ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ, τχ. 26, ΝΟΕΜΒΡΙΟΣ 2005, σ. 39-58

ΦΟΒΟΣ ΚΑΙ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΣΤΙΣ ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΚΟΙΝΩΝΙΕΣ*

*Παναγιώτης Καφετζής***

Μπορεί η δημοκρατία να προσεγγιστεί πέρα από το μακροσκοπικό πεδίο που οριοθετούν οι θεσμικές, ιδεολογικές και κοινωνικές παράμετροι και προσδιορισμοί της; Το άρθρο επιχειρεί να θέσει ερωτήματα και υποθέσεις σχετικά με τους τρόπους και τις μορφές σύνδεσης της δημοκρατίας και του αισθήματος του φόβου. Η προβληματική που αναπτύσσεται προϋποθέτει και συνεπάγεται τη μετατόπιση της οπτικής από τη δημοκρατία στο πολιτικό, και επιχειρηματολογεί για τον επικαθοριστικό ρόλο του φόβου στη συγκρότηση των κοινωνιών πολιτικής αντιπροσώπευσης. Η προβολή της προβληματικής αυτής στις σημερινές συνθήκες στηρίζεται σε μία απόπειρα διαλόγου με το ετερόκλητο έργο στοχαστών, όπως ο Foucault, ο Virilio, ο Carl Schmitt και ο Marcuse, των οποίων πιθανός κοινός παρανομαστής θα μπορούσε να είναι η θεωρητική πρακτική του «πολεμικού λόγου» και, μέσω αυτής, η επιθετική κατάφαση και επανοικειοποίηση του φόβου.

> *Το παίγνιο του κόσμου είναι πάντα συνάρτηση της εναλλαγής της ασυγκράτητης απληστίας με τον ελλοχεύοντα πανικό.*
> (Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, *Η εξουσία ως λαός και ως έθνος*)

Πάντοτε ή τουλάχιστον στη λογική μιας εκ των ένδον κριτικής προσέγγισης, ο τίτλος ενός άρθρου, με τη σημαντική του και τη συντακτική άρθρωσή του, συμπυκνώνει ρηματικά, αν δεν συγκαλύπτει, τη διαδικασία και τους όρους συγκρότησης και μετασχηματισμού ενός συγκεκριμένου-πραγματικού «γεγονότος» σε αντικείμενο σκέψης. Υπ' αυτήν την έννοια, η *επιλογή* ενός τίτλου-

* Σε μια πρώτη μορφή του, το άρθρο αυτό παρουσιάστηκε ως εισήγηση στο 6ο Σεμινάριο του Groupe Européen de Recherche sur la Justice Pénale, το οποίο πραγματοποιήθηκε στο Τμήμα Κοινωνικής και Εκπαιδευτικής Πολιτικής του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου το διάστημα 15-17 Σεπτεμβρίου 2005.

** Ο Παναγιώτης Καφετζής είναι Αναπληρωτής Καθηγητής Πολιτικής Επιστήμης στο Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου.

θέματος παρέμβασης σε έναν δημόσιο διάλογο οφείλει, ως μη αυτονόητη, να προσκομίσει τα διαπιστευτήρια της νομιμοποίησής της, καθιστάμενη η ίδια αντικείμενο στοχασμού, ιδίως στο μέτρο που ο τίτλος του παρόντος άρθρου δεν παραπέμπει σε κάποια σύνθεση, αλλά σε μία συνδυαστική, δηλαδή σε μία διασύνδεση, αντιμετάθεση και εναλλαγή λέξεων, ιδεών και εννοιών. Είναι μία συνδυαστική η οποία θέτει σε κίνηση αυτό που ο Λυοτάρ, δανειζόμενος από τον Βίτγκενσταϊν, αποκαλεί «γλωσσικό παιχνίδι». Ο Λυοτάρ μας λέει ότι «μιλώ σημαίνει μάχομαι, με την έννοια του παίζω, και τα λεκτικά ενεργήματα έχουν να κάμουν με μία γενική αγωνιστική», στα πλαίσια της οποίας «κάθε απόφανση (του λόγου) πρέπει να αντιμετωπίζεται σαν «κίνηση» μέσα σε ένα παιχνίδι».[1]

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΟ «ΓΛΩΣΣΙΚΟ ΠΑΙΧΝΙΔΙ» ΕΝΟΣ ΤΙΤΛΟΥ

Μάχη, αγώνας, κίνηση. Σκέφτεται κανείς τον «πόλεμο κινήσεων» του Γκράμσι,[2] αλλά και το αξίωμα πολεμικής που διατυπώνει ο Καρλ Σμιτ μιλώντας για την πολιτικότητα των προβλημάτων ορολογίας: «μία λέξη ή μία έκφραση μπορεί να είναι συγχρόνως αντανάκλαση, σήμα, σημείο αναγνώρισης και όπλο μιας εχθρικής διένεξης».[3] Υπάρχει μία υλικότητα στο γλωσσικό παιχνίδι, που πρώτος την αναγνώρισε ο Βίτγκενσταϊν: «η έκφραση "γλωσσικό παιχνίδι" έχει προορισμό να τονίσει ότι το *να μιλάμε* μία γλώσσα είναι μέρος μιας δραστηριότητας ή μιας μορφής ζωής», και αυτό το γλωσσικό παιχνίδι είναι «το σύνολο που αποτελείται από τη γλώσσα και τις δραστηριότητες με τις οποίες είναι συνυφασμένη».[4] Αυτή η υλικότητα θα οδηγήσει τον Λυοτάρ σε μία «ουσιακή» ανάγνωση της «φόρμας» του γλωσσικού παιχνιδιού, ως του ελάχιστου βαθμού της σχέσης που απαιτείται για να υπάρχει κοινωνία, και αυτή η ανάγνωση θα τον κάνει να επιλέξει ως αρχή στην ανάλυσή του την ιδέα ενός ορατού κοινωνικού δεσμού απαρτιζόμενου από «λεκτικές» κινήσεις.[5]

Μία τέτοια λεκτική «κίνηση» έχει ως άμεση και αναγκαία συνέπεια την το-

1. Ζαν-Φρανσουά Λυοτάρ, *Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση*, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1993, σ. 44-45.

2. Αντόνιο Γκράμσι, *Παρελθόν και Παρόν*, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα 1974, σ. 40-41· του ιδίου, *Για τον Μακιαβέλη...*, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα χ.χ., σ. 116 κ.ε.

3. Καρλ Σμιτ, *Η Έννοια του Πολιτικού*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 1988, σ. 123.

4. Ludwig Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1977, σ. 28, 35.

5. *Στο ίδιο*, σ. 46 και 57.

ποθέτηση, τη μεροληπτική «κατάληψη θέσης» μέσα στον αγωνιστικό χώρο του γλωσσικού παιχνιδιού, η οποία βρίσκεται στους αντίποδες μιας αντίστοιχης κίνησης-κατάληψης θέσης από την πλευρά του αντιπάλου. Θα μπορούσε έτσι να υποστηριχθεί ότι το πεδίο ενός ιδεολογικού λόγου οριοθετείται *και* από τη συνάρθρωση ανάμεσα σε αυτές τις συγκρουόμενες κινήσεις θέσεων ενός γλωσσικού παιχνιδιού και στον συσχετισμό δυνάμεων που απορρέει από την εκάστοτε έκβαση της σύγκρουσής τους.

Μέσα σε μία τέτοια λογική μπορεί να εννοηθεί και η «κίνηση» που επιχειρείται εδώ, δηλαδή, η επιλογή των συγκεκριμένων λέξεων με τη συγκεκριμένη άρθρωσή τους σε έναν τίτλο / δηλωτική και καταφατική απόφανση: Φόβος και δημοκρατία στις σύγχρονες κοινωνίες. Μία από τις πολλές και, κατ' αρχήν, καθ' όλα θεμιτές αντιρρήσεις για τούτο τον τίτλο θα μπορούσε να είναι η ακόλουθη: «Γιατί η δημοκρατία να συνδέεται με τον φόβο, *αφού* αυτός δεν έχει καμία σχέση με την *ασφάλεια* και το *έλλογο* της κοινωνικής *ευταξίας* που εγκαθιδρύει μία δημοκρατία;». Τέτοιες ενστάσεις είναι εύλογες, υπό την προϋπόθεση ότι οι ίδιες αυτοαναγνωρίζονται ως κανονιστικές αποφάνσεις με αξιακές προκείμενες αξιωματικού τύπου, που νομιμοποιούνται ακριβώς από τη θέση την οποία καταλαμβάνουν με την «κίνησή» τους μέσα στο γλωσσικό παιχνίδι για τον φόβο, τη δημοκρατία, κλπ. Κάτω από αυτήν την προϋπόθεση, μπορεί εξάλλου να υπάρξει και αντίκρουση της «ουσίας» τους, όπως, π.χ., το υποτίθεται ασύμβατο ανάμεσα σε ένα σκοτεινό, μεταφυσικό, ακόμη και δεισιδαιμονικό, προ-νεωτερικό «υπόλειμμα», όπως ο φόβος, και στον ορθολογικό, ελέγξιμο, ελεύθερο και εύτακτο κόσμο του δημοκρατικού αυτοπροσδιορισμού.[6]

Το αντικείμενο, λοιπόν, που υποδηλώνεται στον τίτλο αυτού του άρθρου

6. Μία τέτοια συμβατότητα μπορεί να συνιστά κάποια ασυνείδητη «απώθηση» της νεωτερικής φιλελεύθερης ιδεολογίας. Ο Κ. Τσουκαλάς επισημαίνει ότι «οι έλλογες [...] κοινωνίες δεν μπορούν παρά να εμμένουν στις έλλογες ιδέες που συγκροτούν την πολιτειακή *αξιακή αρμονία*. Και ανάμεσά τους δεν περιλαμβάνεται ασφαλώς η ακόρεστη γυμνή δύναμη που κινητοποιεί τις εξουσίες [...] Οι φαντασιώσεις της κυριαρχίας και της δύναμης ξεπερνάνε πάντοτε τις αξίες της "τάξης" και της απλής αναπαραγωγής της *αρμονικής συμβίωσης...*». Βλ. *Η Εξουσία ως Λαός και ως Έθνος. Περιπέτειες Σημασιών*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 1999, σ. 159-160 (οι υπογραμμίσεις δικές μας). Τα παραδείγματα *περί* ασυμβατότητας θα μπορούσαν να πολλαπλασιαστούν. Για την υποτιθέμενη αντινομία, π.χ., μεταξύ πολέμου και δημοκρατίας, βλ. Παντελής Λέκκας, «Ο πόλεμος στη νεοτερικότητα και οι μύθοι της νεοτερικής ιδεολογίας», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 24, 2004, και Παναγής Παναγιωτόπουλος «Κοινωνίες Ελέγχου και Κοινωνίες Φόβου...», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 25, 2005.

είναι παράγωγο μιας σαφέστατα μεροληπτικής διαδικασίας επιλογής, η οποία, ως τέτοια, συνεπιφέρει αναπόφευκτα όλες εκείνες τις αυθαιρεσίες, τις παραμορφώσεις, τις ασυνάφειες και ασυνέπειες έναντι μιας «αντικειμενικής» και συνεκτικά ολικής πραγματικότητας, οι οποίες είναι εγγενείς σε ένα διάβημα ιδεολογικό. Και τούτο διότι ένα τέτοιο διάβημα εγγράφεται πάντα σε μία υποχρεωτικά παραμορφωτική, καθότι φανταστική, παράσταση της σχέσης του ατόμου, ως υποκειμένου, με τον πραγματικό κόσμο.[7] Όμως, υπάρχει ίσως και κάτι πέραν αυτής της συνθήκης: αυτή η μεροληψία, μαζί με τη μερικευτική θεώρηση στην οποία οδηγεί, θα μπορούσαν να θεωρηθούν και ως το διπλό αποτέλεσμα, αφενός της προϊούσας αμφισβήτησης ορισμένων θεμελιωδών αρχών του Διαφωτισμού –όπως η αντικειμενικότητα, η καθολικότητα, η ορθολογικότητα[8]– και, αφετέρου, της έλευσης της εποχής των μικρο-αφηγήσεων, του θραύσματος, του αποσπάσματος, μιας εποχής μετάβασης από την ενότητα στην αποδιάρθρωση, όπου «η συνείδησή μας είναι αποτέλεσμα μοντάζ».[9]

Έτσι, η μεροληπτική επιλογή να συνδεθεί ο φόβος με τη δημοκρατία, συνιστά και μία απόπειρα να αποκτήσει αυτή η επιλογή δική της συνοχή και ισορροπία, μέσα σε έναν κόσμο αντιφάσεων, ρήξεων, κατακερματισμών, ασυνέχειας. Παράδειγμα γι' αυτό είναι το τρίτο συστατικό του παρόντος άρθρου, οι «σύγχρονες κοινωνίες». Πέραν του ότι η ίδια η έννοια της κοινωνίας είναι επίμαχη –δηλαδή δεν επιδέχεται κάποια συνολοποιητική διαπραγμάτευση ως μία φυσική-αυτονόητη «ενότητα», αφού αποτελεί μείζονα ιδεολογική κατασκευή των νεότερων χρόνων[10]– υπάρχει και ένας λόγος για το σύγχρονο, ριζωμένος στην εξελικτικιστική σκέψη, ο οποίος απωθεί τη διάσταση της συγχρονίας προς όφελος της ιδέας του «μοντέρνου». Στους κόλπους της καθολικότητας που είναι το ανθρώπινο είδος, ο λόγος αυτός εγκαθιδρύει ιεραρχήσεις και κατατάξεις διάκρισης των κοινωνιών επάνω σε ένα συνεχές «προόδου», από το άγριο στο αρχαϊκό, από εκεί στο μεσαιωνικό και, στο «τέλος», στο μοντέρνο. Ένας τέτοιος ταξινομικός λόγος, την ίδια στιγμή που παρουσιάζεται ως σχέδιο για τον Άνθρωπο και την ιστορία του, επεξεργάζεται κριτήρια και κανόνες κοινωνικούς, πολιτισμικούς, αν όχι και διανοη-

7. Λουί Αλτουσέρ, *Θέσεις*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 1977, σ. 101-102.

8. Isaia Berlin, *Κόντρα στο Ρεύμα. Δοκίμια στην Ιστορία των Ιδεών*, εκδ. Scripta, Αθήνα 2003, σ. 108.

9. Πωλ Βιριλιό, *Καθαρός Πόλεμος*, εκδ. Νησίδες, Σκόπελος χ.χ., σ. 41.

10. Βλ. Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, *Η Εξουσία ως Λαός και ως Έθνος...*, ό.π., ιδίως σ. 108 κ.ε., 126-131, 184-192.

τικούς που μία κοινωνία θα πρέπει να πληροί προκειμένου να μπορεί να χαρακτηρισθεί συγκαιρινή *και* «σύγχρονη». Αποτέλεσμα είναι, το συνεχές της προόδου, διαπερνώμενο από τομές, εξαιρέσεις και αποκλεισμούς εγγενείς στις τελεολογικές αντιλήψεις περί ιστορίας, να αποσαθρώνει εν τέλει την καθολική-οικουμενιστική διάσταση και αξίωσή του.[11]

Απέναντι σε αυτό το κατατμημένο πεδίο του σύγχρονου, μπορούμε να προσλάβουμε την έννοια αυτή μέσα στη χρονική της διάσταση, αφαιρώντας τις ουσιοκρατικές προσεγγίσεις. Από την άποψη αυτή, οι «σύγχρονες κοινωνίες» είναι οι κοινωνίες του σήμερα, οι κοινωνίες που, αν δεν ταυτίζονται, είναι ισοδύναμες του συγκαιρινού, είναι όλες οι κοινωνίες με τις μεταξύ τους διαφορές και αποκλίσεις οι οποίες και σημασιοδοτούν ακριβώς την ιδεολογική πυκνότητα της έννοιας «κοινωνία». Εξάλλου, μία από τις κύριες συνισταμένες της παγκοσμιοποίησης είναι ότι αυτή «δεν προϋποθέτει τον ιστορικό λόγο της δυτικής προόδου», ότι «ο παγκόσμιος χώρος συνεπάγεται την ταυτοχρονία, συνεκτικότητες που αλληλοεπικαλύπτονται χωρίς συνοχή», κατά τρόπο που, «μέσα στην εμμενή παγκόσμια σφαίρα», κανένας πολιτισμός να μην μπορεί να παραμείνει χωριστός.[12] Αυτό ακριβώς, από μία άλλη, εξουσιαστική-ομογενοποιητική οπτική, προτάσσει και ο κυρίαρχος σημερινός λόγος, μαζικά συμμεριζόμενος λόγω του «πραγματισμού» του, όταν αξιώνει τα προβλήματα των κοινωνιών να διατυπώνονται και αντιμετωπίζονται ως προβλήματα ενός μόνου κόσμου, ενός κόσμου ενιαίου, τον οποίο ο Μπωντριγιάρ θα ορίσει ως ένα «σύστημα ολοκληρωμένης πραγματικότητας».[13]

2. Η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ, ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΚΑΙ Ο ΦΟΒΟΣ

Σε έναν τέτοιο κόσμο ολοκληρωμένης πραγματικότητας, παλαιότερες, ιδεολογικά επιβεβλημένες κανονιστικές και λογικές διακρίσεις και διαχωρισμοί μεταξύ σφαιρών, επιπέδων και τομέων ζωής, δράσης και αρμοδιότητας (και

11. Αυτό εννοεί ο Μπωντριγιάρ, όταν μιλά για ένα καθολικό «υπό εξαφάνιση», έτσι όπως «συγκροτήθηκε σε σύστημα αξιών στην κλίμακα της *δυτικής νεωτερικότητας*, χωρίς ισοδύναμο σε καμία άλλη κουλτούρα». Βλ. Jean Baudrilliard, *Power Inferno. Τρομοκρατία και Παγκόσμια Βία*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2004, σ. 64 (η υπογράμμιση δική μας).

12. Susan Buck-Morrs, *Πέρα από τον Τρόμο. Ισλάμ, Κριτική Θεωρία και Αριστερά*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2005, σ. 15, 129.

13. J. Baudrilliard, *ό.π.*, σ. 51. Ο Πωλ Βιριλιό θα μιλήσει για την κλίμακα του «συνολικού πολιτισμού», που γι' αυτόν είναι συνώνυμος με έναν «συνολικό ολοκληρωτισμό». Βλ. *Πανικόβλητη Πόλη. Το αλλού αρχίζει εδώ*, εκδ. Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2004, σ. 37, 45.

κυρίως, ίσως, μεταξύ του δημόσιου και του ιδιωτικού) μπορεί να ρευστοποιούνται ή και να ανατρέπονται, αν αυτό επιτάσσεται από μιαν εντεινόμενη σήμερα οργανικιστική ρητορική για την ανάγκη ολοένα και μεγαλύτερης ενότητας και «συνοχής» του κοινωνικού «σώματος». Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, μπορεί να συνδεθούν μεταξύ τους δύο έννοιες, οι οποίες έχουν διαφορετική καταστατική θέση και αναλυτική υπαγωγή στον καταμερισμό της επιστημονικής εργασίας: η δημοκρατία τοποθετείται στο αφηρημένο, δομικό και μακροσκοπικό πεδίο του Πολιτικού, ενώ ο φόβος βρίσκει τη θέση του στον αισθητηριακό, θυμικό και βιωματικό μικρόκοσμο του ατόμου. Η υπόθεση που οδηγεί στη σύνδεση των δύο αυτών διαφορετικών τάξεων πραγμάτων, είναι ότι η δημοκρατία αρθρώνεται με τον φόβο στα πλαίσια μιας «δομής με δεσπόζουσα»,[14] όπου ο φόβος λειτουργεί ως μία στιγμή, μία βαθμίδα σύστασης και υπερπροσδιορισμού των λόγων και των πρακτικών που εκτυλίσσονται στο Πολιτικό. Είναι μέσα από αυτήν την πολιτική υπαγωγή, την πολιτικοποίηση του φόβου, που οι δύο έννοιες μπορεί να συνδεθούν κατά έναν προσίδιο τρόπο, και είναι με αυτόν τον τρόπο που μπορεί ίσως να κατανοηθεί ο λόγος για τον οποίο η ιδέα ενός *έμφοβου κοινωνικού δεσμού* αποτελεί το σημείο αφετηρίας σε νεωτερικές αφηγήσεις του Πολιτικού.

Στο σημείο αυτό, επιβάλλεται κάποια αποσαφήνιση, για τη μετατόπιση που έγινε προηγουμένως από τη δημοκρατία στο Πολιτικό. Η ιδέα που βρίσκεται πίσω από αυτή τη μετατόπιση, είναι ότι η δημοκρατία μπορεί να εννοηθεί όχι ως μία αυτοαναφορική, οριστική και περίκλειστη σημασιολογική και αξιακή τάξη πραγμάτων, αλλά ως το δυναμικό, πάντα επίμαχο αποτέλεσμα των πολιτικών αγώνων: δηλαδή, το αποτέλεσμα των «πολιτικών πρακτικών» που επικεντρώνονται στο ζήτημα της εξουσίας και συναρθρώνονται με τις θεσμικές και δικαϊκές δομές, για να σχηματίσουν από κοινού τον τόπο του Πολιτικού.[15] Ταυτοχρόνως, η δημοκρατία συνιστά μία ιστορικά προσδιορισμένη[16] κανονιστική και θεσμική μορφή, διαμέσου της οποίας επιχειρείται η «οριοθέτηση» των πολιτικών αγώνων περί την εξουσία, με αντικειμενικό σκοπό να παγιώνονται, κατά τρόπο νόμιμο και στο όνομα μίας μόνης νό-

14. Για την έννοια αυτή, βλ. Λουί Αλτουσέρ, *Για τον Μαρξ*, εκδ. Γράμματα, Αθήνα 1978, σ. 219 κ.ε.

15. Νίκος Πουλαντζάς, *Πολιτική Εξουσία και Κοινωνικές Τάξεις*, τόμ. Α', εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 1975, σ. 45 κ.ε.

16. «Η γενικευμένη αποδοχή της δημοκρατίας ως κατάλληλης μορφής για την οργάνωση της πολιτικής ζωής είναι φαινόμενο των τελευταίων εκατό ή και λιγότερων χρόνων», βλ. Ντέιβιντ Χέλντ, *Μοντέλα Δημοκρατίας*, εκδ. Πολύτροπον, Αθήνα 2003, σ. 15.

μιμης εξουσίας, οι συσχετισμοί δυνάμεων και ισχύος που απορρέουν εκάστοτε από τους αγώνες αυτούς. Σε αυτήν την οπτική, η δημοκρατία διατηρεί μία αυτόνομη υπόσταση ως διακύβευμα per se μέσα στις συγκρούσεις που λαμβάνουν χώρα στους κόλπους του Πολιτικού και, συγχρόνως, λειτουργεί ως μία εξαρτημένη μεταβλητή του μορφώματος εξουσίας. Το σημείο στο οποίο αποκρυσταλλώνεται κάθε φορά η ισορροπία ανάμεσα στις δύο αυτές διαστάσεις της δημοκρατίας, είναι ένας από τους κρίσιμους δείκτες προσδιορισμού του βαθμού αυταρχικότητας ή δημοκρατικότητας ενός τυπικά δημοκρατικού πολιτικού συστήματος.

Η μετατόπιση από τη δημοκρατία στο Πολιτικό, που θα μπορούσε να εκληφθεί και ως ένας πολιτικός «αναγωγισμός» της ιδεολογίας της δημοκρατίας, προϋποθέτει και συνεπάγεται μία μετάβαση στο επίπεδο της συλλογιστικής: πρόκειται για αυτό που ο Φουκώ όρισε ως πέρασμα από τον δικαιϊκόφιλοσοφικό λόγο που θεμελιώνεται στο δημόσιο δίκαιο της κυριαρχίας (συμπεριλαμβάνοντας εδώ και τη δημοκρατική «κυριαρχία του λαού») στον ιστορικό πολιτικό λόγο, του οποίου ο κύριος άξονας αναφοράς θα είναι η εξουσία, θεωρούμενη με όρους επιβολής, συσχετισμού δυνάμεων και πολέμου. Είναι μέσα σε αυτό το πλαίσιο που ο Φουκώ θα προβεί στην αντιστροφή του σχήματος Κλαούζεβιτς και θα μιλήσει για την πολιτική ως συνέχιση του πολέμου.[17] Η θέση αυτή, με διαφορετικό πλαίσιο αναφοράς, θα διατυπωθεί και από τον Βιριλιό: «η πολιτική είναι, πρώτα και κύρια, η πόλη», όμως «η πόλη είναι *αποτέλεσμα* του πολέμου ή, τουλάχιστον, της προετοιμασίας για πόλεμο».[18]

Αυτή η διπλή κίνηση, μετατόπιση και μετάβαση, στους κόλπους και επ' ωφελεία του Πολιτικού, συνιστά μία απόπειρα να προσδιοριστεί κάποια ελάχιστη, έστω, αναλυτική συνοχή και ερμηνευτική ιεράρχηση ανάμεσα στη δημοκρατία, την πολιτική, την εξουσία, και το «διπλό» τους, τον πόλεμο.[19] Στις

17. Βλ. Μισέλ Φουκώ, *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, εκδ. Ψυχογιός, Αθήνα 2002, σ. 32 κ.ε., 63 κ.ε.

18. Π. Βιριλιό, *Καθαρός Πόλεμος*, ό.π., σ. 9, 11 (η υπογράμμιση δική μας).

19. Αναφερόμενος στην ανάγκη της νεωτερικής εξουσίας για την «ακεραιότητα» του συνόρου –εννοούμενο ως «αμυντικό κλείσιμο των νόμιμων επικρατειών», αλλά, συγχρόνως, και ως «αφετηρία ανατροπής-επέκτασής τους»– ο Κ. Τσουκαλάς θα συσχετίσει τη *στρατηγική* με την *πολιτική*, διευκρινίζοντας ότι η συσχέτιση αυτή έχει να κάνει με τη φύση της πολιτικής και όχι με εκείνη του πολέμου (Βλ. *Η Εξουσία ως Λαός και ως Έθνος...*, ό.π., σ. 158). Βεβαίως, αυτή η συσχέτιση, και υπ' αυτήν ακριβώς την οπτική, «δεν είναι κάτι ευθέως εντάξιμο στις εκλογικεύουσες φιλελεύθερες αξίες» (*στο ίδιο*). Όμως, στον βαθμό που οι εν λόγω φιλελεύθερες εκλογικεύσεις απώθησης της πολεμικής διάστασης του Πολιτικού συνιστούν και α-

ημέρες μας, αυτό το «διπλό» αποτελεί ίσως το κατ' εξοχήν όχημα, τον καθρέφτη της αναπαράστασης του πολιτικού στοιχείου εν γένει, μιας αναπαράστασης, όμως, αναπόφευκτα παραμορφωτικής. Και τούτο διότι ο πόλεμος, υπό τη σημερινή του μορφή ως «ιδεολογία του πολέμου»,[20] όπως κάθε ιδεολογία που «δεν έχει έξω-απ'-αυτήν»,[21] αναπαριστά το Πολιτικό με το να κεφαλαιοποιεί, για λογαριασμό του και κατά τρόπο μοναδικό, την πανταχόθεν προβάλλουσα διάχυση και υπεροχή της ανασφάλειας επί της ασφάλειας: με το να κεφαλαιοποιεί, ως αποκλειστική, αυτοαναφορική και κλειστή ουσία του, την *υπεροχή* του *φόβου* μιας τυποποιημένα εξατομικεύουσας «κοινωνίας» *επί* της συλλογικής προσπάθειας για ορθολογική *τιθάσευση* των αξιακών και ψυχο-κοινωνικών όρων της ανθρώπινης ζωής. Αυτή η προσπάθεια, εξάλλου, αποτέλεσε και το παρηγορητικό αντιστάθμισμα στις εντροπίες της ανέλεγκτης, μέσα στον ατομικισμό της, μοίρας των μοντέρνων κοινωνιών.

Είναι μέσα σε αυτό ακριβώς το ιδεολογικό σκηνικό που ο τρέχων λόγος, «δικός μας» ή «των άλλων», διαλύει την όποια ερμηνευτική συνοχή ανάμεσα στις έννοιες της δημοκρατίας, της πολιτικής, της εξουσίας, του πολέμου, ως έννοιες για τον προσδιορισμό μιας ενότητας στο Πολιτικό: στον λόγο αυτό, η δημοκρατία, εάν και στον βαθμό που θεματοποιείται, παρουσιάζεται, στην καλύτερη περίπτωση, ως αυταπόδεικτος και μη επίμαχος, καθότι τεχνικός, τρόπος διαδικαστικού-εργαλειακού χειρισμού ενός θεσμολογικά φενακισμένου πολιτικού γίγνεσθαι, ενώ το πεδίο του πολιτικού εκκενώνεται, από τη στιγμή που ο πόλεμος αποσυνδέεται από την εξουσία και προβάλλει ως μία πραγματικότητα «για τον εαυτόν της», πραγμοποιημένος μέσα στις μιντιακές θεαματικές τεχνικές, προς τέρψιν ενός κορεσμένου, εξεικονισμένου, εκτοπισμένου από την πολιτική και φοβικά καθηλωμένου κοινού.

3. Ο ΣΥΜΒΟΛΑΙΙΚΟΣ ΦΟΒΟΣ ΚΑΙ Η ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΟΥ

Στο πλαίσιο αυτό, βρίσκει τη θέση της η υπόθεση που διατυπώθηκε για τον πολιτικοποιημένο φόβο, για τον φόβο ως μία συνθήκη συγκρότησης της δη-

πώθηση του δικού τους ιδεολογικού χαρακτήρα, μπορούμε να αποδεχθούμε, με ισότιμη ιδεολογική διάθεση, και την ακόλουθη «εσχατολογική» απόφανση: «μια πολιτική η οποία δεν είναι νοητό να συμπεριλάβει στις ανεκτές παραμέτρους δράσης της τη σύγκρουση και τον πόλεμο δεν είναι πολιτική» (*στο ίδιο*).

20. Βλ. Παναγής Παναγιωτόπουλος, «Κοινωνίες Ελέγχου...», *ό.π.*, σ. 79.

21. Λουί Αλτουσέρ, *Θέσεις*, ό.π., σ. 111.

μοκρατίας. Οι καταβολές αυτής της υπόθεσης ανάγονται στο έργο των στοχαστών του κοινωνικού συμβολαίου. Κατά τον Χομπς, ο φόβος, εν γένει, είναι «η αποστροφή σε συνδυασμό με την αναμονή μιας βλάβης που θα προκληθεί από το αντικείμενό της».[22] Εμπνεόμενος από την αντίληψη του Αυγουστίνου περί της ανθρώπινης φύσης, περιγράφει τον ανθρώπινο βίο, στη φυσική, προ-κοινωνική και προ-πολιτική του κατάσταση, ως έναν βίο «μοναχικό, ενδεή, βρωμερό, κτηνώδη και βραχύ», όπου «μόνο το υπέρτατο κακό έχει θέση, δηλαδή ο *διαρκής φόβος* και ο κίνδυνος του βίαιου θανάτου».[23] Για τον Χομπς, «γενεσιουργός αιτία των μεγάλων και ανθεκτικών κοινωνιών δεν πρέπει να υπήρξε η αμοιβαία συμπάθεια των ανθρώπων, αλλά ο αμοιβαίος φόβος».[24] Πρόκειται για την κατάσταση του bellum omnium contra omnes, του homo homini lupus, μία κατάσταση γενικευμένης, καταλυτικής και μοιραίας ανασφάλειας, όπου κυβερνούν τα αποχαλινωμένα πάθη του ανθρώπου και η γυμνή του δύναμη.

Λίγες δεκαετίες αργότερα, ο Λοκ περιγράφει μία φυσική κατάσταση στην οποία ο άνθρωπος δεν μπορεί να απολαύσει το δικαίωμά του να είναι κύριος του προσώπου και των υπαρχόντων του, δεν μπορεί να απολαμβάνει την όποια «ιδιοκτησία» του, αφού η κατάσταση αυτή είναι «πολύ επισφαλής, πολύ παρακινδυνευμένη», λόγω της μόνιμης έκθεσης των φυσικών δικαιωμάτων του ανθρώπου στις «εισβολές των άλλων». Ο Λοκ διαφοροποιείται μεν από τον Χομπς, κάνοντας διάκριση ανάμεσα στη φυσική κατάσταση και στην κατάσταση πολέμου, όμως συμφωνεί ότι οι άνθρωποι εγκαταλείπουν τη φυσική τους κατάσταση και εισέρχονται στην κοινωνία προκειμένου να αποφύγουν τον πόλεμο, στον οποίον «μπορεί να καταλήξει και *η παραμικρή διαφορά*, όταν δεν υπάρχει *εξουσία* για να επιλύει τις διαφορές των αντιδίκων».[25] Έναν αιώνα μετά τον *Λεβιάθαν*, ο Ρουσσώ ορίζει αυτήν την προ-πολιτική συνθήκη του ανθρώπου ως έναν τρόπο ζωής κυριαρχούμενο από την αβεβαιότητα και την ανασφάλεια, ως μία «πρωτόγονη κατάσταση» μέσα στην οποία «το ανθρώπινο γένος *θα είχε εκλείψει* αν δεν άλλαζε τον τρόπο διαβίω-

22. Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν*, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1989. σ. 126.

23. Στο *ίδιο*, σ. 196. Περικλής Σ. Βαλλιάνος, «Ο πόλεμος ως ηθικό πρόβλημα: Μία σύντομη αναφορά στις φιλοσοφικές πηγές», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 25, 2005, σ. 87-88.

24. *De Cive*, I, 2, όπως παρατίθεται από τον Αιμίλιο Μεταξόπουλο στα «Εισαγωγικά» του στον *Λεβιάθαν* (*στο ίδιο*, σ. 49).

25. Τζων Λοκ, *Δεύτερη Πραγματεία περί Κυβερνήσεως*, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1990, σ. 179 και σ. 96-97 (η υπογράμμιση δική μας).

σής του». Απέναντι στην κατάσταση αυτή, ο Ρουσσώ δίνει ένα πρώτο περίγραμμα για το δικό του κοινωνικό συμβόλαιο, ως «μία μορφή συνένωσης που θα υπερασπίζεται και *θα προστατεύει με όλη τη δύναμη* [...] το πρόσωπο και τα αγαθά κάθε μέλους...».[26]

Πρέπει, όμως, να επανέλθουμε στον Χομπς, σε μία ιδέα του που καθιστά ίσως τη σκέψη του και πάλι επίκαιρη σήμερα.[27] Για τον θεμελιωτή του συμβολαίου της «πολιτικής κοινότητας», ο φόβος δεν είναι μόνον το βασικό εκείνο κίνητρο που ωθεί στη δημιουργία αυτού του νέου μορφώματος εξουσίας – ανεξαρτήτως αν προέρχεται από θέσπιση ή από κατάκτηση. Απέναντι στον φόβο που γεννιέται από τη φυσική κατάσταση του ανθρώπου και το δίδυμό της, τον πάντοτε ενδεχόμενο ολικό πόλεμο, ο Χομπς θα ορθώσει έναν άλλον φόβο: τον *φόβο* που πρέπει να αισθάνεται ο άνθρωπος για την *εξουσία*, αυτήν την «ψυχή της πολιτικής κοινότητας».[28] Μέσα από αυτόν τον εξουσιαστικό αναδιπλασιασμό του φόβου, εκθειάζει την ανάγκη για μία «κοινή εξουσία ικανή να μας *φοβίζει*», για το «*φόβητρο* μιας εξαναγκαστικής εξουσίας», για μία «*δημόσια σπάθη*» στα χέρια εκείνων που ασκούν την εξουσία, και για μία «ορατή εξουσία που *να προκαλεί δέος*» και «να κατευθύνει τις πράξεις των ανθρώπων».[29] Δεν είναι έτσι τυχαίο το ότι ο Φουκώ βλέπει στο κοινωνικό συμβόλαιο το προϊόν μιας έμφοβης βούλησης των υπηκόων και θεωρεί τη βούληση αυτή ως θεμέλιο των θεωριών περί κυριαρχίας.[30]

Όταν, λοιπόν, αναφερόμαστε εδώ στον φόβο, αυτός νοείται σε αυτήν τη διττή του διάσταση: αφενός, το «να έχει φόβο» κανείς για τον άλλον-εκτός-του-εαυτού του –φόβο που δικαιώνει την εγκαθίδρυση μιας εξουσίας πάνω από το εαυτό και το άλλο– και, αφετέρου, το «να εκφοβίζεται», να τρομάζει και να καταπτοείται από αυτήν την εξουσία, η οποία έχει δικαίωμα και υποχρέωση να τον γεμίζει με φόβο, υποτάσσοντάς τον στη δύναμή της και στην αυθεντική της βούληση. Με τη διπλή αυτή λειτουργία του, ο πολιτικοποιη-

26. Ζαν-Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2004, σ. 60-61, 83 (η υπογράμμιση δική μας).

27. Ο Παναγής Παναγιωτόπουλος θα μιλήσει για μία ανάγκη «να προστρέξουμε εκ νέου στο χομπσιανό συμβόλαιο για να κατανοήσουμε τα νέα δεδομένα» (βλ. «Κοινωνίες Ελέγχου...», *ό.π.*, σ. 74). Ο Κ. Τσουκαλάς θα χαρακτηρίσει ως «προ-λεβιαθανική» τη λογική που διέπει σήμερα το διεθνές σύστημα (βλ. «Πόλεμοι και Κυριαρχία στη νέα Χιλιετία», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 24, 2004. σ. 12-13).

28. Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν*, ό.π., σ. 267, 387.

29. *Στο ίδιο*, σ. 197, 206, 237, 240.

30. Βλ. Μισέλ Φουκώ, *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, ό.π., σ. 122, 123, 126.

μένος φόβος κατέχει στρατηγική θέση στην πειθάρχηση και τη «συνοχή» των κοινωνιών, διασφαλίζοντας τη νομιμότητα της εξουσίας ως της μόνης βαθμίδας που δικαιούται να επιβάλλει στο εσωτερικό τους «την τήρηση του "νόμου και της τάξης"...».[31] Στο πλαίσιο αυτό, η δημοκρατία, υπό την εκδοχή της ως διακυβεύματος per se μέσα στους πολιτικούς αγώνες, θα μπορούσε να είναι η διεκδίκηση και ο τόπος μιας ισορροπίας –σίγουρα ασταθούς, εύθραυστης και προσωρινής– ανάμεσα στην υποταγή και την ανεξαρτησία, ανάμεσα στους πειθαρχικούς εξαναγκασμούς και την κυριαρχία –τους δύο αυτούς πόλους που, κατά τον Φουκώ, από τον 19ο αιώνα μέχρι και τις μέρες μας, προσδιορίζουν και το πεδίο *άσκησης* της εξουσίας.[32]

Σήμερα, ιδιαίτερα δε μετά την πραγμάτωση του ωραιότερου, κατά Στοκχάουζεν, έργου τέχνης –του χτυπήματος της «11/9» στους Δίδυμους Πύργους– αυτή η «ορθολογική» πολιτικοποίηση του φόβου μεταλλάσσεται σε λογικά ασυνάρτητο και ακαθήλωτο τρόμο. Έναν τρόμο, ο οποίος έρχεται από κρατικά και άλλα μορφώματα άσκησης ή διεκδίκησης μιας δύναμης καθολικής και αδιαμεσολάβητα βίαιης επιβολής, και που λειτουργεί σαν καλειδοσκόπιο ενός μοιραίου κόσμου, στον φακό του οποίου αντιμετατίθενται ο φαύλος κύκλος του συντριπτικού δέους (το περίφημο «Σοκ και Δέος»), η διαρκής, σχεδόν εγγενής επισφάλεια, η αναδίπλωση στον εαυτό και η αναζήτηση μιας πανίσχυρης δύναμης προστασίας, με τίμημα ακόμη και την απόλυτη και οριστική υποταγή.[33] Μοιάζει σαν οι κοινωνίες να επιστρέφουν στην κατάσταση του «πολέμου των πάντων κατά πάντων», με τη διαφορά ότι, τώρα, ο Λεβιάθαν δεν παράγει παρά τρόμο –δηλαδή το δέος μπροστά στη γυμνή δύναμη της εξουσιαστικής επιβολής, χωρίς όμως την ασφάλεια που αποτελεί και τον νόμιμο λόγο αυτού του δέους. Με τους όρους του Ετιέν Μπαλιμπάρ, «η μείζων μορφή ανασφάλειας» είναι πλέον «αυτή η γενίκευση

31. Η διατύπωση είναι του Γιούργκεν Χάμπερμας, ο οποίος, μέσα από μία δικαϊκή-φιλοσοφική προσέγγιση, θεωρεί ότι η «αντικειμενικά αποδεδειγμένη *αυτονομία* της κρατικής εξουσίας» που «καλύπτει» νομικά το «καθεστώς *κυριαρχίας*», είναι συνυφασμένη με την ικανότητά της να εγκαθιδρύει ακριβώς το καθεστώς του νόμου και της τάξης (βλ. *Ο Μεταεθνικός Αστερισμός*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2003, σ. 99 – η υπογράμμιση δική μας).

32. Βλ. Μισέλ Φουκώ, *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, ό.π., σ. 56-57.

33. Κάνοντας μία διάκριση της περιόδου μετά το 1990, σε μία φάση πριν και μία μετά την «11/9», ο Π. Παναγιωτόπουλος μιλάει για τον φόβο που εμφωλεύει στη δεύτερη αυτή φάση, ως ένα «πολιτικό συναίσθημα» το οποίο προκαλείται στην «ατομικιστική μοναχικότητα» από την «αίσθηση απειλής» και που, με τη σειρά του, «οδηγεί σε μία παλινδρομική κίνηση προς πρωταρχικές μορφές προστασίας και συλλογικής επανένωσης» (βλ. «Κοινωνίες Ελέγχου...», *ό.π.*,. σ. 73).

και αυτή η κοινότητα του διαφαινόμενου καταστροφισμού, ο οποίος κάνει τα όρια των "εποχών" και "περιόδων" πολέμου και ειρήνης να συγχέονται ακόμη περισσότερο». Ο Μπαλιμπάρ μιλά για την κρατική εξουσία ως έναν «μηχανισμό διοικητικό, αστυνομικό και δικαστικό προορισμένο *να προστατεύει ένα μέρος του πληθυσμού επαυξάνοντας όμως τους κινδύνους για ένα άλλο τμήμα του πληθυσμού*, χωρίς να είναι δυνατόν η οριοθετική γραμμή ανάμεσα [...] στους δύο πληθυσμούς να μπορεί να χαραχθεί ευκρινώς, εκεί ακριβώς που θα έπρεπε».[34]

Μία προϊούσα, όσο και «αδιάφορη», εξοικείωση και ενσωμάτωση των κοινωνιών σε αυτόν τον τρομοκρατικό φόβο, υπονομεύει τα ορθολογικά, αντι-δεισιδαιμονικά σχήματα γνωστικής οικείωσης και εννοιοθέτησης του Πολιτικού,[35] επιφέροντας μία κατάσταση «νοητικής αποσταθεροποίησης», «πνευματικής και ηθικής ανασφάλειας σε μαζική κλίμακα»,[36] στους κόλπους της οποίας η ιδέα και η έννοια της δημοκρατίας θα συνδεθεί ή, καλύτερα, θα αφομοιωθεί στον φόβο και τον τρόμο κατά τρόπο ευθύ και βίαιο. Όμως, αυτή η αφομοίωση έχει ένα «πριν», μία σχετικά πρόσφατη διαδικασία γένεσής της: την ίδια στιγμή που το ευγενές δίκιο της την οδηγεί στην περιφανή της νίκη επί του βάρβαρου αντιπάλου της, του ολοκληρωτισμού, η *δημοκρατία*, παγκοσμιοποιούμενη, αρχίζει να «κυκλοφορεί ακριβώς όπως οποιοδήποτε [...] *προϊόν, όπως το πετρέλαιο ή τα κεφάλαια*».[37] Έτσι, καθίσταται ένα εργαλειακό στοιχείο και, ως τέτοιο, ένα εξάρτημα συναρμολογημένο στη μηχανή του «ελεύθερου κόσμου»: είναι ο κόσμος ο οποίος, με τη δύναμη της δημοκρατίας «του», κέρδισε τον πόλεμο εναντίον του «κόσμου της δουλείας», αξιώνοντας στο εξής η νίκη του αυτή να επενδυθεί σε μία summa potestas, σε μία παγκόσμια ηγεμονία έναντι παντός τιμήματος, καθότι απαλ-

34. Ετιέν Μπαλιμπάρ, *Τα Όρια της Δημοκρατίας*, εκδ. Ο Πολίτης, Αθήνα 1993, σ. 88, 72.

35. Δύο χρόνια μετά τις επιθέσεις στους «Πύργους», ο καθολικός Βιριλιό θα μιλήσει για «...πράξεις που έμελλε να γίνουν αντιληπτές ΣΑΝ "ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ ΘΕΪΚΗΣ ΟΡΓΗΣ", όπως ακριβώς οποιαδήποτε φυσική καταστροφή...» (βλ. *Αυτό που έρχεται*, εκδ. Νησίδες, Σκόπελος-Θεσσαλονίκη 2004, σ. 51).

36. Jean Baudrilliard, *Power Inferno...*, ό.π., σ. 59, και Ετιέν Μπαλιμπάρ, *Τα Όρια της Δημοκρατίας*, ό.π., σ. 64.

37. Jean Baudrilliard, *Power Inferno...*, ό.π., σ. 66. Σε μία πιο θέσμια προσέγγιση: «...η φιλελεύθερη δημοκρατική οικουμένη δεν μπορεί πλέον να αυτονομιποιείται στο πλαίσιο μιας συνεχούς σύγκρισης με το ανταγωνιστικό σύστημα που πρέσβευαν οι "αντίπαλοι της ελευθερίας", αλλά *ταυτίζεται με τους απόλυτους και μη διαπραγματεύσιμους όρους που επιβάλλονται* από το μοναδικό πλέον πρότυπο κοινωνικο-πολιτικής οργάνωσης» (Κ. Τσουκαλάς, «Πόλεμοι και Κυριαρχία...», *ό.π.*, σ. 34-35).

λαγμένη από ηθικούς ενδοιασμούς ως προς την ιστορική νομοτέλεια της κατίσχυσής της.

4. ΕΝΑ ΑΠΟΛΥΤΟ ΚΡΑΤΟΣ ΓΙΑ ΕΝΑΝ ΑΠΟΛΥΤΟ ΕΧΘΡΟ

Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, η δημοκρατία, και πριν ακόμη από την «11/9», αλλοτριώνεται στη μορφή ενός απειλητικού και συνάμα απειλούμενου παιχνιδιού, μέσα στην κατακλυσμιαία και αποκαλυπτική εικόνα της «σύγκρουσης των πολιτισμών». Στους κόλπους αυτής της σύγκρουσης, ο τρόμος είναι ο αφανής σκηνοθέτης ενός «άμορφου πολέμου», ενός πολέμου χωρίς εμφανή, διακριτό και σαφώς καθορισμένο εχθρό,[38] του οποίου το μόνο κριτήριο αλήθειας είναι το κριτήριο των όπλων. Στον πόλεμο αυτό, η δημοκρατία δεν μπορεί πλέον να είναι μία μακάρια μορφή κανονιστικής και έλλογης οριοθέτησης των πολιτικών αγώνων: είτε ως μία από τις ενδελεχείς ενσαρκώσεις των υπέρτερων «τεχνολογιών» του ολοκληρωμένου και εντελούς δυτικού πολιτισμού, ο οποίος, για να υπερασπίσει την πολύτιμη ουσία του, οφείλει *να επιβληθεί*, ακόμη και με τη γυμνή-ένοπλη δύναμή του, είτε ως σύμβολο που συμπυκνώνει μία δεσποτική ανωτερότητα και πρέπει γι' αυτό εξίσου βίαια *να καταστραφεί*, η δημοκρατία μεταμορφώνεται σε εναλλάξιμο όπλο στα χέρια των πολεμιστών του καλού και του κακού. Καθίσταται έτσι μία «ανεπαίσθητα» στρατιωτικοποιημένη δημοκρατία που ρίχνεται, εκούσα-άκουσα, στην κόλαση του τρομοκρατικού φόβου.

Αυτή η εξέλιξη, όμως, συντελείται στους κόλπους ενός ευρύτερου μετασχηματισμού του κοινωνικού και πολιτικού πεδίου. Είναι περισσότερο από δύο δεκαετίες τώρα που ο Βιριλιό έχει μιλήσει για μία «πολεμική κοινωνία» στις ΗΠΑ και την τότε ΕΣΣΔ και για έναν μιλιταρισμό με φορέα του μία στρατιωτική τάξη η οποία, πέρα και πάνω από τις θεσμικές και έννομες διαρρυθμίσεις άσκησης της διακυβέρνησης στο όνομα του συλλογικού συμφέροντος των πολιτών, είναι ο πραγματικός κάτοχος της εξουσίας, έχοντας μεταμορφωθεί σε εσωτερική υπεραστυνομία. Αναπτύσσοντας τη θέση του για την *επιμελητεία*, ως διαδικασία μέσω της οποίας «το δυναμικό του έθνους μεταβιβάζεται τις ένοπλες δυνάμεις του», προχωρά ακόμη περισσότερο: αναλύει αυτό που αποκαλεί «καθαρό πόλεμο», ως έναν πόλεμο ο οποίος προετοιμά-

38. Βλ. Πωλ Βιριλιό, *Καθαρός Πόλεμος*, ό.π., σ. 179. Πρβλ. Κ. Τσουκαλάς, «...ο νέος απειλητικός πολέμιος εμφανίζεται μυστικός, ανώνυμος, κρυφός και απρόβλεπτος» (βλ. «Πόλεμοι και Κυριαρχία...», *ό.π.*, σ. 49).

ζεται εις το διηνεκές από ένα «καθαρό κράτος», ένα «απόλυτο κράτος», και ο οποίος οδηγεί σε μία «στρατιωτική κοινωνία», μία «κοινωνία εθνικής ασφάλειας», αποικιοποιημένη εκ των ένδον από τις στρατιωτικές της δυνάμεις.[39]

Λίγο ενδιαφέρει εδώ το ότι ο Βιριλιό εκφέρει αυτόν τον λόγο με αφορμή το κυρίαρχο δόγμα εκείνης της εποχής, το δόγμα της πυρηνικής αποτροπής. Αρκεί να κοιτάξει κανείς αυτό που συνέβη στη Νέα Ορλεάνη με τον τυφώνα «Κατρίνα», για να συλλάβει δια μιας την πραγματικότητα μιας στρατιωτικής κοινωνίας και της εσωτερικής της αποικιοποίησης. Εξάλλου, ο Βιριλιό δεν ήταν μόνος. Λίγα χρόνια πριν, ο Φουκώ έθετε το ζήτημα της γένεσης του «απόλυτου κράτους», αυτού του σύγχρονου ιστορικού μορφώματος που είναι το «καθολικό, πλήρες και έμπλεον σχήμα του κράτους επί του παρόντος». Επιπρόσθετα, ο Φουκώ μας προτείνει να σκεφτούμε τον πόλεμο, όχι σαν μία πραγματική μάχη, αλλά σαν έναν τρόπο προετοιμασίας της –προλέγοντας έτσι τη θέση του Βιριλιό περί επιμελητείας–, και αναρωτιέται για το κατά πόσο θα πρέπει να εντοπίσουμε και πάλι τον λόγο των πολιτικών αγώνων στο «απροσδιόριστο υπόβαθρο του *πολέμου* και της *επιβολής*», διατυπώνοντας την ιδέα ότι «η πολιτική τάξη πραγμάτων είναι κατ' ουσίαν μία τάξη μάχης».[40]

Μετά τον Σεπτέμβριο του 2001, η Susan Buck Morss θα χαρακτηρίσει τις ΗΠΑ σαν μία χώρα κομμένη στα δύο –αυτός ο διχασμός που κατατρύχει την ιδεολογία της δημοκρατίας από τότε που ο Τοκβίλ εντόπισε ένα ρήγμα ανάμεσα στην «πραγματική» και τη «νόμιμη» χώρα. Η Morss μιλάει για ένα ελεύθερο *έθνος* πολιτών που μετέχει της δημοκρατικής παράδοσης και για ένα αντιδημοκρατικό *κράτος*, το οποίο αξιώνει «να έχει την απόλυτη εξουσία του πάνω στους πολίτες» και είναι συνυφασμένο με ένα «καθεστώς εθνικής ασφάλειας». Στο εσωτερικό αυτού του καθεστώτος-«πολεμικής μηχανής», εγκαθιδρύεται «μία ανεξέλεγκτη ζώνη δύναμης, βαρβαρικής και βίαιης [...] προκειμένου να πολεμήσει έναν "εχθρό" ο οποίος απειλεί την κυριαρχία» του κράτους –αυτού του κράτους που, κατά την αμερικανίδα φιλόσοφο, ακριβώς ως κυρίαρχο, «είναι πάντα κάτι παραπάνω από δημοκρατία...».[41]

39. Πωλ Βιριλιό, *Καθαρός Πόλεμος*, ό.π., passim.

40. Βλ. Michel Foucault, *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 119, 203, 277, 278, 326.

41. Βλ. Susan Buck Morss, *Πέρα από τον Τρόμο...*, ό.π., σ. 44-48. Είναι προφανές ότι η Morss ορίζει αντικριστά τα ζεύγη έθνος-δημοκρατία/κρατική κυριαρχία-εξουσία και αποδέχεται ως αναπόφευκτη αυτήν την «περίσσεια» βαρβαρότητας της (κρατικής) κυριαρχίας έναντι της δημοκρατίας, επειδή δεν αποδέχεται την προβληματική που ορίζει το έθνος ως τον ενερ-

Αυτή η έννοια γένους, ο απροσδιόριστος, ωσάν πρισματικός, εχθρός και ο πάνδημος φόβος που η απειλητική και πολύμορφη εικόνα του απλώνεται πάνω από τις κοινωνίες, κάνουν μάταιη την προσδοκία για έναν αρμονικό κοινωνικό βίο, ελέω του «τέλους της ιστορίας και της πολιτικής». Αντιθέτως, ξαναφέρνουν στο προσκήνιο κάποιες θεωρήσεις της πολιτικής και της εξουσίας, λησμονημένες, ίσως απωθημένες και μάλλον ενοχλητικές για τα τυπολογικά, θέσμια και πολιτισμένα ειωθότα περί δημοκρατίας και προόδου της ανθρωπότητας. Υπερβαίνοντας αυτά τα πλαίσια, ο Μαρκούζε, στις αρχές της δεκαετίας του 1960, θα μιλήσει για την πολιτική κατασκευή ενός «εσωτερικού εχθρού», που εκπληρώνει ζωτικές λειτουργίες στη διαδικασία ενσωμάτωσης και συνοχής των προηγμένων βιομηχανικών κοινωνιών.[42]

Σήμερα, όμως, «η αποεδαφικοποιημένη [...] εξουσία καθιστά όλο και δυσκολότερο να διακρίνει κανείς ανάμεσα στο "έξω" και στο "μέσα"...»,[43] κατά τρόπο ώστε, η ιδέα ενός εχθρού και του φόβου που ο ίδιος ή η εξόντωσή του προκαλούν, να απαιτούν μία περισσότερο αφαιρετική, ενδεχομένως δε και φορμαλιστική εννοιολογική τοποθέτησή τους, ισοδύναμη και ισότιμη προς την αφηρημένη τους παράσταση. Έτσι, καθίσταται σήμερα και πάλι επίκαιρη η φορμαλιστική, υπαρξιακή σκέψη του «ολοκληρωτικού» Καρλ Σμιτ. Σε μια εποχή ανατροπής πολλών «οριστικών» αξιών και σχημάτων σκέψης, στις αρχές της δεκαετίας του 1930, αναζητά ένα μοναδικό και «ιδιαίτερο κριτήριο» που θα του παράσχει τον «εννοιακό προσδιορισμό» του Πολιτικού και θεωρεί ότι αυτό το κριτήριο έγκειται στην «τελική διάκριση» ανάμεσα σε «φίλο» και «εχθρό». Πρόκειται για μία διάκριση στην οποία μπορεί να αναχθούν τα πολιτικά κίνητρα και οι πολιτικές πράξεις, μία διάκριση η οποία «έχει το νόη-

---

γό, θεμελιώδη πυρήνα του κράτους, ως το ίδιο «το κράτος τη στιγμή που γεννιέται» (βλ. Μισέλ Φουκώ, *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 273 κ.ε.). Το πρόβλημα βεβαίως είναι ότι, με τον τρόπο αυτό, η έννομη θεμελίωση της κρατικής κυριαρχίας καθίσταται δυσχερής, στον βαθμό που ο νόμιμος λόγος της, η λαϊκή κυριαρχία των υπηκόων της, εκτοπίζεται στον χώρο ενός άυλου-ιδεατού έθνους, το οποίο φαίνεται να συγκροτείται εκτός των θεσμών της «απόλυτης εξουσίας» του «αντιδημοκρατικού κράτους». Προβλήματα επίσης εγείρονται για το αν το «αντιδημοκρατικό κράτος» ταυτίζεται με αυτό το «καθεστώς εθνικής ασφάλειας», σε βαθμό που να στερείται της νομιμότητάς του ως «κράτος δικαίου». Σε ό,τι αφορά τη γενικότερη προβληματική για τη θεμελίωση της ολοποιητικής ιδέας του έθνους στις ανάγκες ενότητας της ατομιστικά έκκεντρης φιλελεύθερης εξουσίας, βλ. Κ. Τσουκαλάς, *Η εξουσία ως λαός και ως έθνος...*, ό.π., μέρος δεύτερο, κεφ. 4ο, 6ο.

42. Herbert Marcuse, *Ο Μονοδιάστατος Άνθρωπος*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1971, σ. 75 κ.ε.

43. Κ. Τσουκαλάς, «Πόλεμοι και Κυριαρχία...», *ό.π.*, σ. 42.

μα ότι χαρακτηρίζει τον ακραίο βαθμό έντασης μιας σύνδεσης ή διαχώρισης», μία διάκριση καθαρά υπαρξιακή, μη κανονιστική και μη πνευματική, αφού «ο εχθρός είναι ακριβώς ο άλλος, ο ξένος, και αρκεί για τον προσδιορισμό της ουσίας του το ότι είναι, με ένα ιδιαιτέρως έντονο νόημα, υπαρξιακά κάτι άλλο και ξένο», το οποίο συνιστά εν δυνάμει μία υπαρξιακή άρνηση του τρόπου ζωής, της μορφής ύπαρξης του εαυτού.[44] Για τον Σμιτ, η τελική και «καθοριστική κατάταξη» των ανθρώπων είναι αυτή που προσανατολίζεται στην «κρίσιμη κατάσταση», δηλαδή, στην πραγματική δυνατότητα σύγκρουσης με τη «μαχόμενη ολότητα» που είναι ο εχθρός-πολέμιος. Ως τέτοια, η κατάταξη αυτή δεν μπορεί παρά να ανήκει στην «καθοριστική πολιτική ενότητα» Κράτος που, ως «κυρίαρχη», αποφασίζει κατ' αποκλειστικότητα για το αν υπάρχει η κρίσιμη κατάσταση, «ακόμη και όταν αυτή είναι η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης. Αυτή η αποκλειστική αρμοδιότητα του Πολιτικού, δεν αποτελεί παρά τη συνέπεια του δικαιώματος του κράτους να ορίζει αυθεντικά και από μόνο του τον εσωτερικό εχθρό, αφού είναι αυτός ο οποίος θέτει υπό αμφισβήτηση την «*κανονική* κατάσταση» που το κράτος πέτυχε να εγκαθιδρύσει στο εσωτερικό του, μέσω της ασφάλειας και της τάξης.[45]

Τριάντα χρόνια αργότερα, ο Σμιτ, αναλύοντας τα δόγματα του Λένιν και του Μάο για το αντάρτικο, θα μιλήσει για μία ριζική μεταβολή που συντελείται κυρίως στη μεταπολεμική εποχή: η ανθρωπότητα έχει περάσει από την κατάσταση του «ελεγχόμενου και περιφρουρημένου πολέμου» και της παραδοσιακής, σχετικής και συγκρατημένης εχθρότητας –όπως αυτά αποτυπώνονται στο jus publicum Europaeum– σε μία κατάσταση απόλυτου πολέμου και αληθινής-απόλυτης εχθρότητας, «η οποία μέσω της τρομοκρατίας και της αντιτρομοκρατίας κορυφώνεται στην εξόντωση». Με τον τρόπο αυτό, «στον στενότερο χώρο της ανοιχτής τρομοκρατίας, επισυνάπτονται οι χώροι της ανασφάλειας, του φόβου και της γενικής δυσπιστίας...», καθώς «στον φαύλο κύκλο της τρομοκρατίας και της αντιτρομοκρατίας, οι τρόποι καταστολής του αντάρτικου αποτελούν απλώς αντανάκλαση του ίδιου του ανταρτοπολέμου...».[46]

44. Καρλ Σμιτ, *Η Έννοια του Πολιτικού*, ό.π., σ. 45 κ.ε., 77. Για την προσέγγιση των αντιλήψεων του Σμιτ, την εποχή που αυτές διατυπώνονται, βλ. το δοκίμιο του Herbert Marcuse, «La transformation de la théorie bourgeoise de l'autorité en doctrine de l'Etat totalitaire (*Sorel, Pareto*)» (1936) στο, του ιδίου, *Pour une théorie critique de la societé*, εκδ. Denoel/Gonthier, Παρίσι 1971, σ. 147-148.

45. Καρλ Σμιτ, *Η Έννοια του Πολιτικού*, ό.π., σ. 50, 57, 63, 72 κ.ε.

46. Carl Schmitt, *Η Θεωρία του Αντάρτη*, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 1990, σ. 13-16, 70, 85 κ.ε.

Πρόκειται ασφαλώς για μία σκοτεινή και καταστροφική θεώρηση του κόσμου, την εποχή του «απόλυτου» πυρηνικού όπλου. Όμως, για τον Σμιτ, ο μεγαλύτερος κίνδυνος δεν είναι η πιθανότητα υλικής καταστροφής αυτού του κόσμου: ο έσχατος κίνδυνος «συνίσταται στο αναπόφευκτο μιας ηθικής υποχρέωσης», που επιβάλλεται στους «υπερ-συμβατικούς» κατόχους του «υπερ-συμβατικού όπλου» και που τους αναγκάζει «να εξοντώσουν ηθικά τους άλλους» ενάντια στους οποίους στρέφουν το όπλο αυτό, «να χαρακτηρίσουν την αντίθετη πλευρά εγκληματική και απάνθρωπη στο σύνολό της, χωρίς καμία απολύτως αξία», να την κηρύξουν «εκτός νόμου» και «εκτός ανθρωπότητας», να την καταστρέψουν με κάθε τίμημα, ως εχθρό που απειλεί «ύψιστες αξίες για τις οποίες είναι γνωστό ότι κανένα τίμημα δεν είναι αρκετό».[47]

5. «ΝΕΑ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ, ΝΕΑ ΚΑΘΗΚΟΝΤΑ»

Στον λόγο του Σμιτ απεικονίζεται αυτό που, από πολλές απόψεις, έμελλε να είναι η συνθήκη του σημερινού κόσμου, με την «ασύμμετρη απειλή» και τον ασύμμετρο τρόμο (ενός απόλυτου και πανταχού παρόντα εχθρού) να νομιμοποιούν ιδεολογικά, ως επιβεβλημένες εκ των πραγμάτων, μία «πολεμική επιφυλακή [...] αδέσμευτη αλλά και διαρκή» και μία συνεχή, κηρυγμένη ή λανθάνουσα, «έκτακτη συνθήκη»: πρόκειται, ίσως, για τη νέα «κοινωνία έκτακτης ανάγκης» και για τον μετασχηματισμό των δυτικών, ειδικότερα, δημοκρατιών σε «δημοκρατίες έκτακτης ανάγκης».[48] Σχολιάζοντας τον πίνακα του Blake «Ο Οριστής του Κόσμου», ο Α.-Ι.Δ. Μεταξάς θα μιλήσει για «...μία αίσθηση *τεχνικής υπεροχής* και *διανοητικής υπεροψίας*...» του «ηγεμονικού πολιτικού πολιτισμού», που οδηγεί σε έναν διαφορετικά ολοκληρωτικό τεχνοτρονικό πόλεμο, μέσα στον οποίο «...ακόμα και η ηθική καταγγελία που ο στερνός λόγος των ερειπίων εκφέρει θα είναι εξ αντικειμένου αδύνατη».[49]

Απέναντι στη νέα κατάσταση ενός ευδαίμονος, απαλλαγμένου ηθικών και ιδεολογικών καταναγκασμών ατομισμού των δυτικών κοινωνιών, που κυριαρχούνται από το «ego building» και από τη «λογική της ατομιστικής οικει-

47. *Στο ίδιο*, σ. 89. Βλ., επίσης, Καρλ Σμιτ, *Η Έννοια του Πολιτικού*, ό.π., σ. 85.

48. Βλ. Κ. Τσουκαλάς, «Πόλεμοι και Κυριαρχία...», *ό.π.*, σ. 47 κ.ε., και Π. Παναγιωτόπουλος, «Κοινωνίες Ελέγχου...», *ό.π.*, σ. 80.

49. Βλ. Α.-Ι.Δ. Μεταξάς, «Η Αποδυνάμωση των Βάθρων. Για έναν Πολιτισμό της Αμφισβήτησης», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 25, 2005, σ. 50, 53.

οποίησης των πάντων», αλλά και απέναντι στο ιδανικό της συλλογικής/ορθολογικής χειραφέτησης –που, με μοιραία καθυστέρηση, εγκολπώθηκαν οι άμοιροι «άλλοι» του πάλαι ποτέ Τρίτου Κόσμου–, ορθώνεται « το ανέφικτο μιας σταθερής παγκόσμιας τάξης, (και η) ανάγκη για μια έμπρακτη προσφυγή στη βία...»,[50] υπονομεύοντας «μεταηθικές»-υλιστικές βλέψεις και «προοδευτικά» πεπρωμένα απαλλαγής από την καθυστέρηση. Φαίνεται σαν ο σημερινός κόσμος να επιβεβαιώνει τις «κινήσεις» του Χομπς στο «γλωσσικό παιχνίδι» της εποχής του: «η αξία ενός ανθρώπου είναι το ποσό που θα προσφερόταν για τη χρησιμοποίηση της ισχύος του» –«όποιος δεν είναι ανώτερος, δεν είναι υπέρτατος, δηλαδή δεν είναι κυρίαρχος»– «νόμος, ακριβέστερα, είναι τα λεγόμενα όποιου έχει το δικαίωμα να διατάζει τους άλλους».[51] Είναι ένας κόσμος όπου, στη θέση της «ιστορίας χωρίς υποκείμενο», υποκαθίσταται η πυκνή εκτύλιξη των αλληλοαντανακλώμενων πράξεων τρόμου των εχθρών.[52] Είναι ο κόσμος των «εντατικών ροών, των αιωρούμενων κεφαλαίων, της κινητικότητας και της βεβιασμένης επιτάχυνσης», ο οποίος επιβάλλει «μια γενική αρχή αβεβαιότητας, που η τρομοκρατία τη μεταφράζει απλώς σε ολική ανασφάλεια», αναπαράγοντας έναν «τρόμο ήδη πανταχού παρόντα στη θεσμική, διανοητική και φυσική βία, σε ομοιοπαθητικές δόσεις».[53] Ίσως γι' αυτήν την *ενσωματωμένη βία* να μιλά ο Βιριλιό, όταν ισχυρίζεται ότι «είμαστε ήδη όλοι μας, χωρίς να το ξέρουμε, στρατιώτες με πολιτικά [...] που δεν αναγνωρίζουν το στρατιωτικοποιημένο κομμάτι της ταυτότητας, της συνείδησής τους».[54] Εξάλλου, η βία και το έγκλημα δεν αποτελούν πλέον αποκλειστικό προνόμιο των τυποποιημένων δαιμόνων του κακού, αλλά μπορεί να εμφανίζονται ως «παράπλευρες *παραστάσεις*» της ελευθερίας, όταν αυτή κατεβαίνει από το βάθρο του περίβλεπτου και αγνού ιδεώδους για να γίνει πειθήνια υπηρέτρια των αναγκών που ορίζουν οι αυθέντες του καλού: (διά στόματος Ντόναλντ Ράμσφελντ) «Η ελευθερία είναι αχαλίνωτη. *Οι ελεύθεροι άνθρωποι είναι ελεύθεροι να [...] διαπράττουν εγκλήματα και κακές πράξεις...*».[55]

50. Βλ. Ζιλ Λιποβετσκί, *Το Λυκόφως του Καθήκοντος*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1999, σ. 132 κ.ε., 172, 222, και Ετιέν Μπαλιμπάρ, *ό.π.*, σ. 57.

51. Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν*, ό.π., σ. 159, 228, 262.

52. Βλ. Susan Buck Morss, *Πέρα από τον Τρόμο...*, ό.π., σ. 43

53. Jean Baudrilliard, *Power Inferno...*, ό.π., σ. 34-35.

54. Π. Βιριλιό, *Καθαρός Πόλεμος*, ό.π., σ. 25-26.

55. Η δήλωση αυτή του Ράμσφελντ έγινε στην εφημερίδα *The New York Times* την 18η Μαΐου 2003 και παρατίθεται από τον Πωλ Βιριλιό, στο βιβλίο του *Πανικόβλητη Πόλη* (ό.π., σ. 85, η υπογράμμιση δική μας). Είναι σε αυτήν ακριβώς την αχαλίνωτη-εγκληματική εκδοχή

Σήμερα, παραστάσεις σαν κι αυτήν, που κοσμούν πληθωρικά τον κυρίαρχο και ακραία εικονοποιητικό λόγο των απόλυτων εχθρών-«πριγκήπων του σκότους», παραπέμπουν στην ερεβώδη, αντιρασιοναλιστική σκέψη, σε εκείνον τον «οργανικιστικό μυστικισμό» των θεωρητικών του αντιδιαφωτισμού και της αντεπανάστασης, του de Maistre, του Bonald, του Burke.[56] Ένας τρόπος για να σταθούμε απέναντι στην αφόρητη βαρβαρότητα ενός τρόμου πολιτικοποιημένου και μιας δημοκρατίας ριζωμένης στην εξόντωση του άλλου, θα ήταν ίσως να συμφιλιωθούμε ή ακόμη και να διεισδύσουμε στις έννοιες του αγώνα, της μάχης, του πολέμου. Τούτο σημαίνει ότι θα έπρεπε να θεωρήσουμε ξανά την πολιτική με τους όρους μιας εμπόλεμης εξουσίας και, συγχρόνως, να σκεφτούμε αυτήν την εξουσία ως «συμπύκνωση» ενός συσχετισμού δυνάμεων καθοριζόμενου από τους αγώνες στους κόλπους του Πολιτικού –οσοδήποτε άναρθροι, ασυνεχείς και ελλειπείς μπορεί να είναι σήμερα αυτοί οι αγώνες. Πρόκειται για μία διπλή κίνηση, που έχει επίσης έναν διπλό άξονα αναφοράς, στο επίπεδο του εθνικού και του παγκόσμιου, στην κρατική μορφή της εξουσίας και του πολιτικού και εκτός αυτής.

Μια τέτοια κίνηση, θα μπορούσε ενδεχομένως να αποδώσει και κάποιο μέτρο για το νόημα και την αξία του λόγου περί των ιδεών της ελευθερίας, της δικαιοσύνης, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, της δημοκρατίας. Ένα μέτρο, πέρα από τον απολυτοποιημένο δικαιϊκό και θεσμικό *κώδικα* τον οποίον έχει ορίσει για την ανάγνωση αυτών των ιδεών ο «υπερέχων» δυτικοκεντρικός λόγος και που, σήμερα, μετατρέπεται σε κώδικα πρακτικών για την οικουμενική εφαρμογή της γυμνής μονοπολικής κυριαρχίας, στο όνομα των δικαιωμάτων, της δημοκρατίας κλπ., προκαλώντας έτσι το μίσος της καταστροφής τους από τους «άλλους». Εξάλλου, η παραμονή σε ένα *θεσμικό* επί-

της ελευθερίας που ο Βιριλιό, αναφερόμενος στα «ΜΜΕ του μίσους», θα αντιτάξει ότι «η δημοκρατική ελευθερία έκφρασης σταματά στο χείλος του γκρεμού, στο κατώφλι της πρόσκλησης στη δολοφονία...» (*Η Διαδικασία της Σιωπής*, εκδ. Νησίδες, Σκόπελος χ.χ., σ. 57). Συνειρμικά, αυτή η αχαλίνωτη ελευθερία του Ράμσφελντ φέρνει στον νου την «ελευθερία της αγριότητας», την ελευθερία της «κατάκτησης και της διαρπαγής» που, κατά τον Φουκώ, χαρακτηρίζει την «ελεύθερη κοινωνία» των φράγκων-γερμανών πολεμιστών που εισβάλλουν και κατακτούν τη Γαλατία. Παραπέμποντας στο «πορτρέτο» του βαρβάρου του Νίτσε, ο Φουκώ μιλά για μία ελευθερία που «ισοδυναμεί με την αγριότητα, η οποία είναι αγάπη για την εξουσία και δεδηλωμένη *απληστία* [...] διαρκής επιθυμία καθυπόταξης» (*Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, ό.π., σ.185).

56. Βλ. Isaia Berlin, *Κόντρα στο Ρεύμα*, ό.π., σ. 110 κ.ε., και Herbert Marcuse, «Contrerévolution et restauration» (1936) στο, του ιδίου, *Pour une théorie critique de la societé*, ό.π., σ. 95-112.

πεδο πρόσληψης των ιδεών αυτών, ισοδυναμεί με τον κίνδυνο να ξεχάσουμε, ότι ένας θεσμός «...είναι μάλλον το προσωρινό αποτέλεσμα και το ριψοκινδύνευμα στρατηγικών της γλώσσας, οι οποίες υιοθετούνται μέσα και έξω από τον θεσμό».[57]

Το να απολυτοποιήσουμε την εξουσία, τη μάχη, τον πόλεμο και να σχετικοποιήσουμε τα ιδεολογικά τους άλλοθι, σημαίνει, ίσως, να σεβαστούμε την άλω αυτών των ιδεών ως ιδεωδών, αφαιρώντας τους τον φετιχισμό που τους επιβάλλει η σύγκρουση έως θανάτου των απόλυτων εχθρών: σημαίνει, να προσχωρήσουμε σε μία «ηθική της συζήτησης», στηριγμένη στον «προσωπικό σκεπτικισμό», και να αποδεχθούμε γι' αυτά τα ιδεώδη ένα κριτήριο στα μέτρα του όπου γης ανθρώπου και, συνάμα, υπαρκτικά σκληρό, που λέει ότι «*...από κάτι που δεν θεωρούμε απόλυτο δεν μπορούμε να απαιτούμε ούτε να μη μας "προδίδει" ούτε να μας απαντά σε όλα*».[58] Αντιθέτως, η εξουσία και ο πόλεμος, και πόσο μάλλον η εμπόλεμη εξουσία, ποτέ δεν «πρόδωσαν» τίποτε και πάντοτε κατέχουν μία πλήρη αλήθεια, έτσι ώστε, όταν κάποιος τα απολυτοποιεί, να μην τα προδίδει και να δικαιούται να τους ζητάει απάντηση για όλα.

Κλείνοντας αυτό το άρθρο, θα θέλαμε να ελπίζουμε ότι έχει γίνει κατανοητή η αρχική αναφορά σε γλωσσικά παιχνίδια, σε λεκτικές κινήσεις και μάχη, στην αντιπαλότητα μέσα σε έναν αγώνα. Δεν ήταν παρά για να πάρουμε θέση, έστω, απέναντι σε αποφθέγματα του τύπου: "with us or against us", "the nation is under attack", "this is the first war of the 21st century", "freedom must prevail against evil" – και τα ισοδύναμά τους από την «άλλη πλευρά». Αλλά και για να προσπαθήσουμε να καταλάβουμε ένα άλλο απόφθεγμα που λέει ότι «*πολίτης είναι ο άνθρωπος που δεν φοβάται*».[59]

57. Ζαν- Φρανσουά Λυοτάρ, *Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση*, ό.π., σ. 61.
58. Α.- Ι. Δ. Μεταξάς, «Η Αποδυνάμωση των Βάθρων...», *ό.π.*, σ. 45.
59. Πωλ Βιριλιό, *Καθαρός Πόλεμος*, ό.π., σ. 109.