείται η προβολή της εξουσίας του υπέρτατου άρχοντα και γίνεται αντιληπτό το έδαφος όπου θεμελιώνεται η ίδια η εξουσία του,¹⁴⁸ μια εξουσία η οποία ξεκινά από ένα σημείο, το

¹⁴² Νόαμ Τσόμσκι, «Περί αναρχισμού», εκδόσεις Κέδρος, Αθήνα 2009, σελ. 104-128-214.

¹⁴³ Gilles Deleuze, «Φουκώ», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2005, σελ. 62.

¹⁴⁴ Ο.π. σελ. 60.

¹⁴⁵ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ. 1, βιβλίο Α, σελ. 67.

¹⁴⁶ Gilles Deleuze, «Φουκώ», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2005, σελ. 62.

¹⁴⁷ Μισέλ Φουκώ, «Η μικροφυσική της εξουσίας», εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1991, σελ. 95.

¹⁴⁸ Ο.π. σελ. 123.

οποίο σταδιακά περικλείει ακόμα και τις πιο λεπτές περιφερειακές λεπτομέρειες.¹⁴⁹ Όπως, για παράδειγμα, ο έλεγχος των ανθρωπίνων σχέσεων επί των γεννήσεων και του πληθυσμού αλλά και μέσα από μεθόδους πρόνοιας.¹⁵⁰ Ανάμεσα σ' αυτές τις περιφερειακές λεπτομέρειες ο Φουκώ αναφέρει και το σημαντικότερο βιοπολιτικό δικαίωμα του νεωτερικού Πολιτικού: πρόκειται για την εξουσία και την κρατικοποίηση της βιολογικής κατάστασης του ατόμου. Αναλυτικότερα, όπως εξηγεί, ο ηγεμόνας έχει το δικαίωμα στη ζωή και στο θάνατο του ανθρώπου μέσα στα πολιτικά όρια.¹⁵¹ Σύμφωνα με τον Deleuze, η εξουσία θεωρείται πλέον ως ιδιοκτησία της τάξης που την κατέχει.¹⁵² Αυτό μπορούμε να το δούμε σε όλα τα πολιτικά σχήματα που εμφανίστηκαν στη νεωτερικότητα, από τον καπιταλισμό μέχρι την εξουσία της νομενκλατούρας. Ως αποτέλεσμα απέναντι στο γεγονός αυτό έχουμε την αντίσταση της ζωής ενάντια σε μια νεωτερική εξουσία που εκλαμβάνει την ίδια τη ζωή ως αντικείμενο.¹⁵³ Παρατηρείται μια προσπάθεια των υποκειμένων να απεδαφικοποιήσουν και να κωδικοποιήσουν όλες τις πτυχές της ζωής, διατηρώντας τες μακριά και πέρα από τον εγκλεισμό τους στο πολιτικό. Αλλά, παράλληλα, το νεωτερικό Πολιτικό επανεδαφικοποιεί τις πτυχές αυτές στη σφαίρα της βιοπολιτικής υποκειμενοποιώντας το ανθρώπινο στοιχείο που ασφυκτιά μέσα στο νεωτερικό πολιτισμό.¹⁵⁴ Δια το λόγο αυτό μπορούμε να μιλούμε για μια εξουσία επί της ζωής που μπορεί να ελέγχει και να επεμβαίνει σε όλες τις πτυχές της. Η κριτική περί νεωτερικού κράτους πολλές φορές μέσα στον προηγούμενο αιώνα πήρε τη μορφή μιας πλήρους απαξίωσης. Ο Μιχαήλ Μπακούνιν ξεκινά από το επιχείρημα ότι το κράτος είναι εργαλείο της αστικής τάξης που εμποδίζει κάθε ελευθερία και ασκεί εξουσία επάνω στο προλεταριάτο, καταδεικνύοντας το κοινό συμφέρον ως επίφαση, εργαλειοποιώντας το λαό σύμφωνα με τον κλήρο και τις αστικές βουλές.¹⁵⁵ Στη σημερινή εποχή, σύμφωνα με το Νόαμ Τσόμσκι, όπου η εξουσία δεν επιδιώκει τη νομιμοποίηση της, οι άνθρωποι πρέπει να αναζητήσουν όσο ποτέ άλλοτε την

¹⁴⁹ Ο.π. σελ. 137.

¹⁵⁰ Michel Foucault, «Για την υπεράσπιση της κοινωνίας», εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα 2002, σελ.300-301.

¹⁵¹ Ο.π. σελ.294.

¹⁵² Gilles Deleuze, «Φουκώ», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2005, σελ. 53.

¹⁵³ Ο.π. σελ. 157.

¹⁵⁴ Ο.π. σελ. 234-239.

¹⁵⁵ Μιχαήλ Μπακούνιν, «Η Παρισινή Κομμούνια του 1871 και η ιδέα του κράτους», εκδόσεις Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα, σελ. 29-40-50-87.

ελευθερία οικοδομώντας δημοκρατικούς και κοινωνικούς θεσμούς.¹⁵⁶ Σκοπός, δηλαδή, των ανθρώπων πρέπει να είναι η συνειδητοποίηση της ελευθερίας τους.

Αυτή είναι άλλη μια διαφορά της νεωτερικότητας από την αρχαία ελληνική δημοκρατία. Στην αριστοτελική δημοκρατία υπάρχει σαφής προσδιορισμός και διαχωρισμός της πολιτικής ζωής από την ιδιωτική. Η πόλη δεν μπορούσε να επέμβει στη ζωή των ατόμων αλλά και τα άτομα έπρεπε να συμβάλλουν με συλλογικό τρόπο στη σωστή λειτουργία της δημοκρατίας. Η πολιτεία που αναφέρει ο Σωκράτης αποτελείται από πολίτες που διακατέχονται από ομοψυχία και αλλοφροσύνη χωρίς διχόνοιες και έχθρες.¹⁵⁷ Επιστρέφοντας στην αρχαία Ελλάδα αντιλαμβανόμαστε την ουσία της εσωτερικής αναδίπλωσης του ανθρώπου, που λειτουργεί ως πολίτης καθώς και τον αυτοέλεγχο, τον αυτοπεριορισμό, την αυτοκυριαρχία και την εγκράτεια μέσα από την ανάπτυξη μιας σχέσης προς εαυτόν, μέσα από την εσωστρέφεια προς την ουσία του *είναι* του, της *ιδέας* του (με την πλατωνική έννοια του όρου η λέξη *ιδέα*) συγκροτώντας παράλληλα με την πτύχωση και την καμπύλωση του *έξω* προς το *εσώτερο* μια αδιαμφισβήτητη σχέση με τον εαυτό του αλλά και με την *Πόλη*.¹⁵⁸ Οι ελεύθεροι πολίτες της αρχαίας Αθήνας είχαν ανακαλύψει την ταυτότητα του υγιούς και νομιμόφρονου ανθρώπου μέσα στην εσωτερική τους ψυχική λειτουργία. Η επιβολή του εξωτερικού νόμου και του εισερχόμενου εκ των άνω δικαίου δεν συμβαδίζει με την αξιοπρέπεια του ανθρώπου, ο οποίος πρέπει να έχει την επίγνωση των πράξεών του σύμφωνα με το εσωτερικό του δίκαιο.¹⁵⁹ Στην *Πόλη* ο νόμος δεν επιβάλλεται αλλά επανευρίσκεται από τον *πολίτη* μέσα στο ίδιο του το *είναι* και εκφράζεται μέσα από τη συλλογικότητα και την κοινωνική συνεκτικότητα.

Μια άλλη κριτική που ασκείται στο νεωτερικό πολιτικό μόρφωμα αφορά στις οικονομικές του δραστηριότητες και τα γενικά οικονομικά πλαίσια μέσα στα οποία λειτουργεί. Ο αντίλογος εστιάζει στην ελεύθερη αγορά του καπιταλισμού και στις ανισότητες που αυτή προκαλεί ανάμεσα στα μέλη της κοινωνίας διαχωρίζοντας τους ανθρώπους σε κοινωνικές και οικονομικές τάξεις. Ο Αριστοτέλης μέσα στα Πολιτικά του κατακρίνει το οικονομικό σύστημα που ενισχύει τις αξιώσεις των πλουσίων παρά των φτωχών, αφού κατ' αυτόν τον τρόπο καταστρέφεται η *Πόλη*.¹⁶⁰ Αυτό που αντιπροτείνεται από τους σύγχρονους πολιτικούς φιλοσόφους, ώστε να εξασθενήσει ο

¹⁵⁶ Νόαμ Τσόμσκι, «Περί αναρχισμού», εκδόσεις Κέδρος, Αθήνα 2009, σελ. 21.

¹⁵⁷ Πλάτων, «Πολιτεία» εκδόσεις Πόλις, βιβλίο Ε, σελ. 373-379.

¹⁵⁸ Gilles Deleuze, «Φουκώ», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2005, σελ. 169.

¹⁵⁹ Πλάτων, «Πολιτεία» εκδόσεις Πόλις, βιβλίο Γ, σελ. 227.

¹⁶⁰ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ. 2, βιβλίο Δ, σελ. 157.

καπιταλισμός, είναι η δημιουργία μιας αταξικής κοινωνίας όπου όλοι οι άνθρωποι θα είναι ίσοι και δεν θα διαχωρίζονται εξαιτίας των οικονομικών αιτιών. Η θεωρητική αρχή για μια κοινωνία με οικονομική ισότητα και ανταλλαγή έγινε και πάλι στην αρχαία Ελλάδα. Το οικονομικό σύστημα της κοινοκτημοσύνης έχει βαθιές ρίζες οι οποίες φτάνουν στην αρχαία σωκρατική σκέψη και αποτελούν γέννημα του ίδιου του φιλοσόφου. Ο Σωκράτης θεωρούσε πολύ σημαντικό οι πολίτες μιας πόλης να αναφέρουν τη λέξη «δικό μου» για κοινά αγαθά τα οποία θα μπορούν να μοιράζονται.¹⁶¹ Ο Αριστοτέλης, όμως, διαφοροποιείται από το οικονομικό σύστημα της κοινοκτημοσύνης λέγοντας ότι θα πρέπει να συνδυαστεί με χρηστούς νόμους και ήθη προκειμένου να μπορεί να διατηρήσει μεν την έννοια της ιδιωτικής ιδιοκτησίας χωρίς, όμως, αυτή να εμφανίζεται χαοτική.¹⁶² Η ατομική ιδιοκτησία, σύμφωνα με το Σωκράτη, πρέπει να είναι τόση όση επιτρέπει να ζει κάποιος με εγκράτεια.¹⁶³

Ο Αριστοτέλης προβαίνει σε ένα σαφή διαχωρισμό της οικονομικής πρακτικής που μπορεί να ακολουθήσει μια πόλη. Αναφορικά με τις οικονομικές της δραστηριότητες θεωρεί ότι το σύστημα της ανταλλαγής ανάμεσα στους πολίτες δημιουργεί την αυτάρκειά τους σε προϊόντα, αφού ο ένας προμηθεύει τον άλλο αυτά που χρειάζεται, ενώ στην αντίπερα όχθη βρίσκεται η χρηματιστική οικονομία που χρειάζεται την ύπαρξη ενός νομίσματος για τις συναλλαγές, το οποίο συγκεκριμένο νομισματικό μέσο δεν έχει καμία χρηστική αξία, αφού πέρα από τις συνθήκες και τις συμφωνίες που το δημιούργησαν δεν μπορεί να φανεί χρήσιμο και να αξιοποιηθεί. Ακόμη, οι δομές της χρηματιστικής οικονομίας, πάνω στην οποία στηρίζεται και η σημερινή καπιταλιστική κοινωνία, φέρει την ανισότητα, λόγω του ότι κερδισμένο βγαίνει πάντα μόνο το ένα μέρος από αυτούς που διενεργούν την οικονομική, αυτή πράξη.¹⁶⁴ Στο συμπέρασμα αυτό στηρίζεται και ολόκληρη η μαρξιστική οικονομική θεωρία.

Ο Καρλ Μαρξ θεωρεί ως αφετηρία του αστικού καπιταλισμού τη βιομηχανική επανάσταση και τη σταδιακή προώθηση μιας παγκόσμιας αγοράς μέσα στην οποία η αστική τάξη είναι αναγκασμένη να κυνηγά το κέρδος και την ατομική ιδιοκτησία.¹⁶⁵ Η νεωτερική μορφή του Πολιτικού που βασίζεται στην ατομική ιδιοκτησία χαρακτηρίζεται ως κλοπή, από τον πρώιμο Προυντόν, ο οποίος σε μεταγενέστερο

¹⁶¹ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ. 1, βιβλίο Β, σελ. 111.

¹⁶² Ο.π. σελ. 121.

¹⁶³ Ο.π. σελ. 133.

¹⁶⁴ Ο.π. σελ. 81-83-89.

¹⁶⁵ Μαρξ-Ενγκελς, «Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος», εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2008, σελ. 29-30.

στάδιο διαχωρίζει τη νομή από την υπέρμετρη ιδιοκτησία καθιστώντας ως βασική διαφορά το γεγονός ότι η νομή εξασφαλίζει μια βασική αυτονομία.¹⁶⁶

Μέσα από τον καπιταλισμό αναπτύσσεται μια μορφή αλληλεξάρτησης των εθνών, η οποία όμως είναι πλασματική αφού η ανοιχτή αγορά δεν επιλύει τα φλέγοντα διεθνή προβλήματα. Μέσα από τη μαρξιστική σκέψη γίνεται αντιληπτό ότι η συλλογικότητα αφανίζεται από τη στιγμή που τα μέσα παραγωγής τα κατέχει μια μόνο τάξη, η αστική.¹⁶⁷ Η οικονομική αυτή ανισότητα δημιουργεί μια τάξη εργατών, που λειτουργεί μηχανικά κάτω από αντίξοες συνθήκες και με μια συνεχόμενη αύξηση των εργατοωρών. Το αποτέλεσμα είναι οι άνθρωποι να δουλεύουν όλο και περισσότερο πέραν του υποφερτού.¹⁶⁸ Οι αντιξοότητες της εργατικής τάξης διαφαίνονται και στον τρόπο διαβίωσής της, όπου, σύμφωνα με το Μαρξ, μέσα στη νεωτερική κοινωνία, η καπιταλιστική αλυσίδα της αγοράς ελέγχει τη χρηματιστική διακίνηση.¹⁶⁹ Η συλλογικότητα είναι και πάλι η μοναδική λύση που προτείνεται μέσα από τα κείμενα του Μαρξ. Διότι, με τη συσπείρωση του εργατικού προλεταριάτου και την ανάπτυξη μιας ταξικής συλλογικότητας οι εργάτες είναι ευκολότερο να αντεπεξέλθουν και να αντιδράσουν ενάντια στην εκμετάλλευση.¹⁷⁰ Επομένως, από τη στιγμή που οι οικονομικές συνθήκες σε μια χώρα δημιουργούν έναν ταξικό διαχωρισμό, το αποτέλεσμα είναι η αλλοίωση του Κοινωνικού ως συνόλου και ως ολότητας. Η υπέρμετρη ατομική ιδιοκτησία μιας μικρής μερίδας ανθρώπων, οι οποίοι ταυτόχρονα κατέχουν όλα τα μέσα παραγωγής, είναι ο πρωτεύων άξονας επάνω στον οποίο στριφογυρίζει η κοινωνία μας, εντός της οποίας η εργατική τάξη αναγκάζεται να πουλά τη σωματική της δύναμη και τις ικανότητές της για την αξία ενός μισθού, ο οποίος αλλάζει ανάλογα με τις εργατοώρες, ενώ η πραγματική του αξία τροποποιείται σύμφωνα με τις τιμές των αγαθών στην αγορά καθώς και από το νόμο της προσφοράς και της ζήτησης που ισχύει και για την εργατική δύναμη. Η αστική τάξη, μάλιστα, εκμεταλλεύεται την υπεραξία της εργασίας, η οποία προέρχεται από τις απλήρωτες ώρες δουλειάς του εργάτη, μέσα στις οποίες η παραγωγή είναι ένα καθαρό κέρδος για τη συγκεκριμένη τάξη.¹⁷¹ Ο δεύτερος άξονας είναι η νομοθεσία που θεσπίζεται για να

¹⁶⁶ Πιερ Ζοζέφ Προυντόν, «Ιδιοκτησία και επανάσταση», εκδόσεις Ημερησία, Αθήνα 2010, σελ. 25-27-29.

¹⁶⁷ Μαρξ-Ένγκελς, «Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος», εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2008, σελ. 32.

¹⁶⁸ Ο.π. σελ. 33-34-43.

¹⁶⁹ Ο.π. σελ. 35.

¹⁷⁰ Ο.π. σελ. 35-39.

¹⁷¹ Καρλ Μαρξ, «Μισθός, τιμή και κέρδος», εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2008, σελ. 11-45-66-50-68-90.

θωρακιστεί η ελεύθερη αγορά, που κατά το Μαρξ νομιμοποιεί την εκμετάλλευση.¹⁷² Η αστική τάξη καρπώνεται τα μέσα παραγωγής καθώς και όλα τα εργαλεία εργασίας με απώτερο σκοπό, όπως είδαμε, τη δημιουργία ατομικής ιδιοκτησίας και όχι συλλογικής ευημερίας,¹⁷³ ενώ με τη χρήση της τεχνολογικής ανάπτυξης αυξάνεται η παραγωγή και τα κέρδη της.¹⁷⁴ Σύμφωνα με τον Τσόμσκι, όσο τα άτομα εξακολουθούν να νοικιάζουν τον εαυτό τους στους καπιταλιστές η δημοκρατία καθίσταται αδύνατη.¹⁷⁵ Για το Μαρξ, ακόμη και το κοινωνικό κράτος δεν επιλύει τα βαθιά κοινωνικά προβλήματα, αφού δεν βρίσκει λύσεις αλλά στηρίζεται στη φιλανθρωπία¹⁷⁶ Γι' αυτό και θεωρεί ότι η μοναδική λύση θα είναι πέρα από το νεωτερικό κράτος, όπου οι αντιπρόσωποι του εξουσιάζουν και ο λαός είναι υπόλογος, μέσα σ' ένα κλίμα προστασίας της αστικής τάξης, όπου η ελευθερία περιορίζεται.¹⁷⁷ Περιορίζεται διότι το αστικό κράτος έχει ανάγκη την επιβολή προκειμένου να περάσει τις οικονομικές του θέσεις. Η εργατική τάξη, λοιπόν, θα πρέπει να αντικαταστήσει τους αστούς και να εφαρμόσει μια οικονομική πολιτική που θα στηρίζεται σε ένα ανώτατο όριο κέρδους και σε ένα κατώτατο όριο μισθού και διαπλάθοντας το συλλογικό που βασίζεται στην πλήρη εξάλειψη των εσωτερικών διαφορών και των ταξικών αντιθέσεων που προκαλούν τη διχόνοια και την εχθρότητα.¹⁷⁸ Οι άνθρωποι καλούνται να ζήσουν σε μια κοινωνία ελεύθερης συνεργασίας και δημοκρατίας χωρίς οποιοδήποτε καταναγκασμό, επιτυγχάνοντας τη ύψιστη ανάπτυξη των δυνάμεών τους.¹⁷⁹ Πέρα από τα κοινωνικά δεσμά αναπτύσσεται η κοινωνική συνεργασία και η δημιουργία θετικών εργασιακών συνθηκών, συνθηκών χωρίς την εργαλειακή νομιμοποίηση και τη μεταρρύθμιση των εργατικών αγώνων μέσα από τη συνδικαλιστική διαιτησία που σκοπό έχει τη στρογγυλοποίηση των αιτημάτων και των αγώνων. Όπως αναφέρει ο Anthony Giddens, η εργατική τάξη νομιμοποιήθηκε, αφού προηγουμένως αποδέχτηκε το αστικό, οικονομικό σύστημα και λειτούργησε πέρα από την επαναστατικότητα μέσα στα πλαίσια της πολιτείας. Οι εργάτες αποδεχόμενοι τις φιλελεύθερες συμβάσεις

¹⁷² Ο.π. σελ. 45-46.

¹⁷³ Καρλ Μαρξ, «Η γένεση του κεφαλαίου», εκδόσεις Κοροντζή, Αθήνα 2000, σελ. 107.

¹⁷⁴ Καρλ Μαρξ, «Μισθωτή εργασία και κεφάλαιο», εκδόσεις Μαρξιστικό βιβλιοπωλείο, Αθήνα 2009, σελ. 49.

¹⁷⁵ Νόαμ Τσόμσκι, «Περί αναρχισμού», εκδόσεις Κάκτος, Αθήνα 2009, σελ. 71.

¹⁷⁶ Καρλ Μαρξ, «Μισθός, τιμή και κέρδος», εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2008, σελ. 61.

¹⁷⁷ Καρλ Μαρξ, «Η 18^η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη», εκδόσεις ΔΟΛ, Αθήνα 2010, σελ. 175.

¹⁷⁸ Καρλ Μαρξ, «Μισθός, τιμή και κέρδος», εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2008, σελ. 48-64-71.

¹⁷⁹ Νόαμ Τσόμσκι, «Περί αναρχισμού», εκδόσεις Κέδρος, Αθήνα 2009, σελ. 38.

δεσμεύονται με το υπάρχον σύστημα παραγωγής και αποδέχονται, παράλληλα, τα όρια που τίθενται στα ατομικά δικαιώματα τους. Οι εργάτες δεν έχουν δικαίωμα στη βιομηχανική σφαίρα παρά μόνο στα ατομικά δικαιώματα που περιορίζονται στην πολιτική.¹⁸⁰ Το γεγονός αυτό δεν εξαιρεί τη νεοσύστατη υπαλληλική κατάσταση των μη-χειρωνακτών, αφού η εκμηχάνιση του γραφείου δεν απαιτεί εξειδικευμένους υπαλλήλους αλλά μηχανικές λειτουργίες, που δημιουργούν μια μάζα αναλώσιμων γραφιάδων. Παράλληλα, εμφανίζεται η τάξη του νεοπρολεταριάτου, η οποία απαρτίζεται από τους άνεργους και όσους δουλεύουν κάτω από μη-οργανωμένες, επισφαλείς συνθήκες και χωρίς ταξική ταυτότητα.¹⁸¹ Εδώ έγκειται και η επιτυχία του νεωτερικού Πολιτικού, σύμφωνα με το οποίο η ταξική διάσταση των πολιτών συστέλλεται και αφανίζεται δημιουργώντας ένα κράμα ανένταχτων ατόμων χωρίς δεσμούς και αλληλεγγύη. Το γεγονός αυτό φθείρει την εργατική τάξη και τους επαναστατικούς αγώνες της.

Η κατάσταση που δημιουργείται στην παγκόσμια αγορά σύμφωνα με τις αναλύσεις του Μαρξ σκιαγραφείται από το Λένιν, ο οποίος τονίζει τη μετατροπή του καπιταλισμού σε ιμπεριαλισμό λόγω του συγκεντρωτισμού των μεγάλων βιομηχανιών, οι οποίες στην καπιταλιστική οικονομική φάση γιγαντώνονται περιλαμβάνοντας συνδυασμό κλάδων. Έτσι, δημιουργούνται οι μικτές και οι αμιγείς βιομηχανίες, με τις πρώτες να είναι μακροβιότερες, αφού ασχολούνται με διάφορους εργασιακούς κλάδους.¹⁸² Μέσα από τον καλπάζοντα καπιταλισμό δημιουργούνται τα καρτέλ, τα οποία δεσμεύουν τις πρώτες ύλες και το μεγαλύτερο μέρος της εργατικής δύναμης.¹⁸³ Έτσι, σύμφωνα με το Λένιν ολόκληρη η αγορά υποτάσσεται στην ισχύ των καρτέλ, με τις μικρότερες βιοτεχνίες να μην αντέχουν τον οικονομικό ανταγωνισμό και να αφανίζονται σταδιακά.¹⁸⁴ Ο Λένιν θεωρεί ότι η ελεύθερη, καπιταλιστική αγορά του ανταγωνισμού οδηγεί σταδιακά σε μια μονοπωλιακή συσσώρευση που καταργεί την ίδια την ουσία του καπιταλισμού που είναι η ανοιχτή αγορά. Το ίδιο το καπιταλιστικό σύστημα οδηγείται στην αυτοκαταστροφή του και στην καρτελοποίησή του, όντας δέσμιος στο ιμπεριαλιστικό κεφάλαιο. Μέσα σε μια μονοπωλιακή αγορά ο ρόλος των τραπεζών είναι εξίσου οικονομικά συγκεντρωτικός, αφού με την απόκτηση μετοχών τόσο σε μικρότερες τράπεζες όσο και στις

¹⁸⁰ Anthony Giddens, «Εισαγωγή στην κοινωνιολογία», εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 1993, σελ. 76-77-80-81.

¹⁸¹ Ο.π. σελ. 90.

¹⁸² Β.Ι. Λένιν, «Ιμπεριαλισμός», εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2008, σελ. 18-20-21.

¹⁸³ Ο.π. σελ. 24-30.

¹⁸⁴ Ο.π. σελ. 34.

βιομηχανίες δημιουργούν τεράστια τραπεζικά καρτέλ και παράλληλα ελέγχουν πλήρως τη βιομηχανική παραγωγή. Με τη μετοχοποίηση και την πολιτική των χρηματικών πιστώσεων τα τραπεζικά καρτέλ ασκούν έλεγχο στην ιμπεριαλιστική αγορά, η οποία, σύμφωνα με το Λένιν, στηρίζεται από το τοκογλυφικό κεφάλαιο.¹⁸⁵ Την έννοια των τοκογλύφων αναφέρει και ο Μαρξ, ο οποίος υποστηρίζει ότι: «οι πιστωτές των κρατών στην πραγματικότητα δεν δίνουν τίποτα, αφού το ποσό που δανείζουν μετατρέπεται σε χρεόγραφα που εκχωρούνται εύκολα και που εξακολουθούν να λειτουργούν σαν νομίσματα».¹⁸⁶ Στο διεθνές αυτό σύστημα με τον τρόπο που εκτυλίσσεται μέσα από τη λειτουργία του κεφαλαίου δημιουργούνται οι κατάλληλες δομές για εκμετάλλευση των ασθενέστερων κρατών από τα ισχυρότερα. Τα πιο εύρωστα οικονομικά κράτη δανείζουν χρήματα για την προώθηση του καπιταλιστικού συστήματος, την εκμετάλλευση των πρώτων υλών αλλά και για τη δημιουργία εντολοδόχων επιβάλλοντας, παράλληλα, οικονομικούς όρους ευνοϊκούς για τα ίδια.¹⁸⁷ Παρατηρείται, σύμφωνα με το Ρώσο πολιτικό, το πολιτικό και οικονομικό διαμοίρασμα του κόσμου ανάμεσα στα ιμπεριαλιστικά, αποικιοκρατικά κράτη. Η τελευταία πράξη σ' αυτόν τον ιμπεριαλιστικό μονόλογο είναι ο παρασιτισμός και το σάπισμα. Οι ίδιοι οι καπιταλιστές μετατρέπονται σε παράσιτα, λόγω της μετοχοποίησης των βιομηχανιών απολαμβάνοντας τους καρπούς μιας δουλειάς την οποία εξετέλεσε η εργατική τάξη. Ως αποτέλεσμα το όλο σύστημα οδηγείται στο σάπισμα, στις συνεχόμενες οικονομικές κρίσεις και στην τελική πτώση του καπιταλισμού και του ιμπεριαλισμού.¹⁸⁸ Το νεωτερικό κράτος, όπως αναφέρει ο Προυντόν, δεν είναι μόνο οικονομικά αυτοκαταστροφικό, αλλά ενέχει μέσα του τις πολιτικές αντιφάσεις και τον ταξικό διαχωρισμό που θα το διαβάλλει.¹⁸⁹ Ο ιμπεριαλισμός πλάθει μια κατ' επίφαση ενότητα, στην οποία υφέρπει η εκμετάλλευση και ο οικονομικός διαχωρισμός.¹⁹⁰ Όπως τονίζει ο Κώστας Γουλιάμος, οι μεγάλοι υπερεθνικοί οργανισμοί, όπως το Διεθνές Νομισματικό Ταμείο και η Παγκόσμια Τράπεζα, προωθούν το νεοφιλελεύθερο καπιταλισμό κατά το σχεδιασμό των

¹⁸⁵ Ο.π. σελ.64.

¹⁸⁶ Καρλ Μαρξ, «Η γένεση του κεφαλαίου», εκδόσεις Κοροντζή, Αθήνα 2000, σελ.94-95.

¹⁸⁷ Β.Ι. Λένιν, «Ιμπεριαλισμός», εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2008, σελ. 76-77.

¹⁸⁸ Ο.π. σελ. 144.

¹⁸⁹ Πιερ Ζοζέφ Προυντόν, «Ιδιοκτησία και επανάσταση», εκδόσεις Ημερησία, Αθήνα 2010, σελ. 15.

¹⁹⁰ Hans Freyer, «Τεχνοκρατία και ουτοπία», εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1998, σελ. 262.

οικονομικών τους προγραμμάτων, κάτι που επιφέρει την εξασθένηση της πολιτικής, κοινωνικής, οικονομικής, πολιτισμικής και οικολογικής δημοκρατίας.¹⁹¹

Την ίδια κριτική στον αστικό καπιταλισμό ασκεί και ο αναρχικός φιλόσοφος Μιχαήλ Μπακούνιν ο οποίος υποστηρίζει έναν κόσμο αλληλεγγύης καθώς και τη δημιουργία μιας κοινωνίας οργανωμένης από τη βάση προς τα πάνω, χωρίς την ύπαρξη επεμβατικού στρατού και εσωτερικής αστυνόμευσης.¹⁹² Η κοινωνία για το Ρώσο φιλόσοφο υπάρχει εκ γενετής στον άνθρωπο ως ζώο κοινωνικό, με την αριστοτελική έννοια, και δεν χρειάζεται τη ύπαρξη μιας νεωτερικής κυβέρνησης που θα εκμεταλλεύεται τις λαϊκές μάζες, αφού μπορεί να λειτουργήσει μέσα από την αλληλεπίδραση των ανθρώπων.¹⁹³ Ο Μπακούνιν δεν αναιρεί την έννοια της υπακοής σε νόμους, θεωρώντας όμως ως βασικό δίκαιο το φυσικό νόμο.¹⁹⁴ Όσον αφορά στην οικονομία αναλύοντας τις δομές της νεωτερικής κοινωνίας καταλήγει στο συμπέρασμα του Μαρξ, ότι, δηλαδή, ο πλούτος συγκεντρώνεται σε μια μόνο κοινωνική τάξη, την αστική, που προστατεύεται από το ίδιο το νεωτερικό κράτος, το οποίο ελέγχεται από τους αστούς, προτάσσοντας τη νόμιμη βία και την ανελευθερία, απαιτώντας ατομικές θυσίες για το κοινό καλό.¹⁹⁵ Το κράτος, σύμφωνα με τον Προυντόν, οφείλει να παρέχει τα εγγύηματα για την εξασφάλιση της ισότητας χωρίς διακρίσεις ούτως ώστε όλοι οι άνθρωποι σε μια κοινωνία να έχουν ίσες ευκαιρίες.¹⁹⁶ Όμως, αυτό που παρατηρεί ο γάλλος φιλόσοφος, είναι ότι οι κυβερνήσεις τάσσονται συνήθως με την πλευρά των προνομιούχων διαβάλλοντας μ' αυτόν τον τρόπο την ελευθερία και επιβάλλοντας τον έλεγχο, την επιτήρηση και την κοινωνική ταξινόμηση.¹⁹⁷ Η ελευθερία των ανθρώπων θα ισχύσει μέσα από την *αναρχία* που θα επιφέρει τον αυθορμητισμό και θα δημιουργήσει μια μορφή κυβέρνησης που θα στηρίζεται στη επιστήμη και στη συλλογικότητα μέσα από την οικονομική συνεργασία, προβάλλοντας ένα νέο κοινωνικό συμβόλαιο, το οποίο θα θέτει τις βάσεις για μια κοινωνία στηριζόμενη στις από κοινού εγγυήσεις των πολιτών για ελευθερία. Όλα αυτά μέσα σ' ένα πλαίσιο δημοκρατίας και αυτοελέγχου χωρίς τις

¹⁹¹ Κώστας Γουλιάμος, «Η βιοπολιτική του ολοκληρωτισμού», εκδόσεις Ταξιδευτής, Αθήνα 2008, σελ. 92.

¹⁹² Μιχαήλ Μπακούνιν, «Η Παρισινή Κομμούνια του 1871 και η ιδέα του κράτους», εκδόσεις Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα, σελ. 24-89.

¹⁹³ Μιχαήλ Μπακούνιν, «Θεός και κράτος», εκδόσεις Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα 1986, σελ. 101-105-123.

¹⁹⁴ Ο.π. σελ. 44.

¹⁹⁵ Μιχαήλ Μπακούνιν, «Κριτική της υπάρχουσας κοινωνίας», εκδόσεις Πανοπτικών, Αθήνα 2007, σελ. 23-24-44-60-86.

¹⁹⁶ Πιερ Ζοζέφ Προυντόν, «Ιδιοκτησία και επανάσταση», εκδόσεις Ημερησία, Αθήνα 2010, σελ. 36.

¹⁹⁷ Ο.π. σελ. 42-43.

γραφειοκρατικές δομές που περιβάλλουν την εξουσία.¹⁹⁸ Αφού, όπως λέει ο Τσόμσκι, η κρατική ιδιοκτησία οδηγεί στο γραφειοκρατικό δεσποτισμό. Αντίθετα, υποστηρίζεται η δημιουργία οργανικών κοινοτήτων, όπου μέσω ομοσπονδιακών διευθετήσεων δημιουργείται ένα ολοκληρωμένο είδος κοινωνικής οργάνωσης.¹⁹⁹ Συγκεκριμένα, ο Εβραίος διανοούμενος αναπτύσσει μια δική του θεωρία την οποία ονομάζει αναρχοσυνδικαλισμό, με βάση τον οποίο οι αναρχικές ιδέες θα οργανώνουν την πολυσύνθετη βιομηχανική κοινωνία, μέσα στην οποία ο πλήρης έλεγχος και η διεύθυνση των πολιτικών και οικονομικών δομών θα ασκείται από τον ίδιο το λαό. Οι συμμετέχοντες, δε, στη διακυβέρνηση θα λογοδοτούν στην οργανική κοινότητα στην οποία θα ανήκουν και η άσκηση της διακυβέρνησης θα γίνεται εναλλάξ για όλα τα άτομα. Στόχος θα είναι η δημιουργία της συλλογικότητας και η ανάπτυξη δεσμών ανάμεσα στους ανθρώπους. Για να γίνει, όμως, κάτι τέτοιο πρέπει οι ίδιοι οι άνθρωποι να διαφυλάξουν κάποιους κρατικούς θεσμούς που προστατεύουν από ολοκληρωτισμούς και διαφυλάσσουν την αντίσταση απέναντι στη βία και την υπέρμετρη κυριαρχία.²⁰⁰

Αυστηρή κριτική προς τον καπιταλισμό ασκούν και άλλοι διανοητές, ανάμεσα τους και ο Μαξ Βέμπερ, ο οποίος ταυτίζει το συγκεκριμένο οικονομικό σύστημα με την προτεσταντική ηθική που λειτουργεί ως θεωρητικός φύλακας του. Στην παραδοσιακή κοινωνία ο άνθρωπος προσπαθούσε μέσα από την εργασία του να αποκτήσει τα απαραίτητα εφόδια για την επιβίωσή του πέρα από το συνεχόμενο κέρδος. Με την ανάπτυξη της καπιταλιστικής οικονομίας, της ορθολογικοποίησης των μέσων παραγωγής και του αυστηρού υπολογισμού το άτομο λειτουργεί με σκοπό το κέρδος.²⁰¹ Ο λουθηρανισμός αναφέρει σχετικά ότι άτομο οφείλει να παραμείνει στο επάγγελμα που το τοποθέτησε ο Θεός και να συμβάλει στην κοινωνική πρόοδο.²⁰² Η πλήρης συνύφανση του καπιταλισμού με τον προτεσταντισμό επέρχεται με τον Καλβίνο, ο οποίος προτάσσει μια συντηρητική άποψη σύμφωνα με την οποία κανένα άτομο δεν μπορεί να αλλάξει την κοινωνική του θέση, αφού αυτή ορίστηκε από το Θεό. Επομένως, μέσα από τη συνεχή εργασία του οφείλει να προσφέρει στην κοινότητά του γιατί αυτό είναι το Θείο θέλημα, η προσφορά στον πλησίον μέσα από την εργασία, τον αυτοέλεγχο και την υπακοή.

¹⁹⁸ Ο.π. σελ. 80-81-83-84-94-95.

¹⁹⁹ Νόαμ Τσόμσκι, «Περί αναρχισμού», εκδόσεις Κέδρος, Αθήνα 2009, σελ. 61-71-75-77-92.

²⁰⁰ Ο.π. σελ. 196-238.

²⁰¹ Max Webber, «Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού», εκδόσεις Το βήμα, Αθήνα 2010, σελ. 48-59.

²⁰² Ο.π. σελ. 65.

Μια εργασία η οποία τέθηκε από τον ύψιστο για κάθε άνθρωπο.²⁰³ Αντιλαμβανόμαστε, λοιπόν, ότι ο καπιταλισμός και η επιδίωξη κέρδους εκφράστηκε μέσα από το μήνυμα του Θεού για την κοινωνική χρηστότητα των ανθρώπων. Μέσα σ' ένα κλίμα επίγειου ασκητισμού, οι άνθρωποι καλούνται να εγκαταλείψουν την απόλαυση των επίγειων αγαθών και να υψωθούν σε ένα υπερβατικό καπιταλισμό.²⁰⁴ Το πνεύμα του προτεσταντισμού διακατεχόταν από αντιλαϊκά δόγματα σύμφωνα με τα οποία κανένας άνθρωπος δεν πρέπει να επιδιώκει την αλλαγή της κοινωνικής και οικονομικής του θέσης, αφού αυτό ήταν το θέλημα του Θεού.²⁰⁵ Ο προτεσταντισμός, με άλλα λόγια, νομιμοποίησε την εκμετάλλευση μέσω της εργασίας ερμηνεύοντας τη θέληση του εργοδότη ως θεία επιταγή.²⁰⁶ Όλες αυτές οι θεωρίες εκφράστηκαν και από το Θιέρσο, ο οποίος δήλωσε ότι η ανθρωπότητα ήρθε στη γη για να υποφέρει και όχι για να απολαμβάνει τη ζωή της. Το γεγονός αυτό, σύμφωνα με το Λαφαργκ, το εκμεταλλεύτηκε η αστική τάξη, που αρχικά τασσόταν ενάντια στη μεταφυσική της θρησκείας, όμως κατόπιν τη χρησιμοποίησε για δικό της όφελος.²⁰⁷ Η πολιτική, όπως διαφαίνεται από κείμενα σύγχρονων αναλυτών της πολιτικής ψυχολογίας, εμφανίζει το σύμπτωμα της θρησκευτικής συνιστώσας, αφού η ίδια η θρησκεία λειτουργεί ως εγγύηση του κράτους, ως ο ιερός τόπος του νόμου, όπου ο μονάρχης εγγυάται τον υπερβατικό νόμο και την ύπαρξη της υπακοής.²⁰⁸ Βέβαια, από την άλλη, το κράτος κατορθώνει μέχρι σήμερα να εγγυάται το δίκαιο και τα δικαιώματα των πολιτών του στηριζόμενο στον ορθολογικό νόμο, αν και πλήττεται από το πελατειακό σύστημα και τα προσωπικά συμφέροντα που σταδιακά φθίνουν τον ορθολογικό ρόλο του.²⁰⁹

Όπως αναφέρει ο Γιώργος Κοντογιώργης αναλύοντας το ρόλο του δήμου, των πολιτών στη σχέση μεταξύ κράτους και αγοράς, «Η σχέση μεταξύ κράτους και αγοράς θα ανασχηματισθεί επίσης ριζικά, αφού ο δήμος της κοινωνίας των πολιτών θα παρεμβληθεί ως άμεσος ρυθμιστής της αγοράς, δηλαδή ως ο καταστατικός παράγων που διαμορφώνει το κανονιστικό περιβάλλον και τους όρους λειτουργίας της οικονομίας. Το ζήτημα, στο πλαίσιο αυτό, θα είναι όχι η διεύρυνση της ιδιοκτησίας του κράτους, αλλά η εναρμόνιση και του κράτους και της αγοράς με το συμφέρον της κοινωνίας/δήμου. Όχι η κρατικοποίηση της οικονομίας, αλλά η

²⁰³ Ο.π. σελ. 78-82-83-89-117.

²⁰⁴ Ο.π. σελ. 113-114.

²⁰⁵ Ο.π. σελ. 121.

²⁰⁶ Ο.π. σελ. 131.

²⁰⁷ Πωλ Λαφάργκ, «Το δικαίωμα στην τεμπελιά», εκδόσεις Ημερησία, Αθήνα 2010, σελ. 19.

²⁰⁸ Θάνος Λίποβατς, «Φανταστική και αληθής ελευθερία», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2008, σελ. 21.

²⁰⁹ Ο.π. σελ. 23-26.

κοινωνικοποίηση του πολιτικού συστήματος, η οποία θα επέλθει με την περιένδυση της κοινωνίας με την ιδιότητα του δήμου/εντολέα». ²¹⁰ Δηλαδή, για να ενσωματωθεί το συμφέρον της κοινωνίας και του δήμου με τη διακυβέρνηση απαιτείται η ανατροπή του όλου συστήματος καθώς και η ανάπτυξη της έννοιας της κοινωνικής συμμετοχής. Μέχρι στιγμής, το πολιτικοοικονομικό σύστημα επιτρέπει τους πολιτικούς συσχετισμούς υπέρ των πρωταγωνιστών του οικονομικού συστήματος και του κράτους.

Σύμφωνα με την έρευνά μας, λοιπόν, παράδειγμα ελευθερίας αποτελούσε η αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία η οποία είχε ως πρόταγμα το «λόγο δίδοναι» βασισμένη σε μια μεταφυσική που δεν οριοθετείτο σύμφωνα με την υποταγή στο Θείο και στον ανθρώπινο νόμο αλλά στην έρευνα, στην αναζήτηση της αλήθειας, στην αλληλοσύνδεση και στη συλλογικότητα. Συλλογικότητα ανάμεσα στους ανθρώπους της Πόλης, καθώς και δημιουργία άρρηκτων δεσμών με την ίδια την Πόλη. Στην αρχαία Ελληνική κοινωνία τα υποκείμενα είχαν συνεκτικούς δεσμούς με την κοινότητά τους και θεωρούσαν το κοινωνικό σύνολο υπεράνω του ατομικού. Για την παραδοσιακή κοινότητα αυτός που δεν σεβόταν την Πόλη του ήταν μίσημα. Παράδειγμα αποτελεί ο Σωκράτης ο οποίος αρνείται να ακολουθήσει τις συμβουλές του Κρίτωνα και να διαφύγει από την Αθήνα, αφού πρωτεύον για τον ίδιο ήταν η έννοια της Πόλης και των δεσμών των κατοίκων της με αυτήν. Η Πόλη, η κοινότητα ήταν υπεράνω του προσωπικού και του ατομικού. Οι σύγχρονοι άνθρωποι δεν έχουν δεσμούς με τη χώρα τους γι' αυτό και τους είναι πιο εύκολο να ζητήσουν πολιτικό άσυλο από μια ξένη χώρα. Η έννοια του έθνους δεν φθίνει αλλά οι δεσμοί με αυτό σταδιακά αφανίζονται.

B) Η ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ ΤΑ ΔΕΙΝΑ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ

Η έννοια υποκείμενο και υποκεμενοποίηση του ατόμου εμφανίζεται πρόσφατα στη βιβλιογραφία, κυρίως μετά τη ψυχαναλυτική συμβολή του Φρόυντ, ο οποίος αντιλαμβάνεται ότι ο άνθρωπος δεν αποτελεί ένα *α-τομο*, ένα ον δηλαδή αυτεξούσιο που δεν τέμνεται. Αντίθετα μέσα από τις μελέτες του γίνεται αντιληπτό και σκιαγραφείται το γεγονός ότι πρόκειται για ένα ανθρώπινο υποκείμενο που

²¹⁰ Γιώργος Κοντογιώργης, «Κράτος, αγορά, κοινωνία. Το ζήτημα της ισορροπίας στη σχέση μεταξύ κοινωνίας και πολιτικής», www.antifono.gr, 2009.

δηλώνει ότι υπόκειται σε κάτι άλλο ή σε μια άλλη κατάσταση πέρα από αυτό (το ίδιο το υποκείμενο).

Η φιλοσοφική εκδοχή αναφέρει ότι η συνείδηση εμπερικλείει μιαν ουσία. Μιαν ουσία η οποία είναι ένα ζωντανό *είναι* μέσα στην ύλη και καθορίζει τις σκέψεις του υποκειμένου αλλά και τη γενική του παρουσία. Μετασχηματίζεται, βάσει της ψυχανάλυσης, η πλατωνική θεωρία περί ιδεών, σύμφωνα με την οποία κάθε αντικείμενο μέσα στον κόσμο μας λειτουργεί ως αντίγραφο μιας ιδέας, μιας φασματικής ουσίας που βρίσκεται στους ουρανούς. Γι' αυτό και τα αντικείμενα στη γη φτιάχνονται σύμφωνα με την ιδεατή φόρμα χωρίς όμως να μπορούν να εγκλωβίσουν την πραγματική ιδεατή φόρμα. Επομένως, δεν υπάρχει το αληθινό ον, αλλά κάτι σαν το ον, μια φαινομενικότητα του όντος.²¹¹ Η θεωρία αυτή παρουσιάζεται διεξοδικά από τον Derrida στο βιβλίο του «Τα φαντάσματα του Μαρξ», όπου μας περιγράφει το φάσμα που υπάρχει στην ύλη και το οποίο στήνει ολόκληρο θίασο επικοινωνίας με τους γύρω του.²¹² Πρόκειται γι' αυτό το φάσμα που αναφέρει ο Στίρνερ, διαφοροποιώντας το από το *εγώ*, για το φάσμα που εκπροσωπείται από τον άνθρωπο ο οποίος φέρει όλες τις ιδιότητες του εντός του. Ο άνθρωπος καλείται να αποδεχτεί τα φάσματά του, να εμπλακεί σε μια διαλεκτική επικοινωνία μαζί τους, να τους δώσει το λόγο και να συμβιώσει ανοιχτά με αυτά.²¹³ Η φασματική ουσία που ενυπάρχει με την ύλη μάς φέρει αντιμέτωπους με ένα επέκεινα, το οποίο στην αρχαία Ελλάδα δεν είχε τη σημερινή θεολογική μορφή. Ένα επέκεινα που βρισκόταν χωρίς τελεολογίες εντός του ίδιου του *εγώ*, δίνοντάς του ύπαρξη μέσα από τη δική του μη- ύπαρξη. Αυτό δημιουργούσε την ανάγκη για μια πνευματική αναζήτηση πέραν του απτού και του πραγματικού και για μια ενδοσκόπηση στα εσώτερα ψυχικά στρώματα του ίδιου του ανθρώπου. Στην αρχαία Ελλάδα η ύλη δεν υπόκειτο σε ένα θρησκευτικό πνεύμα αλλά σε μια συνεχόμενη έρευνα προς ανακάλυψη του μη- υπάρχοντος, της φασμάτινης ψυχικής ταυτότητας. Η έννοια της λέξης ψυχή στην Ελλάδα παίρνει τη μορφή μιας συνεχόμενης υπόστασης, γι' αυτό και συγγενεύει με το Θείο.²¹⁴ Το *είναι* για τους αρχαίους Έλληνες ταυτιζόταν με τη φύση, με το αρχαίο ελληνικό ρήμα *φύειν* που σημαίνει αυξάνειν. Μια φύση όχι με την έννοια της λατινικής λέξης *natura*, που αναφέρεται στο γεννημένο, αλλά μια φύση αενάως αναπτυσσόμενη που βρίσκεται μέσα στον άνθρωπο και που αποτελεί το ίδιο

²¹¹ Πλάτων, «Πολιτεία», εκδόσεις Πόλις, βιβλίο Ι, σελ. 711-713.

²¹² Jacques Derrida, «Τα φαντάσματα του Μαρξ», εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα 2000, σελ. 183-187.

²¹³ Ο.π. σελ. 215.

²¹⁴ Πλάτων, «Πολιτεία», εκδόσεις Πόλις, βιβλίο Ι, σελ. 753.

του το *είναι*.²¹⁵ Για το Χάιντεγκερ, το *είναι* αποτελεί το θεμελιώδες *συμβαίνον* που καθιστά υπαρκτή την ιστορικότητα. Δεν ταυτίζεται με το φαίνεσθαι, αφού είναι το σταθερό πρότυπο, ούτε με το σκέπτεσθαι, αφού αποτελεί ένα δεδομένο. Το *είναι* δεν μπορεί να ταυτίζεται με το *γίνεσθαι* αφού είναι η υπαρκτή ουσία μέσα στο *ον* και δεν παρουσιάζεται υπό τη μορφή του *οφείλιν* αφού είναι πάντα οφειλόμενο και απραγματοποίητο.²¹⁶ Εδώ φαίνεται η διάκριση ανάμεσα στο *είναι*, ως η ουσία του ανθρώπου και στο *ον*. Το *είναι* περικυκλώνεται από τις τέσσερις προαναφερόμενες διακρίσεις, εντάσσοντάς τες εντέλει εντός του ως θεμέλιο όλων των όντων. Ξεκαθαρίζοντας τον προβληματισμό του ο γερμανός φιλόσοφος θεωρεί ότι ο καθορισμός της ουσίας του ανθρώπου θα δια φωτίσει την έννοια του *είναι*.²¹⁷ Εισάγει τη θεωρία του *πάρειμι*, ως ένα χώρο που διανοίγεται προς το *μη-είναι* σε μια προσπάθεια συνεχόμενης επέκτασης, μέσα από τη θεωρία του αυτοδιανοιγόμενου *Dasein*.

Στη σύγχρονη Φροϋδική και Λακανική ψυχανάλυση το υποκείμενο υπόκειται στον ίδιο του τον διχασμό. Είναι διχασμένο ανάμεσα στο συνειδητό και το ασυνειδητό, έννοιες που αναφέρονται διεξοδικά από τους Φρόντ και Λακάν. Σύμφωνα με την ψυχαναλυτική θεωρία, η ανθρώπινη ταυτότητα δομημένη γύρω από την έννοια της υποκειμενοποίησης διαφοροποιεί το ανθρώπινο είδος από κάθε άλλο ζωντανό οργανισμό, αφού μέσα σ' αυτήν υπάρχει η δίοδος επικοινωνίας με το ασυνειδητό και με ένα «άλλο». Με το *άλλο*, δηλαδή, που λειτουργεί ως ένας κεκαλυμμένος ασυνειδητός χώρος αλλά και με ένα αντίστοιχο οντολογικό υποκείμενο που δεν υπόκειται στο *εγώ* αλλά με τη σειρά του υπόκειται στο δικό του διχασμό. Αναλυτικότερα, ο Φρόντ θεωρεί ότι με την ψυχανάλυση αποδείχτηκε ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να θεωρεί τον εαυτό του ως μια ενότητα, λόγω της ύπαρξης ενός ασυνειδητού που αντιτάσσεται στο δομημένο *εγώ*.²¹⁸ Ο ψυχικός αυτός τομέας που λειτουργεί ασυνειδητά ονομάζεται *αυτό* (*id*). Σε αντίθεση με το επιφανειακό και ενοποιημένο *εγώ* το *αυτό* είναι βαθύτερο, απομονωμένο και αποδιοργανωμένο.²¹⁹ Σε καμία όμως περίπτωση δεν πρέπει να θεωρηθεί λησμονημένο. Η δύναμη του *id* αντλείται από τις απωθημένες ορμές του οργανισμού, οι οποίες επιδιώκουν την ικανοποίηση και τη δημιουργία τέτοιων καταστάσεων ούτως ώστε να εξαλειφθούν οι

²¹⁵ Μάρτιν Χάιντεγκερ, «Εισαγωγή στη μεταφυσική», εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1973, σελ. 43-44.

²¹⁶ Ο.π. σελ. 235.

²¹⁷ Ο.π. σελ. 238.

²¹⁸ Σίγκμουντ Φρόντ, «Πρακτική Ψυχανάλυση», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1975, σελ. 10.

²¹⁹ Ο.π. σελ. 19.

σωματικές ανάγκες.²²⁰ Οι απωθημένες ορμές που δεν ικανοποιούνται εξακολουθούν να ζητούν την εκτόνωσή τους και ταλαιπωρούν το υποκείμενο, το οποίο υποπίπτει σε μια σειρά από συμπτώματα προκειμένου να επιφέρει την εκφόρτιση των ορμών του ασυνειδήτου. Το *εγώ* σε όλη αυτή τη διαδικασία καλείται να επέμβει ούτως ώστε να συγκεράσει τις διαφορές που δημιουργούνται και να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στην αρχή της ηδονής (πλήρης απόλαυση των απωθημένων ορμών) και στην αρχή της πραγματικότητας (που απαγορεύει κάθε λειτουργία των συγκεκριμένων απαγορευμένων ορμών). Το *εγώ* δεν μπορεί να ελέγξει την κατάσταση πλήρως, αφού το ασυνείδητο δεν του επιτρέπει να εισέλθει μέσα του και να το επηρεάσει. Αντίθετα, το *id* συνεχίζει να είναι μια διαταραγμένη και απαγορευμένη περιοχή.²²¹ Η ψυχανάλυση επομένως, σύμφωνα με το Φρόυντ, οφείλει να επιστρέψει στην παιδική ηλικία του υποκειμένου και να προσπαθήσει να ανακαλύψει το αρχικό τραύμα και την πρωταρχική απαγόρευση που επέφερε την καθήλωση της λίμπιντο στο απαγορευμένο πράγμα. Στο σημείο αυτό η ψυχανάλυση αναφέρει την έννοια του *υπερ-εγώ*, μια εσωτερική υποκειμενική λειτουργία που επεμβαίνει και απαγορεύει την ικανοποίηση της απωθημένης ορμής. Το *υπερ-εγώ* αναπτύσσεται μέσα στο πολιτισμικό περιβάλλον του υποκειμένου και παίρνει τη μορφή του νόμου και τη φιγούρα του πατέρα, ο οποίος γίνεται ο φύλακας που το περιορίζει και του επιβάλλει την απόθεση των ορμών σύμφωνα με τα κοινωνικά πρότυπα.²²² Το *υπερ-εγώ* μετατρέπεται σε σαδιστικό από τη στιγμή που αρχίζει να επιβάλλει ένα ιδανικό πρότυπο στο *εγώ*, τιμωρώντας κάθε προσπάθειά του για ικανοποίηση των ορμών του. Επιβάλλει μια μορφή λογοκρισίας, παίρνοντας τη θέση των γονιών του υποκειμένου και αναγκάζοντας το *σ'* αυτή τη φάση να εσωτερικεύσει τους εξωτερικούς φύλακες (γονείς) και να τους δέχεται με τη μορφή του *υπερ-εγώ*, επιδιώκοντας μίαν προβληματική ταύτιση με ένα ιδεατό χαρακτήρα που του προβάλλει το σαδιστικό *υπερ-εγώ*.²²³ Έτσι το υποκείμενο καθίσταται προβληματικό και δυσλειτουργικό ανάμεσα στο *αυτό* και στο *υπερ-εγώ*. Τι είναι, όμως, αυτό που επιδιώκει το υποκείμενο και που ολόκληρη η κοινωνική δομή το απαγορεύει; Πρόκειται για την αιμομικτική επιθυμία του παιδιού για τη μητέρα, που καλείται ως Οιδιπόδειο σύμπλεγμα. Γι' αυτό και ολόκληρος ο πολιτισμός μας στηρίχτηκε στην απαγόρευση

²²⁰ Ο.π. σελ.23.

²²¹ Ο.π. σελ.26.

²²² Ο.π. σελ. 35-37-43.

²²³ Σίγκμουντ Φρόυντ, «Νέα σειρά των παραδόσεων για τη εισαγωγή στην ψυχανάλυση», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1977, σελ. 59-61-62-64-65-67.

της αιμομιξίας και στην οριοθέτηση των σεξουαλικών ενστίκτων. Ακόμα και η μελλοντική επιλογή ερωτικού συντρόφου επηρεάζεται από το πρότυπο (imago) των παιδικών αναμνήσεων, που δημιουργήθηκε μέσα από την τρυφερότητα των γονέων και προβάλλεται στους ξένους ερωτικούς συντρόφους.²²⁴ Η πλήρης σεξουαλική ικανοποίηση του υποκειμένου σύμφωνα με τον Φρουντ εξασθενεί λόγω του νεωτερικού εκπολιτισμού αφού το ερωτικό αντικείμενο αποτελεί απλά ένα υποκατάστατο του απωθημένου πράγματος καθώς και γιατί στη σύγχρονη κοινωνία τα ορμικά ένστικτα χαλιναγωγούνται εξαιτίας της πολιτισμικής καλλιέργειας.²²⁵ Ο δρόμος, λοιπόν, για την πλήρη ικανοποίηση παραμένει κλειστός, γι' αυτό και το υποκείμενο αναγκάζεται να συμβιβαστεί με τον εκπολιτισμό, αποδεχόμενο τα οριοθετημένα πλαίσια.²²⁶ Ως αποτέλεσμα έχουμε την επικράτηση της αρχής της πραγματικότητας και του πολιτισμού που επιδιώκουν την παραίτηση από πολλές δυνατότητες απόκτησης ηδονής και δημιουργούν μια κατάσταση δυσαρέσκειας. Η δυσαρέσκεια του υποκειμένου οξύνεται από τη στιγμή που οι απωθημένες ορμές βρίσκουν τρόπο για μια κεκαλυμμένη εκτόνωση.²²⁷ Για τον αυστριακό ψυχαναλυτή, όλα αυτά πηγάζουν από το γεγονός ότι μέσα στο υποκείμενο υπάρχουν δύο ορμές. Η ορμή της ζωής (σεξουαλική ορμή) και η ορμή του θανάτου (ορμή του εγώ). Σύμφωνα με την ανάλυση αυτή, το σώμα υπόκειται στο φυσικό θάνατο, ενώ τα γεννητικά κύτταρα είναι δυνάμει αθάνατα.²²⁸ Γι' αυτό και τα μονοκύτταρα ζώα που διατηρούν μαζί το άτομο και τα γεννητικά κύτταρα χαρακτηρίζονται δυνητικά αθάνατα. Ενώ τα πολυκύτταρα, μετά το διαχωρισμό των σωματικών κυττάρων και του βλαστοπλάσματος, ο θάνατος έγινε δυνατός και υπαρκτός.²²⁹ Στην ερωτική ζωή, όμως, εμφανίζεται η ορμή του θανάτου υπό τη μορφή του σαδισμού και του μαζοχισμού. Στόχος του σαδιστή είναι να προκαλέσει πόνο κατά την ερωτική επαφή σε ένα άλλο υποκείμενο, αφού ο ίδιος ο σαδιστής λόγω του ναρκισσισμού του έχει απωθήσει από το εγώ του την ορμή του θανάτου. Αντίθετα ο μαζοχιστής διατηρεί την ορμή του θανάτου στο εγώ του και απαιτεί την ερωτική έκφραση μέσω της άσκησης βίας προς τον εαυτό του. Ο μαζοχιστής θεωρείται ως ένα ευνοχισμένο άτομο που ικανοποιείται μόνο με την υποταγή.²³⁰ Τα απωθημένα, σεξουαλικά ένστικτα

²²⁴ Σίγκμουντ Φρόυντ, «Ψυχολογία της ερωτικής ζωής», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1974, σελ. 25-26.

²²⁵ Ο.π. σελ. 35-36.

²²⁶ Σίγκμουντ Φρόυντ, «Πέραν της αρχής της ηδονής», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 2001, σελ.67.

²²⁷ Ο.π. σελ.19-20-21.

²²⁸ Ο.π. σελ. 70-71.

²²⁹ Ο.π. σελ. 72-73.

²³⁰ Ο.π. σελ. 85.

εκφράζονται πολλές φορές μέσω της βίας και της υποταγής, όπου δια μέσου της οδύνης (ενεργητικής και παθητικής) τα υποκείμενα απολαμβάνουν την ηδονή.²³¹

Ο πολιτισμός στηρίχτηκε στην εκτόπιση των παθογόνων βιωμάτων και των αναμνήσεων, που αυτές έφεραν, από τη συνείδηση. Επέφερε τη συγκρότηση των σεξουαλικών αναστολών κατά την περίοδο της λανθάνουσας παιδικής ηλικίας, ενώ παράλληλα μετουσίωσε τις ερωτικές ορμές και προκάλεσε την αίσθηση της αιδούς και της αηδίας για ορισμένες πτυχές της ερωτικής έκφρασης.²³² Μέσα στο ασυνείδητο, όμως, οι απωθημένες επιθυμίες περιμένουν μια ευκαιρία για να ενεργοποιηθούν, στέλνοντας ένα υποκατάστατο διαστρεβλωμένο και αγνώριστο. Δημιουργούνται συμπτώματα που καλούν, συχνά το υποκείμενο, να εκτελέσει τις απωθημένες βουλές φέρνοντας στην επιφάνεια ψυχωτικά και νευρωτικά κατάλοιπα.²³³ Τα κατάλοιπα αυτά προκαλούν μια μορφή αγχώδους κατάστασης που ονομάζεται νευρωτικό άγχος και κατέχει το υποκείμενο όταν δεν καταφέρνει να διοχετεύσει τον ερεθισμό της ανικανοποίητης ορμής.²³⁴ Ακόμη, η όλη διαδικασία της απόθησης προκαλείται από το υστερικό άγχος του υποκείμενου το οποίο αν δεν εκτελέσει το σύμπτωμα που του επιβάλλει το απωθημένο ασυνείδητο τότε θα περιέλθει σε μια αγχωτική κατάσταση.²³⁵ Παρά τις βουλές του ορθού λόγου και του νεωτερικού πολιτισμού, το υποκείμενο διατηρεί μέσα του κάποια ενστικτώδη, ζωώδη κατάλοιπα.²³⁶

Ο Φρουντ, λοιπόν, αλλάζει άρδην τα δεδομένα που επικρατούσαν όσον αφορά την κατάσταση του ανθρώπου. Η θεωρία του Rene Descartes σύμφωνα με την οποία η ύπαρξη του υποκειμένου καθορίζεται από την ίδια τη σκέψη του και τη δυνατότητα του *σκέπτεσθαι* αλλοιώνεται μετά την ανάλυση του Φρόυντ.²³⁷ Η έννοια της σκέψης καθορίζει για τον Ντεκάρτ όλη την υπαρξιακή κατάσταση του ανθρώπου, εισάγοντάς την στο δυϊσμό του υποκειμένου, το οποίο παρουσιάζεται να έχει ένα σώμα που διέπεται από ένα σκεπτόμενο πνεύμα.²³⁸ Εισάγεται μια μεταφυσική προσέγγιση που δομείται σύμφωνα με την ιδέα της ικανότητας του *cogito*, του σκεπτόμενου δηλαδή

²³¹ Σίγκμουντ Φρόυντ, «Τρεις μελέτες για τη θεωρία της σεξουαλικότητας», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1991, σελ. 37-38.

²³² Ο.π. σελ. 56-57.

²³³ Σίγκμουντ Φρόυντ, «Μελέτες για την ψυχανάλυση», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1979, σελ. 78.

²³⁴ Σίγκμουντ Φρόυντ, «Νέα σειρά των παραδόσεων για τη εισαγωγή στην ψυχανάλυση», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1977, σελ. 83.

²³⁵ Ο.π. σελ. 83-84-89.

²³⁶ Σίγκμουντ Φρόυντ, «Τρεις μελέτες για τη θεωρία της σεξουαλικότητας», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1991, σελ. 58.

²³⁷ Arnaud Tomes, «Le sujet», εκδόσεις Ellipses, Paris 2005, σελ. 31-32-33.

²³⁸ Ο.π. σελ. 39-40.

υποκειμένου όπου μέσα από τη δυνατότητα της σκέψης γίνεται συνειδητή η ύπαρξη του (*Cogito ergo sum*). Η καρτεσιανή θεωρία *cogito ergo sum* δείχνει μιαν πνευματική εσωστρέφεια, μια στροφή προς τα μέσα, προς την ψυχή και προς το πνεύμα. Η ικανότητα της σκέψης αποδεικνύει την ύπαρξη της ψυχής, όπου σκέφτεται και δίνει πνευματική υπόσταση στο υποκείμενο. Το καρτεσιανό, θεώρημα δημιουργεί το υπαρξιακό ερώτημα «ποιος σκέφτεται;» (*ego cogito, άρα υπάρχω σε προσωπικό επίπεδο*). Γίνεται κατανοητή η ανάγκη για την ύπαρξη υποκειμένου. Ενός υποκειμένου που σκέφτεται και παράγει σκέψεις, όντας ελεύθερο και υπεύθυνο για τις λειτουργίες του. Είναι μια σκεπτόμενη ψυχή η οποία, παρά τη λήθη και τις απωθημένες εικόνες, έχει συνείδηση της ύπαρξής της μέσα από τις αναμνήσεις που αποτυπώνονται στη μνήμη του υποκειμένου ή ακόμα και στο ασυνείδητο.²³⁹ Από την άλλη πλευρά ο Lock, ως εμπειριστής φιλόσοφος, πιστεύει ότι η συνείδηση της ύπαρξης περνάει μόνο μέσα από τις αισθήσεις του σώματος. Δηλαδή, το σώμα, η ύλη του υποκειμένου συμμετέχει μέσα από τις αισθήσεις στη σύνθεση του ίδιου του υποκειμένου. Μέσα από τις αισθήσεις το υποκείμενο αποκτά επίγνωση (συνείδηση) της ύπαρξής του. Εδώ έγκειται η διαφωνία με τον Descartes που πιστεύει ότι το σώμα είναι μια μηχανή με αντίστοιχες μηχανικές λειτουργίες. Το υποκείμενο, όμως, χωρίς το σώμα δεν υφίσταται ως υποκείμενο, παρά μόνο ως ουσία. Συντάσσεται μέσα από το δυϊσμό του. Από τη συνύπαρξη της συνείδησης, της ψυχής μέσα στο σώμα. Όπως ακριβώς η ιδέα υπάρχει μέσα στην ύλη. Το σώμα, σύμφωνα με τον Merleau- Ponty στο βιβλίο του «*Phenomlogie de la perception*», είναι το μέσο της ψυχής και της έκφρασης της. Παρ' όλα αυτά, δεν είναι ιδιοκτησία της ψυχής, αλλά συστατικό του υποκειμένου, (δεν έχω ένα σώμα, αλλά είμαι ένα σώμα) που μέσα από αυτό περνάνε οι αισθήσεις.²⁴⁰ Ο Arnaud Toines, όπως και η ψυχαναλυτική πλευρά, θέτουν δυο νέες συνιστώσες στην έννοια του υποκειμένου. Σκιαγραφούν την έννοια του άλλου, απορρίπτοντας τη μοναξιά και την αυτοδυναμία του υποκειμένου. Ο άλλος έχει αποφασιστικό ρόλο στην ύπαρξη του υποκειμένου, αφού μέσα από τον άλλο, γίνεται η πρώτη προσπάθεια για τη δημιουργία ταυτότητας, σύμφωνα με τη διαδικασία της *αλλονομίας* και της αποδοχής του διαλόγου ανάμεσα σε ένα *εγώ* και σε ένα *έτερο*. Οι γονείς αποτελούν την πρώτη ταυτότητα του άλλου, για το υποκείμενο, το οποίο όταν έρχεται σε μέθεξη με την επικοινωνία αναπτύσσει μιαν ταυτονομία, αρχίζει, δηλαδή, να μιμείται τον άλλο, προσπαθώντας να δομήσει τη δική του ταυτότητα. Κατόπιν

²³⁹ Ο.π. σελ. 55-57-59.

²⁴⁰ Ο.π. σελ. 43.

περνάει στο στάδιο της αυτονομίας, η οποία είναι και η ολοκλήρωση της ταυτότητας του. Η συνείδηση του υποκειμένου δημιουργείται σε σχέση με τον άλλο. Για παράδειγμα κάποιος αισθάνεται ντροπή μόνο απέναντι σε κάποιον άλλο. Η προσωπική, απόλυτη ταυτότητα του υποκειμένου δεν μπορεί να ολοκληρωθεί χωρίς την ύπαρξη του άλλου. Η γλώσσα, η επικοινωνία με τον άλλο δομεί το εγώ του υποκειμένου και ονοματίζει τις λειτουργίες του. Η εκφραστικότητα του πηγάζει μέσα από την επαφή με τον άλλο, που βρίσκεται έξω από το εγώ, και μέσα στη σύνταξη της γλώσσας.²⁴¹ Ακόμη, θέτουν το ερώτημα του ποιος σκέφτεται, εφόσον λειτουργεί εντός του υποκειμένου ένα αποθνημένο ασυνείδητο, ένας άλλος υπό ασυνείδητη μορφή. Γι' αυτό, λοιπόν, τονίζουν μίαν ασυνείδητη αλυσίδα σημαινομένων που εμφανίζονται με τη μορφή συμπτωμάτων, επαναφέροντας τις αποθνημένες εικόνες στο συνειδητό.²⁴²

Επομένως, το υποκείμενο δεν μπορεί να θεωρείται κυρίαρχο ον των σκέψεων του, οπότε δεν μπορεί να εισέλθει στο νεωτερικό ορθό λόγο χωρίς εμφανείς πληγές και διχασμούς. Σύμφωνα με τον Φρόντ, ο οποίος δανείστηκε τη δαρβινική θεωρία και τη θεωρία του Άτκινσον, όπου κατά την πρώτη θεωρία οι άνθρωποι ζούσαν αρχικά σε μικρές ομάδες υπό την τυραννία ενός ηλικιωμένου αρσενικού που οικειοποιείτο όλα τα θηλυκά και εξαφάνιζε τους υπόλοιπους άνδρες, ενώ η δεύτερη θεωρία εξέφραζε την άποψη ότι η εξέγερση των γιων οδήγησε στην πτώση του εξουσιαστή πατέρα και στη βρώση του από τους ίδιους τους υιούς του. Κατόπιν, για να ζήσουν ειρηνικά παραιτήθηκαν από την οικειοποίηση των γυναικών εντός της φυλής τους και επέβαλαν την εξωγαμία. Παράλληλα θέσπισαν ένα ζώο ως τοτέμ, το οποίο απαγορευόταν να φονεύσουν πέραν από μια συγκεκριμένη τελετή που καθιερώθηκε για τη βρώση του ζώου τοτέμ.²⁴³ Η πρώτη, δηλαδή, προσπάθεια που έγινε για τη δημιουργία μιας κοινωνίας ήταν, σύμφωνα με το Χομπς, ο κοινός φόβος που είχαν όλοι οι άνθρωποι για ενδεχόμενο φόνο τους από τους υπόλοιπους. Η ισότητα στην ικανότητα του φόνου επέφερε τη δημιουργία κράτους προκειμένου να μετριαστεί ο φόβος της βίας.²⁴⁴ Αναφερόμενοι στις φοβίες των ανθρώπων, αντιλαμβανόμαστε μέσα από τα γραφόμενά του Esposito στο βιβλίο του «*communitas*», ότι ο φόβος του θανάτου και η προσπάθεια επιβίωσης οδήγησε

²⁴¹ Ο.π. σελ. 62-63-64-65.

²⁴² Ο.π. σελ. 77-78-79.

²⁴³ Σίγκμουντ Φρόντ, «Ο άνδρας Μωυσής και η μονοθεϊστική θρησκεία», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1997, σελ. 244.

²⁴⁴ Hannah Arendt, «Περί βίας», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000, σελ. 129.

σταδιακά τους ανθρώπους να ενωθούν σε κοινωνίες, με την ελπίδα να αποτρέψουν τον αφανισμό τους. Ακόμη ο ίδιος αναφέρει ότι η δημιουργία κοινωνίας εδράζεται στη διαλεκτική του φόβου και της επιβίωσης.²⁴⁵ Οι ανθρώπινες σχέσεις, επομένως, δομούνται ανάμεσα σε εχθρούς οι οποίοι αποδέχονται τη συμβίωση τους για λόγους ανάγκης και επιβίωσης. Αναφέρεται, δε, στο Marshal Sahlins, σύμφωνα με τον οποίο η αρχική ενοποιητική προσπάθεια των ανθρώπων στηρίχτηκε στην ανταλλαγή δώρων και στη σύναψη συμφωνιών. Σταδιακά όμως οι άνθρωποι παρέδιδαν τα δικαιώματα τους αναμένοντας ανταπόκριση. Γι' αυτό και δημιουργήθηκε μια μορφή συμβολαίου, η οποία παρουσιάζει ομοιότητες με το κοινωνικό συμβόλαιο.²⁴⁶ Τα άτομα, λοιπόν, παραδίδουν τα δικαιώματα τους σε μια εξουσία, υποκειμενοποιούνται και εκπροσωπούνται από ένα τρίτο, το κράτος. Παραδίδουν, δηλαδή, την αυτονομία τους στην εξουσία και ταυτοποιούνται σύμφωνα με αυτήν. Τα πολιτικά υποκείμενα, όμως, επιδέχονται την επιβολή από το κράτος και υπόκεινται σε αυτό από φόβο λόγω του γεγονότος ότι το πολιτικό μόρφωμα έχει δικαίωμα στη ζωή και στο θάνατο τους.²⁴⁷ Το ίδιο, λοιπόν, το κράτος κυριαρχεί στις ζωές των ανθρώπων εξαιτίας του γεγονότος ότι στηρίζεται στην υπακοή και στην πειθαρχία, οι οποίες πηγάζουν από τις προνοούμενες κυρώσεις της νομοθεσίας και του ορθολογισμού.²⁴⁸ Στο σημείο αυτό παρεμβάλλεται η φροϋδική άποψη, σύμφωνα με την οποία η αυθεντία της εξουσίας παίρνει τη γονεϊκή μορφή που τιμωρεί και επιβάλλει τις ορμικές παραιτήσεις.²⁴⁹ Γίνεται, λοιπόν, αντιληπτό ότι τα υποκείμενα οφείλουν, αρχικά, να θυσιάσουν τα ένστικτά τους, την ελευθερία τους και τις ορμές τους εξαιτίας του φόβου ενός βίαιου θανάτου, σαν αυτό που δέχτηκε ο πρωταρχικός πατέρας. Για το λόγο αυτό δημιουργούν ένα πολιτικό μόρφωμα, το οποίο οριοθετείται γύρω από την έννοια του ελέγχου και της τιμωρίας προκειμένου να αποφευχθεί η επανάληψη του φόνου και η αναμεταξύ τους θυσία. Έτσι, επιβάλλεται ο νόμος ο οποίος μετατρέπεται στο Χομπσιανό κράτος Λεβιάθαν που βάσει του φόβου επιβάλλει την υπακοή, την ειρήνη και την ασφάλεια. Τα ανθρώπινα όντα, λοιπόν, εσωτερικεύουν το νόμο του θυσιαζόμενου πατέρα, ο οποίος τώρα πια ελέγχει ο ίδιος το θάνατό τους και μπορεί να τους τον προκαλέσει. Συνενώνονται ως ενοχικά αδέλφια, εγκαταλείποντας την

²⁴⁵ Roberto Esposito «Communitas: The origin and destiny of community », εκδόσεις Stanford university press, California 2010, σελ. 21-22-26.

²⁴⁶ Ο.π. σελ. 29.

²⁴⁷ Ο.π. σελ. 30-31-32.

²⁴⁸ Ο.π.σελ.25.

²⁴⁹ Σίγκμουντ Φρόυντ, «Ο άνδρας Μωυσής και η μονοθεϊστική θρησκεία», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1997, σελ. 228.

πολιτική τους υπόσταση και την ελευθερία τους προς το όνομα της επιβλέπουσας εξουσίας που δομήθηκε μετά τη βίαιη πράξη τους.²⁵⁰ Μια βίαιη πράξη φόνου του ανώτατου άρχοντα, του βασιλιά, ο οποίος λειτουργεί όπως ο πρωταρχικός πατέρας, που μετά την πτώση του δημιουργεί την ορθολογική πολιτική υπακοή.²⁵¹ Η εξουσία του νεωτερικού κράτους στη ζωή του υποκειμένου διαφαίνεται από το γεγονός ότι μπορεί να επιβάλει τη θανατική ποινή αλλά και από το γεγονός ότι, παρά τη διακήρυξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, σήμερα βρισκόμαστε αντιμέτωποι με περιπτώσεις γενοκτονιών αλλά και με βασανιστήρια και διώξεις των αλλοφρονούντων. Το κράτος σύμφωνα με τον Ντερριντά δεν εμποδίζει τη βία αλλά τη μονοπωλεί και μ' αυτόν τον τρόπο εγγυάται την ηθική και την επικράτηση του ορθολογικού νόμου. Η κοινότητα πειθαρχεί εφαρμόζοντας τη συλλογική υπακοή και βία για να προφυλαχτεί από την ατομική αντίδραση.²⁵² Η ίδια η εξορθολογισμένη εξουσία του διαφωτισμού επιβάλλει νόμους και περιορισμούς διαπλάθοντας μιαν τυπική κοινωνία της υπακοής και της ελεύθερης αγοράς, μέσα στην οποία τα επιθετικά ένστικτα μεταβάλλονται σε πολιτικούς και χρηματιστικούς θεσμούς ασκώντας βίαιες πιέσεις επάνω στα υποκείμενα.²⁵³ Για τον Zizek, το νεωτερικό υποκείμενο έχει μια ενδόμυχη επιθυμία για την παραβίαση γι' αυτό και αποδέχεται την υπακοή στο νόμο, γνωρίζοντας τις πιέσεις της παραβατικότητας.²⁵⁴ Το *επιθυμείν*, εν γένει, ουδέποτε απελευθερώνει το υποκείμενο, το οποίο με τη σειρά του, φοβούμενο αρχικά την αλλοτρίωσή του και κατόπιν την επιβαλλόμενη πειθαρχία υπακούει στο Πολιτικό. Το υποκείμενο δικαίως φοβάται την αλλοτρίωση του από το *επιθυμείν* από τη στιγμή που οι κοινωνικές συνθήκες, καθόλη τη διάρκεια της ιστορικής πορείας του ανθρώπου, δεν θα επέτρεπαν ένα άκρατο *επιθυμείν*.

Ο νεωτερικός πολιτισμός και το πολιτικό μόρφωμα που επικράτησε πέραν της παραδοσιακής δημοκρατίας, επιβάλλουν μια μορφή διαπαιδαγώγησης που αναγκαστικά περιθωριοποιούν και φράσσουν κάθε οδό προς τον ορμεμφυτισμό, δημιουργώντας εσωτερικά ρήγματα στο υποκείμενο, αφού δεν μπορεί να απολαύσει την ορθολογική πραγματικότητα και διατηρεί μια φανταστική ζωή διατηρώντας το

²⁵⁰ Ο.π. σελ 34-35-36-37-39.

²⁵¹ Jacques Derrida, «Ψυχικές καταστάσεις της ψυχανάλυσης», εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2008, σελ. 87.

²⁵² Ο.π. σελ. 106-112-113-122.

²⁵³ Μαξ Χόρκχάιμπερ- Τεοντόρ Αντόρνο, «Η διαλεκτική του διαφωτισμού», εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1986, σελ. 119.

²⁵⁴ Slavoj Zizek, «Μίλησε κανείς για ολοκληρωτισμό; », εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2002, σελ. 149.

ζωώδες στοιχείο της φύσης του.²⁵⁵ Η λειτουργία του υπερ- εγώ προστατεύει τον πολιτισμό και διατηρεί τις κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων χωρίς να επιτρέπει να ολισθήσουν σε μια ελευθεριακή κατάσταση. Γι' αυτό και ο πολιτισμός μας είναι δομημένος σε βάρος των ελεύθερων σεξουαλικών τάσεων αλλά και του αυθόρμητου συναισθήματος. Δεν θα μπορούσε να υφίσταται χωρίς τους περιορισμούς που επιβάλλονται και που έχουν ως αποτέλεσμα μια τεράστια ψυχική πίεση στα υποκείμενα, που θυσιάζονται για τις κοινωνικές ανάγκες.²⁵⁶ Σκοπός του πολιτισμού είναι να περιορίσει τα ένστικτα που μοιραζόμαστε με τα υπόλοιπα θηλαστικά και να δώσει ηθικές δομές στην κοινωνία.²⁵⁷ Η έννοια του διολισθέντος ολοκληρωτικού πολιτισμού, που προβάλλεται πολλές φορές, στηρίζεται σε δύο πυλώνες. Τον έλεγχο των υποκειμένων με την επιβαλλόμενη πειθαρχία και τη βιοπολιτική αλλά και τη θρησκευτική αναμονή της τελεολογίας και της πνευματικής αστυνόμευσης της ζωής. Προτάσσει δύο δόγματα τα οποία οι άνθρωποι οφείλουν να υπακούν. Το εκκλησιαστικό και το νομικό δόγμα, τα οποία πρέπει να τηρούνται χωρίς να αμφισβητούνται. Περιλαμβάνει την αφαίρεση των ορμικών ερεθισμάτων και την αποφυγή της ηδονής. Μέσα στην πολιτισμική ανάπτυξη παρατηρούνται φραγμοί τόσο για τον εξωτερικό όσο και για τον εσωτερικό κόσμο. Το υποκείμενο δηλαδή εσωτερικεύει τις επιταγές του εξωτερικού πολιτισμού δημιουργώντας έναν εσωτερικό φύλακα.²⁵⁸ Ο πολιτισμός πηγάζει από τρία σημεία, σύμφωνα με τα οποία τέθηκε για πρώτη φορά το αίτημα της πολιτισμικής προόδου. Πρόκειται για την αδυναμία του ανθρώπινου σώματος, την υπεροχή της φύσης και την ατέλεια των ανθρώπινων σχέσεων. Αναγκαστικά ο άνθρωπος, λοιπόν, θέτει ορισμένους κανόνες και προτάσσει τη θρησκευτική πίστη προκειμένου να ανακαλύψει το νόημα της ζωής πέρα από την έλλειψη τελεολογίας στη φύση.²⁵⁹ Για τον άνθρωπο η θρησκεία είναι μια πράξη ανάγκης ως διέξοδος από την αμφιβολία που παρέχει ασφάλεια. Αναλυτικότερα, η θρησκεία αποτελεί την έννοια του Θεού- πατέρα που αναπτύσσει ο άνθρωπος επιστρέφοντας στη παιδική του ηλικία, όταν έρχεται αντιμέτωπος με τους εσωτερικούς και εξωτερικούς κινδύνους προκειμένου να νιώσει ασφάλεια.²⁶⁰

²⁵⁵ Σίγκμουντ Φρόυντ, «Μελέτες για την ψυχανάλυση», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1979, σελ. 105-107-113.

²⁵⁶ Σίγκμουντ Φρόυντ, «Νέα σειρά των παραδόσεων για τη εισαγωγή στην ψυχανάλυση», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 2005, σελ. 12-18.

²⁵⁷ Charles Darwin, «Η καταγωγή του ανθρώπου», εκδόσεις Γκοβόστη, Αθήνα 2006, σελ. 113.

²⁵⁸ Σίγκμουντ Φρόυντ, «Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 2005, σελ. 89-109.

²⁵⁹ Ο.π. σελ. 27-41.

²⁶⁰ Έριχ Φρομ, «Ψυχανάλυση και θρησκεία», εκδόσεις Μπουκουμάνη, Αθήνα 1974, σελ. 15-23.

Θεσπίζει, παράλληλα, ένα σύνολο θεσμών για απομάκρυνση του ανθρώπου από τη ζωική του καταγωγή, για την προστασία του ατόμου από τη φύση και για τη ρύθμιση των διαπροσωπικών του σχέσεων. Οι άνθρωποι μέσα στον πολιτισμό λειτουργούν ως γείτονες που αλληλοβοηθούνται αλλά και ως ερωτικά αντικείμενα.²⁶¹ Για τη λειτουργία, όμως, του πολιτισμού πρέπει να περιοριστούν οι ορμές τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο και να μετουσιωθούν μέσω της φαντασίας και της φειχοποίησης πραγμάτων του εξωτερικού κόσμου.²⁶² Το βασικό κύτταρο του πολιτισμού μας, σύμφωνα με το Φρόντ, είναι η συλλογικότητα, η οποία αρχίζει με την έννοια της οικογένειας και της τέλεσης του γάμου. Η ανάγκη για έρωτα αλλά και η δυνατότητα παροχής βοήθειας για τις οικονομικές δραστηριότητες φέρνει στο προσκήνιο την οικογενειακή κατάσταση, η οποία προωθείται από τη θρησκεία προβάλλοντας την αγάπη αντί του ελεύθερου έρωτα. Παρουσιάζεται, δηλαδή, μια μορφή συμφεροντολογικού έρωτα για τις ανάγκες της πολιτισμικής ανάπτυξης. Ακόμα, και για τη μητέρα το παιδί αναλαμβάνει το ρόλο του μετουσιωμένου ερωτικού αντικειμένου. Γι' αυτό, λοιπόν, η θρησκεία επιβάλλει την απαγόρευση της αιμομιξίας, ενώ ταυτόχρονα περιορίζει την ερωτική ελευθερία.²⁶³ Παρά τις προσπάθειες, όμως, για πλήρη εκπολιτισμό, παρατηρείται μια «πολιτισμένη» μορφή της ορμής της βίας η οποία απειλεί και πάλι το ίδιο το κοινωνικό οικοδόμημα. Οι άνθρωποι είναι έτοιμοι να εκμεταλλευτούν τους γύρω τους με στόχο το κέρδος και τη συλλογή υλικών αγαθών. Ο καπιταλισμός είναι μια μετουσιωμένη ορμή της βίας από την οποία απορρέει ο πόνος και η εκδούλευση. Μέσα στην ίδια την εκπολιτισμένη κοινωνία παραμονεύει η ορμή της βίας και του ελεύθερου έρωτα. Ο πολιτισμός συνυπάρχει με την εσωτερική ενόρμηση του θανάτου που έχουν εντός τους τα υποκείμενα, τα υπολείμματα της οποίας φθείρουν τη συλλογικότητα και τις ανθρώπινες σχέσεις.²⁶⁴ Για το λόγο αυτό, το νεωτερικό κράτος εφαρμόζει τον εξωτερικό πειθαρχικό έλεγχο και το γράμμα του νόμου, τον οποίο εσωτερικεύουν τα υποκείμενα μετατρέποντάς τον σε έναν εσωτερικό φύλακα, το *υπερ-εγώ*, που καλλιεργεί το συναίσθημα της ενοχής μέσω της αυστηρής του ηθικής λειτουργίας. Όσοι αναπτύσσουν εντός τους το νόμο είναι δέσμιοι των ενοχών τους και ελέγχονται τόσο εξωτερικά από τις αρχές όσο και εσωτερικά, αφού το υπερ-εγώ δεν κάνει

²⁶¹ Σίγκμουντ Φρόντ, «Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 2005, σελ.46.

²⁶² Ο.π. σελ. 34-36-54-56.

²⁶³ Ο.π. σελ. 59-61-63-66-72-73.

²⁶⁴ Ο.π. σελ. 85-89.

διακρίσεις ανάμεσα στην πράξη και στη σκέψη μιας ορμικής επιθυμίας.²⁶⁵ Η θρησκεία έχει σημαντικό ρόλο στον εκπολιτισμό των ανθρώπων, αφού αναπτύσσει μια μεταφυσική μεταθανάτια ζωή μέσα από τελεολογικές υποσχέσεις, προκειμένου το άτομο να ανέχεται όλες τις επίγειες στερήσεις προσμένοντας μια μελλοντική ευτυχία.²⁶⁶ Απαλλάσσει, δηλαδή, τους ανθρώπους από τους επίγειους φόβους και δίνει μια μεταφυσική όψη στο άγνωστο του θανάτου. Ο θεός έχει ένα παρηγορητικό ρόλο, τον οποίο επιβάλλουν οι θρησκείες μέσω της αυταπάτης μιας μελλοντικής άυλης ζωής.²⁶⁷ Η θεωρία του Φρόντντ έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τη σκέψη του Κίρκεγκωρ, ο οποίος θεωρεί ότι η απελπισία του ανθρώπου πέρα από το Θεό οδηγεί σταδιακά προς τον υπαρξιακό θάνατο, μέσα από τη συνεχή αναζήτηση της δυνατότητας.²⁶⁸ Για το Φρόντντ η θρησκεία έχει ένα ψυχαναγκαστικό ρόλο λόγω του ότι επαναφέρει ένα θεό πατέρα στη θέση του πραγματικού πατέρα που επέβαλε την αρχική απαγόρευση της αιμομιξίας. Επομένως, το υποκείμενο μεταθέτει την πατρική εξουσία στη θεϊκή.²⁶⁹ Ο ρόλος της θρησκείας, πέρα από τη χαλιναγώγηση των ενστίκτων, περιλαμβάνει και την προσφορά νοήματος στον άνθρωπο, λόγω του ότι περικλείει τη μεταθανάτιο ζωή, απαντώντας στο αίνιγμα του θανάτου.²⁷⁰ Όπως αναφέρει ο Έριχ Φρομ, η μορφή της θρησκείας είναι αλληλένδετη με την πολιτική κατάσταση μιας χώρας. Δηλαδή, σε ένα αυταρχικό κράτος οι άνθρωποι θα φαντάζονται και θα πιστεύουν σε ένα σαδιστή και τιμωρό Θεό, χαλιναγωγώντας την ελευθερία τους.²⁷¹ Το ρόλο αυτό, ιστορικά και σε πολιτικό επίπεδο, είχε ο μονάρχης και οι εντεταλμένοι της Εκκλησίας, που εκπροσωπούσαν τον ίδιο το Θεό με ένα αυταρχικό τρόπο, εργαλειοποιώντας το λόγο του Θεού για ιδεολογικούς και χειραγωγικούς λόγους.²⁷²

Τα ανθρώπινα υποκείμενα, λοιπόν, αναπτύσσουν όπως είδαμε και πιο πάνω ψυχαναγκαστικές νευρώσεις προκειμένου μέσω των συμπτωμάτων να εκτονώσουν τις απαγορευμένες ορμές.²⁷³ Το γεγονός αυτό προκαλεί τεράστια δυσφορία μέσα στα πλαίσια του νεωτερικού ορθού λόγου και της έννοιας του σύγχρονου Πολιτικού.

²⁶⁵ Ο.π. σελ. 92-95-98-111.

²⁶⁶ Ο.π. σελ. 40.

²⁶⁷ Ο.π. σελ. 143-145-146.

²⁶⁸ Σαίρεν Κίρκεγκωρ, «Ασθένεια προς θάνατον», εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 1999, σελ. 38.

²⁶⁹ Ο.π. σελ. 181.

²⁷⁰ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία» εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 2001, σελ. 58.

²⁷¹ Έριχ Φρομ, «Ψυχανάλυση και θρησκεία», εκδόσεις Μπουκουμάνη, Αθήνα 1974, σελ. 63.

²⁷² Θάνος Λίποβατς, «Φαντασιακή και αληθής ελευθερία», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2008, σελ. 32-35.

²⁷³ Σαίρεν Κίρκεγκωρ, «Ασθένεια προς θάνατον», εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 1999, σελ. 108.

Αναφορικά με αυτό το θέμα ο Isaiah Berlin αναφέρει ότι μέσα από τον ορθολογισμό ο άνθρωπος κλήθηκε να δώσει απαντήσεις σχετικά με τη φύση και την ίδια την κοινωνία, απαντήσεις μέσα από τον ορθό λόγο και πέρα από την εσωτερική αναζήτηση και τη μεταφυσική.²⁷⁴ Για ορισμένους διαφωτιστές το ανθρώπινο ον ήταν ζηλόφθονο και διεφθαρμένο γι' αυτό και χρειαζόταν μια αυστηρή, γήινη πειθαρχία που θα το βοηθούσε να αντεπεξέλθει στα εμπόδια της ζωής. Χρειαζόταν, δηλαδή, ένα νομοθέτη για να χειριστεί την εύπλαστη ανθρώπινη ουσία του. Για άλλους διαφωτιστές ο άνθρωπος δεν ήταν φύσει κακός, αλλά χρειαζόταν ένα μεταρρυθμιστή νομοθέτη που θα μπορούσε να τροποποιήσει τους σαθρούς νομοθετικούς θεσμούς και να προωθήσει την εφαρμογή νέων ορθολογικών κανόνων που θα επέφεραν τη γνώση για το καλό και το λειτουργικό στην κοινωνία.²⁷⁵ Στο σημείο αυτό ο Montesquieu δεν αποδέχεται τους παγκόσμιους κανόνες για την ανθρωπότητα, αφού θεωρεί ότι τα άτομα δεν είναι όμοια σε όλον τον κόσμο και σε όλες τις κοινωνίες. Γι' αυτό και σε κάθε κοινωνία πρέπει να επικρατεί η σκέψη της ικανοποίησης διαφορετικών αναγκών.²⁷⁶ Σκιαγραφείται, δηλαδή, μια αντίθετη άποψη απ' αυτήν της σύγχρονης παγκοσμιοποίησης και μια δυσaréσκεια για την επικράτηση ενός ορθολογικού νόμου για ολόκληρη την ανθρωπότητα. Κάθε άνθρωπος σύμφωνα με τις δυνατότητές του και τις επιδιώξεις του υπόκειται σε διαφορετική λειτουργία του νόμου χωρίς να υποκύπτει σε ένα ορθολογικό *υπερ-εγώ*. Για το Χέμπερτ Μαρκούζε, ο πολιτισμός οργανώθηκε βάσει της κυριαρχίας και των συμφερόντων μιας ομάδας που κυβερνά και της υποταγής όλων των ατόμων στο μηχανισμό της παραγωγής και της στέρησης της ιδιωτικής σφαίρας και του ελεύθερου χρόνου. Ο κυρίαρχος λειτουργεί μέσα στα πλαίσια της πολιτικής, οικονομικής και πολιτιστικής δομής της κοινωνίας.²⁷⁷ Μια κοινωνική δομή, που εμποδίζει την ανάπτυξη των επιθυμητών ενστίκτων, απαιτώντας την απώθηση και εμποδίζοντας την ικανοποίησή τους για την ύπαρξη της κοινωνικής ασφάλειας και της εργαλειακής προστασίας. Ο κυρίαρχος, σύμφωνα με το Μαρκούζε, κινείται πέρα από το φυσικό εξαναγκασμό προς έναν ηθικό, εσωτερικευμένο εξαναγκασμό σύμφωνα με τον οποίο ο άνθρωπος αποδεχόμενος φυσικά, μεν, μέσα εξαναγκασμού (οικογένεια, στρατός, εργοστάσιο) εσωτερικεύει ένα συγκεκριμένο εκπολιτισμένο τρόπο ζωής, ασκώντας μια τριπλή κυριαρχία.

²⁷⁴ Isaiah Berlin, «Οι ρίζες του ρομαντισμού», εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2002, σελ. 56-57-58.

²⁷⁵ Ο.π. σελ. 60-61.

²⁷⁶ Ο.π. σελ. 68.

²⁷⁷ Χέμπερτ Μαρκούζε, «Ελευθερία, ψυχανάλυση και πολιτική», εκδόσεις Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα 2001, σελ. 7-8

Πρωτίστως, παρουσιάζει μια εσωτερικευμένη αυτοκυριαρχία, κατόπιν μια εξωτερική εργασιακή κυριαρχία αλλά και μια προσπάθεια χαλιναγώγησης της φύσης με την ανάπτυξη της τεχνικής προόδου που επιτρέπει την κυριαρχία πάνω στο φυσικό περιβάλλον αλλά και στον ίδιο τον άνθρωπο από τη γέννηση μέχρι το θάνατό του.²⁷⁸ Με την έννοια εργασιακή κυριαρχία ο γερμανός φιλόσοφος εννοεί το μηχανισμό ελέγχου της παραγωγής και του καταμερισμού της βιομηχανίας συμπεριλαμβανομένης της υποταγής των μαζών στην υπηρεσία του μηχανισμού αυτού. Τα ανθρώπινα υποκείμενα μετουσιώνοντας την ερωτική ορμή σε μια μορφή κοινωνικής συνεργασίας βασιζόμενη στις διαπροσωπικές σχέσεις αναπτύσσουν παράλληλα μian εργαλειακή μορφή εργασίας βάσει της οποίας επιδιώκουν να κυριαρχήσουν οι μεν πάνω στους δε με στόχο την ηδονική επίτευξη κέρδους, μέσω της παραγωγής.²⁷⁹

Το νεωτερικό υποκείμενο αλλοιώνει σταδιακά το ιδεώδες εγώ του και βρίσκεται υπό την εξουσία του ιδεώδους της ομάδας υποτασσόμενο στον αρχηγό του νεωτερικού Πολιτικού και κοινωνικού. Το υποκείμενο και η συνείδηση του *εγώ* του παρακαμάζουν μέσα από τα συνεχόμενα, ομαδικά μηνύματα της εξουσίας που καθρεφτίζονται στα μέσα μαζικής επικοινωνίας, στις εταιρείες και σε κάθε μορφή κοινωνικοποίησης εν γένει.²⁸⁰ Η εξουσία έχοντας ως εργαλείο της τη γλώσσα, τη χρησιμοποιεί ως μοχλό προκειμένου να καθυποτάξει το σώμα, να το ακρωτηριάσει επιβάλλοντας μian αστική ηθική που προστατεύει από τη ροπή προς τα ένστικτα και την ελευθεριακή κατάσταση.²⁸¹ Η πληροφόρηση και η καθεστηκυία τάξη αναλαμβάνουν τον ενεργό ρόλο της κοινωνικοποίησης του ανθρώπου, αποξενώνοντας το πολιτικό υποκείμενο από τους υπόλοιπους ανθρώπους, δημιουργώντας αποδιοπομπαίους τράγους προκειμένου να λειτουργήσουν ως μέσο συσπείρωσης σε κοινωνικό και πολιτικό επίπεδο. Όπως θα δούμε και στην επόμενη ενότητα, ο εχθρός είναι συγκεκριμένος, ελαστικός και φθαρτός για να μπορεί να αποκτά πολλές και μισητές προσωπικότητες ανάλογα με την συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα.²⁸²

²⁷⁸ Ο.π. σελ.17-18-38-39.

²⁷⁹ Ο.π. σελ. 28-30.

²⁸⁰ Ο.π. σελ 67.

²⁸¹ Μαξ Χόκχαϊμερ- Τεοντόρ Αντόρνο, «Η διαλεκτική του διαφωτισμού», εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1986, σελ. 104-269-220-297.

²⁸² Χέρμπερτ Μαρκούζε, «Ελευθερία, ψυχανάλυση και πολιτική», εκδόσεις Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα 2001, σελ 72.

Μέσα στη νεωτερική κοινωνική λειτουργία και στο Πολιτικό επικρατεί η δομή της αιτιοκρατίας, της εκκοσμίκευσης και του υπολογισμού που πηγάζουν από την απομάγευση της φύσης και τον ορθό λόγο. Ο μύθος και η ατομική ιδιοσυγκρασία που ρέπει προς το μεταφυσικό μέσα στην ίδια τη φύση εξορθολογίζονται, ενώ παράλληλα τα πάντα αποκτούν σκοπό και λειτουργικότητα σύμφωνα με τις δυνατότητες και τις ανάγκες της νεωτερικής κοινωνίας. Ο ίδιος ο άνθρωπος, σύμφωνα με τους Αντόρνο και Χόρκχαϊμερ, μετατρέπεται σε εκμεταλλεύσιμη, από την άρχουσα τάξη, ύλη, σε πράγμα, σε ένα ακόμη μηχανικό στοιχείο που ενδιαφέρεται για την αυτοσυντήρησή του αποξενωμένος από το κοινωνικό σύνολο, το οποίο σταδιακά παρακμάζει από τους ομογενοποιημένους ανθρώπους που υπακούν στον εξαναγκασμό και απορροφώνται μέσα στο συνεχές της καθημερινής απομάκρυνσης του ενός από τον άλλο. Μια απομάκρυνση η οποία επιδιώκεται από την αγορά εργασίας και την ανάπτυξη του καπιταλισμού για να αποφεύγεται η σύμπραξη των εργατών και ο συνδικαλισμός τους.²⁸³ Παράλληλα διαβάλλεται η ποιοτική ατομικότητα και οι ιδιαιτερότητες του κάθε ατόμου ξεχωριστά, αφού σύμφωνα με το Hans Freyer, η κοινωνική ομάδα στην οποία ανήκει ο καθένας ξεχωριστά αλλά και η κοινωνία εν γένει δίνουν ομογενοποιημένη μορφή στους ανθρώπους, χωρίς όμως να ευνοούνται οι συνθήκες συσπείρωσης των ανθρώπων, οι οποίοι αποκτούν ουδέτερες σχέσεις και σχέσεις κινήτρων χωρίς να υπάρχει καν ο διαχωρισμός σε φίλους και εχθρούς. Τα απομονωμένα υποκείμενα γίνονται έμψυχα εργαλεία και αντικαταστάσιμες ύλες, μέσα στην παγκόσμια αγορά που δεν ελέγχεται από κανένα, επιδιώκοντας πλήρη υπακοή στις απρόσωπες εντολές που θεσπίζει, εξουσιάζοντας τις ανάγκες όλων των ανθρώπων.²⁸⁴ Η ανθρώπινη μεταβλητή της φύσης, που μπορούσε να φτάσει στο επέκεινα της ύλης, στην πεμπτουσία της ύπαρξης μέσα από την αφαιρετική σκέψη και την υπερβατική θεώρηση καλείται στα όρια που θέτει η νεωτερική κοινωνία να υπάρξει ως υποκείμενο της αλυσίδας του αίτιου και του αιτιατού. Ο άνθρωπος υποτάσσεται, σύμφωνα με τους Χόρκχαϊμερ και Αντόρνο στην αρχή του *κατέχειν* και στην υπερνοηματοδότηση της ύλης. Ενσαρκώνει τον κανένα, μετατρέπεται σε νεωτερικό Οδυσσέα ο οποίος στη διαμάχη του με τον Πολύφημο επικαλείται το όνομα ουδείς, μιμούμενος την άμορφη, προνεωτερική ύπαρξη που δεν υπαγόταν στους κανόνες της ελεγκτικής εξουσίας και στην

²⁸³ Μαξ Χόρκχαϊμερ- Τεοντόρ Αντόρνο, «Η διαλεκτική του διαφωτισμού», εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1986, σελ. 22-23-25-27-45-47-54-55.

²⁸⁴ Hans Freyer, «Τεχνοκρατία και ουτοπία», εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1998, σελ. 52-116-119-140-145.

προσωπική του υποκειμενοποίηση. Στη νεωτερική φάση του πολιτισμού, ο σύγχρονος Οδυσσέας (διαχωρίζοντας το νεωτερικό από τον Ομηρικό Οδυσσέα, παραφράζοντας τους γερμανούς φιλοσόφους Χόρκχαϊμερ και Αντόρνο) παίρνει το ρίσκο του ταξιδιού, εφαρμόζοντας τις βουλές του χρησιμοθηρικού ορθού λόγου, εισβάλλοντας στην ελεύθερη κοινωνία του Πολύφημου με η μορφή του σύγχρονου πολιτισμού που ποδηγετεί με πανουργία την κουλτούρα και επιβάλλει κανόνες για επιβολή στη φύση. Όπως αναφέρει ο Hans Freyer, ο άνθρωπος αρχικά χρησιμοποιεί εργαλεία και κατόπιν μηχανήματα για εκμετάλλευση της φύσης. Ο νεωτερικός άνθρωπος παίρνει τη μορφή του Homo Faber, αντικαθιστώντας την ευρηματική φύση του Homo Habilis με τη μηχανοποιημένη και υστερόβουλη μηχανοποίηση της κοινωνίας, στην οποία τα κατώτερα στρώματα γίνονται εξαρτήματα. Μέσα στο τεχνητό περιβάλλον του δευτερογενούς συστήματος, όπως το αναφέρει ο Freyer, προωθείται η ορθολογικοποίηση της φύσης και η δημιουργία των κατάλληλων συνθηκών για ταχύτερη και μεγαλύτερη παραγωγή μέσα από τον καταμερισμό εργασίας. Ενδιαφέρεται πρωτίστως για την αυτοσυντήρησή του, υπακούει πειθήνια σε θεσμούς και κανόνες που του επιβάλλονται με τη νόμιμη βία χωρίς να απολαμβάνει τον αλληλοσεβασμό που υπήρχε ανάμεσα στους προβιομηχανικούς ανθρώπους.²⁸⁵ Μέσα στα πλαίσια της νεωτερικότητας ο άνθρωπος εγκαταλείπει τον πλάνητα βίο, θεσπίζει κανόνες και αρχίζει να εγκαθίσταται σε συγκεκριμένες και διακριτές περιοχές. Αναπτύσσει ιδεολογίες, οι οποίες πολλές φορές λειτουργούν εργαλειακά και τυποποιούν ή διαχωρίζουν τους ανθρώπους. Τα υποκείμενα οφείλουν να προσαρμοστούν στη νέα τάξη πραγμάτων που δημιουργεί το δευτερογενές σύστημα, το οποίο σε αρκετές περιπτώσεις μετατρέπεται σε ολοκληρωτικό. Καλύπτει, δηλαδή, το άτομο, απαιτώντας απ' αυτό να θυσιάσει την ελευθερία του για τη λειτουργικότητα του ίδιου του συστήματος.²⁸⁶

Στην αντίπερα όχθη παρατηρούμε το Θάνο Λίποβατς ο οποίος τοποθετεί τη διαδικασία εκπολιτισμού και προόδου του ανθρώπου στο σημείο που εισήχθη ο μονοθεϊσμός και προσέδωσε ένα νέο σημαινόμενο στην έννοια της ηθικής. Την ηθική που εξαιρεί τις ντεσιζιονιστικές ουτοπικές και βίαιες τελεολογίες.²⁸⁷ Στο μονοθεϊσμό, σύμφωνα με τον Έλληνα ψυχαναλυτή, εμφανίζεται η λακανική πατρική μεταφορά υπό τη μορφή του ονόματος του Πατέρα, που αντικαθιστά τον υπερ-εγωτικό

²⁸⁵ Ο.π. σελ. 22-25-33-37-59-90-93-110-147-148.

²⁸⁶ Ο.π. σελ. 125-233-239-268.

²⁸⁷ Θάνος Λίποβατς, «Το όνομα του πατέρα και η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό», εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2007, σελ. 69.

σαδιστικό νόμο εφαρμόζοντας τον ορθό λόγο της αγάπης και του νόμου, πέρα από τον πραγματικό νεωτερικό πατέρα, που προσφέρει καταγωγή στο παιδί του και στηρίζεται στη βιολογική αλήθεια της αναπαραγωγής αλλά και πέρα από τον παραδοσιακό που εμφανίζεται ταυτόχρονα ως κυρίαρχος και ως αβέβαιος, παλινδρομώντας στο φαντασιακό παιδαγωγικό πρότυπο.²⁸⁸ Με την έννοια *όνομα του Πατρός* αναφέρεται η μη διαστροφική επιβολή της ενοχής που εγκαθιδρύει το φόβο του ευνουχισμού εξαιτίας του υπερ-εγωτικού ελέγχου, ο οποίος ασκεί ένα σαδιστικό έλεγχο. Το όνομα του πατρός λειτουργεί ως ο εγγυητής του υγιούς νόμου.²⁸⁹ Το υποκείμενο διαφεύγει από τα νευρωτικά συμπτώματα του φαντασιακού, που ούτως ή άλλως το περικλείουν σε ένα κλίμα δυσφορίας χωρίς να εκτονώνουν την κατάσταση. Εισάγεται, δηλαδή, το συμβολικό ως το κατώφλι μιας διάστασης που προωθεί την αποδοχή του υποκειμενικού διχασμού και την έλλειψη.²⁹⁰ Στην πολιτισμική, μονοθεϊστική πρόοδο εισάγεται το όνομα το πατρός που αντικαθιστά τόσο τον πατέρα παιδαγωγό όσο και την κενή του θέση. Στην κενή αυτή θέση εμφανίζεται το όνομα προκειμένου να αναπτυχθεί ο αυτοέλεγχος μέσα από τον ορθολογικό και μη-βίβαιο νόμο του σαδιστή και του ιδεατού, αγχώτικου τρίτου. Με θεολογικούς όρους, ο θάνατος του Θεού πατέρα, που επήλθε μετά την επιστημονικότητα που εφάρμοσε η νεωτερικότητα, προκάλεσε μίαν «επιθυμιακή» αγχώδη κατάσταση της ατέρμονης δυνατότητας. Όλα ήταν επιτρεπτά και τίποτα δεν εμπόδιζε το υπερ-εγώ να ασκήσει ένα σαδιστικό εσωτερικευμένο έλεγχο. Δυσφορία για το Λίποβατς εμφανίζεται πέραν της ελευθερίας του Φρόντ, στο σημείο μηδέν του Θεού. Δηλαδή, όπου παρατηρείται η έλλειψη του Θεού, το υποκείμενο ασφυκτιά λόγω της ασύδοτης ελευθερίας και της αυταρχικότητας του *υπερεγώ*. Γι' αυτό εμφανίζεται το όνομα του πατέρα ως ο ορθολογικός νόμος της αυτοθέσμησης και της δημοκρατίας. Μιας δημοκρατίας που πηγάζει από το Λόγο του Αποστόλου Παύλου και της Καινής Διαθήκης σύμφωνα με την ηθική της αγάπης προς τον πλησίον και του σεβασμού που λειτουργεί ως η επέκταση της προόδου πέραν της αγχώδους ελευθεριάζουσας και υπερ-εγωτικής κατάστασης. Για την εφαρμογή της ορθολογικής αλήθειας, προβάλλεται ο διάλογος, η ισότητα και η δημοκρατία.²⁹¹ Ο Απόστολος Παύλος, σύμφωνα με το Λίποβατς στο βιβλίο του «Φαντασιακή και αληθής ελευθερία», εισάγει την έννοια της αγάπης

²⁸⁸ Ο.π. σελ. 76-77-79-80.

²⁸⁹ Ζακ Λακάν, «Το όνομα του Πατρός», εκδόσεις Ψυχογίος, Αθήνα 2008, σελ. 74.

²⁹⁰ Ο.π. σελ. 26-38.

²⁹¹ Θάνος Λίποβατς, «Το όνομα του πατέρα και η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό», εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2007, σελ. 246.

συνυφαίνοντας το νόμο με αυτήν. Εμφανίζει το λόγο του πνεύματος χωρίς να υπόκειται σε φαντασιώσεις αποξένωσης από τον *άλλο* και σε πνευματιστικές εσχατολογικές αναζητήσεις. Το δίπολο που δημιουργείται βρίσκεται ανάμεσα στους αυστηρούς νόμους του Γιαχβέ της Παλαιάς Διαθήκης και τους νόμους της αγάπης του Ατόν της καινής.²⁹² Σύμφωνα με τον Φρομ, ο άνθρωπος πρέπει να συνειδητοποιήσει τους δικούς του περιορισμούς και να αποδεχτεί το σύνολο των εξωτερικών δυνάμεων που δεν μπορεί να ελέγξει, με όπλα του την αγάπη και την αλληλεγγύη.²⁹³

Στην αντίπερα όχθη, η πλήρης και ασύδοτη κατάσταση χειρίζεται εργαλειακά τη λέξη σύστημα προκειμένου να προσδώσει κύρος σε μια ντεσιζιονιστική αντίδραση. Ορισμένα φιλοσοφικά ρεύματα και κινήματα αναφέρονται στον όρο σύστημα χρησιμοποιώντας, παράλληλα, μιαν τελεολογία, στην οποία ο άνθρωπος αναμένει την επερχόμενη αποκάλυψη και λύτρωση. Δηλαδή, η θρησκευτική αποκάλυψη δίνει τη θέση της σε μια κοινωνικοπολιτική αποκάλυψη. Παράδειγμα για το Λίποβατς αποτελεί η Γνωστική φιλοσοφία που προτάσσει έναν κακό και βίαιο Θεό που επικρατεί στο σύστημα εμποδίζοντας την πλήρη επικράτηση του καλού και ουτοπικού Θεού. Προβάλλεται, από τους Γνωστικούς μια μηδενιστική ανταρσία σύμφωνα με την οποία η ασυδοσία σταδιακά συνυπάρχει με μιαν αγχωτική εξουσιαστική παράλυση. Οπότε παρατηρείται η φυγή του ονόματος του Πατέρα και το υποκείμενο παραμένει σε επαφή με το μητρικό επιθυμητικό, όπως εμφανίζεται στην ύστερη νεωτερικότητα.²⁹⁴ Ο Θεός των Γνωστικών και των ντεσιζιονιστικών θεωριών στηρίζεται αποκλειστικά στους μνημένους οι οποίοι θα επαναφέρουν το Θεό της λύτρωσης, χρησιμοποιώντας μια μυστικιστική δράση για την επεξήγηση του κόσμου, απορρίπτοντας τον υπαρκτό κόσμο και αναμένοντας την έλευση της ουτοπίας.²⁹⁵ Σε αντίθεση με τον Απόστολο Παύλο και την Καινή διαθήκη, οι Γνωστικοί αρνούνται την ύπαρξη του νόμου και προχωρούν στο σημείο μηδέν της λύτρωσης και της ένταξης του καλού Θεού μέσα από το θάνατο της πατρικής μορφής του ίδιου του Θεού. Οι Γνωστικοί, σε αντίθεση με τους νεωτερικούς μηδενιστές και το νεωτερικό υποκείμενο εν γένει που ενδιαφέρεται για μιαν εκκοσμικευμένη εικόνα του κόσμου, αποδεχόμενο την πεπερασμένη φύση του *είναι* του, το παρόν και την

²⁹² Ο.π. σελ. 129-130-207.

²⁹³ Έριχ Φρομ, «Ψυχανάλυση και θρησκεία», εκδόσεις Μπουκουμάνη, Αθήνα 1974, σελ. 53.

²⁹⁴ Θάνος Λίποβατς, «Το όνομα του πατέρα και η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό», εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2007, σελ. 298.

²⁹⁵ Θάνος Λίποβατς, «Δοκίμιο για τη Γνώση και τον γνωστικισμό», εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2006, σελ. 12- 18-36.

επαφή του με τον *άλλο*, επιδιώκουν μια υπερβατική αποκάλυψη που θα φέρει την ουτοπική ολοκλήρωση.²⁹⁶ Όπως αναφέρεται από το Λίποβατς, η νεωτερική επιστήμη αποκτά σταδιακά μια γνωστική φύση μέσα από τις ακραίες περιπτώσεις φетиχοποίησης της τεχνολογίας και των βιοτεχνολογικών επιτευγμάτων της. Αντίθετα ο Σωκράτης, ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης δεν χρησιμοποιούσαν καμιά ορολογία που να σχετίζεται με μια επερχόμενη *αποκάλυψη*- είτε πολιτική, είτε επιστημονική, είτε θρησκευτική -αλλά επιδίωκαν να εντάξουν τον άνθρωπο στο πλαίσιο της λογικής και της καλλιέργειας της ψυχής ως προς την αναζήτηση της ευτυχίας του.²⁹⁷ Επαναγράφοντας μια φράση του Λίποβατς, μπορούμε να πούμε ότι για την αρχαία Ελλάδα ο Θεός λειτουργούσε ως ένα σημαίνον, ως μια κενή λέξη, όπου ο καθένας της προσέδιδε ένα δικό του περιεχόμενο.²⁹⁸

Παρόλες τις προσπάθειες της νεωτερικότητας η σύγχρονη πόλη εξακολουθεί να περικλείει την ουτοπία, το μύθο και την επιθυμία για την *ευτοπία* μέσα στα τείχη της σύγχρονης ορθολογικής οικοδόμησης της πόλης, όπου οι άνθρωποι ονειρεύονται την αταξία πέρα από την επιβαλλόμενη τάξη και την καθημερινότητα. Η φαντασμαγορία του πλάνητα, του δανδή επαναφέρει το εξόριστο όνειρο μέσα στη σύγχρονη πόλη.²⁹⁹ Οι άνθρωποι ασφυκτιώντας μέσα στην καθημερινότητα του ορθού λόγου και της νεωτερικότητας οδηγούνται σε μια ατέρμονη φαντασία του θυμικού και της επιθυμίας για την ονειρική ουτοπία. Η νεωτερικότητα και οι βουλές του Πολιτικού εμποδίζουν την ύπαρξη του πλάνητα, του ταξιδευτή Οδυσσέα ο οποίος μέσα στα τείχη της σύγχρονης πόλης ασφυκτιά και αδυνατεί να ταξιδέψει. Εισβάλλοντας μέσα από το όνειρο της ελευθερίας μετατρέπεται σε περιπατητή, σε ένα περιπατητή που βρίσκει τα σύνορα του νεωτερικού Πολιτικού κλειστά και τους θαλάσσιους δρόμους φρουρούμενους από το σύγχρονο δίκαιο.

Οι Οδυσσείς και οι Ιάσωνες εγκλωβίζονται μέσα στο όνειρο της περιπλάνησης, αφού οι πραγματικοί δρόμοι του ταξιδιού περιχαράκωνονται με τους σύγχρονους νόμους και το νεωτερικό Πολιτικό. Οι αρχαίοι Έλληνες εσωτερίκευσαν την αναζήτηση και το συνεχόμενο ταξίδι για μια άνευ όρων περιπλάνηση, χωρίς τις χρυσοθηρικές επιταγές των Ισπανών και των Πορτογάλων οι οποίοι θεσμοθέτησαν την περιπλάνηση βάσει των συμφεροντολογικών κριτηρίων. Οι αρχαίοι Έλληνες ήταν

²⁹⁶ Ο.π. σελ. 96

²⁹⁷ Έριχ Φρομ, «Ψυχανάλυση και θρησκεία», εκδόσεις Μπουκουμάνη, Αθήνα 1974, σελ. 16.

²⁹⁸ Θάνος Λίποβατς, «Φαντασιακή και αληθής ελευθερία», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2008, σελ. 41.

²⁹⁹ Στέφανος Ροζάνης, «Για το πνεύμα της ουτοπίας», εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα 2003, σελ. 48-49-56.

οι πλάνητες και οι περιπατητές που περιέβαλλαν το ταξίδι τους με τη φλόγα της αναζήτησης, τη φλόγα που άναβαν από τους βωμούς και τα ιερά τους προς την αναζήτηση της ελευθερίας και όχι της οικονομικής ευρωστίας της μητρόπολης, όπως ορίζει η νεωτερικότητα. Μετέφεραν τους δικούς τους νόμους, τη δική τους ταυτότητα, τις δικές τους έννοιες, ως όντα κοινωνικά και πολιτικά, δημιουργώντας τις Ελληνικές αποικίες, εγκλωπωμένες στη δική τους κοινωνική και πολιτική παράδοση. Η θετική έννοια της περιπλάνησης δεν περιλαμβάνει την υφέρπουσα σκοπιμότητα του κέρδους, αλλά της περιδιάβασης στο άγνωστο, που λειτουργεί ως ένα κομμάτι του κόσμου, του ψυχικού κόσμου που δεν ανακαλύφθηκε ακόμη. Μια περιπλάνηση χωρίς σκοπιμότητες και εντολές εκμετάλλευσης στηριζόμενη στην ανακάλυψη και στην έννοια της φυγής.

Ο παραδοσιακός, ελεύθερος άνθρωπος - με την αρχαιοελληνική έννοια του όρου η λέξη ελεύθερος - τυφλώνεται από τον πολυμήχανο, νεωτερικό Κανένα. Με αποτέλεσμα οι παραδοσιακοί, παγανιστικοί θεοί (όπως ο ποσειδώνας) να αντιδρούν και να σκορπούν το σύγχρονο κράτος στον ωκεανό της λαίλαπας και της αναζήτησης της Ιθάκης ανάμεσα στο μοντέρνο παγιωμένο κράτος και στις ασυνείδητες βουλές της προηγούμενης, ελεύθερης κατάστασής μας ως πλάνητες³⁰⁰ πλάνητες με την έννοια των αρχαίων Ελλήνων, που μετακινούνταν συνεχώς ιδρύοντας νέες πατρίδες. Η ουτοπία της πόλης εμφανίζεται μέσα από την παρείσφρηση του ονείρου και της φαντασμαγορίας στη σημερινή, στείρα καταναλωτική κατάσταση των πόλεων. Οι εναπομείναντες δανδήδες εξακολουθούν να μαγεύονται και να αναζητούν τη φυγή προς την περιπλάνηση.³⁰⁰ Η φυγή παραμένει μια συνιστώσα, μια α-δυνατότητα προς το άπειρο της περιπλάνησης. Η πόλη αποτελεί τον εγκλεισμό του Δανδή και τον τερματισμό της φυγής.

Για τον Ντερριντά, η ικανότητα της ελευθερίας πέρα από την εξουσία, διαφεύγει από την έννοια του δυνατού, από την έννοια του «δύναμαι» της εξουσίας. Η ελευθερία εδράζεται στο απροϋπόθετο που τοποθετείται εκτός της κυριαρχίας, χωρίς προϋποθέσεις, αναμένοντας το ερχόμενο, το α-δύνατο που ορθώνεται πέραν του πράγματος, του αναγκαίου δηλαδή και του δυνατού ως καθήκοντος και προκύπτει μέσα από το απροϋπόθετο ερχόμενο. Η ελευθερία δεν μπορεί να εφαρμοστεί ως μια δύναμη, ως μια δυναμική προϋπόθεση, αλλά ως μια απροϋπόθετη μη-δύναμη, που αρχίζει από την *επιβίωση*, από την α-δύνατη ζωή που αξίζει να

³⁰⁰ Στέφανος Ροζάνης, «Για το πνεύμα της ουτοπίας», εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα 2004, σελ. 55.

ζήσουμε μέσα σ' ένα κλίμα ειρήνης και δικαιωμάτων. Το ερχόμενο συμβάν υπερβαίνει την εξουσία, την επιτελεστική και διαπιστευτική δράση της δύναμης, προκαλώντας την επανάσταση του ερχόμενου, αδύνατου συμβάντος που θα περικλείει ό,τι δεν προϋποτίθεται ως εξουσία.³⁰¹ Η δημοκρατία πρέπει να λειτουργεί ως το ερχόμενο συμβάν, το ανολοκλήρωτο, αφού η ολοκλήρωση της δημοκρατίας επιφέρει τον ολοκληρωτισμό και την εμφάνιση του φαντασιακού.³⁰² Η δημοκρατία, με άλλα λόγια, λειτουργεί όπως ο πλατωνικός θεός στον Τίμαιο, όπου φτιάχνει έναν κόσμο καλό και ωραίο αλλά κατά το δυνατόν και όχι απόλυτα και ολοκληρωτικά, σύμφωνα με τα υλικά που είχε και τα οποία δεν δημιούργησε.³⁰³ Προσεγγίζουμε, δηλαδή, το αριστοτελικό δυνάμει άπειρον, σύμφωνα με το οποίο οι άνθρωποι κινούνται έχοντας υπόψη το άπειρο που παραμένει απλησίαστο και ανέφικτο για κάθε θνητό. Ο άνθρωπος ως δημιουργός αντιλαμβάνεται μια ιδέα *αεί ούσα* την οποία προσπαθεί να μιμηθεί όσο πιο τέλεια μπορεί. Επομένως, σύμφωνα με την αρχαία Ελληνική σκέψη το σύμπαν, ακόμα και το πολιτικό, λειτουργεί ταυτόχρονα ως χάος (γίνεσθαι) και ως κόσμος (οργάνωση). Χρησιμοποιούνται τα προϋπάρχοντα υλικά προκειμένου να προσδώσουν μια καινούρια μορφή.³⁰⁴ Κόσμος με την έννοια της οργάνωσης και χάος με την έννοια του συνεχούς ερχόμενου συμβάντος που αναδύει το εντελώς καινούριο. Αυτή είναι η μορφή της μη ολοκληρωτικής δημοκρατίας και της κινητικής προσμονής του ερχόμενου, που δεν θα περιέχει μια *εντελέχεια*, μια τελεολογία αλλά θα παραμένει ανολοκλήρωτη μέσα στο φάσμα της έλλειψης και του *άλλου*, του ερχόμενου, ο οποίος δεν θα συμπληρώσει το ήδη υπαρκτό αλλά θα προσδώσει μια νέα αξία και μορφή στο ήδη υπάρχον. Μια ατελή αξία και μια ατελή μορφή πέραν του ολοκληρωτισμού και της χρηματιστικής καπιταλιστικής αξιακής λειτουργικότητας.

Οι άνθρωποι θα πρέπει να αποβάλουν την εξωτερική τους υποκειμενοποίηση από το νεωτερικό πολιτικό σύστημα αναζητώντας και προβάλλοντας το απαρασάλευτο προσωπικό τους *είναι* προτάσσοντας την ύπαρξή τους. Με εργαλείο την αρχαιοελληνική έννοια της ελευθερίας και της κοινωνικής συλλογικότητας ο άνθρωπος, μετά το διαφωτισμό, πρέπει να καρπωθεί τον ορθολογισμό καθώς και τη λειτουργία της σκέψης του με βάση τα αίτια και τα αιτιατά, χωρίς να αναλώνεται σε

³⁰¹ Jacques Derrida, «Ψυχικές καταστάσεις της ψυχανάλυσης», εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2008, σελ. 138-140-141-147.

³⁰² Slavoj Zizek, «Μίλησε κανείς για ολοκληρωτισμό; », εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2002, σελ. 216.

³⁰³ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία» εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 2001, σελ. 89.

³⁰⁴ Ο.π. σελ. 90-122-137.

μια στείρα και αυτοαναφορική πραγματικότητα που εμποδίζει τη μεταφυσική λειτουργία της εσώτερης ταυτότητας του *είναι* του. Επαναφέροντας στη ζωή του και στον τρόπο λειτουργίας και δόμησης της σκέψης του τον ορθό λόγο και αφαιρώντας από τη ζωή του την τελεολογική μάστιγα ενός Θεού που γνωρίζει και ρυθμίζει τα πάντα διαπλάθοντας έτσι έναν άβουλο άνθρωπο, έρμαιο των εκκλησιαστικών δογμάτων και της θείας βούλησης, τα άτομα ως όντα κοινωνικά στηριζόμενα στην αρχαιοελληνική αυτοθέσμιση καλούνται να δημιουργήσουν κοινωνίες τις οποίες θα ελέγχουν και θα στηρίζουν οι ανθρώπινοι νόμοι και ο αλληλοσεβασμός πέραν των απρόσωπων θεϊκών βουλών και του νεωτερικού ασφυκτικού ελέγχου.

Γ) ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΥΤΟΘΕΣΜΙΣΗ ΣΤΗ ΜΕΤΑΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟΥ ΣΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ

Ο ρους της ιστορίας άλλαξε πλευση μετά την αυτοθέσμιση των ανθρώπων και την απαρχή της έννοιας του *λόγου διδόναι*, όπου οι αρχαίοι Έλληνες περνώντας από το στάδιο της θεϊκής βούλησης θέσπισαν τους δικούς τους νόμους και τις δικές τους συντεταγμένες. Ο Κορνήλιος Καστοριάδης αναλύει τις έννοιες της αυτοθέσμισης μέσα από την αρχαία ελληνική τραγωδία όπου μας παρουσιάζει και μας εντάσσει στο κέντρο ενός κυκλώνα μεταξύ του δίπολου Αισχύλου - Σοφοκλή. Για τον Καστοριάδη η απαρχή της αυτοθέσμισης δεν είναι ο Προμηθέας που κλέβει τη φωτιά, τους νόμους, την πρόοδο από τους ολύμπιους Θεούς μέσα από μια μυθική ανθρωπογονία αλλά ο Σοφοκλής που προβάλλει την αυτοδημιουργία των ανθρώπινων όντων. Για το Σοφοκλή οι άνθρωποι δεν πήραν τίποτα από τους Θεούς, οι δυνατότητες και οι ικανότητές τους δημιουργούνται από τους ίδιους αποκλειστικά. Ο άνθρωπος θέτει τον εαυτό του ως ανώτερο ον, εκφράζοντας την ουσία του που είναι η ίδια η αυτοδημιουργία του. Δημιουργός δεν είναι ο ιερός θεϊκός νόμος αλλά η ίδια η ανθρωπότητα, ο ίδιος ο άνθρωπος, που διδάσκει στον εαυτό του τη σκέψη, τη γλώσσα και τον αυτοπεριορισμό. Πλάθει ο ίδιος την Πόλη στην οποία καλείται να συμβιώσει. Ο Αισχύλος ξεκινάει την αναφορά του από μια προ-ανθρώπινη κατάσταση στην οποία επεμβαίνει ένα υπεράνθρωπο ον, ο Προμηθέας, που φροντίζει να δοθεί ο ορθός λόγος στην ανθρωπότητα, ενώ ο Σοφοκλής δεν παρουσιάζει καμία προ-ανθρώπινη κατάσταση, αλλά αποδεικνύει ότι από τη στιγμή που υπάρχει το έλλογο ον ορίζεται η αυτοδιδαχή του. Γνωρίζει ότι ως άνθρωπος είναι θνητός και γι' αυτό καλείται να επιβιώσει μέσα από τη θνητότητά του θεσπίζοντας κανόνες και

νόμους. Όπως αναφέρει ο Περικλής στον επιτάφιο: «πάσαν γην και θάλασσαν εσβατόν τη ημετέρα τόλμη καταναγκάσαντες».³⁰⁵ Ο Σοφοκλής εισάγει στην τραγωδία το στοιχείο *υψίπολης*, που νοείται ως ο άνθρωπος που λειτουργεί ως μέλος της πόλης, της κοινότητας. Παράλληλα αντιτίθεται στον όρο αυτό ο *άπολις* που εξαιτίας της αυθάδειάς του περιπίπτει στην ύβρη. Η Αντιγόνη του Σοφοκλή λειτουργεί μεν σαν *άπολις*, αφού υπερβαίνει τα όρια του σεβασμού των νόμων της πόλης ακολουθώντας τους θεϊκούς νόμους της ταφής των νεκρών. Το ίδιο *άπολις* είναι και ο Κρέοντας που αρνείται να ακούσει το λόγο των άλλων και να δεχτεί να συνομιλήσει, να συμβιώσει με τους συμπολίτες του. Εδώ έγκειται η δεινότητα του ανθρώπου, που χωρίς να αυτοπεριορίζεται οδηγείται στην ύβρη του *μόνος φρονείν* ενάντια στο κοινωνικό σύνολο. Κανένας δεν γεννιέται *μόνος* του στην πόλη, αλλά ανάμεσα σε πολλούς άλλους, στους οποίους είναι υπόλογος των πράξεών του έναντι της αναγκαίας συλλογικότητας προκειμένου το ανθρώπινο *δεινό* να μπορεί να περιοριστεί και να επιτρέψει τη συμβίωση. Περνάμε, λοιπόν, στην έννοια της εκλογίκευσης που αναφέρει ο Φρομ σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος συμβιβάζει την αγελαία φύση του με την ικανότητά του να σκέφτεται λογικά. Σε κάθε πολιτισμό οι άνθρωποι πρέπει να τηρούν ορισμένους αναλλοίωτους νόμους, που είναι έμφυτοι στη ανθρώπινη φύση προκειμένου να μπορούν να συμβιώνουν και να λειτουργούν συλλογικά.³⁰⁶ Έτσι, περάσαμε στη φάση της εκκοσμίκευσης όπου οι άνθρωποι παύουν να χειραγωγούνται ατομικά και ομαδικά από μεταφυσικές θεωρίες και εξωτερικές αυθεντίες και κινούνται σε ένα ομαδικό πλαίσιο ηθικής και ορθού λόγου, πέραν των ντεσιζιονιστικών γνωστικών θεωριών και της ύπαρξης ενός αυταρχικού κράτους Λεβιάθαν. Για να λειτουργήσει πλήρως το εκκοσμηκευμένο κράτος, τα άτομα καλούνται να διαγράψουν τη φονταμενταλιστική και τυφλή υπακοή στα ιερά κείμενα μέσα από την κριτική σκέψη και τη μετουσίωση της έμφυτης τάσης για βία με τη δημιουργία των συνιστωσών για μια ειρηνική συνύπαρξη, απομακρύνοντας το ολοκληρωτικό φαινόμενο της απόρριψης της διαφοράς και της καχυποψίας απέναντι στο ανοίκειο που δεν υπάγεται στη καθεστηκυία κουλτούρα. Θα πρέπει, δηλαδή, να συμμετέχουν όλοι στην αμοιβαία αποδοχή και στην εκφορά του ορθολογιστικού νόμου.³⁰⁷

³⁰⁵ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία» εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 2001, σελ. 16-20-25-31-32-35-36.

³⁰⁶ Έριχ Φρομ, «Ψυχανάλυση και θρησκεία», εκδόσεις Μπουκουμάνη, Αθήνα 1974, σελ. 70-85.

³⁰⁷ Θάνος Λίποβατς, «Φαντασιακή και αληθής ελευθερία», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2008, σελ. 45-49-51-63-68-75-79-171.

Στο σημείο αυτό, επιστρέφουμε στον Φρόντ όπου τονίζει ότι η κοινωνία προϋποθέτει την απώθηση και τη μετουσίωση ορισμένων ενορμήσεων. Διαφορετικά το ανθρώπινο θα καταφύγει στο πρωτόγονο νόημα της ψυχής που είναι η φαντασιακή ολοκλήρωσή του και η απόλαυση των εσωτερικών του παραστάσεων. Η κοινωνία προβάλλει την πραγματικότητα και την κοινή ύπαρξη. Γι' αυτό και οφείλει να παρέχει μέσα σ' ένα πλαίσιο συνεργασίας τα εχέγγυα για την κάλυψη των αναγκών του ανθρώπου οργανώνοντας μια παραγωγή και μίαν αναπαραγωγή. Δίχως, όμως, να παρεισφρέει ο φιλελεύθερος ατομικισμός του καπιταλισμού που εξωθεί στον κομπορμισμό μέσα σε ένα πλέγμα ανελευθερίας και επιβολής της γνώμης.³⁰⁸ Οι άνθρωποι μέσα σε μια αυτοθεσμιζόμενη κοινωνία πρέπει να λειτουργούν σύμφωνα με την ατομική ελευθερία που θωρακίζεται μέσα στα πλαίσια του ίδιου του νόμου. Ο ορθολογισμός προσδίδει την ελευθερία των ατόμων να συζητούν και να συμψηφίζουν τους νόμους, σε αντίθεση με την πρωτόγονη κατάσταση όπου οι μύθοι και οι προγονικές-θεϊκές εντολές παρέχουν την τυφλή υποταγή.³⁰⁹ Οι άνθρωποι ολοκληρώνονται συγκροτώντας το μέσα τους από την πτύχωση του έξω. Αναλυτικότερα, προσθέτοντας πάνω σ' αυτό που αναφέρει ο Deleuze, παρατηρούμε ότι η σχέση προς τον εαυτό είναι ομολογική με τη σχέση προς το έξω. Το *έσω συνδμεείται* με το *έξω* μέσα σε ένα στρόβιλο από παρελθοντικές εικόνες, εσωτερικευμένης αποδοχής και διαλόγου με τον άλλο. Όπως τονίζει ο Ξενοφώντας ανάμεσα στην εξασφάλιση της αυτοκυριαρχίας, της διαχείρισης του οίκου και της συμμετοχής στη διακυβέρνηση πρέπει να υπάρχει ισομορφισμός και χρονολογική διαδοχή για την πραγμάτωση του ατόμου σε πολίτη.³¹⁰ Αναζητώντας το *άλλο* μέσα του ο άνθρωπος και όχι σε μια εξωτερική απομακρυσμένη και δύσβατη ατραπό, συναντά τον εαυτό του μέσα στο *έτερο*, στο εξωτερικό, αποδεχόμενος ότι το απόμακρο λειτουργεί ως το εγγύτατο,³¹¹ εμποδίζοντας, έτσι, τον Εφιάλτη να μεταφέρει τα στρατεύματα του εχθρικού *άλλου* στην εσωτερική του υπόσταση και να καπηλευτεί το είναι του. Αποδεχόμενος τον *εξωτερικό άλλο* μέσα του ο άνθρωπος διενεργεί μια διαλεκτική σχέση αποδοχής και ειρήνευσης. Η διαλεκτική δίνει φωνή στον ξένο, στον άλλο. Διότι, όπως τονίζει ο Žižek, ο ξένος δεν είναι απλά πέραν της γλώσσας, αλλά αποτελεί το σημείο μηδέν της σιωπής. Βιώνει και περιθωριοποιείται

³⁰⁸ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία» εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 2001 σελ. 26-27-28-29-52-55-57-66.

³⁰⁹ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία» εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 2001, σελ 71-72

³¹⁰ Gilles Deleuze, «Φουκώ», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2005, σελ. 168.

³¹¹ Ο.π. σελ. 165.

χωρίς αξιοπρέπεια και εγωτισμό πέρα από τη ζωή, την επιβίωση, την ηθική, λειτουργώντας ως ένας νεκροζώντανος που τρομάζει την εσωτερική φαντασιακή ολοκλήρωση.³¹² Ο φόβος του ξένου προϋποθέτει τη λειτουργία του ως ενός άλλου ατόμου που δεν υπόκειται σε κανένα, σε έναν έτερο που δεν υπακούει στη συμβίωση και δεν αναγνωρίζει τη δική του έλλειψη παρά μόνο επεμβαίνει στο εγώ για να απολαύσει πλήρως το πράγμα.³¹³ Επιστρέφοντας στον Αριστοτέλη, γίνεται αντιληπτό ότι δεν αποδεχόταν τη βίαιη συμπεριφορά απέναντι στους ξένους και προέτρεπε τους φύλακες να σέβονται όσους δεν αδικούν την πόλη.³¹⁴ Η ντερριντιανή έννοια τη φιλοξενίας ως απροϋπόθετης έννοιας αποδοχής του άλλου εισάγει το αίτημα της συμβίωσης.³¹⁵ Η συμβίωση, βέβαια, δεν μπορεί να λειτουργήσει άνευ ορίων λόγω του ότι θα πάψει να είναι διαλεκτική και θα μετατραπεί σε ένα μονόπλευρο προβληματικό και μη- λειτουργικό κοινοτισμό που θα κονιορτοποιεί τις δομές της Πόλης. Σύμφωνα με το Φρόνυτ ο άλλος, ο έτερος παραμένει ξένος από τη στιγμή που οι προϊστορικές ιδέες, οι δοξασίες εξουσιάζουν την αλήθεια και δεν επιτρέπουν την είσοδό του. Τα ίχνη αυτά εγγράφονται στο συλλογικό ασυνείδητο, όπως εγγράφεται και το πρωταρχικό τραυματικό βίωμα της δολοφονίας του πατέρα που είδαμε πιο πάνω. Τα ίχνη αυτά εισάγονται στο υποκείμενο μέσα από τη σχέση του με την ίδια την κοινωνία και τις τελετές μύησης που ακολουθεί, καθώς και τη γλώσσα και τις εικόνες που δημιουργεί. Παράλληλα, ο αυστριακός ψυχαναλυτής, αναφέρει τον όρο φυλογενετική προέλευση της αρχαϊκής κληρονομιάς προκειμένου να σκιαγραφήσει την ενδόμυχη παρουσία των εικόνων, των βιωμάτων και των μνημονικών ιχνών που περνάνε από γενιά σε γενιά.³¹⁶ Ο άνθρωπος που αφοσιώνεται αποκλειστικά στο κράτος και έχει για μοναδικό του αξιακό κριτήριο το Πολιτικό, ιεροποιεί και αποκτά θρησκευτική ταυτότητα εξυψώνοντας σε υπέρτατο αγαθό τη φυλή και το τοτέμ του, όπως αυτό αναδεικνύεται μέσα από το προγονικό παρελθόν.³¹⁷

Θα μπορούσε, βέβαια, κάποιος να πει, ότι η σημερινή μετανεωτερική κοινωνική κατάσταση καθρεφτίζει μian πλασματική ελευθερία και μian παθητική

³¹² Slavoj Zizek, «Μίλησε κανείς για ολοκληρωτισμό; », εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2002, σελ. 121-122-133.

³¹³ Θάνος Λίποβατς, «Το όνομα του πατέρα και η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό», εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2007, σελ. 140.

³¹⁴ Αριστοτέλης, «Πολιτικά», εκδόσεις Κάκτος, τομ.3, βιβλίο Η, σελ. 91.

³¹⁵ Jacques Derrida, «Ψυχικές καταστάσεις της ψυχανάλυσης», εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2008, σελ. 148.

³¹⁶ Σίγκμουντ Φρόνυτ, «Ο άνδρας Μωυσής και η μονοθεϊστική θρησκεία», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1997, σελ. 15-30-32-197-199.

³¹⁷ Έριχ Φρομ, «Ψυχανάλυση και θρησκεία», εκδόσεις Μπουκουμάνη, Αθήνα 1974, σελ. 43.

αποδοχή των θεσμών της γραφειοκρατικής λειτουργίας. Η πολιτική και οικονομική ανασφάλεια επιφέρουν μια γενική αποπολιτικοποίηση και μια αδιαφορία για τα δημόσια πράγματα που εκφράζεται ως στάση ζωής.³¹⁸ Η μετανεωτερικότητα παράφρασε τη Στωική φιλοσοφία που πρότασε την κοσμόπολη, τον κοσμοπολιτισμό και την αποδοχή του *άλλου* μέσα σε ένα πλέγμα αξιοπρέπειας και διαλεκτικής λειτουργίας.³¹⁹ Οι Στωικοί, από την εποχή του Ελληνοκύπριου ιδρυτή τους Ζήνωνα του Κιτιέως, αναφέρονται στην έννοια της *οικείωσης*, η οποία παρουσιάζει τον εσωτερικό κόσμο των ανθρώπων δομημένο από ομόκεντρες σφαίρες όπου ο κύκλος τους μεγαλώνει ανάλογα με την επαφή του ατόμου με τους γύρω του, με τους στενούς συγγενείς και τους ξένους. Η θεωρία αυτή ξεκινάει από το στενότερο κύκλο του *εγώ* για να καταλήξει σε ολόκληρη την ανθρωπότητα.³²⁰ Στόχος του σημερινού μετανεωτερικού συστήματος είναι η δημιουργία ομογενοποιημένων, καταναλωτικών όντων, ενσωματωμένων σε μια κοινωνία χωρίς πραγματικούς δεσμούς μεταξύ τους.³²¹ Η μεταβιομηχανική κατάσταση επεμβαίνει στο ορθολογικό άτομο, προβάλλοντάς του, μέσω της βιομηχανίας της κουλτούρας, ψευδή πρότυπα, μετριότητες για ήρωες προτάσσοντας μιαν επισφαλή χειραγωγημένη ταυτότητα.³²² Οι προβολές των ηρώων και της τέχνης ελέγχονται ολοκληρωτικά και εμπορευματοποιούνται προωθώντας την ανυπαρξία νοήματος και ύφους. Το καθαρτήριο της τέχνης μετατρέπεται σταδιακά σε μια άνευ νοήματος προσπάθεια προβολής των αλλοτριωμένων κοινωνικών δομών, με μια αυτοαναφορική ναρκισσιστική καλλιτεχνική προσπάθεια που δεν εκπέμπει κατανοητά μηνύματα. Η τέχνη δίνει τη θέση της στη διαφημιστική καμπάνια και στις προωθητικές ετικέτες των προϊόντων. Το μήνυμα «η τέχνη για την τέχνη» μετατράπηκε σε ένα μήνυμα της ελεγχόμενης τέχνης για το κέρδος. Ο καλλιτέχνης μετατρέπεται σε μάνατζερ μιας καταναλωτικής μετανεωτερικής κοινωνίας που βαυκαλίζει τις θεωρίες του μάρκετινγκ και του γρήγορου κερδοθηρικού προϊόντος. Σύμφωνα με το Freyer, η χωροχρονική αλλαγή οδηγεί στην εξάλειψη της διαφορετικότητας και των αποστάσεων, κάτι που ξεκίνησε με την οικονομική συνεργασία και προχωράει με την πολιτική και την

³¹⁸ Θάνος Λίποβατς, «Φαντασιακή και αληθής ελευθερία», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2008, σελ. 96.

³¹⁹ Θάνος Λίποβατς, «Δοκίμιο για τη Γνώση και τον γνωστικισμό», εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2006, σελ. 92.

³²⁰ Julia Kristeva, «Ξένος μέσα στον εαυτό μας», εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2004, σελ. 76-77.

³²¹ Μαξ Χόρκχαϊμερ- Τεοντόρ Αντόρνο, «Η διαλεκτική του διαφωτισμού», εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1986, σελ. 165-169-179.

³²² Ο.π. σελ. 141-181.

πολιτιστική ομογενοποίηση.³²³ Με την έννοια απόσταση αντιλαμβανόμαστε τόσο τη χωρική πτυχή της λέξης όσο και την πολιτισμική. Οι πολιτισμοί οδηγούνται σε μια αφομοιωτική σύμπραξη σε ένα θέατρο του παραλόγου, που εξακολουθεί να παρουσιάζει τους ηθοποιούς-υποκείμενα να αναμειγνύουν τα λόγια και τις χειρονομίες τους αζεδιάλυτα. Όπως αναφέρει ο Zizek, ο μετανεωτερικός πρωταγωνιστής ξέρει πολύ καλά τι κάνει αλλά εξακολουθεί να επιδιώκει να το πράττει, αφού όλα είναι δυνατά, σε αντίθεση με τον παραδοσιακό ήρωα που πράττει χωρίς να ξέρει το σφάλμα και το νεωτερικό άνθρωπο που ξέρει και δεν πράττει.³²⁴ Στη μετανεωτερική εποχή μπορούμε να εισάγουμε τη θεωρία του Φρόντ, σύμφωνα με την οποία ο συγκεκριμένος πολιτισμός παράγει και προτάσσει ορισμένα φετίχ όπως το χρήμα, την εξουσία και την κατανάλωση.³²⁵ Τα καθεστώτα, για τον Freyer, κάνουν εργαλειακή χρήση της ιστορίας και της παράδοσης, χειραγωγώντας τους ανθρώπους με την αλλοίωση της ιστορικής αλήθειας και της ίδιας της παράδοσής τους μέσα από την αποσπασματικότητα της παρουσίας τους. Η επιλεκτική και αλλοιωμένη διατήρηση των ιστορικών στοιχείων κατορθώνει να διαβάλλει την ίδια την ταυτότητα του ατόμου και να προκαλεί, όπως θα δούμε πιο κάτω, φαντασικό υπόστρωμα. Κατ' αυτόν τον τρόπο οι ίδιοι οι άνθρωποι, ακρωτηριάζουν την ιστορία τους και διαπλάθουν μια πλαστή ιστορικότητα που θα τους είναι χρήσιμη για πολιτικούς και οικονομικούς σκοπούς. Δηλαδή, για να παρουσιαστεί δια μέσω της πολιτικής το επερχόμενο τέλος της ιστορίας και ο επίγειος παράδεισος των οικονομικών θεωριών.³²⁶ Η δικαιοσύνη, βέβαια, δεν πηγάζει από την ουτοπική και τελεολογική θεωρία αλλά από την ύπαρξη ενός κοινωνικού συμβολαίου που θα θεσπίζει την ηθική δια μέσου της πολιτικής προώθησης της δημοκρατίας. Το πνεύμα του ανθρώπου σήμερα δεν απειλείται από τη μεταφυσική θεώρηση των γεγονότων, αλλά από την αποδοχή και την εσωτερίκευση της νόμιμης βίας του Πολιτικού και τη θεοποίηση της μηχανής.³²⁷

Στη μετανεωτερική εποχή, πολλοί άνθρωποι οδηγήθηκαν σε ένα μεταμοντέρνο μηδενισμό, σύμφωνα με τον οποίο τα πάντα είναι δυνατά. Τα πάντα είναι επιτρεπτά λόγω της πλήρους απομάκρυνσης του νόμου και της ηθικής σε έναν

³²³ Hans Freyer, «Τεχνοκρατία και ουτοπία», εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1998, σελ. 75.

³²⁴ Slavoj Zizek, «Μίλησε κανείς για ολοκληρωτισμό; », εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2002, σελ. 43.

³²⁵ Σίγκμουντ Φρόντ, «Ο άνδρας Μωυσής και η μονοθεϊστική θρησκεία», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1997, σελ. 43.

³²⁶ Hans Freyer, «Τεχνοκρατία και ουτοπία», εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1998, σελ. 192-194-195-201-219-222.

³²⁷ Έριχ Φρόμ, «Ψυχανάλυση και θρησκεία», εκδόσεις Μπουκουμάνη, Αθήνα 1974, σελ. 129.

κόσμο των δυνατοτήτων, ακόμα και των πιο παράλογων που φέρουν το μηδενισμό και την ασυδοσία.³²⁸ Η μετανεωτερική κοινωνία εμφανίζεται χωρίς δομή και λειτουργική κατευθυντήρια πορεία χωρίς κοινωνικούς δεσμούς, αφού σταδιακά απορρυθμίζονται οι κοινωνικές σχέσεις και επαφές, ενώ παράλληλα ακόμα και ο θεσμός της οικογένειας αποκηρύσσεται. Αποκηρύσσεται όχι γιατί αμφισβητείται μέσα σε ένα σκεπτικιστικό πλαίσιο και σε μια φιλοσοφική και κοινωνιολογική διαλεκτική, αλλά γιατί οι άνθρωποι δεν έχουν πλέον το χρόνο να αναζητήσουν τους δεσμούς και τις ρίζες τους εντός της παγκόσμιας αγοράς που προωθεί την κατανάλωση και το εφήμερο, μέσα από την κοινωνία του θεάματος.³²⁹ Βιώνουν την πλήρη καταναλωτική μανία μέσα σε ένα περιβάλλον ασφυκτικής ασυδοσίας όπου όλα είναι δυνατά. Όλα είναι πιθανά και όλα μπορούν να συμβούν φτάνει να το πιστέψει το καταναλωτικό θύμα. Οι δεσμοί γίνονται εφήμεροι όπως και τα υλικά αγαθά. Ο καθένας μας μπορεί να υποδύεται διαφορετικούς ρόλους στην προσωπική και κοινωνική του ζωή. Επομένως, είναι άραγε δυνατό να μπορεί η σημερινή ανθρωπότητα της κατανάλωσης και της αδιαφορίας να περάσει από το ατομικό στο συλλογικό, δομώντας υγιείς σχέσεις επικοινωνίας; Είναι άραγε δυνατό οι άνθρωποι να περάσουν από την ατομική τους μικροηθική στην, κατά Λεβινάς, μακροηθική της κοινότητας; Για το γάλλο φιλόσοφο, η ηθική εμφανίζεται μέσα από τη σχέση που αναπτύσσει το *εγώ* με το κοινωνικό του περιβάλλον, μέσα από το ενδιαφέρον που δείχνει για τους υπόλοιπους ανθρώπους.³³⁰ Η καλπάζουσα καταναλωτική αγορά εργαλειοποιεί τις κατώτερες, λαϊκές τάξεις, οι οποίες είναι αχρείαστες για τα οικονομικά κίνητρα που παρέχει.³³¹ Σταδιακά, η μετανεωτερική ύπαρξη μετατρέπεται σε μιαν εικονική πραγματικότητα, όπου το ανθρώπινο υποκείμενο βιώνει τον τεχνολογικό του βίο, χωρίς να ζει πραγματικά.³³² Μέσα σ' όλη αυτή την κοινωνία του virtual θεάματος η βιομηχανία της μόδας προτάσσει τη σωματοπενία που οδηγεί σε μια εντεινόμενη θανατοφιλία. Η βιομηχανία της μόδας συνεργάζεται με την κεφαλαιοκρατία της δυτικής κοινωνίας, στρέφοντας την προσοχή σε ιδέες και πρότυπα που καθρεφτίζουν την υλική ευδαιμονία. Ο ίδιος ο πολιτισμός νοθεύεται από τον υλισμό της παραγωγής και της κατανάλωσης, που ενισχύεται από το πλέγμα των

³²⁸ Θάνος Λίποβατς, «Ψυχανάλυση, φιλοσοφία, πολιτική κουλτούρα», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 1996, σελ. 114.

³²⁹ Zygmunt Bauman, «Η μετανεωτερικότητα και τα δεινά της», εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα 2002, σελ. 53-54-55- 60-63-115.

³³⁰ Ο.π. σελ.99-135.

³³¹ Ο.π. σελ. 291.

³³² Ο.π. σελ. 299.

μέσων μαζικής επικοινωνίας, τα οποία καλλιεργούν ένα στερεοτυπικό τρόπο ζωής εμπορευματοποιώντας την επικοινωνία.³³³

Η μετανεωτερική εποχή αποκαλείται από τον Ντάνιελ Μπελ ως η εποχή της ατέρμονης συλλογής εμπειριών. Οι αυξανόμενες ανάγκες που δημιουργεί το καπιταλιστικό σύστημα επιφέρουν την ψευδαίσθηση μιας συνεχούς απόλαυσης και απόκτησης εμπειριών με κάθε μέσο. Το μετανεωτερικό υποκείμενο, όντας δέσμιος του φαουστισμού που το κατατρέπει επιζητά από το Μεφιστοφελή να δοκιμάσει όλες τις αισθήσεις της ζωής. Η καταναλωτική μανία της απόκτησης αγαθών, ακόμα και με χρηματοπιστωτικές, τραπεζικές δόσεις επιφέρει μια ακόρεστη ορμή που κινεί την αγορά.³³⁴ Παράλληλα, το μετανεωτερικό υποκείμενο εξατομικεύεται πλήρως, αποχωνωμένο και απομονωμένο στην προσωπική του ραστώνη. Η έννοια της *Πόλης* -με την αρχαιοελληνική της σημασία- ή η καλούμενη *civitas*,³³⁵ για τον Μπελ, και η προθυμία των ανθρώπων να θυσιαστούν για το κοινό καλό αφανίζεται στον ωκεανό των πολλαπλών σημαινόμενων που μπορεί να πάρει κάθε σημαίνον στη σύγχρονη κοινωνία. Η κίνηση είναι άνευ ορίων, πέρα από την παραδοσιακή έννοια του χωροχρόνου. Τα επιστημονικά επιτεύγματα που σπάνε κάθε χρονικό φράγμα, ταυτόχρονα διαρρηγνύουν όλους του χώρους. Ακόμα και ο προσωπικός χώρος του καθενός γίνεται θέαμα μέσα στην αυξανόμενη ροή των γεγονότων. Το εφήμερο υψώνεται σε ζωή, γίνεται αναπόσπαστο κομμάτι του βίου καθώς το συνεχές της πολιτιστικής και κοινωνικής ολοκλήρωσης δραπετεύει μπρος στις συνεχόμενες στιγμιαίες συγκινήσεις. Σύμφωνα με τον Auge, η έννοια του χωροχρόνου δεν υφίσταται ή τουλάχιστον έχει νοθευτεί σε τέτοιο βαθμό που οι συνεχόμενες μετακινήσεις των ανθρώπων, σε συνδυασμό με την ομοιογένεια που σκιαγραφούν οι πολυεθνικές εταιρείες και το βιομηχανικό υλιστικό πνεύμα των καπιταλιστικών ετικετών, δημιουργούν ένα μη τόπο όπου ο καθένας μπορεί να αισθάνεται ότι βρίσκεται στο δικό του χώρο.³³⁶ Ο προσωπικός και ο πολιτισμικός χώρος με τις ιδιαιτερότητές του νοθεύεται από τα κελεύσματα του καπιταλισμού και της παγκοσμιοποίησης. Ο χώρος, με την έννοια του σημαινόμενου και

³³³ Κώστας Γουλιάμος, «Η βιοπολιτική του ολοκληρωτισμού», εκδόσεις Ταξιδευτής, Αθήνα 2008, σελ. 55-56.

³³⁴ Ντάνιελ Μπελ, «Ο πολιτισμός της μεταβιομηχανικής δύσης», εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1999, σελ. 32-53-99-197.

³³⁵ Ο.π. σελ. 58.

³³⁶ Marc Auge, «Για μια ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999, σελ. 165.

συμπαραδηλούμενου νοήματος απαλείφεται δίνοντας τη θέση του σε μια ξεχαρβαλωμένη παγκόσμια κοινότητα.

Στον καθαρά πολιτικό τομέα, τα κύτταρα του διεθνούς συστήματος, τα κράτη, εγκολπώνουν το έθνος τους και προτάσσουν αντιστάσεις ενάντια σε μια συγχώνευση, σε ένα εθνικό χωνευτήριο. Για το λόγο αυτό παρατηρούνται συνεχείς εξεγέρσεις και αντιπαλότητες που διασταυρώνονται με το επιδιωκόμενο τέλος της ιστορίας.³³⁷ Η δημιουργία των ουτοπικών βλέψεων και η προβολή ενός ψευδούς τελεολογικού, πολιτικού σημείου στην άκρη της ιστορικότητας του χωροχρόνου, διαγράφει κάθε πιθανότητα φίλιας επιβίωσης των ανθρώπων και προβάλλει μιαν ουτοπία που υπερκαλύπτει και αδιαφορεί για τις πολιτισμικές διαφορές, οι οποίες μέσα σε ένα υγιή διάλογο δεν έχουν κανένα διαχωριστικό σημείο. Ο διαχωρισμός επέρχεται μέσα από τις θεωρίες της μετανεωτερικής ολοκλήρωσης. Η διαφορετικότητα ανάμεσα στους ανθρώπινους πολιτισμούς δεν επιφέρει το αγεφύρωτο χάσμα και την αποξένωση, αφού αποτελεί την ποικιλομορφία των πολιτισμικών στοιχείων που διανοίγονται επικοινωνιακά. Ο διαχωρισμός αποτελεί τη γραμμή που χαράσσεται μέσα από την προσπάθεια ομογενοποίησης των ανθρώπων και μη αποδοχής όσων δεν υποκύπτουν. Το ζητούμενο για το Žizek είναι η διάνοιξη το χάσματος πέρα από τον οντολογικό εγκλεισμό και η αποδοχή του εντός μας ξένου σε μια ειρηνική μη-βίαη συνύπαρξη.³³⁸ Η κοινωνική συμβίωση πρέπει να οδεύει προς την αποδοχή των συνανθρώπων μας προς όφελος του συλλογικού, ενδοκρατικού και διακρατικού γίνεσθαι και να εκφράζεται από τη μετουσιωμένη, μη φαλλική – εξουσιαστική αγάπη.³³⁹ Το *εγώ*, όπως τονίζεται από την ψυχαναλυτική θεώρηση του Κοινωνικού και του Πολιτικού, δημιουργεί την ταυτότητά του μέσα από την *αλλότητα*. Με την ανάπτυξη της διαλεκτικής του σχέσης με τον *άλλο* που λειτουργεί αρχικά ως μίμηση του *άλλου* και κατόπιν ως *αλλονομία*. Δηλαδή, περνάει από το μιμητικό στάδιο προς το σημείο όπου ξεκινάει η αυτονομία του σύμφωνα και βάσει του *άλλου* καθώς και η αποδοχή του έτερου ως του υποκειμένου που φέρει την ίδια έλλειψη που έχει και το *εγώ*. Ο *έτερος* καταφθάνει ως ένα επιθυμούν υποκείμενο, ως ένα υποκείμενο που επιθυμεί να καλύψει τη δική του έλλειψη, μετουσιώνοντας το επιθυμείν σε μη φαλλικό, απομακρύνοντας το πρόβλημα των μυθικών, φαντασιακών τρόπων σκέψης

³³⁷ Slavoj Žizek, «Μίλησε κανείς για ολοκληρωτισμό; », εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2002, σελ. 76-77.

³³⁸ Ο.π. σελ. 33-96.

³³⁹ Θάνος Λίποβατς, «Φαντασιακή και αληθής ελευθερία», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2008, σελ. 100.

που αναπαράγουν τη βία.³⁴⁰ Στο τελικό αυτό στάδιο της ελλειπτικής ολοκλήρωσης το υποκείμενο καθίσταται ικανό να αναφερθεί ως διακριτό άτομο μέσα από τη συνύπαρξη του με έναν ελλιπή *άλλο* που συμπληρώνει το *εγώ* και συμπληρώνεται από αυτό, ξεπερνώντας το ναρκισσιστικό στάδιο της αυτονομίας και της εσωστρέφειας. Η αυτοδυναμία και η μοναξιά του υποκειμένου είναι αδύνατη αφού το ίδιο το υποκείμενο υπάρχει μόνο μέσα από την επικοινωνία του *είναι* του με τα υπόλοιπα *είναι*.³⁴¹ Ο *άλλος* αποτελεί το έτερο του *εγώ*, την ουτοπική αντανάκλαση του υποκειμένου που ενέχει την ολοκλήρωση του *εγώ*, προστατεύοντάς το από το καρτεσιανό *cogito*, μέσα από τη συνύπαρξη του με το ίδιο το υποκείμενο. Ο *άλλος* είναι μέσα στο σώμα του υποκειμένου, όχι ως ένας εαυτός αλλά ως μια αποκάλυψη μέσω της επιστροφής του προς το *είναι*.³⁴² Ο *άλλος*, δηλαδή, αποτελεί το ελλιπές, ερχόμενο *συμβάν* που ανασκαλεύει μέσα στο *εγώ* την αδυνατότητα της ολοκλήρωσής του. Το υποκείμενο δεν μπορεί να υπάρχει παρά μόνο αναγνωρίζοντας τον *έτερο*, ο οποίος εντέλει υπάρχει ήδη μέσα στο υποκειμενικό σώμα ως ένα σκεφτόμενο καθρέφτισμα της απουσίας και που καλείται να υπάρξει μέσα από την αποδοχή του.

Σε πολλές περιπτώσεις, ο λόγος του κυρίαρχου αποτελεί ένα ναρκισσιστικό λεκτικό πρόταγμα, με τον ίδιο να λειτουργεί αυτοκρατορικά, χωρίς να αποδέχεται την υποκειμενική του έλλειψη και χωρίς να ανέχεται το λόγο του ερχόμενου *άλλου*.³⁴³ Οι υπόλοιποι άνθρωποι οφείλουν να υπακούουν το λόγο του κύριου, ο οποίος λειτουργεί ως μια διαστροφική, σαδιστική μορφή του νόμου, τον οποίο τα ανθρώπινα υποκείμενα αποδέχονται μέσα στη μανιώδη ανάγκη τους να θέσουν τις βάσεις για μια αυτάρκη κοινότητα, που δεν θα έχει ανάγκη τον ξένο. Η αλήθεια της συνύπαρξης βρίσκεται πέρα από τις φαντασιώσεις πλήρους ολοκλήρωσης. Αποτελεί τη σημανόμενη αλήθεια που κρύβεται πίσω από τις γραμμές του κοινωνικού συμβολαίου. Όπως τονίζει ο Λίποβατς, το κοινωνικό συμβόλαιο αποτελεί μια μορφή αποδοχής του *άλλου*, ενώ η φαντασιακή κοινότητα και η αποσιώπησή της έλλειψης μετατρέπουν την κοινότητα σε μια κοινωνία χωρίς συλλογικό συμβόλαιο.³⁴⁴ Εισέρχονται στο πολιτικό σκηνικό οι φαντασιώσεις με τη λατρεία του παρελθόντος και τις φοβίες απειλής μιας ομάδας απέναντι στο κοινωνικό φαντασιακό. Το γεγονός αυτό οδηγεί σε έναν ακραιφνή σοβινισμό και θρησκευτικό φανατισμό που με τη

³⁴⁰ Ο.π. σελ. 148-173-197-198-199-219.

³⁴¹ Arnaud Tomas, «Le sujet», εκδόσεις Ellipses, Paris 2005, σελ. 63-64.

³⁴² Στέφανος Ροζάνης, «Για το πνεύμα της ουτοπίας», εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα 2003, σελ. 74-77.

³⁴³ Θάνος Λίποβατς, «Ψυχανάλυση, φιλοσοφία, πολιτική κουλτούρα», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 1996, σελ. 55.

³⁴⁴ Ο.π. σελ. 140.

σειρά του επιβάλλει τον εγκλεισμό και την αποξένωση των υποκειμένων μέσα σε ένα αυτοαναφορικό πλαίσιο.³⁴⁵ Τα φαντάσματα του παρελθόντος, με το ενδιαίτημα του εθνικισμού και του λαϊκισμού, επανέρχονται ως ίσκιои και επεμβαίνουν στην καθημερινή ζωή των υποκειμένων, εμποδίζοντας τον ερχομό ενός ουδέτερου ξένου που δεν γεννήθηκε στη γη που τον υποδέχεται και ούτε εμφανίζεται, παρά μόνο καταφθάνει ως ένα ουδέτερο φάσμα.³⁴⁶

Σε μια εκτενή ανάλυση του ο Γιάννης Σταυρακάκης αναφέρει ότι η ταυτότητα παραμένει αδύνατη και επιθυμητή από το υποκείμενο. Η πληρότητα της ταυτότητας του ίδιου του υποκειμένου αποτυγχάνει μέσα στις συνεχείς συμβολοποιήσεις που φέρει προκειμένου να εγκλειστεί σε ένα αδύνατο *όλον*. Την έλλειψη του συμβολικού καλείται να καλύψει ένα παραληρηματικό, φαντασιακό κατασκεύασμα, που έχει το ρόλο να δημιουργήσει φαντασιακές ψευδαισθήσεις, ως άμυνα απέναντι στην ελλειπτική φύση του υποκειμένου. Η φαντασίωση, μας προτείνει το λακανικό *a*, ως ενσάρκωση της ολότητας που δεν μπορεί να υπάρξει.³⁴⁷ Με πιο απλά λόγια, στις σημερινές κοινωνίες γίνεται μια προσπάθεια δημιουργίας ενός συνεκτικού όλου. Το θεωρητικό αυτό κατασκεύασμα γίνεται ολοκληρωτικό από τη στιγμή που δεν μπορεί να αντιληφθεί η δική του πολιτική και κοινωνική έλλειψη. Ως αποτέλεσμα έχουμε τη δημιουργία κοινωνιών που επικαλούνται το φαντασιακό προκειμένου να απαλλαγούν από την ενδόμυχη έλλειψή τους. Παρά τη συμβολοποίηση παραμένει το λακανικό μικρό αντικείμενο *a* το οποίο ανάγεται στο φαντασιακό. Με φαντασιώσεις, λοιπόν, προσπαθεί μια κοινωνία να κρατήσει ανέπαφους και δέσμιους τους κατοίκους της, παράγοντας μια πολιτική μορφή που δεν αποδέχεται το ζητούμενο ως πολιτικό πρόταγμα. Για το λόγο αυτό γίνεται μια κοινωνική προσπάθεια να συμβολοποιηθεί η πραγματικότητα χωρίς να λαμβάνεται υπόψη το ίδιο το πραγματικό που παραμένει ασύλληπτο. Το ίδιο το διχασμένο υποκείμενο δεν παύει να επιθυμεί την ψευδαισθησιακή του πληρότητα, δημιουργώντας μια ψεύτικη πραγματικότητα που αντιβαίνει στο Πραγματικό της έλλειψης και του υποκειμενικού διχασμού. Στο σημείο αυτό δαιμονοποιείται το ενοχλητικό και ξένο στοιχείο, του οποίου ο ερχομός διαβάλλει το αρμονικό, φαντασιακό κατασκεύασμα. Η πραγματικότητα, αυτή, διαγράφει, εν ολίγοις, το κοινωνικό και το πολιτικό εισάγοντας ορισμένα σημεία *διαρραφής*, τα οποία ενοποιούν την πραγματικότητα βάσει φαντασιακών ολοτήτων οι

³⁴⁵ Ο.π. σελ. 159-161-164-168.

³⁴⁶ Jacques Derrida, «Τα φαντάσματα του Μαρξ», εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα 2000, σελ. 182-211

³⁴⁷ Γιάννης Σταυρακάκης, «Ο Λακάν και το πολιτικό», εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα 2008, σελ. 67-71-103-115.

οποίες καλούνται ουτοπίες, διότι προσμένουν ένα μελλοντικό χώρο στον οποίο οι ανταγωνισμοί και η έλλειψη θα διαγραφούν οριστικά.³⁴⁸ Για να λειτουργήσει μια κοινωνία και να γίνει κατορθωτό να τεθούν οι βάσεις της κοινωνικοποίησης θα πρέπει το συμβολικό να είναι ικανό να καλύψει κάθε σημείο της ανθρώπινης δραστηριότητας, λειτουργώντας με επαγωγικό τρόπο και συνδέοντας διαφορετικά επίπεδα της ζωικής οργάνωσης.³⁴⁹ Για τη σύναψη της φαντασιακής πραγματικότητας, ο ξένος αποτελεί το σημαίνον που την ενοποιεί. Με άλλα λόγια, χρειαζόμαστε τους εχθρούς προκειμένου να υψώσουμε τους εξιδανικευμένους εαυτούς μας, παραγράφοντας την ψυχαναλυτική έννοια της μετουσίωσης, η οποία, φορώντας το πολιτικό της ενδιαίτημα, δημιουργεί ένα δημόσιο χώρο, στον οποίο ερχόμαστε σε επαφή με τον *άλλο* χωρίς αξιώσεις ολότητας. Το ρόλο αυτό έχει η δημοκρατία που αναγνωρίζει την έμφυτη έλλειψη των υποκειμένων, θεμελιώνοντας ένα μη ολοκληρωτικό μόρφωμα.³⁵⁰ Όπως τονίζει ο Negri, υπάρχει λιγότερη βία και επιθετικότητα, όταν επιτρέπεται στον *άλλο* να εκδηλώσει την υποκειμενικότητα του.³⁵¹ Σκοπός, λοιπόν, των υποκειμένων είναι να κατανοήσουν τον ξένο, να τον αποδεχτούν και μαζί να ποιήσουν ένα Πολιτικό που θα παραμένει μεν ελλιπές αλλά δεν θα προσεγγίζει το φαντασιακό δια μέσου της ανικανότητας πλήρους συμβολοποίησης. Πρέπει να αποδεχτούν, επομένως, την αδυνατότητα της πλήρους και ιερής ύπαρξης του όλου, πέρα από την αυτοαναφορικότητα, αποδεχόμενοι τον κοινωνικό και πολιτικό παρτικουλαρισμό.

Η έννοια της αυτοαναφορικότητας πηγάζει από το σημείο όπου εισβάλλει ο ξένος, ωθώντας μια κοινωνική ομάδα προς μια φαντασιακή ολοκλήρωση και αποβολή του ξένου στοιχείου, το οποίο μπορεί να λειτουργεί ενοποιητικά για το σύνολο. Ο φόβος για την ενδεχόμενη επίθεση του ξένου ανθρώπινου στοιχείου ενέχει τη συνένωση των πολιτών σε μια κοινή προσπάθεια απόκρουσής του.³⁵² Σύμφωνα και με το Φρόντ οι άνθρωποι είναι δυνατό να συνδεθούν με αγάπη, μόνο αν περισσεύουν *άλλοι* για να απευθυνθεί η επιθετικότητα τους. Απέναντι στον ξένο διαγράφονται όλες οι ταξικές και οικονομικές διαφορές, αφού όλοι οι πολίτες

³⁴⁸ Ο.π. σελ. 105-131-157-169-203.

³⁴⁹ Μάρκος Ζαφειρόπουλος, «Λακάν και Λεβί- Στρως ή η επιστροφή στον Φρόντ (1951-1957), εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2007, σελ. 80-87.

³⁵⁰ Ο.π. σελ. 215-259-266.

³⁵¹ Toni Negri, «Προς αναζήτηση της commonwealth», εκδόσεις Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα 2009, σελ. 23.

³⁵² Roberto Esposito «Communitas: The origin and destiny of community », εκδόσεις Stanford university press, California 2010, σελ. 3.

αισθάνονται ανώτεροι, μέσα στις εθνικές τους φαντασιώσεις, απέναντι στον απροστάτευτο ξένο.³⁵³ Η έννοια της ξενοφοβίας, παίρνει δύο μορφές στο φαντασιακό επίπεδο. Μετατρέπεται σε εθνικισμό όπου αναζητείται ένα ιστορικό πεπρωμένο και σε ρατσισμό, αναζητώντας συνεχείς και αιώνιες μολύνσεις από τους ξένους.³⁵⁴ Οι άνθρωποι μετατρέπονται σε αγελαία ζώα ακολουθώντας τον ποιμένα της παράδοσης μέσα από τα φαντασιακά μονοπάτια της ολοκληρωτικής ταυτότητας. Όπως αναφέρεται, ο συλλογικός φόβος ενισχύει το ένστικτο της αγέλης εκφορτίζοντας το μίσος για τον ερχόμενο.³⁵⁵ Ο ξένος, τότε, παίρνει την έννοια του sacer, (όχι την έννοια του υψηλού αλλά του καταραμένου sacer) του ατόμου, δηλαδή, που βρίσκεται αποκλεισμένο από τον υπόλοιπο κόσμο και που αποτελεί το κηλιδωμένο απόρριμμα που προσφέρεται ως σφάγιο. Σύμφωνα με τη ρωμαϊκή δικαιοσύνη, η sanctio, η τιμωρία, επερχόταν από τους Θεούς προς το άτομο που παρέβαινε το νόμο μετατρέποντάς τον σε σφάγιο, σε sacer.³⁵⁶ Ιερός άνθρωπος είναι εκείνος που κρίνεται ένοχος από τον κυρίαρχο λαό χωρίς όμως να είναι πρόπον να θυσιαστεί, ενώ παράλληλα δεν καταδικάζεται το άτομο που θα του αφαιρέσει τη ζωή. Τίθεται εκτός της ανθρώπινης δικαιοδοσίας χωρίς να περνάει στη θεϊκή. Αποτελεί το κατώφλι ανάμεσα στη Θεϊκή και στην ανθρώπινη σφαίρα. Είναι ο κενός, απογυμνωμένος άνθρωπος, ο ανθρωπόλυκος που πρωτίστως αναθεματίστηκε και κατόπιν τέθηκε μεταξύ ζώου και ανθρώπου. Επάνω στο σώμα του ρίχνονται όλα τα αμαρτήματα της κοινότητας.³⁵⁷ Ο κυρίαρχος για τον Agamben είναι αυτός που έχει την ισχύ να φονεύει χωρίς να διαπράττει έγκλημα και δίχως να τελεί θυσία. Οι υπόλοιποι άνθρωποι αποτελούν εν δυνάμει ιερούς ανθρώπους, φονεύσιμους και άθυτους. Η εξουσία αυτή του κυρίαρχου διαφεύγει από την έννοια που αναλύσαμε μέχρι στιγμής και τοποθετείται στο σημείο της εξουσίας επί της ζωής και του θανάτου, όχι μόνο του ξένου αλλά και όλων των πολιτών.³⁵⁸ Το παράδειγμα που δίνει ο Ιταλός φιλόσοφος αφορά στους Γερμανούς επιστήμονες των Ναζί οι οποίοι απαγόρευαν το γάμο και τη σεξουαλική επαφή ατόμων που παρουσίαζαν κάποιο σωματικό ή βιολογικό πρόβλημα. Οι επιστήμονες αυτοί, μάλιστα, είχαν ως βασικό τους στόχο τη στέρωση

³⁵³ Σίγκμουντ Φρόυντ, «Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 2005, σελ. 79-137.

³⁵⁴ Μπένετικ Άντερσον, «Φαντασιακές κοινότητες», εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1997, σελ. 223.

³⁵⁵ Μπέρτραντ Ράσελ, «Μετά τη γνώση», εκδόσεις Ημερησία, Αθήνα 2010, σελ. 141.

³⁵⁶ Θάνος Λίποβατς, «Ψυχανάλυση, φιλοσοφία, πολιτική κουλτούρα», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 1996, σελ. 73-74.

³⁵⁷ Giorgio Agamben, «Homo sacer, κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή», εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2005, σελ. 117-133-159-171.

³⁵⁸ Ο.π. σελ. 136-137-145.

των ανθρώπων αυτών προκειμένου η άρια φυλή να παραμένει απάνθρωπα υγιείς. Το 1920 δυο Γερμανοί ο Karl Binding και Alfred Hoche εξέδωσαν το βιβλίο «Η εξουσιοδότηση αφανισμού της ζωής που είναι ανάξια να βιωθεί» εμπνέοντας ολόκληρη τη μετέπειτα βιοεξουσία και βιοπολιτική. Σήμερα, όπως τονίζεται, δεν υπάρχουν στρατόπεδα συγκέντρωσης έξω από τις πόλεις, αλλά όλες οι πόλεις μετατράπηκαν σε ένα μεγάλο στρατόπεδο συγκέντρωσης μέσα στο οποίο εξαυλώνονται οι «περιττοί» σε ένα υπερθέαμα απομόνωσης και περιθωριοποίησης με μέσα που παρέχει η σύγχρονη ιατρική και πολιτική.³⁵⁹ Η βιοτεχνολογία, όπως αναφέρει ο Sahlins, παρεμβαίνει στην ανθρώπινη ύπαρξη με χειριστικό τρόπο προκειμένου να ελεγχθεί η βιολογική υποδομή των ανθρώπων και να δημιουργηθούν κατάλληλες υποδομές επέμβασης στην ανθρώπινη βιολογική ζωή. Ως αποτέλεσμα, παρατηρήθηκε η εκμετάλλευση της γενετικής για βελτιστοποίηση των γονότυπων, που αποτελεί το κυριότερο μέσο ελέγχου του ενός οργανισμού από τον άλλο προς συμφέρον μιας επιλεκτικής, γενετικής καταλληλότητας.³⁶⁰

Οι θεωρίες για την υποταγή των μαζών ταυτίζονται πλήρως με την ύπαρξη της άβουλης κοινωνίας των ανθρώπων, που υποπίπτει σε ακραία ρατσιστική δράση. Σύμφωνα με τον Gustave Le Bon, όσοι πολιτισμοί αρχίσουν να παρακμάζουν οδηγούνται σταδιακά στη βία προκειμένου να διατηρήσουν την αίγλη τους, ενώ ταυτόχρονα μετατρέπονται σε μάζα υπό τις βουλές ενός καθοδηγητή που εκμεταλλεύεται την όλη κατάσταση προβάλλοντας ιστορικές μνήμες για τη δημιουργία του φαντασιακού. Η μαζικοποίηση αυτή των ατόμων έχει τη δυνατότητα να τα εξωθεί στα άκρα μέσα σε ένα κλίμα φρενιτιδας, όπου κάθε συναίσθημα γίνεται μεταδοτικό δημιουργώντας μια παραφρασμένη -από τα αριστοτελικά ιδεώδη- συλλογικότητα, που αποβάλλει κάθε ατομική ηθική και λογική.³⁶¹ Πρόκειται για το αγελαίο ένστικτο που ενώνει μια μερίδα ίσων ανθρώπων πρεσβεύοντας μια ισχυρή ιδέα ή εκφράζοντας το μίσος και την απόρριψη τους για μια άλλη κοινωνική ομάδα υπό την καθοδήγηση ενός αρχηγού, ο οποίος λαμβάνει μια πατρική μορφή, την οποία τα υπόλοιπα υποκείμενα καλούνται να ακολουθήσουν τυφλά.. Μέσα στη δημιουργηθείσα αγέλη τα υποκείμενα αποβάλλουν κάθε σημάδι νεύρωσης αφού ζουν εγκλωβισμένα στις φαντασιακές δομές που προβάλλει το ασυνείδητο, ενώ τα υποκείμενα λειτουργούν και σκέφτονται εντελώς αντίθετα απ' ότι σε προσωπικό

³⁵⁹ Ο.π. σελ 216-217.

³⁶⁰ Marshall Sahlins, «Χρήσεις και καταχρήσεις της βιολογίας», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1997, σελ. 28-40.

³⁶¹ Gustave Le Bon, «Ψυχολογία των μαζών», εκδόσεις Το Βήμα, Αθήνα 2010, σελ. 35-37-43-47-162.

επίπεδο, όπου λαμβάνει χώρα η λειτουργία της μετουσίωσης.³⁶² Ως παράδειγμα αγελαιάς ομαδοποίησης, ο Φρόντ, παρουσιάζει το στρατό και την εκκλησία όπου τηρείται η υπακοή και η πειθαρχία σε αυστηρούς εξουσιαστικούς νόμους και υπό συνθήκες καταναγκασμού και πλήρους επέμβασης στην ανθρώπινη ζωή.³⁶³

Τα ανθρώπινα όντα ολισθαίνουν όλο και περισσότερο σε μια εξουσιαζόμενη, φυλακισμένη και περιθωριοποιημένη κατάσταση, όπου αδυνατούν να ελέγξουν οι ίδιοι τον εαυτό τους αλλά και την ίδια τους τη ζωή. Αυτή είναι η έννοια της γυμνής ζωής που αναφέρει ο Agamben, θεωρώντας βέβαιο και αποδεδειγμένο το γεγονός της άσκησης πλήρους εξουσίας επί των σωμάτων τους από το κυρίαρχο Πολιτικό. Μια εξουσία, πλέον, που ασκείται επί της ζωής και επί του θανάτου, αφού η ιατρική μπορεί να ελέγχει με την ευθανασία τη στιγμή του θανάτου ενός ατόμου. Ακόμα και η πιο απλή παράλειψη, η πιο αθώα χειρονομία μπορούν να επιφέρουν την επέμβαση του κυρίαρχου επί της ζωής του υποκειμένου.³⁶⁴ Για τον Ησίοδο ο νόμος θα έπρεπε να διαχωρίζει τη βία από το δίκαιο και να εισάγει τους ανθρώπους στον κόσμο της δικαιοσύνης. Η σημερινή, όμως, μορφή του πολιτικού, μπορεί να ειπωθεί ότι πήρε την ουσία της από τη χομπσιανή θεωρία του *homo hominis lupus*, σύμφωνα με την οποία οι άνθρωποι έχουν βίαιη φύση, οπότε αυτό δίνει το δικαίωμα στον κυρίαρχο να επιβάλλει την πειθαρχία.³⁶⁵

Η γυμνή ζωή είναι αναλώσιμη και μεταπίπτει στο στάδιο του *homo sacer* χωρίς τύψεις, χωρίς διαμαρτυρίες και δίχως να δύναται να ανέλθει στο υπερβατικό επίπεδο που την τοποθετούσε η έννοια των Πλατωνικών ιδεών. Στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες μας ο Οδυσσεάς αποτελεί φονεύσιμο ον πέρα από τη δικαιοδοσία των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Είναι ο πλάνητας, ο κοσμοπολίτης που δεν αναγνωρίζει τη δυτικόστροφη έννοια της πατρίδας και αναζητά το ταξίδι, κουβαλώντας τους θεϊκούς χρησμούς του Απόλλωνα και του δελφικού μαντείου. Φέρει μαζί του τους δικούς του θεούς, χωρίς να τους επιβάλλει. Οι φιλελεύθερες δημοκρατίες και τα νεωτερικά κράτη ορθώνουν μπροστά στα τείχη των συνόρων τους, τους βωμούς των θεών τους, πλάι στους οποίους θα φονεύσουν τον ξένο. Πλάι κι όχι πάνω στους βωμούς. Στον αναπνευστήρα του περιθωρίου ο άνθρωπος δεν μπορεί να υψωθεί προς το άπειρο και να αγγίξει την ιδέα που περικλείει το *είναι* του.

³⁶² Σίγκμουντ Φρόντ, «Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του εγώ», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1994, σελ. 12-18-23-52-77-91-112.

³⁶³ Ο.π. σελ.41.

³⁶⁴ Giorgio Agamben, «Homo sacer, κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή», εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2005, σελ. 93- 197-254.

³⁶⁵ Ο.π. σελ. 61-67.

Βρίσκεται δέσμιος και υποταγμένος στο σημείο μηδέν του νόμου, όπου ο ίδιος ο νόμος διαφαίνεται ως ένα σημαίνον, του οποίου το σημαϊνόμενο καθορίζεται από τις πράξεις του υποκειμένου. Το επέκεινα του σημερινού νόμου είναι το ξεκάθαρο και άγραφο μηδέν του. Είναι το υποβόσκον σημαϊνόμενο που νοηματοδοτεί το σημαίνον εν τη απουσία του.

Γυμνή ζωή μπορεί να νοηθεί κάθε νεωτερική και μετανεωτερική ανθρώπινη κατάσταση. Ευκολότερα, όμως, φονεύσιμη και άθυτη είναι η ζωή του ξένου, αφού, όπως είδαμε, ο ξένος ως περιπλανώμενος, είναι ένας περιπατητής που δεν τον κατανοούμε. Ζει πέρα από το πρόγραμμα μέσα στη μοναξιά του. Είναι το άτομο που αποδημεί, δίχως να είναι ένας απλός μετανάστης. Για την Kristeva υπάρχει ο διαχωρισμός σε ξένους και μέτοικους. Οι πρώτοι είναι πουλιά αποδημητικά, επομένως και θηράματα, ενώ οι δεύτεροι μετοικούν και ενισχύουν οικονομικά τις κοινωνίες μας. Ο Απόστολος Παύλος αποτελεί το άτομο που δίνει το μήνυμα της αποδοχής του ξένου, αφού ο ίδιος παίρνει το παράδειγμα του πλάνητα Ιησού και το προβάλλει σε όλη την ανθρωπότητα.³⁶⁶ Εντέλει ξένος καλείται το σύμπτωμα «που κατά κύριο λόγο καθιστά προβληματικό, κι ίσως ανέφικτο το εμείς, αρχίζει να υπάρχει όταν αναδύεται η συνείδηση της διαφοράς μου και ολοκληρώνεται όταν αναγνωρίζουμε ότι όλοι μας είμαστε ξένοι, απείθαρχοι απέναντι σε δεσμούς και κοινότητες».³⁶⁷

Για τη σύγχρονη εποχή, τα πολιτικά δικαιώματα είναι αυτά που καθορίζουν την ανθρωπότητα του ατόμου. Ο ερχόμενος, ο άλλος δεν μπορεί να έχει τα ίδια δικαιώματα με τον πολίτη- με τη νεωτερική έννοια του όρου- ο οποίος απολαμβάνει τα ανθρώπινα δικαιώματα της έννοιας «πολίτης» θωρακισμένος πίσω από το αστικό σύνταγμα.³⁶⁸ Ο Jacques Derrida στο βιβλίο του «Πέραν του κοσμοπολιτισμού» θέτει το ερώτημα σχετικά με τη φύση των «χωρίς χαρτιά». Ποιοι είναι αυτοί οι άνθρωποι; Τι σημαίνει ο όρος άνθρωποι χωρίς χαρτιά; Κανείς δεν μπορεί να απαντήσει αφού κανείς δεν μελέτησε σε βάθος την έννοια του χωρίς χαρτιά ανθρώπου.³⁶⁹ Πρόκειται μήπως για ένα νέο υποδεέστερο είδος αθρώπου, που ακολουθεί το *Homo Europus*; «Αισίως», λοιπόν, οδηγούμαστε στους ανθρώπους «χωρίς», σ' αυτούς που εξαρτώνται από το Πολιτικό προκειμένου να αποκτήσουν ανθρώπινα δικαιώματα. Η ταυτότητα του πολίτη δίνει την ουσία της ανθρωπότητας στις σύγχρονες κοινωνίες. Ποιος όμως είναι ο πολίτης; Ποιος καλείται ως πολίτης;

³⁶⁶ Julia Kristeva, «Ξένος μέσα στον εαυτό μας», εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2004, σελ. 16-67-104.

³⁶⁷ Ο.π. σελ. 11.

³⁶⁸ Ο.π. σελ. 126.

³⁶⁹ Jacques Derrida, «Πέραν του κοσμοπολιτισμού», εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2003, σελ. 144.

Αυτός που θωρακίζεται πίσω από τη *citoyennete* και αποκτά πολιτικά δικαιώματα καθώς και το καπιταλιστικό δικαίωμα της υπέρμετρης ατομικής ιδιοκτησίας. Ο ξένος είναι «μη-έχων» γι' αυτό και ακολουθεί το δρόμο του, την ατέρμονη πορεία του, μπερδεμένος ανάμεσα στα σύγχρονα ανθρώπινα δικαιώματα τα οποία αναγνωρίζουν το κάθε ον ως φέρον τα ανθρώπινα δικαιώματα από το γεγονός του αν έχει χαρτιά πολιτικής αναγνώρισης ή όχι.

Πρόταγμα του ξένου είναι να μην αλλοιωθεί η ταυτότητά του μέσα από την ομοιογένεια που εμποδίζει την επιβίωση των πολιτισμικών του στοιχείων. Ο Ταίηλορ θεωρεί ως τη σημαντικότερη συνιστώσα της δημοκρατίας το γεγονός ότι πέρα από την ομογενοποιητική ισότητα που προτάσσει η σύγχρονη δημοκρατία πρέπει να υπάρχει η αναγνώριση της διαφορετικότητας με την ελευθερία ορισμού της ταυτότητας από κάθε άτομο ή ομάδα. Επομένως, απαιτείται μια καλώς νοούμενη εξάρτηση των ανθρώπων που θα προστατεύει τον πολιτισμικό πλουραλισμό δημιουργώντας ένα συμπαγές κοινωνικό σώμα.³⁷⁰ Σύμφωνα με τον ανθρωπολόγο Marc Auge, όσες κοινωνίες μελετήθηκαν δεν ήταν ποτέ αυτόχθονες αλλά προέρχονταν από μετακινήσεις πληθυσμών, μεταναστεύσεις, διασταυρώσεις, πολέμους και συγχωνεύσεις.³⁷¹ Γι' αυτό και συχνά τονίζεται ότι τα κράτη περικλείουν μειονότητες τις οποίες καταπιέζουν πολιτισμικά και γλωσσολογικά, νοθευοντάς τους το δικαίωμα της ελεύθερης έκφρασης τους.³⁷²

Περνώντας στην έννοια της κουλτούρας γίνεται αντιληπτό ότι κάθε σύνολο που συντάσσεται σε μια συγκεκριμένη κουλτούρα είναι μεν συμπαγές αλλά συν τω χρόνω, δομείται μέσα από την αλληλόδραση των επιμέρους κουλτούρων, τις καλούμενες υποκουλτούρες, σε ένα συγκεκριμένο γεωγραφικό χώρο. Το γεγονός αυτό έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την έννοια της μαζικής κουλτούρας που πλασάρει η παγκοσμιοποίηση.³⁷³ Μέσα στην παγκοσμιοποιημένη ολότητα συμπίεζονται και κονιορτοποιούνται οι πολιτισμοί της ανθρωπότητας και προβάλλονται με ρατσιστικό τρόπο ορισμένοι πολιτισμοί δημιουργώντας ένα κλίμα παράλληλο του Apartheid. Όπως τονίζει ο Jacques Derrida, «ας μείνει μόνο το όνομα του για τον τελευταίο των

³⁷⁰ Τσάρλς Ταίηλορ, «Πολυπολιτισμικότητα», εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 1997, σελ. 72- 87-91-99-115.

³⁷¹ Marc Auge, «Για μια ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999, σελ. 27.

³⁷² Μπένετικ Αντερσον, «Φαντασιακές κοινότητες», εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1997, σελ. 80.

³⁷³ Denys Cuche, «Η έννοια της κουλτούρας στις κοινωνικές επιστήμες», εκδόσεις Τυπωθήτω, Αθήνα 2001, σελ. 88-89-116-130.

ρατσισμών. Να παραμείνει, αλλά να έρθει μια μέρα που θα είναι μόνο για τη μνήμη του ανθρώπου.»³⁷⁴

Δ) ΤΑΞΙΔΕΥΟΝΤΑΣ ΜΕ ΤΟ BEAGLE...

Στην ενότητα αυτή, θα γίνει μια προσπάθεια να σκιαγραφηθεί η εξέλιξη της ανθρώπινης πολιτικής και κοινωνικής κατάστασης μέσα από βιολογικές και ανθρωπολογικές θεωρίες που στιγματίσαν την πορεία του ανθρώπινου είδους.

Με αφετηρία τον Charles Darwin κινούμαστε στην έννοια του εξελικτισμού, όπου σύμφωνα με τον ίδιο τον άγγλο βιολόγο, τα έμβια είδη δεν δημιουργήθηκαν χωριστά αλλά βάσει της εξέλιξης, της φυσικής επιλογής και της άμεσης επίδρασης του περιβάλλοντος. Αυτό εξηγεί και το γεγονός των αναρίθμητων διαφορών ανάμεσα στα ίδια τα άτομα κάθε είδους.³⁷⁵ Οπότε στηριζόμενοι στη θεωρία αυτή, αντιλαμβανόμαστε ότι ο άνθρωπος δεν αποτελεί το ιερό ον της θεϊκής βούλησης, αλλά ένα ακόμα δημιούργημα της φύσης, οι διαφορές του οποίου μέσα στο ίδιο το είδος δεν αποτελούν αποτέλεσμα καμίας εργαλειακής, φυλετικής διαφοροποίησης. Το ανθρώπινο είδος, λόγω της φυσικής του αδυναμίας να αντεπεξέλθει απέναντι στη δύναμη των υπολοίπων ζώων, ανέπτυξε τις νοητικές του ικανότητες, τις κοινωνικές του δυνατότητες και εφάρμοσε την αλληλεγγύη ανάμεσα στα ίδια τα άτομα του είδους του. Τα κοινωνικά αυτά ένστικτα αποτελούν την αιτία για τις πράξεις αλληλεγγύης και συνεκτικότητας ανάμεσα στους ανθρώπους. Η κοινωνικοποίηση του ανθρώπινου όντος επέφερε και τη λειτουργία της επιδοκιμασίας και της αποδοκιμασίας μέσα στην ίδια την δομημένη κοινωνία. Ανέπτυξε μηχανισμούς μεταμέλειας, ντροπής, τύψεων και λύπης σύμφωνα με την κρίση των συνανθρώπων του. Οι πράξεις, πλέον, του κοινωνικού ατόμου ρυθμίζονται σύμφωνα με το κοινό καλό.³⁷⁶ Η πρόοδος του πολιτισμού και η σύσταση κοινωνικών δομών προήλθε αρχικά από τον τερματισμό της έκλυτης φιληδονίας των προγόνων του ανθρώπου και την εισαγωγή του θεσμού του γάμου. Έτσι, δημιουργήθηκαν διαπροσωπικοί δεσμοί πάνω στους οποίους οικοδομήθηκε όλο το κοινωνικό στερέωμα. Η πρώτη αυτή μορφή κοινωνικοποίησης οδήγησε εξελικτικά σε μεγαλύτερες κοινότητες, με το άτομο να αναπτύσσει δεσμούς όχι μόνο με τα μέλη της οικογένειας του αλλά και με

³⁷⁴ Jacques Derrida, «Η τελευταία λέξη του ρατσισμού» εκδόσεις Άγρα, Αθήνα 1992, σελ. 7.

³⁷⁵ Charles Darwin, «Η καταγωγή του ανθρώπου», εκδόσεις Γκοβόστη, Αθήνα 2006, σελ. 102.

³⁷⁶ Ο.π. σελ. 108-187-194-199.

τους ανθρώπους που απαρτίζουν την ίδια πολιτισμική οντότητα. Ο λόγος για την προοδευτική ανάπτυξη των δεσμών ανάμεσα στους ανθρώπους συνάδει με το γεγονός ότι τα όλα τα ζώα -ανάμεσα τους και ο άνθρωπος- αποκτούν πρωτίστως τα χαρακτηριστικά του είδους τους και κατόπιν τα ιδιαίτερα στοιχεία του γένους τους.³⁷⁷ Η θεωρία αυτή διασταυρώνεται με την επιγενετική που εμφανίστηκε από τον Lamarck κατά την οποία όλα τα όντα έχουν την έμφυτη τάση για πρόοδο. Ολόκληρα είδη αλλά και κάθε άτομο μπορούσε να αποκτά νέα επίκτητα χαρακτηριστικά που βοηθούσαν στην προσαρμογή του και κληροδοτούνταν στους απογόνους του.³⁷⁸ Σύμφωνα με τη θεωρία του Lamarck, ο οργανισμός καθοδηγείται από το περιβάλλον του, το οποίο με τις συνεχείς αλλαγές του τροποποιεί τις ανάγκες του οργανισμού αλλά και την ίδια τη μορφολογία του ατόμου.³⁷⁹ Όπως αναφέρει ο γάλλος βιολόγος Μαρσέλ Πρενάν, η ζωή αποτελεί μία συνεχή διαδικασία τυχαίων γεγονότων, τα οποία διορθώνονται από τη φυσική επιλογή με το συνδυασμό της τύχης και της αναγκαιότητας.³⁸⁰ Αναλυτικότερα και με μια επιστημονικότερη θεώρηση, το DNA περιέχει στη μνήμη του τα χαρακτηριστικά του είδους και της γενεαλογικής σειράς, τα οποία, όμως, θα ενεργοποιηθούν από τα επιγενετικά φαινόμενα.³⁸¹

Βασική προϋπόθεση στην εξέλιξη αποτελεί η ορμή της ζωής, που θα μπορούσαμε να πούμε ότι εμφανίστηκε μέσα από μια αλληλουχία αποτυχημένων προσπαθειών για επιβίωση λόγω και των περιβαλλοντικών συνθηκών που επικρατούσαν (υπεριώδης ακτινοβολία, τοξικές ουσίες), η οποία ύστερα από κάποιο χρονικό διάστημα εδραιώθηκε και επικράτησε. Σταδιακά, μέσα από πολλές μεταλλάξεις δημιουργήθηκε το ανθρώπινο ον, το οποίο ανήκει στο βασίλειο των ζώων, στη συνομοταξία των σπονδυλωτών, στην ομοταξία των θηλαστικών, στην τάξη των πρωτεύοντων, στην οικογένεια των ανθρωπιδών, στο γένος του ανθρώπου και στο είδος του έμφρονος. Βασικά στάδια της εξέλιξής του ήταν ο *Homo Habilis*, που χρησιμοποίησε για πρώτη φορά εργαλεία, ο *Homo Erectus*, ο πρώτος όρθιος άνθρωπος, ο *Νεάντερταλ*, που καθιέρωσε τελετές, ανέπτυξε τη ναυτιλία και παρουσίασε κοινωνικά στοιχεία, όπως η παροχή βοήθειας στους ανήμπορους και κατόπιν ο *Homo Sapiens*, ο σύγχρονος εξελιγμένος πνευματικά.³⁸² Μια πρόιμη

³⁷⁷ Ο.π. σελ. 203-209-354.

³⁷⁸ Adam Kuper, «Η επανάκαμψη της πρωτόγονης κοινωνίας», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2007, σελ. 27.

³⁷⁹ Λαοκρατία Λάκκα, περ. Ουτοπία, τεύχος 87, εκδόσεις Τόπος, Αθήνα 2009, σελ. 37

³⁸⁰ Ο.π. σελ. 44.

³⁸¹ Ο.π. Georges Cohen, σελ. 67.

³⁸² Ο.π. Κυριάκος Ιωαννίδης, σελ. 73-76-77-78.

ανάλυση της ανθρώπινης φύσης είχε διενεργήσει ο Ιπποκράτης, στο κείμενο του «περί φύσιος ανθρώπου», όπου θεωρεί ότι το ανθρώπινο είδος αποτελείται από τέσσερις χυμούς- υγρά (αίμα, φλέγμα, ξανθή και μέλαινα χολή) όπου ανάλογα με την αρμονική ισορροπία τους στο σώμα καθοριζόταν η υγεία του ατόμου.³⁸³

Εφαρμόζοντας τώρα τις βιολογικές θεωρίες στην πρόοδο των ανθρώπινων πολιτικοκοινωνικών δομών αναγνωρίζουμε τη θεωρία του Spenser, σύμφωνα με την οποία όλοι οι οργανισμοί εξελίχθηκαν από ένα μονοκύτταρο οργανισμό σε ένα πολυκύτταρο. Έτσι, λοιπόν, και η πρώτη κοινωνία ήταν μια κλειστή μονοκυτταρική κοινότητα που εξελίχθηκε σε πολυκυτταρική. Περνώντας από την εξέλιξη των κλαν, τα μέλη των οποίων πίστευαν ότι μοιράζονταν μίαν ουσία που πήγαζε κατευθείαν από την τοτεμική τους πίστη σε ένα ζωικό πρόγονο και ανέπτυσαν συνεκτικούς δεσμούς μόνο με τα μέλη της ομάδας τους, φτάσαμε στην εξέλιξη της εξωγαμίας δια μέσου της αιμομικτικής απαγόρευσης. Δηλαδή, τα μέλη ενός κλαν δεν μπορούσαν να παντρευτούν μεταξύ τους, λόγω της πίστης σε ένα κοινό τοτέμ, οπότε εισέρχονταν στην κοινωνική ζωή με το να αναπτύσσουν γαμήλιους δεσμούς με τρίτους. Αναλυτικότερα, η φυλή οικοδομείτο γύρω από ένα κυρίαρχο κλαν του οποίου τα μέλη ισχυρίζονταν ότι κατάγονταν από τον ιδρυτή του ίδιου του κλαν.³⁸⁴ Ο φόβος της αιμομιξίας, που ήταν και η κινητήριος δύναμη της εκπολιτισμικής προόδου, πήγαζε από το ζώο τοτέμ που είχε η κάθε φυλή. Άτομα που είχαν το ίδιο τοτέμ δεν μπορούσαν να παντρευτούν. Αυτό έγινε για να εμποδιστούν οι γάμοι ανάμεσα στα μέλη της ίδιας οικογένειας. Εισήχθη η έννοια του ταμπού, της απαγόρευσης, δηλαδή, και της απόθησης της επιθυμίας για ικανοποίηση της αιμομικτικής θέλησης. Το ταμπού επέβαλε την ιεροποίηση του νόμου, τον περιορισμό των ανθρώπων και την τιμωρία όσων καταπατούσαν τις αρχές του.³⁸⁵ Από το στάδιο, λοιπόν, της εσωστρέφειας των κλαν, οι άνθρωποι προόδευσαν ως προς τη δημιουργία διαπολιτισμικών σχέσεων αφαιρώντας κάθε στοιχείο αιμομικτικής, ναρκισσιστικής αυτοαναφορικότητας. Γίνεται, επομένως, αντιληπτό το γεγονός ότι δεν υπάρχουν καθарές φυλές, αφού οι επαφές των ανθρώπων επέφεραν τη διάδοση και την αλληλεπίδραση των ιδεών, τεχνικών και θεσμών.³⁸⁶ Οι πρώτες κοινωνικές συνιστώσες που επέφεραν τη δομή του κοινωνικού συνόλου ήταν αρχικά οι δεσμοί

³⁸³ Ο.π. σελ. 82.

³⁸⁴ Adam Kuper, «Η επανάκαμψη της πρωτόγονης κοινωνίας», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2007, σελ. 179-181-282-321.

³⁸⁵ Σίγκμουντ Φρόυντ, «Τοτέμ και Ταμπού», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1978, σελ. 9-28.

³⁸⁶ Adam Kuper, «Η επανάκαμψη της πρωτόγονης κοινωνίας», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2007, σελ. 195.

αίματος και κατόπιν οι δεσμοί με τη γη, στη οποία συμβίωνε μια μερίδα ανθρώπων. Οι πρωτόγονες κοινωνίες υπήρξαν αναρχικές ή κομμουνιστικές χωρίς υποταγή σε ένα εξουσιαστή. Καθώς αναπτυσσόταν η γεωργία και η κτηνοτροφία έγινε αναγκαίο οι συγγενικές, κοινωνικές δομές να δώσουν τη θέση τους στις εδαφικά προσδιορισμένες ενότητες που με τη σειρά τους δημιούργησαν τα κράτη- έθνη. Το ερώτημα που τίθεται είναι γιατί οι άνθρωποι θυσιάσαν την ελευθερία τους για να ακολουθήσουν έναν αρχηγό και να θεσπίσουν ένα πρωταρχικό κοινωνικό συμβόλαιο.³⁸⁷ Γιατί κάποιοι άνθρωποι έχουν το ρόλο του εντολέα και άλλοι του δέκτη;

Ανάμεσα στους ανθρωπολόγους υπήρχε κάποτε η πεποίθηση ότι η κοινωνικοποίηση των ανθρώπινων όντων προήλθε από τα μέλη μιας αρχικά συσσωματωμένης ομάδας, τα οποία μέλη είχαν ως αρχηγό ένα δεσποτικό πατέρα. Σήμερα η θεωρία αυτή απορρίπτεται από τους σύγχρονους ανθρωπολόγους αλλά η πλειοψηφία των επιστημόνων αναγνωρίζει το γεγονός ότι η πολυπλοκότητα της καθημερινής ζωής οδήγησε σταδιακά τους ανθρώπους να γεινιάσουν και να συνεργαστούν προκειμένου να αντεπεξέλθουν στις απαιτήσεις της φύσης. Σταδιακά οι ισχυρότεροι συσπείρωναν γύρω τους την κοινότητα με αποτέλεσμα τη δημιουργία κοινοτήτων πέρα από τους συγγενικούς δεσμούς και με την παράλληλη ανάπτυξη του κοινοτικού πνεύματος.³⁸⁸ Το πνεύμα αυτό εγκολπώνει τους ανθρώπους του ίδιου είδους. Όπως αναφέρει ο αγγλικός όρος *kinship* πρόκειται για ένα σύστημα αξιών που δομούν μια κοινωνική ταυτότητα.³⁸⁹ Με άλλα λόγια, όπως αναφέρει ο Balandier, παρατηρήθηκε η μετάβαση από τις κοινωνίες που βασιζόνταν στη συγγένεια, σ' αυτές που θεμελιώθηκαν από το κοινωνικό συμβόλαιο. Παρατηρείτο, όμως, και στις δύο περιπτώσεις μια μορφή πολιτικής οργάνωσης.³⁹⁰ Στο βιβλίο του γάλλου ανθρωπολόγου διαφαίνεται ο διαχωρισμός των εθνολόγων ανάμεσα σε μαξιμαλιστές και μινιμαλιστές. Οι μεν πρώτοι θεωρούν ότι δεν μπορεί να υπάρξει κοινωνία χωρίς πολιτική ενότητα, οι δε δεύτεροι πρεσβεύουν ότι σε αρχαιότερες και πρωτόγονες κοινωνίες δεν υπήρχαν πάντοτε κυβερνήσεις.³⁹¹

Παραφράζοντας τον Balandier, που πιστεύει ότι το ιερό δεν εγκαταλείπει ποτέ την έννοια του Πολιτικού, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι το σημαίνον «ιερό» λαμβάνει διαφορετικές μορφές καθ' όλη τη διάρκεια της ανθρώπινης ιστορίας. Στην

³⁸⁷ Ο.π. σελ. 44-283-379.

³⁸⁸ Ο.π. σελ. 4-11.

³⁸⁹ Marshall Sahlins, «Χρήσεις και καταχρήσεις της βιολογίας», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1997, σελ. 67.

³⁹⁰ Georges Balandier, «Πολιτική ανθρωπολογία», εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 1990, σελ. 29.

³⁹¹ Ο.π. σελ. 47.

παραδοσιακή κοινωνία παίρνει μια θεολογική-μεταφυσική μορφή, στη νεωτερικότητα εξυψώνεται στη θέση του ιερού η έννοια του κράτους και οι νόμοι του, ενώ στη μετανεωτερικότητα ιεροποιείται η πλήρης ασυδοσία, η εξατομίκευση και η ακόρεστη απόλαυση. Με τον ίδιο τρόπο και το Πολιτικό αλλάζει μορφές. Για κάθε πολιτισμό το σημαίνον Πολιτικό έχει εντελώς διαφορετική μορφή. Η προσπάθεια ομογενοποίησης του Πολιτικού που επιχειρεί η δύση έχει ως αποτέλεσμα τη διαφθορά και την ανέχεια στις χώρες του τρίτου κόσμου, οι οποίες ουδέποτε είχαν ως αίτημα τους μια δημοκρατική διακυβέρνηση. Ο όρος δημοκρατία χρησιμοποιήθηκε εργαλειακά για τον πλήρη έλεγχο των πλουτοπαραγωγικών πόρων των συγκεκριμένων χωρών, ενώ οι δυτικές δυνάμεις πλαισιώσαν υψηλές πολιτικές θέσεις με δικούς τους εντολοδόχους.

Οι σταθερές συντεταγμένες που χαρτογραφούν το νεωτερικό Πολιτικό είναι η εδαφική επικράτεια και τα πολιτικά δικαιώματα που μπορεί να παραχωρήσει στους πολίτες του το ίδιο το κράτος, ένας μηχανισμός συγκέντρωσης της διακυβέρνησης και ελέγχου για την εφαρμογή του νόμου, απαγορεύοντας κάθε ανεξάρτητη ενέργεια, καθώς και η προώθηση μιας συγκεκριμένης τάξης ανθρώπων που θα διευθύνει τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας.³⁹²

Από τη συνεκτικότητα αίματος και της συγγένειας περάσαμε στον εδαφικό προσδιορισμό. Κατά την τροποποίηση των ανθρωπίνων δεσμών και σχέσεων, αναπτύχθηκαν διαφορετικοί πολιτισμοί, οι οποίοι σε πολλές περιπτώσεις λειτούργησαν εργαλειακά από μερίδα ορισμένων ανθρώπων. Ο όρος πολιτισμός δεν διαχωρίζει τους ανθρώπους σε βάρβαρους και πολιτισμένους αλλά προνοεί τη λειτουργικότητα ορισμένων στοιχείων. Οι έννοιες πρωτόγονοι και βάρβαροι λαοί δεν αποτελούν μίαν αντικειμενική επιστημονική άποψη αφού κάθε λαός καθορίζει την κοινωνική και πολιτική του ύπαρξη ανάλογα με το περιβάλλον, τη γεωγραφία και τις πολιτιστικές του καταβολές επιλέγοντας την ύπαρξή του μέσα στο στρόβιλο των ανθρωπίνων πολιτισμικών ταυτοτήτων. Από τη γέννηση των ανθρώπων το φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον που τους πλαισιώνουν νοηματοδοτούν με εικόνες και μηνύματα τη ζωή τους. Η εθνικιστική οπτική γωνία οράσεως του πολιτισμού, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι όσοι πολιτισμοί δεν συνάδουν με τα δικά μας πολιτισμικά προτάγματα παραμένουν πρωτόγονοι και στάσιμοι. Θα πρέπει όμως να γίνει αντιληπτό το γεγονός ότι κανένας πολιτισμός δεν μπορεί να επιβιώσει μόνος, παρά μέσα από τη συνεργασία με άλλους λαούς, διαπλάθοντας συσσωρευτικές

³⁹² Ο.π. σελ. 189.

πολιτισμικές σειρές. Ο δυτικός, κυρίως, πολιτισμός ενέχει μια ναρκισσιστική εσωστρέφεια, σύμφωνα με την οποία ο επιβαλλόμενος διαχωρισμός επέρχεται με βάση την πίστη στον ορθολογισμό και την υπακοή στους δυτικούς αστικούς νόμους.³⁹³ Το γεγονός αυτό παρουσιάζει την προσπάθεια ένταξης των ανθρώπων σε ένα παγκόσμιο χωριό όπου όλοι θα διέπονται από τα νεωτερικά, δυτικά ιδεώδη μέσα σε ένα εκβιομηχανισμένο κλίμα που μετατρέπει όλους τους ανθρώπους σε παραγωγούς και καταναλωτές.³⁹⁴ Ανάμεσα στους πολιτισμούς παρουσιάζονται με διαφορετικό τρόπο τα σημαίνοντα που ακολουθούν και συμπληρώνουν τα πολιτικοκοινωνικά σημαίνοντα. Κάθε σημαίνον αποτελεί ένα κενό χώρο, αποσυμβολοποιημένο, τον οποίο κάθε λαός συμβολοποιεί βάσει των δικών του ιστορικών και πολιτισμικών καταβολών. Για τη δύση, όπως αναφέρει ο Levi-Strauss, η έννοια της ζωής έχει σημαίνουσα και πρωταρχική αξία, γι' αυτό και συνιστά αυτοσκοπό το ζήτημα της προστασίας της ανθρώπινης ζωής. Παρατηρείται, λοιπόν, ότι, όσοι πολιτισμοί έχουν ως κοινή αφετηρία για την πρόοδό τους την προστασία της ανθρώπινης ζωής, γίνονται ευκολότερα αποδεχτοί από το δυτικό τρόπο σκέψης.³⁹⁵ Όπως διαφαίνεται, κάθε λαός ασκεί κριτική σε μια άλλη μερίδα ανθρώπων ανάλογα με το κατά πόσο τα σημαίνοντα που νοηματοδοτούν τα πολιτιστικά σημαίνοντα έχουν κοινή συνισταμένη.

Ο παγκόσμιος πολιτισμός, που θα μπορούσε να αποτελεί τον αυτοσκοπό όλων των υπαρχόντων κουλτούρων, είναι μια, σε παγκόσμια κλίμακα, συνεργασία όπου ο κάθε λαός θα έχει δικαίωμα να διαφυλάττει την πρωτοτυπία του, χωρίς να υφέρπει η προσπάθεια ομογενοποίησης ολόκληρης της ανθρωπότητας, που θα εξωκείλει σε ένα μονομερές, μιμητικό τρόπο συνδιαλλαγής των πολιτισμικών αγαθών και αντιγραφής ενός συγκεκριμένου τρόπου ζωής. Δεν υπάρχει, ασφαλώς, παγκόσμιος πολιτισμός, αλλά υπάρχουν στοιχεία που διαπλάθουν έναν παγκόσμιο, πολύχρωμο πολιτιστικό ψηφιδωτό. Η κατάσταση οξύνεται, όταν ένας λαός εγείρει ζήτημα ανωτερότητάς του από τους υπόλοιπους διαταράσσοντας κάθε τάση ποικιλομορφίας και εισάγοντας την πολιτισμική ανισότητα. Το ρατσιστικό σχήμα χρησιμοποιεί ως ιδεολογική επικάλυψη τις θεωρίες της οργανικής εξέλιξης προκειμένου να ασκεί με τη βία τις εξουσιαστικές

³⁹³ Claude Levi Strauss, «Φυλή και ιστορία, φυλή και πολιτισμός», εκδόσεις Πατάκης, Αθήνα 2008, σελ. 36-37-57-59-83.

³⁹⁴ Marc Auge, «Για μια ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999, σελ. 64.

³⁹⁵ Ο.π. σελ. 69-81.

του βλέπεις σε βάρος των υπολοίπων λαών.³⁹⁶ Παράδειγμα αποτελούν οι αποικιοκρατικές δυνάμεις, οι οποίες με τις πολιτικές και στρατιωτικές τους επεμβάσεις αλλοίωναν τις χώρες του τρίτου κόσμου τόσο σε πολιτικό όσο και σε οικονομικό επίπεδο, για να μπορούν να τις εκμεταλλεύονται. Με την εφαρμογή των δυτικών πολιτικών βουλών στις αποικιοκρατούμενες χώρες, παρουσιάστηκε το ζήτημα του *ψευδοπαραδοσιασμού*, προκειμένου να δοθεί ένα νόημα στις νεωτερικές πραγματικότητες: σε αντίθεση με τον *παραδοσιασμό* που έχει ως αίτημα τη διάσωση των αξιών που διέπουν ιστορικά ένα λαό.³⁹⁷ Σε αρκετές περιπτώσεις, όπως αναφέρει ο Levi-Strauss, οι χώρες του τρίτου κόσμου εσωτερικεύουν σε τέτοιο βαθμό την έννοια της δυτικής σκέψης και του δυτικού τρόπου ζωής που έχουν ως αίτημά τους όχι την πλήρη ανεξαρτησία τους αλλά την πλήρη εκδυτικοποίηση τους μέσα από έργα φιλανθρωπίας. Κάθε ρατσιστική ιδεολογία έχει ως βασικό της σκοπό, τόσο την κάλυψη των δικών της τρωτών σημείων και την απόρριψη του διαπολιτισμικού διαλόγου όσο και την προώθηση πολιτικών και οικονομικών συμφερόντων.

Ο Auge δίνει μια ακόμα εξήγηση για την εμφάνιση των ρατσιστικών θεωριών που οξύνθηκαν στην περίοδο της μετανεωτερικότητας. Θεωρεί ότι, εξαιτίας της αλλαγής της έννοιας του χωροχρόνου, ο ξένος είναι όσο ποτέ άλλοτε κοντά μέσα από τις εικόνες και τις πληροφορίες που κυκλοφορούν καθημερινά. Ο ξένος χάνει τον εξωτικό και ιδιαίτερο χαρακτήρα και μετατρέπεται σε ακατανόητο εισβολέα μέσα στα πλαίσια της μετανεωτερικής *συγχρονικότητας*, όπου οι άνθρωποι καλούνται να συγχρονιστούν με τους μετανεωτερικούς παρατηρητές τους, ξεπερνώντας τη δική τους *αλλοχρονικότητα*. Πλέον η συγχρονικότητα παίρνει τη μορφή μιας συνεχούς επικοινωνίας των ανθρώπων και των κοινωνιών μέσα σε ένα δίκτυο πληροφόρησης που πολλές φορές αλλοιώνει και διαστρεβλώνει τα μηνύματα της πολιτισμικής διαλεκτικής. Η εσωστρέφεια των ανθρώπων τούς ωθεί σε μια υφέρπουσα παραμόρφωση των εξωτερικών εικόνων, διότι επιζητούν να τις αφομοιώσουν ανάλογα με τα δικά τους μέτρα και σταθμά, έστω κι αν αυτό οδηγεί σε μια πολιτισμική παραμόρφωση.³⁹⁸

Η βιολογία στάθηκε σύμμαχος σε πολλές κοινωνιολογικές θεωρίες, με τους βιολόγους να συνδέουν τα επιστημονικά τους επιτεύγματα στη μελέτη της κοινωνίας,

³⁹⁶ Ο.π. σελ. 89-93-107-131.

³⁹⁷ Georges Balandier, «Πολιτική ανθρωπολογία», εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 1990, σελ. 227-242-243.

³⁹⁸ Marc Auge, «Για μια ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999, σελ. 33-129.

ανάγοντας την ανθρώπινη συμπεριφορά και τον πολιτισμό που παράγεται με βιολογικούς όρους. Εισάγεται ο όρος *κοινωνιοβιολογία*, που παρουσιάζει τη πολιτισμική εξέλιξη ως ένα επίκτητο φαινόμενο, βάσει του οποίου οι άνθρωποι εφαρμόζουν την κοινωνική επιλογή- πέραν της φυσικής επιλογής που αναφέρει ο Δαρβίνος- για να διαπλάσουν ένα συγκεκριμένο πολιτισμό. Τα πολιτισμικά χαρακτηριστικά, σταδιακά εισέρχονται στο γενετικό κώδικα μιας φυλής και καθορίζουν την πολιτισμική της διαφορετικότητα.³⁹⁹ Συγκεκριμένα, η κοινωνική οργάνωση είναι το αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης των οργανισμών σύμφωνα με τις βιολογικές τους προδιαγραφές. Όλοι οι οργανισμοί δημιουργούν κοινωνίες μέσα στις οποίες λειτουργούν και συμβιώνουν. Μια άλλη άποψη, όσον αφορά στην κοινωνιοβιολογία, εδράζεται στο γονιδιακό ντετερμινισμό, όπου δίνει εξηγήσεις για τις κοινωνικές συνθήκες και τις ανισότητες χρησιμοποιώντας εργαλεία της βιολογίας και στηρίζεται σε μία φυλετική και βιολογική εξήγηση των κοινωνιών. Οι βιολόγοι που δεν πιστεύουν στο γενετικό ντετερμινισμό αλλά χρησιμοποιούν μεθόδους των νευροεπιστημών πρεσβεύουν ότι το κοινωνικό περιβάλλον και η κληρονομιά του προς τα άτομα αποτελεί το σημαντικότερο παράγοντα διαμόρφωσης των ανθρώπινων όντων. Η ευπλαστότητα του νευρωνικού δικτύου του ανθρώπινου εγκεφάλου τον καθιστά ικανό να δημιουργεί κοινότητες και να συνενώνεται με τα υπόλοιπα μέρη του είδους του. Πολλές φορές δημιουργείται μια προβληματική κατάσταση, αφού εξαιτίας της εξάρτησής του με το περιβάλλον είναι πιο εύκολο να χειραγωγηθεί.⁴⁰⁰ Ο ευγονικός ντετερμινισμός, επέφερε την έννοια της «καθαρής φυλής» και οδήγησε σε αρκετές περιπτώσεις σε ποικίλους τύπους ρατσισμού, βιαιότητας, νόμων κατά της μετανάστευσης και περιθωριοποίησης των ατόμων με «ειδικές ικανότητες.»

Βέβαια όπως παρατηρεί ο Sahlins, ο άνθρωπος παρουσιάζει μιαν ιδιαιτερότητα: τα βίαια ένστικτα που δεν εκλείπουν ποτέ από τους ανθρώπους, αφού φέρουν μέσα τους συνεχώς τον άγριο και φιλοπόλεμο πρόγονό τους. Ο *homo economicus*, που ανέπτυξε το στάδιο της ανταλλαγής εξελίχθηκε στο φιλοπόλεμο *homo bellicosus*. Με τα χρόνια και τις κοινωνικές αλλαγές παλινδρόμησε στον οικονομικό τύπο που σκοπό του έχει τη μεγιστοποίηση του κέρδους σε ένα συνεχή ανταγωνισμό με τους γύρω του. Παρά τις εντολές κοινωνικοποίησης, παρέμεινε ένα

³⁹⁹ Marshall Sahlins, «Χρήσεις και καταχρήσεις της βιολογίας», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1997, σελ. 9-116.

⁴⁰⁰ Χρήστος Γεωργίου, περ. Ουτοπία, τεύχος 87, εκδόσεις Τόπος, Αθήνα 2009, σελ. 95- 110-122.

εγωκεντρικό πλάσμα που υπάγεται πρωτίστως στον εαυτό του.⁴⁰¹ Όπως αναφέρει ο Σάρτρ, σε κάθε άνθρωπο υπάρχουν δύο φύσεις. Η θεϊκή φύση που χαρακτηρίζεται από την πνευματικότητα και η σατανική φύση που αποτελεί κομμάτι του ενστικτώδους, ζωώδους στοιχείου που φέρει ο άνθρωπος.⁴⁰² Η ζωικότητα αυτή πολλές φορές υπερβαίνει την πνευματική και ανθρώπινη φύση. Αυτό φαίνεται μέσα από την έντονη ερωτική ορμή του ανθρώπου. Παράλληλα αποτελεί το μοναδικό θηλαστικό που μετέτρεψε την αφοροδία λειτουργία σε ερωτική θέτοντας την απόλαυση ως πρωτεύον ερωτικό μέσο.⁴⁰³ Ακόμη, η ενστικτώδης φύση του ανθρώπου μπορεί, όπως είδαμε, να περιορίστηκε από το νόμο, όμως η ανατροπή της απαγόρευσης δημιουργεί ηδονή, όπως και η ιεροποίηση του κανιβαλισμού μέσω των θρησκευτικών τελετών που διενεργούνται σε πολλές φυλές και φέρνει τον άνθρωπο αντιμέτωπο με τη ζωώδη φύση του.⁴⁰⁴

Στη φύση, όπως είναι γνωστό, κανένα ζώο δεν φονεύει τα υπόλοιπα είδη παρά μόνο για να τραφεί και κυρίως δεν κανιβαλίζει το δικό του είδος. Τα έμβια όντα επιτίθενται μόνο στο βαθμό που χρειάζεται για τις βιολογικές τους ανάγκες. Μόνο ο άνθρωπος και το διαστροφικό του μυαλό έχει δημιουργήσει στρατόπεδα συγκέντρωσης, ολοκαυτώματα και διεξάγει ατέρμονους, συμφεροντολογικούς πολέμους. Η φύση λειτουργεί με βάση την αρμονία της επιβίωσης και όχι της αρρωστημένης επικράτησης του ενός επί των υπολοίπων. Θα μπορούσε να ειπωθεί ότι ο λόγος που εκτονώνονται τόσο βίαια τα ένστικτα στο ανθρώπινο είδος είναι η πολιτισμική απαγόρευση τους που επήλθε κατά το στάδιο του κοινωνικοποίησης των ανθρώπων. Οι συνεχείς απωθήσεις παρήγαγαν ένα φορτισμένο εσωτερικό επίπεδο ενστικτωδών συναισθημάτων, τα οποία με τον κατάλληλο ερεθισμό, εκφράζονται βίαια και ορμητικά. Ουδέποτε η ανθρώπινη φύση δεν κατόρθωσε να εξαλείψει τις ζωώδεις ορμές που προδίδουν τη ζωική καταγωγή της. Οι πληγές που δέχτηκε το ανθρώπινο είδος από το Δαρβίνο μέσα από την εξελικτική του θεωρία και τον Κοπέρνικο, που απέδειξε ότι η γη και ο άνθρωπος δεν είναι το κέντρο του σύμπαντος, έρχονται σε πλήρη ταύτιση με τη βίαιη φύση του, που δεν συνάδει με την ανώτερη καταγωγή που προβάλλουν οι θρησκείες ως ενός πλάσματος, δηλαδή, κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση με το υπερβατικό θεϊκό ον. Διαφορετικά, αν όντως ο άνθρωπος είναι

⁴⁰¹ Marshall Sahlins, «Χρήσεις και καταχρήσεις της βιολογίας», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1997, σελ. 140-142-143.

⁴⁰² Ζαν Πωλ Σαρτρ, «Μπωντλαίρ», εκδόσεις Ολκός/ Μικρή Άρκτος, Αθήνα 1995, σελ. 37.

⁴⁰³ Georges Batailles, «Ερωτισμός», εκδόσεις Ίνδικτος, Αθήνα 2001, σελ. 15-231.

⁴⁰⁴ Ο.π. σελ. 60-67-102.

ένα ον ανώτερο από τα υπόλοιπα θηλαστικά και φιλειρηνικό, τότε προς τι όλοι αυτοί οι νόμοι (ανθρώπινοι και Θεϊκοί) που επιβάλλουν απαγορεύσεις και πειθαρχία; Θα έπρεπε, ίσως, οι άνθρωποι να οριοθετήσουν διαφορετικά την έννοια του εκπολιτισμού, πέρα από το υπερβατικό πρότυπο και τον πειθαρχικό έλεγχο. Μόνο οι ελεύθεροι άνθρωποι, που αποδέχονται το διχασμό τους σε συνειδητό και ασυνείδητο εαυτό καθώς και την έλλειψή τους χωρίς την αποδοχή και την επικοινωνία με τον άλλο, δημιουργούν ελεύθερες κοινωνίες.

ΜΕΡΟΣ 2^ο

ΟΙ ΔΙΕΘΝΟΛΟΓΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ ΚΑΙ ΟΙ ΑΠΟΚΛΙΝΟΥΣΕΣ ΣΥΝΙΣΤΩΣΕΣ ΤΟΥΣ

Στο κεφάλαιο αυτό γίνεται μια προσπάθεια να τεθούν και να αναλυθούν οι σύγχρονες διεθνολογικές θεωρίες μέσα από μια ενδοσκόπηση που μελετά τις διαφορές των διεθνολόγων σε ζητήματα ουσίας, καθώς και σε ζητήματα μεθοδολογίας και πολιτικοφιλοσοφικής προσέγγισης των θεμάτων αυτών. Η βασική μεθοδολογική διαφωνία αφορά στη φύση του κοινωνικού κόσμου και στην επιστημολογική προσέγγιση που προτείνεται. Υπάρχει, δηλαδή, μια αντικειμενική προσέγγιση ή μήπως ο καθένας αντιλαμβάνεται τον κόσμο υποκειμενικά;

Ανάμεσα στους επιστημονικούς κύκλους των διεθνολόγων, όπως αναφέρει ο Martin Wight, στο βιβλίο του «Διεθνής θεωρία: Τα τρία ρεύματα σκέψης», υπάρχουν τρία διαφορετικά ρεύματα σκέψης: οι ρεαλιστές που πρεσβεύουν το άναρχο διεθνές σύστημα, οι ρασιοναλιστές που τονίζουν την έννοια της συναλλαγής και οι επαναστατικοί που πιστεύουν στη δημιουργία μιας συλλογικής διεθνούς κοινωνίας.

Πρωτίστως θεωρούμε πως ο αντίλογος εδράζεται στο σημείο όπου διασαφηνίζεται η έννοια της πολιτικής ανάλυσης ως μιας συνιστώσας που καθορίζει τη δράση των κρατών. Η έννοια πολιτική περιλαμβάνει μια σειρά από στόχους, μεθόδους δράσης που υπό δεδομένες συνθήκες καθορίζουν τις αποφάσεις στο διεθνές σύστημα. Οι κυβερνητικές πολιτικές ορίζουν τους στόχους και προτείνουν μian πορεία δράσης για την εκάστοτε κυβέρνηση. Βέβαια, υπάρχει ο διαχωρισμός των αναλύσεων σε οργανικές-παραδοσιακές, όπου σκοπό έχουν την αναζήτηση της καλύτερης επιλογής ανάλογα με τα κρατικά συμφέροντα και μέσω της μελέτης της ιστορίας, των συμφερόντων και των υπολογισμών, και σε ορθολογιστικές αναλύσεις όπου γίνεται μια προσπάθεια να τεθεί μια λογική, επιστημονική εκδοχή για την προώθηση των περισσότερο αποτελεσματικών μέσων επίτευξης ενός στόχου. Γίνονται αναλύσεις με θετικιστικό τρόπο (θεωρία παιγνίων) που προσβλέπουν στις συμπεριφορές και στις δράσεις των διαφόρων παικτών στις μεταξύ τους σχέσεις.⁴⁰⁵

Αναλυτικότερα, υπό το πρίσμα της θεωρίας των αρχών, οι άνθρωποι θεωρούνται ως όντα που διακατέχονται από μια ηθική συνισταμένη που διαγράφει κάθε αρνητικό στοιχείο στη συμπεριφορά τους. Έτσι, και τα ίδια τα κράτη

⁴⁰⁵ Robert Jackson- George Sorensen, «Θεωρία και Μεθοδολογία των Διεθνών Σχέσεων», εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 2006, σελ. 353-354-355.

εντάσσονται σε ένα ηθικό πλαίσιο στις διεθνείς επαφές τους στηριζόμενο σε αξίες και αρχές οι οποίες δεν μπορούν, όμως, να λειτουργήσουν πανανθρώπινα, αφού ο εκάστοτε πολιτισμός, όπως είδαμε στο προηγούμενο μέρος, έχει τις δικές του αξίες και τα δικά του κριτήρια για τη σκιαγράφιση του ηθικού.⁴⁰⁶ Η έννοια ηθική είναι αρκετά ασαφής και προκαλεί έντονες αντιδράσεις, λόγω της αξιακής ανομοιογένειας που επικρατεί σε κάθε επιμέρους κουλτούρα. Ακόμα και τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν έχουν κοινή βάση, λόγω του ότι για κάποιους πολιτισμούς, εκτός δύσης, το άτομο υπάγεται πλήρως στη θεσμική οντότητα του κράτους του και των πολιτικών αξιών που το διακατέχουν. Η θεωρία των αρχών στηρίζεται σε δυο αποκλίνοντες πυλώνες. Από τη μια είναι η θεωρία του *κοσμοπολιτισμού*, όπου θεωρεί τα άτομα ως βασικούς φορείς δικαιωμάτων, ενώ από την άλλη παρουσιάζεται ο *κοινοτισμός*, που εδράζεται στα κυρίαρχα κράτη, θεωρώντας ότι αποτελούν θεμελιώδεις μονάδες αρχών του διεθνούς συστήματος.⁴⁰⁷ Βασική προϋπόθεση της συγκεκριμένης θεωρίας είναι η ηθική του διεθνούς δικαίου και η ύπαρξη σεβασμού απέναντι σε αυτό.⁴⁰⁸

Παράλληλα με τη θεωρία αρχών αναπτύσσεται ο μεταμοντερνισμός, όπου κυρίαρχο ρόλο έχει η αντίδραση απέναντι σε μια αντικειμενική αλήθεια, που θα πηγάζει από τους δίκαιους θεσμούς. Η πρόοδος στον τομέα του δικαίου αποτελεί για τους μεταμοντέρνους θεωρητικούς μια πλάνη. Το θεωρητικό αυτό κατασκεύασμα βρίσκεται στον αντίποδα όλων των μετα-αφηγήσεων -νεορεαλισμό και νεοφιλελευθερισμό- που ισχυρίζονται ότι κατέχουν την αλήθεια. Ειδικότερα για το νεορεαλισμό οι μεταμοντέρνοι θεωρούν ότι αντιμετωπίζει ιδιαίτερες δυσκολίες προσαρμογής στις θεμελιώδεις αλλαγές του διεθνούς συστήματος. Ανάγουν την ίδια την κοινωνική επιστήμη ως μη αμερόληπτη, αφού δεν υπάρχει καμία σκοπιά που να μπορεί να κρίνει με ουδετερότητα και αξιοπιστία. Οι άνθρωποι είναι υποκειμενικά όντα που δεν μπορούν να δημιουργήσουν αντικειμενικά κριτήρια, παρουσιάζοντάς τα ως δεδομένα. Με άλλα λόγια, οι μεταμοντέρνοι λειτουργούν αποδομητικά, διαχωρίζοντας τις θεωρίες σε αφηγήσεις και μετα-αφηγήσεις και οι οποίες συντάσσονται πάντα από ένα θεωρητικό, ο οποίος δεν μπορεί να θεωρείται αντικειμενικός.⁴⁰⁹ Σύμφωνα, όμως, με τους Robert Jackson και George Sorensen, οι

⁴⁰⁵ Ο.π. σελ. 379.

⁴⁰⁶ Ο.π. σελ. 380.

⁴⁰⁷ Ο.π. σελ. 381.

⁴⁰⁸ Ο.π. σελ. 366-367-368-369-370.

μεταμοντέρνοι οδηγούνται σε ένα μηδενισμό και σε μια άρνηση για την άρνηση, αφού στηρίζονται στην έννοια της υποκειμενικότητας και παραβλέπουν το γεγονός ότι υπάρχουν ουσιαστικότερα στοιχεία, όπως η γλώσσα και η επικοινωνία, που συναποτελούν τον κόσμο.⁴¹⁰

Από την άλλη, στις σύγχρονες θεωρίες παρατηρούμε τους συμπεριφοριστές που αναλώνονται σε μια προσπάθεια ερμηνείας και πρόληψης μέσα από τη μελέτη της συμπεριφοράς, χρησιμοποιώντας τα ίδια μεθοδολογικά εργαλεία και τα ίδια επιστημονικά πρότυπα βάσει των οποίων δομούνται οι θετικές επιστήμες. Η συμπεριφορική προσέγγιση επιδιώκει να αναλύσει τις πολιτικές και κοινωνικές επιστήμες στηριζόμενη στα επιστημονικά ιδεώδη των φυσικών επιστημών. Η επιστημονική μελέτη απαιτεί τη χρήση αναλυτικών μεθόδων, αξιόπιστων αναλυτικών εργαλείων και κριτηρίων επαλήθευσης, καθώς και προσδιορισμό των ανεξάρτητων, των εξαρτημένων και των παρεμβαλλόμενων μεταβλητών στην ερμηνεία των διεθνών σχέσεων. Οι μελετητές αυτοί εστιάζουν στην ανθρώπινη συμπεριφορά έναντι της πολιτικής και της εξουσίας με το άτομο να αποτελεί τη βασική μονάδα ανάλυσης. Τα έθνη και οι οργανισμοί δεν υπάρχουν ανεξάρτητα από τη στάση των ατόμων που δρουν και σχετίζονται μεταξύ τους συμπεριφερόμενοι ο ένας έναντι του άλλου με συγκεκριμένο τρόπο. Οι συμπεριφοριστές θεωρητικοί θεωρούν ότι ούτε οι θεσμοί μπορούν να υπάρξουν ανεξάρτητα από το ανθρώπινο στοιχείο.⁴¹¹ Ο αντίλογος που γίνεται στους συμπεριφοριστές είναι το ότι οι άνθρωποι αποτελούν όντα απρόβλεπτα που διαφεύγουν από τα προδιαγεγραμμένα μοντέλα.⁴¹² Τα ανθρώπινα υποκείμενα είναι όντα με μια ανεξερεύνητη εσωτερική ουσία και έναν απροσδιόριστο σκοπό (αριστοτελική εντελέχεια). Η ίδια κριτική ασκείται και στους θετικιστές διεθνολόγους, οι οποίοι ατενίζουν τον κόσμο μέσα από το πρίσμα της αντικειμενικής γνώσης και των εμπειρικών προτάσεων βάσει των πειραματικών μεθόδων και των αξιολογικών δειγμάτων.⁴¹³

Όλα αυτά έρχονται σε αντίθεση με την κλασική θεωρία του ρεαλισμού, οι ρίζες της οποίας φτάνουν μέχρι το Θουκυδίδη. Ο πολιτικός ρεαλισμός έχει ως πρόταγμά του την έννοια του κράτους όπως αυτή θεσπίστηκε με τη συνθήκη της Βεσφαλίας το 1648, που έθεσε τέρμα στον τριακονταετή πόλεμο αλλά και στην ενοποιημένη

⁴¹¹ Ο.π. σελ. 336-337-338-339-340.

⁴¹² Ο.π. σελ. 342.

⁴¹³ Ο.π. σελ. 349-351.

Ευρώπη, όπως αυτή δημιουργήθηκε στα χρόνια του Καρλομάγνου. Μετά τη συνθήκη της Βεσφαλίας διαλύθηκε και η «*Respublica Christiana*» όπου βρισκόταν ολόκληρη η δυτική Ευρώπη υπό την επίβλεψη του Πάπα, τον έλεγχο του κλήρου, της θεοκρατικής ιδεολογίας του Ιερού Αυγουστίνου και με επίσημη γλώσσα τη λατινική.⁴¹⁴ Η έννοια του κράτους αναλύεται από το Hegel ο οποίος υποστηρίζει ότι προκειμένου μια οικογένεια, μια ομάδα, μια φυλή να μετατραπεί σε έθνος πρέπει να οικοδομηθεί μέσα από πολιτικές συνθήκες. Ο κλασικός ρεαλισμός υποστηρίζει ότι τα κράτη είναι οι σημαντικότεροι παράγοντες στο διεθνές σύστημα, το οποίο παραμένει άναρχο και ανταγωνιστικό χωρίς καμία ηγεμονική δύναμη να μπορεί να το ελέγξει. Τα ίδια τα κράτη αποτελούν ορθολογικούς δρώντες που λειτουργούν σύμφωνα με το όφελός τους και τη μεγιστοποίηση του κέρδους τους. Βασικός σκοπός των κρατών, σύμφωνα με τους θεωρητικούς του ρεαλισμού, είναι το υπέρτατο εθνικό συμφέρον, η ασφάλεια και η επιβίωσή τους. Για το λόγο αυτό επιδιώκουν την απόκτηση στρατιωτικής ισχύος, ούτως ώστε να μπορούν να καταφεύγουν σε πόλεμο αν παραστεί ανάγκη. Στη θεωρία αυτή δεν έχουν θέση οι διεθνείς οργανισμοί, αφού θεωρούνται εργαλείο στα χέρια των ισχυρών, όπως και οι συμμαχίες που εξυπηρετούν πολιτικά συμφέροντα.⁴¹⁵ Ακόμη, η θεωρία αυτή, πρεσβεύει ότι ο άνθρωπος είναι φύσην κακός γι' αυτό και χρειάζεται η ύπαρξη κρατών, ενώ ο πόλεμος, εξαιτίας του γεγονότος αυτού δεν μπορεί να εξαλειφθεί. Η διαφορά που αναφέρει ο Sahlins είναι το γεγονός ότι ο πόλεμος αποτελεί ένα πολιτισμικό φαινόμενο, αφού δεν διεξάγεται μεταξύ ανθρώπων, αλλά μεταξύ κρατών.⁴¹⁶

Αντίθετα, οι ιδεαλιστές, θεωρούν ότι άνθρωπος με τη μόρφωση κοινωνικοποιείται, ενώ η συμβίωση του με τους υπόλοιπους ανθρώπους μέσα σε μια οργανωμένη διεθνή κοινωνία επιφέρει την άμβλυνση των αιτιών πολέμου, που σχετίζεται με το εθνικό συμφέρον. Αρκετοί μελετητές βέβαια, διερωτώνται κατά πόσο η έννοια του εθνικού συμφέροντος αποτελεί ένα βολικό όρο που εξυπηρετεί ταξικά, ηγεμονικά και κομματικά συμφέροντα.⁴¹⁷ Όπως αναφέρεται, σε αρκετές περιπτώσεις η έννοια των εθνικών συμφερόντων επιφέρει την οικονομία του

⁴¹⁴ Ηλίας Κουσκουβέλης, «Εισαγωγή στις διεθνείς σχέσεις», εκδόσεις Ποιότητα, Αθήνα 2007, σελ. 243-236.

⁴¹⁵ Ηλίας Κουσκουβέλης, «Εισαγωγή στις διεθνείς σχέσεις», εκδόσεις Ποιότητα, Αθήνα 2007, σελ. 58-59-60-61.

⁴¹⁶ Ο.π. σελ. 12-48-49.

⁴¹⁷ Θ. Κουλουμπής- Κ. Σβολόπουλος- Κ. Κουφά, «Εισαγωγή στη οργάνωση της διεθνούς κοινωνίας», εκδόσεις Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, σελ. 95-110-121.

πολέμου, μέσα από την αγοραλογία, το marketing, του πολέμου.⁴¹⁸ Όσον αφορά στη φύση του ανθρώπου ο Φρόντ, στο βιβλίο του «Επίκαιρες παρατηρήσεις για τον πόλεμο και το θάνατο», υποστηρίζει ότι πάντοτε θα υπάρχουν οι πρωτόγονες ορμές που θα επαναπροσδιορίζονται συνεχώς. Γι' αυτό και ο άνθρωπος αποτελεί εξαίρεση στο ζωικό βασίλειο αφού, λόγω της ορμής του θανάτου, βρίσκει τα μέσα να στρέφεται με βία απέναντι στο ίδιο του το είδος. Επομένως, ο πόλεμος είναι θέμα ενστίκτων, κάτι που το αναφέρει και ο Αϊνστάιν, στο ίδιο βιβλίο, στην αλληλογραφία του με το Φρόντ, όπου υποστηρίζει ότι το ένστικτο της βίας και της εκτόνωσης αφυπνίζεται πολύ εύκολα χωρίς την ύπαρξη κρατικής εξουσίας.

Ένας από τους κυριότερους εκπροσώπους του ρεαλισμού, ο Μακιαβέλλι, στον «Ηγεμόνα», θεωρεί ότι ο ίδιος ο ηγεμόνας οφείλει ανά πάσα στιγμή να ετοιμάζεται για πόλεμο γι' αυτό και πρέπει να έχει πιστούς υπηκόους, τους οποίους να διοικεί με τη βία ή το δόλο, προκειμένου να τον σέβονται και να τον φοβούνται, χρησιμοποιώντας μια μορφή εξουσίας στηριζόμενη στους νόμους αλλά και στη βία, όπου αυτό είναι απαραίτητο. Ο Μακιαβέλλι διαχωρίζει τη βία σε καλή και κακή. Η θετική μορφή βίας στηρίζεται στο γεγονός ότι μπορεί σταδιακά να μετατραπεί σε όφελος υπέρ του λαού, ενώ η αρνητική της μορφή την οδηγεί σε μια συνεχή αύξηση.

Ο αντίλογος που γίνεται στον πολιτικό ρεαλισμό στηρίζεται σε δύο πυλώνες. Στο πνεύμα αλληλεγγύης και συνεταιρισμού, με μια προσπάθεια εκμηδένισης του Πολιτικού και ανάπτυξης της οικονομικής ενότητας του παραγωγικού και του συγκοινωνιακού, καθώς και στην ηθική και την πνευματική ιδεολογία που ενισχύει τους δεσμούς των ανθρώπων. Η θεωρία, δηλαδή, του φιλελευθερισμού πρεσβεύει την ανάπτυξη της συνεργασίας, του σεβασμού στο δίκαιο και στους διεθνείς οργανισμούς με απώτερο σκοπό τη δημιουργία περιφερειακών οργανώσεων, ακολουθώντας την πολιτική της ολοκλήρωσης. Αναλυτικότερα η θεωρία αυτή αναγνωρίζει ότι το διεθνές σύστημα αποτελείται από κράτη δίχως, όμως, τη παντελή έλλειψη συνεργασίας και συνεκτικότητας. Το εθνικό συμφέρον παρακαμάζει λόγω του ότι πλέον περιλαμβάνει οικονομικά οφέλη μέσα από μορφές συνεταιρισμού και διεθνών οργανισμών, ενώ η ασφάλεια θωρακίζεται από τους κανόνες και τους νόμους του διεθνούς δικαίου.⁴¹⁹ Πρόκειται για τη θεωρία του ωφελιμισμού, που συνοψίζει ο Edward Carr, στο βιβλίο

⁴¹⁸ Κώστας Γουλιάμος, «Η βιοπολιτική του ολοκληρωτισμού», εκδόσεις Ταξιδευτής, Αθήνα 2008, σελ. 130.

⁴¹⁹ Ηλίας Κουσκουβέλης, «Εισαγωγή στις διεθνείς σχέσεις», εκδόσεις Ποιότητα, Αθήνα 2007, σελ. 71-75.

του «Η εικοσαετής κρίση (1919-1939)» όπου εντάσσει τη διεθνή πολιτική πάνω στο θέμα της εμπορικής και βιομηχανικής ανάπτυξης. Αυτοί είναι οι δύο βασικοί άξονες πάνω στους οποίους δομείται το σημερινό διεθνές σύστημα. Βεβαίως, ορισμένα ζητήματα, όπως η πολιτική ελευθερία και ανεξαρτησία δεν έχουν συνεταιριστική και ανταλλακτική αξία.⁴²⁰

Μια άλλη θέση που επικρατεί στον επιστημονικό διάλογο των διεθνολόγων είναι η θεωρία των ιδεών όπου προσεγγίζει τη θεωρία των διεθνών σχέσεων από μια άλλη οπτική γωνία χωρίς να αναλώνεται σε υποκειμενικά μεταμοντέρνα κριτήρια ούτε να ανακαλεί τη μονοδιάστατη ηθική της θεωρίας των αρχών, αφού τα κράτη συντάσσονται από διχασμένα (σε συνειδητό και ασυνείδητο) υποκείμενα, τα οποία δεν κατανοούν πάντα τα αντικειμενικά κριτήρια της θετικιστικής μεθοδολογίας και τα ρασιοναλιστικά ζητούμενα της πολιτικής ανάλυσης. Δεν έχουν σαφή προσέγγιση ως προς τη συμπεριφορά για να γίνονται οι κατάλληλες θετικιστικές μετρήσεις και προβλέψεις.⁴²¹ Σύμφωνα με την ανθρωποκεντρική αυτή θεωρία που πλαισιώνει τις διεθνείς σχέσεις και η οποία περικλείει τις ανθρώπινες σκέψεις με τις ιδέες τους, την δυποκειμενικότητά των απόψεων τους πέραν των υλικών δυνάμεων, γίνεται μια προσπάθεια να καταδειχθούν οι άνθρωποι ως ο σημαντικότερος παράγοντας και ρυθμιστής των διεθνών σχέσεων μέσα από την αλληλεπίδραση της μεταξύ τους συμπεριφοράς, μέσα από τις σκέψεις και τις ιδέες τους. Οι κοινές, λοιπόν, ιδέες υποβοηθούν τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους σε σχέση με τους άλλους.⁴²² Ο κοινωνικός κόσμος, όπως και ο διεθνολογικός, αποτελεί κατασκεύασμα των ανθρώπων και των διαπροσωπικών τους επαφών σύμφωνα με τις ιδέες και τις συνεννοήσεις. Βασική προϋπόθεση είναι οι κοινές ιδέες, αντιλήψεις και παραδόσεις που μοιράζονται οι άνθρωποι καθώς και το πώς ορίζουν την πολιτισμική τους οντότητα σε σχέση με την ύπαρξη των υπολοίπων ανθρώπων και των άλλων πολιτισμών. Οι θιασώτες των ιδεών εστιάζουν στους τρόπους συνύπαρξης των ανθρώπων και στον τρόπο που προσεγγίζονται οι λαοί μέσα από το διάλογο και την επικοινωνία αναζητώντας κοινό τόπο για εξεύρεση λύσης σε οικονομικό, πολιτικό και κοινωνικό επίπεδο, πέρα από τις διαφορές τους, οι οποίες, όπως θεωρούν, δεν αποτελούν σύγκρουση δυνάμεων αλλά μια διαφωνία ή μια κακή επικοινωνία σε

⁴¹⁸Καρλ Σμιτ, «Η έννοια του πολιτικού», εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2009, σελ. 134-148-150.

⁴²¹ Robert Jackson- George Sorensen, «Θεωρία και Μεθοδολογία των Διεθνών Σχέσεων», εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 2006.

⁴²² Ο.π. σελ. 370-371.

επίπεδο ιδεών.⁴²³ Ζητούμενο, δηλαδή, είναι να βρεθεί η φόρμουλα συνεννόησης των υποκειμένων μέσα σε ένα κλίμα πανανθρώπινων ιδεών και κοινών αντιλήψεων, χωρίς αυτό να οδηγεί σε μίαν άνευ όρων αποδοχή της πολιτικής μιας άλλης χώρας, που μπορεί να επηρεάζει το εσωτερικό γίνεσθαι ενός κράτους. Σύμφωνα με τις θεωρίες αυτές βασικό μέλημα στις διεθνείς σχέσεις πρέπει να είναι η δημιουργία σχέσεων στηριζόμενων σε μια κοινή πολιτισμική συνισταμένη που θα ξεπερνάει τις όποιες πολιτικές διαφορές αναφέρουν οι κλασικοί μελετητές των διεθνών σχέσεων, οι οποίοι επικεντρώνονται στα πλεονεκτήματα και στα σχετικά κέρδη που πρέπει να έχει ένα κράτος, καθώς και στα αίτια πολέμου αλλά και στο άναρχο διεθνές σύστημα. Σύμφωνα με τον Wendt, το άναρχο διεθνές σύστημα δεν αποτελεί μια de facto κατάσταση ούτε μια a priori κατασκευασμένη κατάσταση αλλά εξαρτάται από τους βασικούς δρώντες, τα κράτη. Οι βασικοί αυτοί δρώντες μπορούν μέσα από μια μεταξύ τους ενδελεχή διαλεκτική να τροποποιήσουν το άναρχο και συμφεροντολογικό διεθνές σύστημα προβάλλοντας τα ανθρώπινα συνεκτικά ιδεώδη χωρίς να αναλώνονται σε αυτοαναφορικές θεωρίες που δεν επιλύουν το γόρδιο δεσμό των προβληματικών και των εχθρικών διακρατικών καταστάσεων.⁴²⁴ Σύμφωνα με τον Γκράμσι, οι άνθρωποι δεν θα έπρεπε να ξεψαχνίζουν για την απτή πραγματικότητα αλλά το «πώς» θα μπορούσε να βελτιωθεί η κατάσταση, αφού η πολιτική, πολλές φορές, δρα αντίθετα από το συμφέρον, βάζοντας στο παιχνίδι αισθήματα και προσδοκίες.⁴²⁵ Ασφαλώς, όμως, και δεν μπορούν να υπάρξουν πραγματολογικά εργαλεία μελέτης και ερμηνείας της θεωρίας των ιδεών, αφού το όλο οικοδόμημα στηρίζεται στην έκφραση φιλοσοφικών ιδεών.⁴²⁶ Ο Wendt μέσα στο βιβλίο του «Social theory of international politics» αναφέρει τη δυνατότητα ύπαρξης ενός κοινωνικού «οικοδομήματος», το οποίο θα διέπεται από τις κοινές ανθρώπινες ιδέες, που δημιουργούν και τις ανθρώπινες ταυτότητες, παρά από τις υλικές δυνάμεις και την ίδια τη φύση. Ο Αμερικανός θεωρητικός, παράλληλα, αναφέρει τον κονστρουκτιβισμό που βασίζεται στην κοινωνικοποίηση. Τον κοινωνικό, δηλαδή, κονστρουκτιβισμό που έρχεται σε αντίθεση με τον ατομικισμό και την απομόνωση.

⁴²³ Ο.π. σελ. 372-373-374-375-376.

⁴²⁴ Ο.π. σελ. 377.

⁴²⁵ Γκράμσι, «Για την πολιτική και το σύγχρονο κράτος», εκδόσεις Ημερησία, Αθήνα 2010, σελ. 87-119-120.

⁴²⁶ Robert Jackson- George Sorensen, «Θεωρία και Μεθοδολογία των Διεθνών Σχέσεων», εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 2006, σελ. 372.

⁴²⁷ Οι στρουκτουραλιστές αναφέρονται σε ένα κοινωνιολογικό, συμβολικό και διαδραστικό επίπεδο διεθνών σχέσεων. Γι' αυτούς το διεθνές σύστημα αποτελείται από αλληλοεξαρτώμενα δρώντα στοιχεία, τα οποία λειτουργούν πέρα από τον υλισμό και τις εμπορικές συνεργασίες. Τα κράτη αναπτύσσουν την ταυτότητα τους με τη μεταξύ τους δομημένη και μη συγκρουσιακή επικοινωνία. Ο Wendt χαρακτηρίζει τα έθνη που λειτουργούν απομονωμένα ως αυτιστικά. Όπως για παράδειγμα η Αλβανία, που για μεγάλο χρονικό διάστημα βρισκόταν σε εθελουσία απομόνωση.⁴²⁸

Θα μπορούσε να ειπωθεί ότι ανάμεσα στις δύο προαναφερθείσες θεωρίες υπάρχει ένα σημείο συρραφής που λειτουργεί εν μέρει γεφυρωτικά. Σύμφωνα με το Waltz, το διεθνές σύστημα παραμένει άναρχο, ενώ τα κράτη εξακολουθούν να επιδιώκουν τα μεγιστοποίηση των κερδών τους για τη επιβίωση και την ασφάλεια τους. Ο νεορεαλισμός λαμβάνει, σε μεγάλο βαθμό, υπόψη του το διεθνές σύστημα και οι θεσμοί του δεν αποτελούν συγκυριακές συμπτώσεις. Δηλαδή, θεωρεί ότι υπάρχουν διασυνδέσεις μεταξύ των μονάδων-κρατών του συστήματος, έτσι ώστε οποιαδήποτε αλλαγή στο ένα μέρος του συστήματος να επιφέρει αλλαγές και σε άλλα μέρη.⁴²⁹ Οι βασικές διαφορές του Νεορεαλισμού με τον παραδοσιακό ρεαλισμό εδράζονται το γεγονός της μελέτης των γεγονότων βάσει της μεθοδολογίας των κοινωνικών επιστημών, της επιστήμης και των θεωριών που παρουσιάζονται. Δεν επαναπαύεται, δηλαδή, στην εμπειρική μελέτη των ιστορικών γνώσεων, όπως κάνει ο παραδοσιακός ρεαλισμός. Ακόμη, για τους νεορεαλιστές η επιδίωξη αύξησης της ισχύος δεν αποτελεί αυτοσκοπό, αλλά ανάγκη που δημιουργείται μέσα από τις δομές του άναρχου συστήματος. Δεν αποδέχονται, δηλαδή, την αρνητική πτυχή της ανθρώπινης φύσης, που επιδιώκει τη συνεχή συσσώρευση ωφελημάτων, αλλά θεωρούν ότι οι συνθήκες ωθούν τα άτομα στην αναζήτηση της ενδυνάμωσης τους. Τα αίτια πολέμου καθώς και η αποφυγή του βρίσκονται, για τους νεορεαλιστές, στη μελέτη του διεθνούς συστήματος και όχι στην ανθρώπινη φύση. Γι' αυτό και εκκινούν την ανάλυση τους από τις συνθήκες του διεθνούς συστήματος.

Στο βιβλίο του «Θεωρία της Διεθνούς Πολιτικής» ο Waltz εκφράζει τη θέση ότι λόγω της έλλειψης μιας ρυθμιστικής, συνισταμένης, υπερκρατικής δύναμης στο άναρχο διεθνές σύστημα η συμπεριφορά των κρατών μεταβάλλεται και επηρεάζεται

⁴²⁷ Alexander Wendt, «Social theory of international politics», εκδόσεις Cambridge University Press, United Kingdom 1999, σελ.1.

⁴²⁸ Ο.π. σελ. 2.

⁴²⁹ Ηλίας Κουσκουβέλης, «Εισαγωγή στις διεθνείς σχέσεις», εκδόσεις Ποιότητα, Αθήνα 2007, σελ. 64-65-66.

από τη σταθερότητα ή όχι του ίδιου του περιβάλλοντος του. Μέσα σ' αυτό το κλίμα δημιουργούνται τα διλήμματα ασφαλείας.⁴³⁰ Το γεγονός, του άναρχου συστήματος, οδηγεί τα κράτη στην εφαρμογή της αρχής της αυτοβοήθειας, οδηγώντας τα να πάρουν μέτρα για να ενισχύσουν την ασφάλεια τους. Κάτι που επηρεάζει την ασφάλεια των άλλων κρατών. Παράλληλα, η κρατικοκεντρική μορφή του διεθνούς συστήματος και η ανάγκη κατοχύρωσης της επιβίωσης των κρατών αποτελεί το έναυσμα για την απόκτηση ισχύος. Όταν αναφερόμαστε στη έννοια της ισχύος, αναπτύσσουμε τη θεωρία της σχετικής ισχύος των εθνών αναφορικά με τους ανταγωνιστές τους. Η ισχύς παρουσιάζεται ως ένα μέσο χάραξης πολιτικής με τον έλεγχο των πόρων, τον έλεγχο της συμπεριφοράς των υπολοίπων και τον έλεγχο του αποτελέσματος. Ακόμη, είναι σχετική από τη στιγμή που ένας κρατικός παράγοντας επηρεάζει τους υπόλοιπους περισσότερο απ' ότι επηρεάζεται ο ίδιος.. Οι συνεχείς προσπάθειες των κρατών για εξισορρόπηση των υπολοίπων εθνών επιφέρουν την ύπαρξη μιας αυτορρυθμιζόμενης ισορροπίας δυνάμεων και ισχύος, που δημιουργεί ένα κλίμα ειρήνης, τιμωρώντας τα κράτη που παραβαίνουν τους κανόνες της ισορροπίας. Ταυτόχρονα, η ανάγκη εξισορρόπησης της δύναμης των αντιπάλων ενισχύει την κρατική ασφάλεια. Επ' αυτού, υπάρχει η εσωτερική εξισορρόπηση που αναφέρεται στους εσωτερικούς πόρους καθώς και η εξωτερική εξισορρόπηση που αναφέρεται στη σύναψη συμμαχιών. Τα κράτη, σύμφωνα με τη θεωρία του Waltz, οφείλουν να μην υπερβαίνουν τα όρια απόκτησης της ισχύος, αλλά ούτε και παρουσιάζουν αδυναμίες. Αφού, στην πρώτη περίπτωση θα προκαλούν τη συσπείρωση των υπολοίπων εναντίων τους και στην άλλη θα προκαλούν την επιθετικότητα των τρίτων χωρών, που θα εκμεταλλεύονται την κατάσταση τους.

Ο Waltz χρησιμοποιεί, για την ανάλυση του διεθνούς συστήματος, ένα μικροοικονομικό μοντέλο, σύμφωνα με το οποίο ο ανταγωνισμός σ' αυτό προσομοιάζει με τον ανταγωνισμό στις αγορές. Στο διεθνές σύστημα οι βασικοί δρώντες είναι τα κράτη, ενώ, στην αγορά είναι οι εταιρείες. Και στις δύο περιπτώσεις στόχος είναι η μεγιστοποίηση των κερδών. Για τα κράτη κέρδος είναι η ασφάλεια και η επιβίωση τους. Η, προαναφερθείσα, αυτορρύθμιση γίνεται στις, μεν, αγορές από το άορατο χέρι του καπιταλισμού, ενώ στο διεθνές σύστημα από την ισορροπία ισχύος, που αναπτύξαμε πιο πάνω.

⁴³⁰ Kenneth Waltz, «Θεωρία Διεθνούς Πολιτικής», εκδόσεις Ποιότητας, Αθήνα: 2010, κεφ. 5 και 6.

Ο Waltz, βέβαια, δεν εμπλέκει τα πολιτισμικά στοιχεία στο λειτουργικό τμήμα της θεωρίας του αλλά επικεντρώνεται στο καθαρά πολιτικό. Ασφαλώς, όμως, δίνει μια πρώτη παρουσία και ένα ενεργό ρόλο στους διεθνείς φορείς και στη διακρατική συνεργασία.

Ο Wendt ασκεί κριτική στο μοντέλο που προτείνει ο Waltz και οι νεορεαλιστές, λόγω του ότι θεωρεί ότι αναπτύσσουν μια μικροοικονομική θεωρία που πλησιάζει τον ατομικισμό δίνοντας έμφαση στην αύξηση της εθνικής δύναμης και στον υλισμό. Γι' αυτό και ο Νεορεαλισμός βρίσκεται, όπως υποστηρίζει ο Γερμανός διεθνολόγος, σε σύμπτωση με το Νεοφιλελευθερισμό. Τα δύο αυτά πολιτικοοικονομικά ρεύματα διακατέχονται από ανεπαρκή κοινωνικοποίηση και μηδαμινή προσοχή στη διεθνή κοινωνική δόμηση. Η κριτική του για το Νεορεαλισμό διανοίγεται και στην οντολογική διαφορά που έχει με τους ιδεαλιστές, οι οποίοι θεωρούν το άτομο ως το βασικό σημείο των διεθνών σχέσεων. Σε αντίθεση με τους υλιστές νεορεαλιστές και τους νεοφιλελεύθερους που αρκούνται σε ένα οικονομικό μοντέλο εύθραυστης ενότητας.⁴³¹ Όσον αφορά στο άναρχο σύστημα ο Wendt τονίζει ότι η θεωρία του Waltz ενισχύει την αυτοβοήθεια και την απομόνωση των κρατών σε αντίθεση με τους ιδεαλιστές, που κρίνουν ότι το διεθνές σύστημα καθορίζεται από τα ίδια τα κράτη που δρουν μέσα σ' αυτό.

Μέσα από την έρευνα αυτή προτείνεται το μοντέλο ενός «ποιοτικού» κονστρουκτιβισμού όπου θα εφαρμόζει μεν τις θεωρίες των ιδεών χωρίς βέβαια αυτό να γίνεται σε βάρος του Πολιτικού και των πραγματικών πολιτικών προβλημάτων. Όπως είδαμε, τα κράτη μέσα στο διεθνές σύστημα, μπορούν να λειτουργήσουν και ως φορείς πολιτισμού πέρα από εκφραστές του Πολιτικού. Έχουν, δηλαδή, την ικανότητα να προβάλλουν τα πολιτισμικά ιδεώδη τους δημιουργώντας γέφυρες επικοινωνίας. Κοινό στοιχείο τους είναι οι ιδέες τους και τα πολιτισμικά κελεύσματα που δομούν την ανθρώπινη ταυτότητα. Ο πολιτισμός, δηλαδή, είναι το μοναδικό σημείο στο οποίο διαφέρουν τα εξελιγμένα δίποδα θηλαστικά από το ζωικό βασίλειο και κυρίως από τα υπόλοιπα ανώτερα θηλαστικά. Επομένως, οι άνθρωποι, και κατ' επέκταση τα κράτη, οφείλουν να δομήσουν τη διεθνή πολιτική σκηνή στηριζόμενοι σε ένα πολιτισμικό πρότυπο βασιζόμενο στα πανανθρώπινα ιδεώδη. Κατ' αυτόν τον τρόπο, κάθε άνθρωπος και κάθε λαός εν γένει αποδεχόμενος την υποκειμενική και κρατική έλλειψή του και τη μη πληρότητά του οδηγείται σε μια ασφαλή αποδοχή του

⁴³¹ Alexander Wendt, «Social theory of international politics», εκδόσεις Cambridge University Press, United Kingdom 1999, σελ. 2-3.

άλλον, του έτερου, του διαφορετικού, σύμφωνα με τις διαπολιτισμικές επαφές. Ασφαλώς, όμως, η διαπολιτισμική αυτή συνύπαρξη δεν θα είναι άνευ όρων αλλά θα διασφαλίζει έναν υγιή πνευματικό διάλογο μακριά από τα υλικά συμφέροντα που δημιουργούν μίαν αέναη διεθνή καπιταλιστική διαμάχη. Ακόμη με τη λέξη «ποιοτικός» αναφερόμαστε σε μια υγιή προσέγγιση του μοντέλου του κονστρουκτιβισμού, όπου τα έθνη δεν θα χάνουν την ανεξαρτησία τους και τις ιδιαιτερότητές τους μέσα στον κονιορτό της διαπολιτισμικής επαφής, δίχως, ακόμη, με πρόφαση τις πολιτισμικές ιδέες να περιθωριοποιούνται σοβαρά πολιτικά ζητήματα που χρήζουν πολιτική ανάλυση και παρέμβαση. Όπως για παράδειγμα, οι ελληνοτουρκικές σχέσεις, που εξαρτώνται σε απτές πολιτικές και εδαφικές διαφορές, με την Τουρκία να κατέχει σημαντικό μέρος της Κύπρου και να καταπατά με συνεχή τρόπο τα χωρικά ύδατα και τον εναέριο χώρο της Ελλάδος, απαιτώντας πολιτικά και οικονομικά οφέλη. Οι διαφορές, όσον αφορά στις δύο αυτές χώρες, δεν μπορούν να επιλυθούν μέσα από τις θεωρίες του κονστρουκτιβισμού, παρά μόνο να μελετηθούν με πολιτικά κριτήρια. Εφόσον, η Τουρκία ανάγει τη σχέση της με την Ελλάδα στο Πολιτικό, τότε και η Ελλάδα οφείλει με πολιτικά και γεωστρατηγικά μέσα να αντιδράσει απέναντι στις συνεχείς προκλήσεις. Η θεωρία των ιδεών αλλοιώνεται όταν εμφανίζονται οξυμένες πολιτικές καταστάσεις που απαιτούν άμεση δράση σύμφωνα με το ρεαλιστικό πρότυπο, που αναπτύξαμε πιο πάνω. Το ζητούμενο είναι να λειτουργήσουν εποικοδομητικά κατά την περίοδο της ειρήνης, ούτως ώστε να εμποδίσουν την εισροή των πολεμικών, εχθρικών στοιχείων.

Ένα μετέωρο, θεωρητικό διακύβευμα είναι η δημιουργία μιας υγιούς συνομοσπονδίας* εθνών που θα επιφέρει την ειρήνη και την ελευθερία στον κόσμο, αντιτασσόμενη στα δυναστικά, γραφειοκρατικά και καταπιεστικά πολιτικά μοντέλα.⁴³² Η θεωρία αυτή θα είναι πέρα από τη συγκεντρωτική άσκηση εξουσίας ενός οποιουδήποτε ηγεμόνα που καταπιέζει τις μάζες. Θα είναι μια σύμπραξη των λαών που δεν θα παρουσιάζει σκοπούς ολοκληρωτισμού και παγκοσμιοποίησης. Με την έννοια συνομοσπονδία, θεωρείται ως πρότυπο η αρχαία Ελλάδα, όπου παρά την προσήλωσή των Ελλήνων στην αυτονομία των πόλεών τους, σε πολλές περιπτώσεις, κάτω από την πίεση της ανάγκης για ανταλλαγή αγαθών και για προστασία της συλλογικής ασφάλειας και ελευθερίας, ανέπτυσαν μίαν αξιοθαύμαστη επικοινωνία

⁴³² Μιχαήλ Μπακούνιν, «Κριτική της υπάρχουσας κοινωνίας», εκδόσεις Πανοπτικόν, Αθήνα 2007,σελ. 140.

* Παράφραση της άποψης του Μπακούνιν, ο οποίος αναφέρεται σε μια ομοσπονδιακή μορφή.

και συνεργασία. Για το λόγο αυτό, συνάπτονται οι πρώτες συμμαχίες και ενισχύεται η αλληλεγγύη ανάμεσα σε γειτονικές πόλεις αναπτύσσοντας εθιμικούς κανόνες που προωθούν την ειρήνη μεταξύ τους. Η πρώτη αυτή επικοινωνία οργανώνεται μέσα από την αποστολή αντιπροσώπων που διαπραγματεύονται θέματα κοινού ενδιαφέροντος, καθώς και με την πλήρη προστασία των εμπορών και των επισκεπτών. Ανάμεσα στους θεσμούς υπήρχε η πρόνοια της *ισοπολιτείας*, που αφορούσε στο δικαίωμα των ξένων για πολιτογράφηση, η *ασυλία*, που προστάτευε τα ιερά και την ατομική περιουσία σε ξένο έδαφος, τα *σύμβολα*, που προνοούσαν τη δικαστική και νομική προστασία των εμπορών, καθώς και οι *πρόξενοι*, που λειτουργούσαν όπως οι σημερινοί διπλωμάτες. Ιδιαίτερα σημαντική ήταν η οργάνωση συνεδρίων και η συζήτηση θεμάτων που αφορούσαν όλες τις πόλεις. Η θέσμιση κανόνων διεξαγωγής πολέμου που προνοούσαν το σεβασμό απέναντι στα ιερά, στους ναούς, την εκχειρία για καύση των νεκρών, καθώς και τη διάκριση των αμάχων και την προστασία των αιχμαλώτων. Έγινε, δηλαδή, μια προσπάθεια να αμβλυνθούν οι πολεμικές καταστροφές μέσα από το εθιμικό δίκαιο. Επομένως, γίνεται αντιληπτό ότι τις βάσεις για μια συνομοσπονδιακή λειτουργία του Πολιτικού τις θέτουν οι αρχαίοι Έλληνες, αρχικά με τη δημιουργία συμμαχιών και την εκχώρηση των κυριαρχικών δικαιωμάτων των πόλεων σε αυτές, όπως για παράδειγμα, η Ιωνική συμμαχία, η Αθηναϊκή, το κοινό των Ελλήνων και η Αχαϊκή Συμπολιτεία.⁴³³

Μια πρώιμη μορφή οργάνωσης του διεθνούς δικαίου αποτελούν οι Αμφικτυονίες, όπου συστήνονται για την προστασία και τη διοίκηση των ιερών. Παράδειγμα αποτελεί η Δελφική Αμφικτυονία που λειτουργούσε έχοντας αντιπροσώπους στο κεντρικό αμφικτυονικό συμβούλιο, τους *«Ιερομνήμονες»*, ενώ διέθετε, παράλληλα, μόνιμη γραμματεία και Ιεροκήρυκα. Το συμβούλιο λειτουργούσε ως ένα διεθνές δικαστήριο και αναλάμβανε καθήκοντα επιδιαιτησίας, ενώ σε περίπτωση καταδικαστικής απόφασης τιμωρούσε τον ένοχο ή την πόλη που παρέβησαν τους κανόνες, συντάσσοντας πολλές φορές στρατιωτικά αγήματα από τα μέλη της Αμφικτυονίας.⁴³⁴ Ασφαλώς, όμως, οι αρχαίοι Έλληνες, είχαν υπόψιν τους την κοινή τους καταγωγή και το κοινό τους έθνος. Υπήρχε σεβασμός ανάμεσα τους λόγω των πολιτισμικών και γλωσσικών συνεκτικών στοιχείων και της ιστορικής τους ύπαρξης συν τω χρόνω. Με τα σημερινά δεδομένα το εγχείρημα αυτό είναι

⁴³³ Θ. Κουλουμπής- Κ. Σβολόπουλος- Κ. Κουφά, «Εισαγωγή στη οργάνωση της διεθνούς κοινωνίας», εκδόσεις Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, σελ. 30-31-32-33.

⁴³⁴ Ο.π. σελ. 33.

εξαιρετικά δύσκολο, εξαιτίας των τεταμένων σχέσεων αρκετών χωρών, όπως για παράδειγμα της Ελλάδας με τα Σκόπια που διεκδικούν ένα σημαντικό κομμάτι της ελληνικής παράδοσης, τη Μακεδονία.Οι πολιτισμικές ταυτότητες, όσο κι αν θεωρούμε ότι μπορούν να συνενώσουν τους λαούς μέσα από μια επικοινωνιακή διαλεκτική, εντούτοις δεν μπορούν να διαγράψουν κάποια εθνικά ζητήματα που εμποδίζουν και χαλιναγωγούν κάθε θετική προσπάθεια πολιτιστικής συνεργασίας. Επομένως, η θεωρία για την ανάπτυξη των ιδεών και του διαπολιτισμικού διαλόγου, έρχεται αντιμέτωπη με σοβαρά πολιτικά προβλήματα. Για να υπάρξει μια πολιτισμική επικοινωνία θα πρέπει τα διακρατικά, πολιτικά ζητήματα να έχουν επιλυθεί, προκειμένου να προταθεί ένας διαπολιτισμικός διάλογος. Θα πρέπει να δημιουργηθούν οι κατάλληλες διακρατικές υποδομές, που θα ενισχύουν την πανανθρώπινη και διαπολιτισμική προσπάθεια. Οι υποδομές αυτές μπορούν να δημιουργηθούν μέσα από τη διαλεκτική επαφή και την αποτίναξη της φοβίας για το έτερο και το διαφορετικό. Η αποδοχή ξεκινάει από το προσωπικό επίπεδο και κατόπιν επεκτείνεται στο συλλογικό. Υποδομές που, σε πολιτικό επίπεδο, θα λειτουργούν όπως οι αρχαιοελληνικές αμφικτιονίες και η εκκλησία του δήμου που θα ελέγχουν, πέρα από τη βία και την επιβολή, τη δομή της συνεργασίας των ανθρώπων και των κρατών επιτρέποντας το διάλογο και προωθώντας τη δημοκρατία χωρίς να δημιουργείται η προβληματική και ομογενοποιητική κατάσταση της παγκοσμιοποίησης. Η συνεργασία των πολιτισμών και η συνύπαρξη των λαών αφορά σε όλη την ανθρωπότητα σε μια προσπάθεια που γίνεται για τη δημιουργία ενός αλληλένδετου παγκόσμιου πολιτισμού επί τη βάση μιας παγκόσμιας συνεργασίας και διατήρησης των ιδιαιτεροτήτων και της πρωτοτυπίας του εκάστοτε πολιτισμού.⁴³⁵

Ο Jean Baudrillard αναπτύσσει μια διαφορετική φιλοσοφία όσον αφορά στο θέμα της παγκοσμιοποίησης προσπαθώντας να τονίσει την αρνητική της πτυχή και να αποδείξει ότι προωθεί την τρομοκρατία. Ή μάλλον, για να το θέσουμε καλύτερα, ο συγκεκριμένος φιλόσοφος αναπτύσσει διεξοδικά τη σχέση της τρομοκρατίας με την παγκοσμιοποίηση. Οποιαδήποτε μορφή παγκόσμιας δύναμης προκαλεί ένα αίσθημα φθόνου και αντίστασης απέναντί της. Το ίδιο το σύστημα δημιουργεί τους όρους της βίαιης ανταπάντησης από τη στιγμή που καρπώνεται για δικό του όφελος όλα τα μέσα της παγκοσμιοποιημένης εξουσίας -ολισθαίνοντας σε μια αστυνομική

⁴³⁵ Claude Levi Strauss, «Φυλή και ιστορία, φυλή και πολιτισμός», εκδόσεις Πατάκης, Αθήνα 2008, σελ. 89.

παγκοσμιοποίηση- και ωθεί τους αντιφρονούντες σε μια οριστική πράξη βίας.⁴³⁶ Επομένως, γίνεται αντιληπτό ότι δεν μπορεί να υπάρξει ένα παγκόσμιο κράτος που θα αναιρέσει και θα διαγράψει τους επιμέρους πολιτισμούς.⁴³⁷ Ο συγκεκριμένος εχθρός της παγκοσμιοποίησης και των υπερδυνάμεων αποτελεί μίαν ασύμμετρη απειλή αφού δεν έχει ταυτότητα για να μπορεί να καταπολεμηθεί ενώ ταυτόχρονα δημιουργείται από το ίδιο το σύστημα. Όλοι είμαστε εν δυνάμει τρομοκράτες, από τη στιγμή που η ίδια η παγκοσμιοποίηση φθείρει τις διαπολιτισμικές ιδιαιτερότητες. Οι ίδιοι οι τρομοκράτες γεννιούνται, μεγαλώνουν, ωριμάζουν, σπουδάζουν και ζουν μέσα στο μετανεωτερικό σύστημα της παγκοσμιοποίησης μη διαφέροντας από τον καθημερινό άνθρωπο, από τον κάθε ένα μη- τρομοκράτη. Επομένως, σε ένα ομογενοποιημένο σύστημα δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί η ανώνυμη απειλή των σύγχρονων τρομοκρατών.⁴³⁸ Συγκεκριμένα ο μετανεωτερικός φιλόσοφος αντισταθμίζει την απέχθεια που νιώθουν οι άνθρωποι για τις τρομοκρατικές πράξεις βίας με το αίσθημα της αγαλλίασης που νιώθουν οι ίδιοι άνθρωποι όταν βλέπουν την πτώση των δίδυμων πύργων μιας υπερδύναμης. Το αίσθημα του να παρακολουθεί κάποιος μίαν υπερδύναμη να αυτοκτονεί μέσα από τις ίδιες της τις δομές, οι οποίες εξέθρεψαν και ενδυνάμωσαν το φάντασμα της τρομοκρατίας με τη συνεχόμενη ανάπτυξη της ισχύς και της επικράτειας τους. Το καλό και το κακό αναπτύσσονται μαζί και παράλληλα, οπότε η εσωτερική διαμάχη πριονίζει τα θεμέλια του συστήματος και της παγκοσμιοποίησης.⁴³⁹ Σύμφωνα με τον Jurgen Habermas, φτάσαμε στο σημείο όπου τα κράτη, ως δημιουργήματα συναρτήσεων προέλευσης και συλλογικής εσωτερικής δράσης, δεν μπορούν να επιλύσουν τα αυξανόμενα προβλήματα ενός κόσμου όλο και περισσότερο διαπλεκόμενου σε οικονομικό, πολιτιστικό και οικολογικό επίπεδο αφού κάθε απόφαση πλήττει ένα ευρύ μέρος των ανθρώπων σε ολόκληρο τον κόσμο.⁴⁴⁰ Η έννοια του κράτους είναι συνυφασμένη με τη μορφή οικονομίας που επικρατεί μέσα σε ένα λειτουργικό εθνικό σύστημα. Αυτό διαφαίνεται από το γεγονός ότι σε κάθε τροπή που παίρνει η εθνική οικονομία αλλάζει και η ίδια η πολιτική του. Όπως αναφέρεται, η δημοκρατική λειτουργία του κράτους που είχε τις απαρχές της στο 19^ο αιώνα εξελίχθηκε σε κοινωνικό κράτος προνοίας, το οποίο, με τη σειρά του, κινδυνεύει από την παγκοσμιοποιημένη οικονομία και την απουσία κρατικών

⁴³⁶ Jean Baudrillard, «Το πνεύμα της τρομοκρατίας», εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2002, σελ. 14-19-46.

⁴³⁷ Καρλ Σμιτ, «Η έννοια του πολιτικού», εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2009, σελ. 106.

⁴³⁸ Jean Baudrillard, «Το πνεύμα της τρομοκρατίας», εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2002, σελ. 28.

⁴³⁹ Ο.π. σελ. 9-20.

⁴⁴⁰ Jurgen Habermas, «Μεταεθνικός αστερισμός», εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2003, σελ. 30-106.

ρυθμίσεων. Η παγκόσμια αγορά και η υπερεθνική οικονομία επηρεάζουν την εσωτερική κρατική οικονομία λόγω των πολυεθνικών εταιρειών και της επιρροής των παγκόσμιων αλυσίδων παραγωγής. Η εσωστρεφής λειτουργία της κρατικής οντότητας τροποποιείται με άρση των ρυθμίσεων και μείωση του κόστους παραγωγής μπροστά στα σύγχρονα πολυεθνικά ζητούμενα με αποτέλεσμα να παρατηρείται μια μορφή αισχροκέρδειας, ανισότητες εισοδημάτων, αυξανόμενη ανεργία και περιθωριοποίηση ενός μεγάλου ποσοστού του πλανήτη που βρίσκεται κάτω από το όριο της φτώχειας.⁴⁴¹ Για το λόγο αυτό και για να αντιμετωπιστούν όλα τα προβληματικά σημεία της καπιταλιστικής πολιτικής, θα πρέπει να δημιουργηθούν οι βάσεις για μια περαιτέρω πολιτική ενοποίηση και τη δημιουργία πολιτών πέρα από τα εθνικά σύνορα χωρίς να επέρχεται η καλπάζουσα, αρνητική δυτικοποίηση και αμερικανοποίηση που επιφέρει μιαν έντονη ομογενοποίηση στον τρόπο ζωής των ανθρώπων.⁴⁴²

Το ζητούμενο στη σύγχρονη εποχή είναι η δημιουργία προϋποθέσεων για εξάλειψη της εκμετάλλευσης και της εφαρμογής της αλληλεγγύης ανάμεσα στους πολίτες. Η κριτική θεωρία των διεθνών σχέσεων, αναγνωρίζει την περιρρέουσα προβληματική ατμόσφαιρα και προτείνει λύσεις για αλλαγή της κατάστασης. Μια ομάδα νεομαρξιστών στοχαστών της «σχολής της Φρανκφούρτης» θεωρεί το διεθνές σύστημα, με τον τρόπο που λειτουργεί σήμερα, ως δημιούργημα των ισχυρών κρατών καθώς και όλες τις θεωρίες των διεθνών σχέσεων ως εργαλειακά μοτίβα που λειτουργούν μεροληπτικά, ευνοώντας μιαν επικρατούσα μειοψηφία του παγκόσμιου πληθυσμού σε βάρος της πλειοψηφίας. Η θεώρηση των διεθνών θεμάτων από τους νεομαρξιστές εστιάζει στην ισχύ που ασκούν ορισμένοι. Για το λόγο αυτό θέτουν ως σκοπό τους την απελευθέρωση της ανθρωπότητας από τους ελεγχόμενους και καταπιεστικούς θεσμούς της διεθνούς πολιτικής και της οικονομίας που ελέγχονται από ηγεμονικές, καπιταλιστικές δυνάμεις μέσα σε ένα γενικό κλίμα εκμετάλλευσης του νότου από το βιομηχανοποιημένο βορρά.⁴⁴³ Η θεωρία αυτή έρχεται σε πλήρη τούτιση με τη μαρξιστική ιδεολογία. Οι μαρξιστές πρεσβεύουν ότι το σύγχρονο διεθνές σύστημα με τους διεθνείς οργανισμούς αποτελεί εργαλείο στα χέρια της άρχουσας τάξης και του πολυεθνικού κεφαλαίου. Τα κράτη είναι, επίσης, δημιουργήματα της άρχουσας τάξης και διαχωρίζουν τον κόσμο σε δύο στρατόπεδα,

⁴⁴¹ Ο.π. σελ. 86- 102-118.

⁴⁴² Ο.π. σελ. 112-140.

⁴⁴³ Robert Jackson- George Sorensen, «Θεωρία και Μεθοδολογία των Διεθνών Σχέσεων», εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 2006, σελ. 362-363-364-365.

σ' αυτό που επικρατούν οι καπιταλιστές και σ' αυτό που υπάρχει μεγάλη εργατική δύναμη. Η διαμάχη ανάμεσά τους είναι αναπόφευκτη. Για τους μαρξιστές, ο κόσμος δεν είναι διαιρεμένος πρωτίστως σε κράτη αλλά σε κοινωνικές τάξεις. Οπότε θεωρούν ότι μια παγκόσμια συνεργασία των προλετάρων μπορεί να ενισχύσει την πτώση του καπιταλισμού και να φέρει τη σήψη του συστήματος.⁴⁴⁴ Οι μαρξιστές προτάσσουν τη συλλογική δράση των λαϊκών μαζών με απώτερο σκοπό την επικράτηση των δικαιωμάτων των εργαζομένων ενάντια στο καπιταλιστικό κεφάλαιο. Το θέμα είναι, σύμφωνα με όσα αναφέρουν στη διεθνολογική θεωρία τους, να βρεθεί μια φόρμουλα που θα μπορεί να λειτουργήσει μέσα σε ένα πλέγμα παγκόσμιων «σοβιέτ» όπου θα αντιπροσωπεύουν τις λαϊκές μάζες ανάλογα με τον παραγωγικό και τον επαγγελματικό τους κλάδο.⁴⁴⁵ Επίσης, θα πρέπει να συσταθεί ένα παγκόσμιο συμβούλιο δημόσια οικονομίας, στα μαρξιστικά πλαίσια, που θα έχει την ευθύνη της οικονομικής ζωής, τον έλεγχο της παραγωγής και των φυσικών πόρων καθώς και την επίβλεψη όλων των βιομηχανικών και τεχνικών έργων που θα λαμβάνουν χώρα στη διεθνή σκηνή.⁴⁴⁶ Η λειτουργία αυτής της παγκόσμιας, μαρξιστικής οικονομίας θα πρέπει να στηρίζεται στον τρόπο δομής των κολλεκτιβών, δηλαδή, σε μια διαδικασία όπου η βιομηχανία, τα μέσα παραγωγής και όλες οι επιχειρήσεις θα ελέγχονται απευθείας από το λαό και τους εργάτες, οι οποίοι θα καθορίζουν τα οφέλη και τις συνθήκες εργασίας.

Το ερώτημα είναι κατά πόσον μπορεί να εφαρμοστεί ένας μαρξιστικός τρόπος παραγωγής και να λειτουργήσει ένα σοσιαλιστικό διεθνές σύστημα, ειδικότερα μετά την πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού. Σύμφωνα με τον Derrida ο μαρξισμός και οι βουλές του ίδιου του Μαρξ θα πρέπει να επανερμηνευτούν με τη μορφή μιας νέας οντολογίας, που θα προσδώσει σε όλη τη μαρξιστική ιδεολογία τη δυνατότητα να εισακουστεί πέραν της Ευρώπης σε όλον τον κόσμο. Αυτό μπορεί να γίνει, όπως λέει ο γάλλος φιλόσοφος, μόνο μέσα από τη μελέτη των ολέθριων αποτυχιών σε πολιτικό και σε θεωρητικό επίπεδο επαναπολιτικοποιώντας το Μαρξ. Η έννοια της κοινωνικής τάξης δεν μπορεί να μεταδίδεται αυτούσια όπως κληρονομήθηκε από τα γραπτά του κομμουνιστή φιλοσόφου αλλά πρέπει να γίνει κατανοητό το γεγονός ότι δεν υπάρχει μια ομοιογενής κοινωνική τάξη δίχως εσωτερικές διαφοροποιήσεις. Επομένως, η ίδια η ιδέα του κομμουνισμού οφείλει να επαναδιατυπωθεί και να συμπεριλάβει τις νέες

⁴⁴⁴ Ηλίας Κουσκουβέλης, «Εισαγωγή στις διεθνείς σχέσεις», εκδόσεις Ποιότητα, Αθήνα 2007, σελ. 91-92-93.

⁴⁴⁵ Τζον Ριντ, «Πώς λειτουργούν τα Σοβιέτ», εκδόσεις Εργατική Δημοκρατία, Αθήνα 1997, σελ. 11.

⁴⁴⁶ Ο.π. σελ. 27.

μορφές ταξικών αντιθέσεων χωρίς πλήρη εξάρτηση από τη θεωρία των τάξεων λόγω της επικρατούσας Νέας Διεθνούς. Η επαναπολιτικοποίηση του μαρξισμού εμφανίζεται στο σημείο όπου η εσωτερική λειτουργία των σοσιαλιστικών κρατών θα απαγκιστρωθεί από την υπέρμετρη και συσσωρευτική γραφειοκρατία που είχε ο υπαρκτός σοσιαλισμός. Εν κατακλείδι, όπως αναφέρει ο αποδομιστής φιλόσοφος, ο κομμουνισμός θα πρέπει να επέλθει ως το συμβάν, το αδύνατο ερχόμενο που δημιουργεί μια μεσσιανική κατάσταση χωρίς όμως τις τυμπανοκρουσίες ενός ουτοπικού και τελεσφόρου μεσσιανισμού.⁴⁴⁷ Το αδύνατο της ολοκλήρωσης εμποδίζει τη συνεχή προσπάθεια εφαρμογής σωτήριων λύσεων και δεν οδηγεί την ιστορία σε ένα τέλος ουτοπικού μεσσιανισμού. Το ερχόμενο συμβάν παραμένει ελλιπές και ανολοκλήρωτο προβάλλοντας την προσμονή της μεσσιανικότητας που εδράζεται σε μια ατέρμονη, ανολοκλήρωτη και ατελέσφορη ουσία του συμβάντος που ξεδιαλώνει το γόρδιο δεσμό του ολοκληρωτισμού, της έντονης γραφειοκρατικής πειθαρχίας και της ψευδαίσθησης για το επιβεβλημένο τέλος της ιστορίας ολόκληρης της ανθρωπότητας και των έργων της.

Συνοψίζοντας, για να υπάρξει ένα υγιές διεθνές σύστημα, θεωρείται απαραίτητη η λειτουργία τριών ομόκεντρων κύκλων που εμφανίζονται ενίοτε ως τα γρανάζια του συστήματος και άλλοτε, αν φανταστούμε το διεθνές σύστημα ως μια τεταμένη λιμνοθάλασσα, ως οι υδάτινοι κύκλοι της διεθνούς κοινωνίας που όσο πλαταίνουν, επιφέρουν την αρμονία στη διεθνή υδάτινη επιφάνεια. Πρόκειται για την εφαρμογή μιας δημοκρατικής πολιτικής βούλησης στα εσωτερικά των κρατών με πρότυπο την αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία, την ανάπτυξη υγιών διαπολιτισμικών δεσμών και την προώθηση μιας μετά-οικονομίας που θα στηρίζεται στην επαναπολιτικοποίηση σοσιαλιστικών οικονομικών αξιών.

⁴⁴⁷ Jacques Derrida, «Μαρξ και Υιοί» εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα 2004, σελ 14-18-22-44-46-52-54.

ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ Η ΚΑΤΑΦΑΣΗ...

Μέσα από τις σελίδες της έρευνας αυτής έγινε προσπάθεια να τονιστούν και να σκιαγραφηθούν τα πολιτικά πλαίσια στα οποία κινείται η σύγχρονη έννοια του Πολιτικού σε αντιπαράθεση με την αρχαιοελληνική μορφή της δημοκρατίας.

Το σύγχρονο Πολιτικό προσεγγίζει επιφανειακά την παραδοσιακή δημοκρατία χρησιμοποιώντας το όνομα της δίχως, όμως, να παίρνει απ' αυτήν την ουσία της και τη λειτουργικότητά της που στηρίζεται στη δημιουργία συλλογικής συνείδησης και αυτοελέγχου. Η παραδοσιακή δημοκρατία αποτελεί το παράδειγμα προς μίμηση για το Πολιτικό το οποίο στη νεωτερική και μετανεωτερική του κατάσταση εθελουφλεί απέναντι στην ελευθερία των πολιτών του κινούμενο στα όρια του ολοκληρωτισμού, της πειθαρχίας και του πλήρους ελέγχου. Από την αυτοθέσμιση του ανθρώπου και τη δημιουργία του κοινωνικού και του πολιτικού πλαισίου τα άτομα οδηγήθηκαν σε μια υπερεγωτική κατάσταση. Οι κοινωνικές δομές εξαρχής στηρίχτηκαν στη δημιουργία συνεκτικών δεσμών ανάμεσα στην ανθρωπότητα, προτάσσοντας βιολογικές και λειτουργικές ανάγκες, τις οποίες κανένας δεν θα μπορούσε να εκτελέσει σε ατομικό επίπεδο. Όλοι οι μύθοι, πάνω στους οποίους στηρίχτηκαν οι ανθρωπολόγοι, προκειμένου να ανακαλύψουν την ανθρωπολογική πραγματικότητα και τις καταβολές της ανθρώπινης κοινωνίας, παρουσιάζουν κάποια μορφή αλληλόδρασης ανάμεσα στα άτομα.

Τα ανθρώπινα υποκείμενα μέσα σ' αυτήν την κατάσταση ασφυκτιούν και οδηγούνται σταδιακά σε μια άνευ όρων αποδοχή των εντολών και των νόμων του Πολιτικού μορφώματος. Βιώνουν τον εσωτερικό τους διχασμό, απομονώνοντας κάθε ορμή τους στο ασυνείδητό τους και εντέλει οδηγούνται σε μια προβληματική συμβολοποίηση και στην επικράτηση του φαντασιακού· ενός φαντασιακού που εισέρχεται στο Πολιτικό ως η απόλυτη αλήθεια, φορώντας το ενδιαίτημα μιας ψεύτικης πολιτικοκοινωνικής ολοκλήρωσης και ενός λανθάνοντος ρατσισμού για κάθετι ξένο που αλλοιώνει την παράδοση και την εργαλειακή προγονική συνοχή. Το φαντασιακό υπερτερεί απέναντι στη συμβολοποίηση οδηγώντας σε νεοσιζιονιστικές θεωρίες αυτολύτρωσης και αναμονής μιας μανιοκαταθλιπτικής τελεολογίας, που απέχει παρασάγγας από την αριστοτελική εντελέχεια των υποκειμένων. Η τελεολογία του Πολιτικού υποπίπτει σε μια συνεχή άρνηση της αλήθειας και της αναζήτησης της ολοκλήρωσης, η οποία οφείλει να παραμένει ατελής, ως το ερχόμενο, αδύνατο

συμβάν που καταφτάνει μαζί με τον *έτερο*, τον *άλλο*, που απλώς αποτελεί το δημιουργικό μέρος της διαλεκτικής.

Στη μετανεωτερική κοινωνικοπολιτική σκηνή, ο διάλογος έδωσε τη θέση του σε μια εγωτική εξατομίκευση, που ωθεί τους ανθρώπους σε ένα εσωστρεφή εγκλεισμό και σε μια κοινωνική απομόνωση. Τα μετανεωτερικά υποκείμενα δεν ασφυκτιούν μέσα στο νόμο αλλά μέσα στο συνεχή στρόβιλο της αλλοίωσης του χωροχρόνου όπου απεδαφικοποιείται η λογική συνοχή των γεγονότων και αποκτά δυνατότητα ύπαρξης κάθε ακραία πράξη και σκέψη, αφού όλα είναι δυνατά.

Η κατάσταση αυτή πυροδοτεί το διάλογο ανάμεσα στους επιστήμονες των διεθνών σχέσεων οι οποίοι προσπαθούν, βάσει των θεωριών που εμπερικλείουν την διεθνολογική επιστήμη, να προσδώσουν μορφή στην πολιτική λειτουργία του διεθνούς συστήματος. Το συμπέρασμα που προκύπτει από τη θεωρητική διαλεκτική καταλήγει στην ανάγκη επαναπροσδιορισμού της ανθρώπινης κατάστασης και του Πολιτικού μέσα σε ένα πλέγμα συνεργασίας και αλληλοαποδοχής που θα επιφέρει τη λειτουργική ειρηνική κατάσταση, χωρίς όμως να οδηγεί σε μια υστερόβουλη τελεολογία.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Agamben Giorgio, «Homo sacer, κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή», εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2005.
2. Άντερσον Μπένετικτ, «Φαντασιακές κοινότητες», εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1997.
3. Αριστοτέλης, «Πολιτικά», τομ. Ι, εκδόσεις Κάκτος, Αθήνα 1993.
4. Αριστοτέλης, «Πολιτικά», τομ. ΙΙ, εκδόσεις Κάκτος, Αθήνα 1993.
5. Αριστοτέλης, «Πολιτικά», τομ. ΙΙΙ, εκδόσεις Κάκτος, Αθήνα 1993.
6. Arendt Hannah, «Περί βίας», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000.
7. Auge Marc, «Για μια ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999.
8. Balandier Georges, «Πολιτική ανθρωπολογία», εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 1990.
9. Batailles Georges, «Ερωτισμός», εκδόσεις Ίνδικτος, Αθήνα 2001.
10. Baudrillard Jean, «Το πνεύμα της τρομοκρατίας», εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2002.
11. Bauman Zygmunt, «Η μετανεωτερικότητα και τα δεινά της», εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα 2002.
12. Berlin Isaiah, «Οι ρίζες του ρομαντισμού», εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2002.
13. Γκράμσι, «Για την πολιτική και το σύγχρονο κράτος», εκδόσεις Ημερησία, Αθήνα 2010.
14. Γουλιάμος Κώστας, «Η βιοπολιτική του ολοκληρωτισμού», εκδόσεις Ταξιδευτής, Αθήνα 2008.
15. Carr Edward, «Η εικοσαετής κρίση (1919-1939) », εκδόσεις Ποιότητα, Αθήνα 2001.
16. Cuche Denys, «Η έννοια της κουλτούρας στις κοινωνικές επιστήμες», εκδόσεις Τυπωθήτω, Αθήνα 2001.
17. Darwin Charles, «Η καταγωγή του ανθρώπου», εκδόσεις Γκοβόστη, Αθήνα 2006.
18. Derrida Jacques, «Τα φαντάσματα του Μαρξ», εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα 2000.

19. Derrida Jacques, «Ψυχικές καταστάσεις της ψυχανάλυσης», εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2008.
20. Derrida Jacques, «Πέραν του κοσμοπολιτισμού», εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2003.
21. Derrida Jacques, «Η τελευταία λέξη του ρατσισμού» εκδόσεις Άγρα, Αθήνα 1992.
22. Derrida Jacques, «Μαρξ και Υιοί» εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα 2004.
23. Esposito Roberto, «Communitas: The origin and destiny of community», εκδόσεις Stanford university press, California 2010.
24. Habermas Jurgen, «Μεταεθνικός αστερισμός», εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2003.
25. Giddens Anthony, «Εισαγωγή στην κοινωνιολογία», εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 1993.
26. Gilles Deleuze, «Φουκώ», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2005.
27. Ζαφειρόπουλος Μάρκος, «Λακαν και Λεβι- Στρως ή η επιστροφή στον Φρουντ (1951-1957), εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2007.
28. Zizek Slavoj, «Μίλησε κανείς για ολοκληρωτισμό; », εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2002.
29. Jackson Robert – Sorensen George, «Θεωρία και Μεθοδολογία των Διεθνών Σχέσεων», εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 2006.
30. Καστοριάδης Κορνήλιος, «Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία», εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 2001.
31. Κίρκεγκωρ Σαίρεν, «Ασθένεια προς θάνατον», εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 1999.
32. Κουλουμπής Θ. - Σβολόπουλος Κ. - Κουφά Κ., «Εισαγωγή στη οργάνωση της διεθνούς κοινωνίας», εκδόσεις Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη.
33. Κουσκουβέλης Ηλίας, «Εισαγωγή στις διεθνείς σχέσεις», εκδόσεις Ποιότητα, Αθήνα 2007.
34. Kristeva Julia, «Ξένος μέσα στον εαυτό μας», εκδόσεις Scripta, Αθήνα 2004.
35. Kuper Adam, «Η επανάκαμψη της πρωτόγονης κοινωνίας», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2007.
36. Λακαν Ζακ, «Το όνομα του Πατρός», εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα 2008.

37. Le Bon Gustave, «Ψυχολογία των μαζών», εκδόσεις Το Βήμα, Αθήνα 2010.
38. Λένιν Β.Ι., «Ιμπεριαλισμός», εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2008.
39. Levi Strauss Claude, «Φυλή και ιστορία, φυλή και πολιτισμός», εκδόσεις Πατάκης, Αθήνα 2008.
40. Λίποβατς Θάνος, «Φαντασιακή και αληθής ελευθερία», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2008.
41. Λίποβατς Θάνος, «Το όνομα του πατέρα και η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό», εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2007.
42. Λίποβατς Θάνος, «Δοκίμιο για τη Γνώση και τον γνωστικισμό», εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2006.
43. Λίποβατς Θάνος, «Ψυχανάλυση, φιλοσοφία, πολιτική κουλτούρα», εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 1996.
44. Μακιαβελλι Νικκολο, «Ο Ηγεμόνας», εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2005.
45. Μαρκούζε Χέρμπερτ, «Ελευθερία, ψυχανάλυση και πολιτική», εκδόσεις Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα 2001.
46. Μαρξ Καρλ- Ενγκελς, «Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος», εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2008.
47. Μαρξ Καρλ, «Μισθός, τιμή και κέρδος», εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2008.
48. Μαρξ Καρλ, «Η γένεση του κεφαλαίου», εκδόσεις Κοροντζή, Αθήνα 2000.
49. Μαρξ Καρλ, «Μισθωτή εργασία και κεφάλαιο», εκδόσεις Μαρξιστικό βιβλιοπωλείο, Αθήνα 2009.
50. Μαρξ Καρλ, «Η 18^η Μπρυμair του Λουδοβίκου Βοναπάρτη», εκδόσεις ΔΟΛ, Αθήνα 2010.
51. Μπακούνιν Μιχαήλ, «Η Παρισινή Κομμούνια του 1871 και η ιδέα του κράτους», εκδόσεις Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα.
52. Μπακούνιν Μιχαήλ, «Θεός και κράτος», εκδόσεις Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα 1986.
53. Μπακούνιν Μιχαήλ, «Κριτική της υπάρχουσας κοινωνίας», εκδόσεις Πανοπτικόν, Αθήνα 2007.
54. Μπελ Ντάνιελ, «Ο πολιτισμός της μεταβιομηχανικής δύσης», εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1999.

55. Negri Toni, «Προς αναζήτηση της commonwealth», εκδόσεις Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα 2009.
56. Πλάτων, «Πολιτεία» εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2002.
57. Προυντόν Πιερ Ζοζέφ, «Ιδιοκτησία και επανάσταση», εκδόσεις Ημερησία, Αθήνα 2010.
58. Ράσσελ Μπέρτραντ, «Μετά τη γνώση», εκδόσεις Ημερησία, Αθήνα 2010.
59. Ροζάνης Στέφανος, «Για το πνεύμα της ουτοπίας», εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα 2003.
60. Ριντ Τζον, «Πως λειτουργούν τα Σοβιέτ», εκδόσεις Εργατική Δημοκρατία, Αθήνα 1997.
61. Sahlins Marshall, «Χρήσεις και καταχρήσεις της βιολογίας», εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1997.
62. Σαρτρ Ζαν Πωλ, «Μπωντλαίρ», εκδόσεις Ολκός/ Μικρή Άρκτος, Αθήνα 1995.
63. Σμιτ Καρλ, «Η έννοια του πολιτικού», εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2009.
64. Σταυρακάκης Γιάννης, «Ο Λακαν και το πολιτικό», εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα 2008.
65. Ταίηλορ Τσάρλς, «Πολυπολιτισμικότητα», εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 1997.
66. Tomes Arnaud, «Le sujet», εκδόσεις Ellipses, Paris 2005.
67. Τσόμσκι Νόαμ, «Περί αναρχισμού», εκδόσεις Κέδρος, Αθήνα 2009.
68. Φουκω Μισελ, «Η μικροφυσική της εξουσίας», εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1991.
69. Φουκω Μισελ, «Για την υπεράσπιση της κοινωνίας», εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα 2002.
70. Φρόμ Έριχ, «Ψυχανάλυση και θρησκεία», εκδόσεις Μπουκουμάνη, Αθήνα 1974.
71. Φρουντ Σιγκμουντ, «Πρακτική Ψυχανάλυση», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1975.
72. Φρουντ Σιγκμουντ, «Νέα σειρά των παραδόσεων για τη εισαγωγή στην ψυχανάλυση», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1977.
73. Φρουντ Σιγκμουντ, «Ψυχολογία της ερωτικής ζωής», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1974.

74. Φρουντ Σιγκμουντ, «Πέραν της αρχής της ηδονής», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 2001.
75. Φρουντ Σιγκμουντ, «Τρεις μελέτες για τη θεωρία της σεξουαλικότητας», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1991.
76. Φρουντ Σιγκμουντ, «Μελέτες για την ψυχανάλυση», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1979.
77. Φρουντ Σιγκμουντ, «Ο άνδρας Μωσής και η μονοθεϊστική θρησκεία», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1997.
78. Φρουντ Σιγκμουντ, «Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του εγώ», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1994.
79. Φρουντ Σιγκμουντ, «Γοτέμ και Ταμπού», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 1978.
80. Φρουντ Σιγκμουντ, «Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας», εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα 2005.
81. Freyer Hans, «Τεχνοκρατία και ουτοπία», εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1998.
82. Χάιντεγκερ Μάρτιν, «Εισαγωγή στη μεταφυσική», εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1973.
83. Χορκχάιμερ Μαξ - Αντόρνο Τεοντόρ, «Η διαλεκτική του διαφωτισμού», εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1986.
84. Waltz Kenneth, «Θεωρία της διεθνούς πολιτικής», εκδόσεις Ποιότητα, Αθήνα 2010.
85. Webber Max, «Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού», εκδόσεις Το βήμα, Αθήνα 2010.
86. Wendt Alexander, «Social theory of international politics», εκδόσεις Cambridge University Press, United Kingdom 1999.
87. Wight Martin, «Διεθνής θεωρία: Τα τρία ρεύματα σκέψης», εκδόσεις Ποιότητα, Αθήνα 1998.

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΑ ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ

1. «Ουτοπία», τεύχος 87, εκδόσεις Τόπος, Αθήνα 2009.

Πανεπιστήμιο Πειραιώς

ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΕΣ ΠΗΓΕΣ

1. www.atnifono.gr

Πανεπιστήμιο Πειραιώς