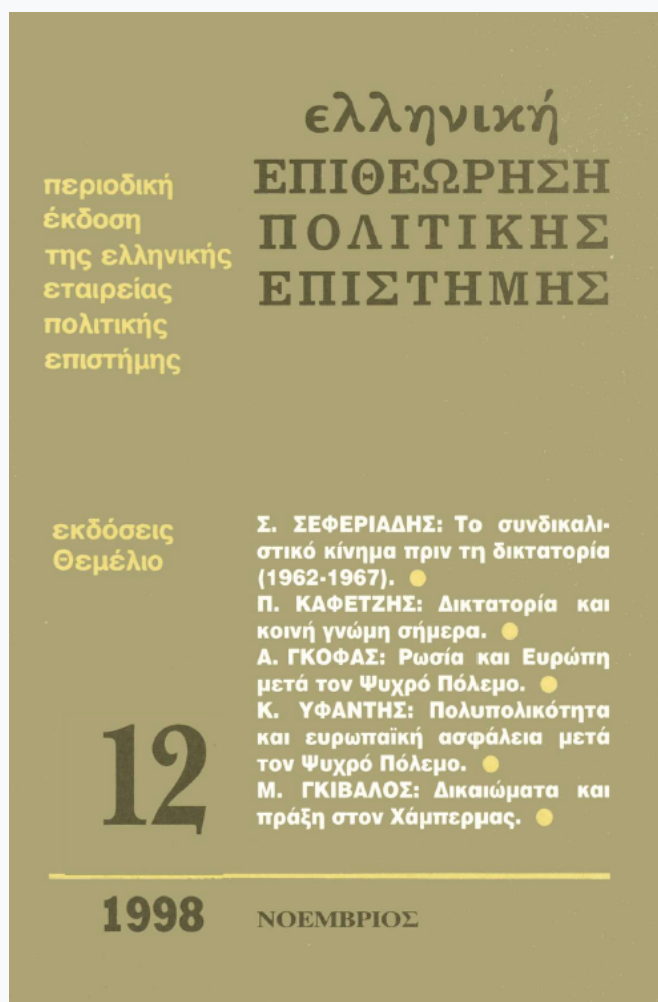


Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης

Τόμ. 12 (1998)



Δημήτρης Χαραλάμπης, Δημοκρατία και παγκοσμιοποίηση. Η έννοια του ανθρώπου στη νεωτερικότητα: Πραγματική αφαίρεση και ορθός λόγος, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1998

Νίκος Δεμερτζής

doi: [10.12681/hpsa.15132](https://doi.org/10.12681/hpsa.15132)

Copyright © 2017, Νίκος Δεμερτζής



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Δεμερτζής Ν. (2017). Δημήτρης Χαραλάμπης, Δημοκρατία και παγκοσμιοποίηση. Η έννοια του ανθρώπου στη νεωτερικότητα: Πραγματική αφαίρεση και ορθός λόγος, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1998. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 12, 139–147. <https://doi.org/10.12681/hpsa.15132>

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΧΑΡΑΛΑΜΠΗΣ, *Δημοκρατία και παγκοσμιοποίηση. Η έννοια του ανθρώπου στη νεωτερικότητα: Πραγματική αφαίρεση και ορθός λόγος*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1998.

Ό,τι στο χώρο της κοινωνικής θεωρίας νοείται ως διαμάχη νεωτερικότητας-μετα-νεωτερικότητας, στη σύγχρονη πολιτική θεωρία αναμεταφράζεται ως διαπάλη μεταξύ μιας κανονιστικής ορθολογικότητας και ενός ηθικού σχετικισμού. Από τη μια μεριά, η ορθολογικότητα αυτή θεωρείται ότι συνιστά την αξιακή προϋπόθεση της δημοκρατίας, ενώ, από την άλλη, ο ηθικός σχετικισμός θεωρείται ότι αφήνει μεγαλύτερα περιθώρια στην ανεκτικότητα και την πολυφωνία. Στο πλαίσιο αυτής της διαπάλης έχουν καταταθεί πλήθος σύνθετων επιχειρημάτων, τα οποία όμως χάνουν μέρος του ειδικού τους βάρους όταν βιαστικά καταταγούν σε ένα από τα δύο αντίπαλα «στρατόπεδα».

Το βιβλίο του Δ. Χαραλάμπη είναι πρωτίστως ένα «πολεμικό» κείμενο, που με τον τρόπο του υπερασπίζεται την παράδοση του ανθρωπισμού και του χειραφετικού προτάγματος της νεωτερικότητας στο σύγχρονο περιβάλλον της παγκοσμιοποίησης. Υποστηρίζεται από μια ογκώδη βιβλιογραφία και τεκμηριώνεται από το σχολιασμό πλήθους στοιχείων από διαφορετικές χώρες. Η γραφή στρωτή, το ύφος συχνά παραστατικό, η δε διάταξη της ύλης αρκετά αρχιτεκτονική, εξαιρουμένων μερικών αναγκαστικά μακροσκελών υποσημειώσεων.

Ο συγγραφέας ασχολείται με επίκαιρα και δύσκολα θέματα που απασχολούν τη σύγχρονη πολιτική θεωρία και πράξη και θα έλεγε κανείς ότι το εγχείρημά του εντάσσεται στη διεθνή προβληματική γύρω από το «τέλος της κοινωνίας της εργασίας», την πολυπολιτισμικότητα, τη θεωρία της δημοκρατίας και των δικαιωμάτων, τη σχέση μεταξύ μερικού και καθολικού, καθώς και το περιεχόμενο της νεωτερικότητας. Η ανάλυσή του κοσμείται από έναν συνδυα-

σμό ιστορίας και πολιτικής θεωρίας καθώς και από μια, λιγότερο εμφανή, συγκριτική προοπτική.

Όπως φαίνεται από τον τίτλο και τον υπότιτλο του βιβλίου, ο συγγραφέας ενδιαφέρεται για τις προοπτικές της δημοκρατίας στην εποχή της παγκοσμιοποίησης, αναφέρεται πολλαπλώς στο δημοκρατικό έλλειμμα και καταφέρεται ενάντια στις ιδεολογικές θέσεις που το δικαιολογούν και το αναπαράγουν. Θεωρεί τη δημοκρατία και τα δικαιώματα πεμπτουσία της νεωτερικής ορθολογικότητας, διά της οποίας ο άνθρωπος θεσμίζεται ως «πραγματική αφαίρεση».

Η τελευταία αυτή έννοια, η «πραγματική αφαίρεση», συνιστά το θεμέλιο του καθόλου επιχειρήματός του. Στην ανάλυσή του, η έννοια αυτή έχει μαρξική καταγωγή και είναι ομότακτη προς την έννοια της αφηρημένης εργασίας. Για τον Δ. Χαραλάμπη, η απελευθέρωση της εργασίας είναι η βάση για την απελευθέρωση του ανθρώπου. Ιστορική μήτρα αμφοτέρων είναι ο καπιταλισμός: όπως με τη σταδιακή ολοκλήρωση της ανταλλακτικής σχέσης η εργασία αποσιλώνεται από τους ειδικούς και συγκεκριμένους προσδιορισμούς της και –επί τη βάση του κοινωνικά αναγκαίου χρόνου εργασίας– μετατρέπεται σε αφηρημένη εργασία, έτσι και η έννοια του ανθρώπου απαλλάσσεται από τους επιμέρους προσδιορισμούς της, υπόκειται σε μια διαδικασία αφαίρεσης, με αποτέλεσμα ο άνθρωπος, όπως και η εργασία, να προβάλλει και να θεσμίζεται *sans phrase*, ως ελεύθερο και ίσο υποκείμενο πέρα από φύλο, φυλή, θρησκεία, καταγωγή, γλώσσα κτλ.¹

Αυτή η αφαίρεση της έννοιας του ανθρώπου είναι πραγματική, στο βαθμό που δεν τεκμαίρεται από την ιδιοσυγκρασία ενός εκάστου, αλλά από την ίδια την ιστορική θέσμιση της αστικής κοινωνίας. Τα ατομικά, πολιτικά και κοινωνικά δικαιώματα, η αξιοπρέπεια του ατόμου στοιχειοθετούν ιστορικά μιαν ιδιότητα γένους, μιαν ιδιότητα που αφορά όλους ανεξαιρέτως και η οποία πηγάζει και στηρίζεται στην αφηρημένη εργασία. Κατά το συγγραφέα, «η έννοια του ανθρώπου ως πραγματική αφαίρεση είναι το θεμέλιο του ορθού λόγου της νεωτερικότητας... Το θεμέλιο της δημοκρατίας... Το αρχιμήδειο σημείο της νεωτερικότητας» (70).

Μέσω, λοιπόν, της μαρξικής διόδου της αφηρημένης εργασίας,

1. Βεβαίως στη νεωτερικότητα η διαδικασία της αφαίρεσης δεν αφορά μόνο στην εργασία και στην ιδέα του ανθρώπου, αλλά και στην αντίληψη του χώρου και του χρόνου, στο δίκαιο και στην τέχνη.

ο συγγραφέας προσχωρεί ανεπιφύλακτα στη φιλελεύθερη παράδοση της καθολικής δικαιωματοκρατίας, εφόσον και οι δύο απορρέουν από την «κοινωνία της αφαίρεσης». Ωστόσο, από μιαν άποψη, το εγχείρημά του φαίνεται να αυτοϊππονομεύεται, στο βαθμό που η σύλληψη του ανθρώπου *sans phrase* στηρίζεται ολοκληρωτικά στην αφηρημένη εργασία. Και τούτο διότι, σύμφωνα τουλάχιστον με τη μαρξική ανάλυση, στην αγορά η αφηρημένη εργασία διαμεσολαβείται πάντα από το χρήμα ως γενικό ισοδύναμο. Κατά τη διαδικασία της ανταλλαγής (X-E-X), η αξία χρήσης (για το κεφάλαιο) του εμπορεύματος «αφηρημένη εργασία» (η καθαρή ικανότητα προς εργασία) συνίσταται στο ότι δημιουργεί περισσότερη αξία από όση αποδίδεται στο ίδιο για να αναπαραχθεί μέσω του μισθού. Στο πλαίσιο της εμπορευματικής κοινωνίας, η αφηρημένη εργασία γεννά ανταλλακτική αξία και, άρα, υπεραξία. Εφόσον η αφηρημένη εργασία δεν υπάρχει απ' εαυτής αλλά απορρέει από τις σχέσεις ανταλλαγής εντός της αγοράς – η οποία, για το συγγραφέα, στις κεφαλαιοκρατικές κοινωνίες είναι εξ ορισμού θεμέλιο συλλογικής συνοχής –, όχι μόνο συνεπάγεται σχέσεις ανισότητας αλλά και αυτοακυρώνεται. Η «αφηρημένη εργασία» έχει έναν προσδιορισμό που συνιστά τελικά και την προϋπόθεσή της: είναι εμπόρευμα, δεν πρόκειται για εργασία *sans phrase* αλλά για αφηρημένη-εργασία-ως-εμπόρευμα. Ο εμπορευματικός προσδιορισμός ακυρώνει τον «αφηρημένο» της χαρακτήρα· ο οποίος εν τέλει είναι ένα πλάσμα.

Οπότε εγείρεται το εξής ερώτημα: μπορεί η αφηρημένη εργασία να συστήσει το θεμέλιο της απελευθέρωσης του ανθρώπου ως τέτοιου, ή θα εξακολουθεί να συντηρεί τη διάκριση ανάμεσα στον *bourgeois* και τον *citoyen*; Μήπως θα έπρεπε να δοθεί μεγαλύτερο βάρος στη διαφοροποίηση ανάμεσα σε οικονομικό και πολιτικό φιλελευθερισμό, διαφοροποίηση για την οποία δίνουν λαβή οι αναλύσεις του Rawls, όπου αναφέρεται ο συγγραφέας;

Φαίνεται ότι για τον Δ. Χαράλαμπε τέτοια προοπτική δεν υφίσταται. Η αφηρημένη εργασία είναι το θεμέλιο του ανθρώπου ως πραγματική αφαίρεση. Εκείνο που, κατά την άποψή του, κωλύει την ιστορική πραγμάτωση του ανθρώπου *sans phrase* είναι οι σχέσεις ιδιοκτησίας. Η ανισοκατανομή στην ιδιοποίηση του προϊόντος αναιρεί την ισότητα και την ελευθερία σε επίπεδο πολιτικής κοινωνίας (141-142). Πρόκειται για την περιβόητη αντίθεση ανάμεσα στη δημοκρατία και τον καπιταλισμό, στην οποία ο συγγραφέας αφιερώνει ιδιαίτερο κεφάλαιο. Πάντως ο ίδιος δείχνει να αμφι-

ταλαντεύεται σχετικά με το βάρος της ιδιοκτησίας στη διαδικασία χειραφέτησης του ανθρώπου. Από τη μια μεριά, την αντιλαμβάνεται ως τον τελευταίο προσδιορισμό της έννοιας του ανθρώπου (69), ως την τελευταία δέσμευση που εμποδίζει την οριστική κατίσχυση της πραγματικής αφαίρεσης (140). Από την άλλη, όμως, την αντιμετωπίζει ως το αναγκαίο προστατευτικό όριο που εγγυάται την ατομικότητα, την ελευθερία και την ισότητα (102), αλλά και αυτή την ίδια τη διάκριση ανάμεσα στο δημόσιο και το ιδιωτικό. Η ιδιοκτησία συνιστά το τελευταίο προστατευτικό ανάχωμα της ιδιωτικής σφαίρας από ένα ολοκληρωτικό κράτος Λεβιάθαν.

Έχω την εντύπωση ότι αυτή η αμφιταλάντευση του συγγραφέα οφείλεται σε δύο, όχι σαφώς διαχωρισμένων στην ανάλυσή του, εννοήσεις της (ατομικής) ιδιοκτησίας: α) στην ιδιοκτησία ως θεσμισμένη κοινωνική σχέση ανισότητας, η οποία στις εμπορευματικές κοινωνίες δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την υπεραξία και, άρα, την αφηρημένη εργασία, και β) στην ιδιοκτησία ως κατοχή αντικειμένων. Πάντως, όταν διερωτάται για τη σχέση καπιταλισμού-δημοκρατίας σήμερα, αποδέχεται πλήρως ότι ο καταμερισμός εργασίας και η ατομική ιδιοκτησία συνεπάγονται οικονομική ανισότητα, που ασφαλώς αντιβαίνει στην ιδέα του ελεύθερου ανθρώπου της νεωτερικότητας. Εκείνο που προτείνει ο Χαραλάμπης (147) είναι η αμοιβαία θεσμοθέτηση της προστασίας τόσο της ιδιοκτησίας όσο και της εξαρτημένης μισθωτής εργασίας, έτσι ώστε η σχέση κεφαλαίου-εργασίας να μην αποκτήσει τη μορφή μιας αμοιβαίως αποκλειόμενης και καταστροφικής αντίφασης, αλλά τη μορφή μιας λειτουργικά συμπληρωματικής αντίφασης, εν είδει σχέσεως «ανταγωνιστικής συνεργασίας» (153). Εμμέσως, δηλαδή, πλην σαφώς (με αναφορές, μεταξύ άλλων, στους Σημίτη, Κλίντον, Ζοσπέν, Σρέντερ και Μπλερ), προτείνει την ανανέωση ή την εκ νέου επινόηση της σοσιαλδημοκρατικής συναίνεσης επί τη βάση μιας αναλογικής δικαιοσύνης.

Ίσως αυτό να είναι το μέγα ζητούμενο των ημερών μας. Ωστόσο, αν η διέξοδος είναι δύσκολη για τους οικονομολόγους, είναι ακόμη δυσκολότερη για τους πολιτικούς επιστήμονες. Θα ήταν λοιπόν άδικο να περιμένει κανείς από το συγγραφέα να δώσει εκείνος τη λύση στα προβλήματα πηδαλιούχησης που αντιμετωπίζει διεθνώς η κρατική αναδιανεμητική πολιτική. Σε θεωρητικό επίπεδο, όπως ήδη αναφέρθηκε, ο Χαραλάμπης θα έπρεπε ίσως να συζητήσει συστηματικά την αποσυσχέτιση του οικονομικού από τον πολι-

τικό φιλελευθερισμό. Επίσης θα έπρεπε ίσως να εγκύψει περισσότερο στο ενδεχόμενο μιας σύνθεσης πολιτικών παραδόσεων που να ξεπερνούν παλαιές αντιθέσεις, όπως κάνει, π.χ., ο Bobbio με τον «φιλελεύθερο σοσιαλισμό» του.² Πάντως, ο ίδιος διακατέχεται από δέος μπροστά στην καταλυτική και εν πολλοίς εκτός κανονιστικού πλέγματος δύναμη του κεφαλαίου, στην εποχή της παγκοσμιοποίησης και του «τέλους της κοινωνίας της εργασίας», ένα ζήτημα στο οποίο αφιερώνει μεγάλο μέρος του βιβλίου του.

Ας σημειωθεί ότι ενώ πριν από μόλις τρία χρόνια ήταν σχεδόν ανύπαρκτη στο δημόσιο λεξιλόγιο, σήμερα η «παγκοσμιοποίηση» κατέχει περίοπτη θέση στη γλώσσα των πολιτικών και των δημοσιογράφων. Ωστόσο, τα κείμενα ελλήνων κοινωνικών επιστημόνων στα οποία γίνεται εμπεριστατωμένη προσέγγιση του φαινομένου και επιχειρείται να δοθεί θεωρητικό status στην εν λόγω έννοια –πέρα από μια τρέχουσα ιδεολογική της χρήση–, μετριούνται στα δάχτυλα του ενός χεριού. Το βιβλίο του Δ. Χαραλάμπη είναι ένα από αυτά. Ο συγγραφέας αναφέρεται στην εξέλιξη της έννοιας του έθνους ως ιστορικού πλαισίου οικοδόμησης της δημοκρατικής κοινωνίας. Διαπιστώνει ότι η επικρατούσα πολιτισμική θεώρηση του έθνους έρχεται σε αντίθεση προς τη δυναμική της παγκοσμιοποίησης των σύγχρονων κοινωνικών εξελίξεων. Το έθνος και ο εθνικισμός δε συνάδουν πλέον με το οικουμενικό αξιακό πρόταγμα της δημοκρατίας και της νεωτερικότητας.

Αν όμως το εθνικό κράτος χάνει μεγάλο μέρος των ρυθμιστικών και νομιμοποιητικών του αρμοδιοτήτων ένεκα των διαδικασιών της παγκοσμιοποίησης, η νέα συνθήκη κάθε άλλο παρά ιδεώδης μπορεί να χαρακτηριστεί. Το λεγόμενο «τέλος της κοινωνίας της εργασίας» συνεπάγεται έναν άνευ προηγουμένου κατακερματισμό της παραγωγής σε διεθνές επίπεδο, την αποσύνδεση της οικονομικής ανάπτυξης από την απασχόληση, την κρίση του κράτους πρόνοιας, την κατίσχυση του μεγάλου κεφαλαίου και, τελικά, την αποσυσχέτιση ανάμεσα στη δημοκρατία και την αγορά.

Ο συγγραφέας διαπιστώνει ότι η δεσπόζουσα πλευρά της παγκοσμιοποίησης, η οικονομία, αυτονομείται επικίνδυνα από τις υπόλοιπες (πολιτισμική και πολιτική) με αποτέλεσμα να δημιουργούνται νέες, οξύτερες κοινωνικές αντιθέσεις που ξεπερνούν τα ε-

2. Βλ. Norberto Bobbio, *Ισότητα και Ελευθερία* (εισαγωγή Θανάση Γιαλκέτση), εκδ. Πόλις, Αθήνα 1998.

θνικά επικρατειακά σύνορα. Έτσι, η οικουμενικότητα των αξιών (ελευθερία, ισότητα, αξιοπρέπεια) προσκρούει στους κανόνες λειτουργίας της παγκόσμιας αγοράς. Ενώ λοιπόν θα μπορούσε να πει κανείς ότι η παγκοσμιοποίηση συνιστά το νέο πραγματολογικό πλαίσιο θεμελίωσης των καθολικών αξιών της δημοκρατίας, στην ουσία η δυνατότητα αυτή ματαιώνεται καθημερινά. Αυτό, για το συγγραφέα, δε σημαίνει εγκατάλειψη του οικουμενικού προτάγματος αλλά τη συνεχή ιστορική προσπάθεια υλοποίησής του υπό τις νέες συνθήκες (285).

Ως εκ τούτου, ο Δ. Χαραλάμπης ασκεί καταλυτική κριτική στις απόψεις εκείνες που εγκαταλείπουν την ιδέα του οικουμενικού χαρακτήρα της νεωτερικότητας, επιχειρώντας να την περιορίσουν γεωγραφικά. Φυσικά, εδώ τα πυρά του συγγραφέα κατευθύνονται κυρίως στον Huntigton. Και τούτο γιατί η θρυλούμενη σύγκρουση πολιτισμών θεμελιώνεται στο επιχείρημα ότι η Δύση, ως νεωτερικότητα, δεν είναι οικουμενική αλλά μοναδική. Άρα, σε συνθήκες παγκοσμιοότητας, εκείνο που αναδεικνύεται δεν είναι η παγκόσμια κοινωνία –έστω το ιδεώδες της– αλλά η ριζική αντιπαράθεση ανάμεσα στη Δύση και όλους τους άλλους (the West and the rest). Υπό τους όρους αυτούς, παρατηρεί ο Δ. Χαραλάμπης, η νεωτερικότητα εργαλειοποιείται και σχετικοποιείται, με άμεση συνέπεια τον κυνισμό και τη χειραγώγηση.

Το ίδιο δηκτικός είναι όμως ο Δ. Χαραλάμπης και με τους ποικίλους φονταμενταλισμούς που, ως «τοπική» αντίδραση στην πλανητική κυριαρχία της Δύσης, προβάλλουν και επιβάλλουν μια εξίσου εργαλειακή αντίληψη της εξουσίας, μια και απαρνούνται την ιδέα του ατόμου και των δικαιωμάτων. Για το συγγραφέα, ο οποίος ακολουθεί τη χαμπερμασιανή προσέγγιση της (ανολοκλήρωτης) νεωτερικότητας, «το ζητούμενο είναι η διαμόρφωση ενός υπερεθνικού θεσμικού πλαισίου, το οποίο θα ενέτασσε την παγκοσμιοποίηση της αγοράς [...] σε ένα πλαίσιο κανονιστικών δεσμεύσεων, το οποίο θα αποκλείει των έκπτωση των αξιών που συντελείται σήμερα» (316).

Με την ευκαιρία αυτή θα θέλαμε να θίξουμε εδώ δύο σημεία: πρώτον, όπως ήδη υπαινιχθήκαμε, η λύση της αναλογικής κοινωνικής δικαιοσύνης που προτείνει ο Δ. Χαραλάμπης, προϋποθέτει την εκ νέου επινόηση της ή μιας σοσιαλδημοκρατικής (κεντροαριστερής;) συναίνεσης. Ήταν όμως η ίδια η διεθνοποίηση του κεφαλαίου που διέλυσε, πριν από είκοσι περίπου χρόνια, τη σοσιαλδη-

μοκρατική συναίνεση στην Ευρώπη. Τώρα, μεσούσης της παγκοσμιοποίησης της αγοράς, και με δεδομένο ότι «η κοινωνία δεν μπορεί να συσταθεί ως παγκόσμια γιατί δεν υπάρχουν οι πολιτικοί όροι που θα μπορούσαν να τη συγκροτήσουν ως παγκόσμια» (302), διερωτάται κανείς πως, σε πλανητική πλέον κλίμακα, θα μπορούσε να πετύχει μια νέα συναίνεση. Ελλείπει περαιτέρω ανάλυσης, το ζητούμενο υπερεθνικό κανονιστικό πλαίσιο μετατρέπεται σε ευσεβή πόθο.

Δεύτερον, για το συγγραφέα, η ολοκλήρωση της έννοιας του ανθρώπου ως πραγματική αφαίρεση δεν είναι δεδομένη και προκαθορισμένη (284) – άρα ο ίδιος φαίνεται ότι δεν αποδέχεται ένα είδος εντελέχειας ή εξελικτικισμού. Θεωρεί σωστά ότι οι οικουμενικές αρχές της δημοκρατίας δεν είναι προϊόν αποκάλυψης, αλλά το αποτέλεσμα κοινωνικών και πολιτικών αγώνων φέρουν δηλαδή το στίγμα της ιστορικότητάς τους (274), και υπό αυτή την έννοια μόνο λειτουργούν ως υπερβατολογικό πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας. Από τη μέχρι τώρα ιστορική εμπειρία της νεωτερικότητας, διαπιστώνεται ότι ο δρόμος της ελευθερίας και της ισότητας «πρέπει να κατακτηθεί».

Η δεοντολογική αυτή απόφαση του συγγραφέα, καθ' όλα θεμιτή και επείγουσα, εξουδετερώνεται από μια ουσιοκρατική ανάγνωση της ιστορικής εξέλιξης εφόσον, με τα δικά του λόγια, «ο δρόμος της ελευθερίας και της ισότητας δεν είναι το τυχαίο, δεν είναι το συμβεβηκός, δεν είναι απλώς ενδεχόμενο, δε θα μπορούσε υπό άλλες συνθήκες ή συγκυρίες να ήταν άλλος. Ή είναι αυτή η πορεία [...] ή δεν είναι τίποτα, μερικότητα, άρνηση της νεωτερικότητας, αντιδιαφωτισμός, βαρβαρότητα» (285).

Το να λαμβάνει κανείς υπόψη την ιστορικότητα των κανονιστικών δεσμεύσεων, την κεκτημένη ιστορικότητα του καθολικού αξιολογικού προϋποθετικού πλαισίου της δημοκρατικής πολιτείας είναι ένα πράγμα πολύ σοβαρό και, θα προσέθετα, εξόχως αναγκαίο. Είναι όμως άλλο πράγμα να προσπαθεί κανείς να θεμελιώσει την εν λόγω ιστορικότητα με μεθύτερες προβολές, εξορίζοντας τη συντυχία/ενδεχομενικότητα (contingency). Εφόσον η ολοκλήρωση της πραγματικής αφαίρεσης δεν είναι προκαθορισμένη, ο συγγραφέας ολισθαίνει σε αντίφαση όταν δηλώνει ότι ο δρόμος «δε θα μπορούσε να ήταν άλλος υπό άλλες συνθήκες». Φυσικά και η νεωτερικότητα δεν μπορεί να αναλυθεί βάσει της «αυθαιρεσίας του τυχαίου» ή της «ατομικής αισθητικής προτίμησης», πλην όμως

αυτό δεν είναι η συντυχία/ενδεχομενικότητα. Αν απαρνηθούμε ότι τα πράγματα θα μπορούσαν να είχαν εξελιχθεί διαφορετικά και ότι για τη μέχρι τώρα πορεία τους δεν εγγυήθηκε κάποια υπερβατική αρχή, παλινδρομούμε όχι μόνο σε μια αφελή ουσιοκρατία αλλά και σε μια ανεπαρκή κατανόηση της νεωτερικότητας. Και τούτο διότι η νεωτερικότητα μπορεί να οριστεί και ως η εποχή της θεσμισμένης αμφιβολίας, της αβεβαιότητας, της διακινδύνευσης και της διαρκούς ανατροπής. Αν από την ιστορικότητα αποβληθεί η συντυχία/ενδεχομενικότητα –παρά τις περί του αντιθέτου προθέσεις–, αυτή μετατρέπεται σε εξελικτικισμό· αν τίποτε δεν είναι προδιαγεγραμμένο στην υπόθεση της χειραφέτησης του ανθρώπου, τότε είναι αδύνατον να αποκλειστεί από τον ορίζοντα της ανθρωπίνης πράξης.

Η αντιμετώπιση που επιφυλάσσει ο Δ. Χαραλάμπης στην έννοια της συντυχίας/ενδεχομενικότητας, είναι συμπτωματική της γενικότερης στάσης του απέναντι σε όσους μιλούν για το τέλος ή την κρίση της νεωτερικότητας. Και εδώ εντοπίζεται μια δυσκολία: στη δεδομένη αγωνία του να υπερασπιστεί τη νεωτερικότητα (29) από τη θεωρητική της απαξίωση, απορρίπτει συλλήβδην τα επιχειρήματα στοχαστών που εκπροσωπούν διαφορετικές θέσεις και παραδόσεις: μεταμοντερνισμός, σκεπτικισμός, νεομοντερνισμός, αποδομισμός, κονστρουκτιβισμός, μεταστρουκτουραλισμός είναι ρεύματα της σκέψης που δεν ταυτίζονται μεταξύ τους. Ακόμη κι αν θεωρηθεί ότι ο κοινός τους παρονομαστής είναι η επιφυλακτικότητά τους απέναντι στη νεωτερικότητα, κάθε κριτική στη νεωτερικότητα δεν μπορεί αυτομάτως να εκληφθεί ως αντι-νεωτερικότητα. Πόσο μάλλον που τελικά δεν υπάρχει ένας έσχατος, «καθαρός» και αυτόφωτος πυρήνας της έννοιας αυτής – η ιδέα της χειραφέτησης λόγου χάριν. Αντιθέτως, όπως έχει δείξει ο Bauman, η νεωτερικότητα είναι εξ ορισμού διφορούμενη και αντιφατική.³ Από την άποψη αυτή, λοιπόν, θα έπρεπε ο συγγραφέας να ήταν επιλεκτικότερος στη στόχευση των αντιπάλων του.

Επιπλέον, ασκώντας κριτική στο σχετικισμό, ο Δ. Χαραλάμπης περιορίζεται στην καταγγελία κυρίως των πολιτικών του συνεπειών (μηδενισμός, κυνισμός, ντεσιζιονισμός, ανοχή του ολοκληρωτισμού στο όνομα της πολιτισμικής διαφορετικότητας) και αποφεύγει μια συστηματικότερη εμμενή αποθεμελίωση του σχετικιστι-

3. Zygmund Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Polity press, Cambridge 1991.

κού επιχειρήματος. Μια τέτοια θεμελίωση χρειάζεται οπωσδήποτε να γίνει (παράλληλα με την αποθεμελίωση του τρέχοντος νεο-φονταμενταλιστικού, νεο-ορθόδοξου λόγου) γιατί έχει γενικότερη σημασία για την ανάπτυξη του επιστημονικού και πολιτικού διαλόγου στην Ελλάδα, αλλά και για τη θωράκιση της χειραφετικής δυναμικής της νεωτερικής παράδοσης. Κι αυτό μπορεί να γίνει και με διαφορετικές αφορμές και από διαφορετικές ατραπούς.

Κλείνοντας το σύντομο αυτό βιβλιοκριτικό σημείωμα, οφείλω να ομολογήσω ότι το κείμενο του Δημήτρη Χαραλάμπη συμβάλλει στη συζήτηση γύρω από ένα περίπλοκο ζήτημα, που ελάχιστα έχει αναλυθεί στην Ελλάδα. Επιπλέον, αφήνει ανοικτές προοπτικές γόυμου επιστημονικού διαλόγου.

ΝΙΚΟΣ ΔΕΜΕΡΤΖΗΣ

HERBERT DACHS, κ.ά. (επιμ.), *Handbuch des politischen Systems Österreichs. Die Zweite Republik*, 3η έκδ., Manz, Βιέννη 1997, 955 σελ.

EMMERICH TALOS, κ.ά. (επιμ.), *Handbuch des politischen Systems Österreichs. Erste Republik 1918-1933*, εκδ. Manz, Βιέννη 1995, 711 σελ.

VOLKMAR LAUBER (επιμ.), *Contemporary Austrian Politics*, Boulder, Westview Press, 1996, 289 σελ.

Η σύγχρονη Αυστρία έχει προκαλέσει μεγαλύτερο ενδιαφέρον μεταξύ πολιτικών επιστημόνων από όσο δικαιολογούν το μικρό της μέγεθος και ο μειωμένος από το 1918 διεθνής της ρόλος.

Από την περίοδο της Πρώτης Δημοκρατίας (1918-1933), πολλούς σαγηνεύουν η δύναμη και τα επιτεύγματα της αυστριακής σοσιαλδημοκρατίας, που διακρίθηκε από το γερμανικό αδελφό κόμμα όχι μόνο εξαιτίας μιας πρωτότυπης ιδεολογικής σύνθεσης («αυστρομαρξισμός»), αλλά και εξαιτίας της ηρωικής άρνησής της να υποκύψει χωρίς μάχη, έστω άνιση (στον σύντομο εμφύλιο πόλεμο το 1934).

Από συγκριτική άποψη, σημαντικό ζήτημα αποτελεί επίσης η κατάρρευση ενός δημοκρατικού συστήματος, που αρχικά είχε καλύτερες προοπτικές και φαινόταν περισσότερο βιώσιμο από την