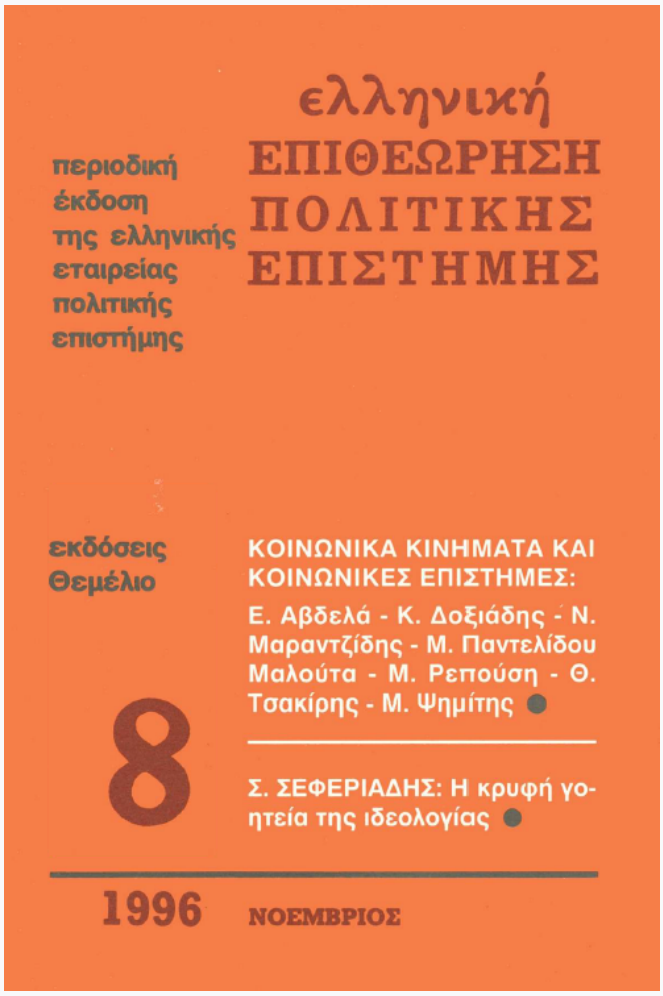
ePublishing
ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
NATIONAL DOCUMENTATION CENTRE

Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης

Τόμ. 8, Αρ. 1 (1996)



Ουτοπία και ηθική: Τα κοινωνικά κινήματα στη σύγχρονη ιδεολογία

Κύρκος Δοξιάδης

doi: 10.12681/hpsa.15239

Copyright © 2017, Κύρκος Δοξιάδης

Άδεια χρήσης Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0.

Βιβλιογραφική αναφορά:

Δοξιάδης Κ. (2017). Ουτοπία και ηθική: Τα κοινωνικά κινήματα στη σύγχρονη ιδεολογία. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, *8*(1), 51–82. https://doi.org/10.12681/hpsa.15239

https://epublishing.ekt.gr | **e-Εκδότης:** EKT | **Πρόσβαση:** 21/01/2026 11:21:30

ΚΥΡΚΟΣ ΔΟΞΙΑΔΗΣ*

ΟΥΤΟΠΙΑ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ: *ΤΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΑ ΚΙΝΗΜΑΤΑ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ*

1. ΚΟΙΝΩΝΙΚΑ ΚΙΝΗΜΑΤΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΤΑΞΕΙΣ

Πριν από την εποχή του ιδεολογήματος του «politically correct», κυκλοφορούσε ως αστείο το πρότυπο της άκρως απωθητικής γυναίκας για το μέσο συντηρητικό αμερικανό άντρα: black lesbian feminist (μαύρη λεσβία φεμινίστρια). Αυτό που προϋποθέτει φυσικά το σατιρικό στοιχείο στην προκειμένη περίπτωση, είναι η παραδοχή ότι ο μέσος συντηρητικός Αμερικανός είναι: λευκός (και ρατσιστής), ετεροφυλόφιλος (και εναντίον της ομοφυλοφιλίας) και φαλλοκράτης. Έτσι, ο αμερικανικός συντηρητισμός ορίζεται σε αντιδιαστολή με τρία από τα κυριότερα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα: το κίνημα εναντίον των φυλετικών διακρίσεων, το κίνημα των ομοφυλοφίλων και το γυναικείο κίνημα.

Μα, θα έλεγε κανείς, ο αμερικανικός συντηρητισμός χαρακτηρίζεται πρώτα απ' όλα από την υποστήριξη του καπιταλισμού· ή όχι; Επομένως, το αρνητικό σεξουαλικό πρότυπο του συντηρητικού Αμερικανού θα έπρεπε κανονικά να είναι το εξής: black lesbian feminist socialist (μαύρη λεσβία φεμινίστρια σοσιαλίστρια). Ακόμη και αν δεχτούμε ότι αυτό το τέταρτο (ο σοσιαλισμός) είναι σπανιότερο είδος στην Αμερική απ' ό,τι τα τρία προαναφερθέντα κοινωνικά κινήματα, το ζήτημα χρήζει μείζονος προσοχής.

Ας αναφερθούμε πρώτα απ' όλα στις κοινωνικές διαφοροποιήσεις ή αντιπαραθέσεις που υπονοούν και τα τέσσερα παραπάνω ιδεολογικά δίπολα. Όσον αφορά τα τρία πρώτα, πρόκειται για κοινωνικά (και ιδεολογικά) κινήματα που ορίζονται με βάση τρία αντιθετικά ζεύγη θεμελιωδών ανθρώπινων ιδιοτήτων, που αφορούν

* Ο Κύρκος Δοξιάδης είναι Επίκουρος καθηγητής Κοινωνικής Θεωρίας, Πανεπιστήμιο Αθηνών.

τη γεωγραφική καταγωγή, τη σεξουαλική επιθυμία και το φύλο αντίστοιχα: ενδοευρωπαϊκή/εξωευρωπαϊκή καταγωγή, ετεροφυλοφιλική/ομοφυλοφιλική επιθυμία, αρσενικό/θηλυκό φύλο. Και στις τρεις περιπτώσεις, πρόκειται για ιδιότητες που είναι λίγο-πολύ μη αντιστρέψιμες. Η γεωγραφική καταγωγή και το φύλο έχουν καθοριστεί πριν από τη γέννηση του ατόμου, η δε σεξουαλική επιθυμία κατά κανόνα –αν και όχι πάντα– διαμορφώνεται οριστικά πριν από την ενηλικίωση. (Όχι ότι δεν υπάρχουν ενδιάμεσες περιπτώσεις: μιγάδες, αμφιφυλόφιλοι, ερμαφρόδιτοι, αλλά ας τις αφήσουμε εδώ κατά μέρος).

Από την άλλη, κάτι που επίσης χαρακτηρίζει αυτά τα τρία δίπολα ιδιοτήτων είναι ότι δεν ορίζουν από μόνα τους σχέσεις εξουσίας ή αντιπαράθεσης. Δεν υπάρχει, δηλαδή, κανένας *εγγενής* λόγος που να ορίζει ότι οι ενδοευρωπαϊκής καταγωγής, οι ετεροφυλόφιλοι και οι άντρες βρίσκονται σε προνομιακή θέση, εν σχέσει προς τους εξωευρωπαϊκής καταγωγής, τους ομοφυλόφιλους και τις γυναίκες, και ότι επομένως υπάρχει, τουλάχιστον δυνάμει, και σχέση ανταγωνισμού μεταξύ των μεν και των δε.

Δεν υπάρχει εγγενής λόγος, σύμφωνα με τη *νεωτερική* ιδεολογία, που στηρίζεται στην πεποίθηση ότι όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι. Διότι, σύμφωνα με τις προ-νεωτερικές ιδεολογίες του γεωγραφικού ρατσισμού, του σεξουαλικου ρατσισμού και της πατριαρχίας, βεβαίως υπάρχουν σχέσεις εξουσίας, δεδομένου ότι οι «λευκοί», οι ετεροφυλόφιλοι και οι άντρες είναι φύσει ανώτεροι από τους «αλλόφυλους», τους ομοφυλόφιλους και τις γυναίκες. Η φυσική ανωτερότητα, όμως, είναι και αυτό που αφαιρεί από τις εν λόγω σχέσεις εξουσίας και το στοιχείο της αντιπαράθεσης: Σύμφωνα με αυτές τις ιδεολογίες, *δε θα έπρεπε* να υπάρχει ανταγωνιστική σχέση μεταξύ εξουσιαστών και εξουσιαζομένων, εφόσον πρόκειται για σχέσεις εξουσίας δεδομένες εκ φύσεως. Πρόκειται, δηλαδή, για μια κλασική, δηλαδή *προ*-νεωτερική, *ταξινομική κοινωνική λογική*, που χωρίζει τους ανθρώπους σε ανώτερες και κατώτερες *τάξεις*, ανάλογα με τη γεωγραφική τους προέλευση, το είδος της σεξουαλικής τους επιθυμίας και το βιολογικό τους φύλο.[1]

1. Για την κλασική ταξινομία εν γένει, βλ. Michel Foucault, *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Παρίσι 1966, ιδίως σ. 17-225. Για την εφαρμογή της κλασικής ταξινομίας στο ανθρώπινο είδος, βλ. Pierre Serna, «Le noble», στο Michel Vovelle (επιμ.), *L' homme des Lumières*, Éditions du Seuil, Παρίσι 1996, ιδίως σ. 79-86. Για τις προ-νεωτερικές αντιλήψεις για την ομοφυλοφιλία,

Μιλήσαμε λοιπόν για τάξεις· για *κοινωνικές* τάξεις, εφόσον αναφερόμαστε σε ανθρώπους, δηλαδή στην ανθρώπινη κοινωνία. Κατά τρόπο αποκαλυπτικότατα ειρωνικό, αντιλαμβανόμαστε ότι χρησιμοποιούμε τον όρο «κοινωνικές τάξεις», προκειμένου να αναφερθούμε στα τρία πρώτα ιδεολογικά δίπολα, στα δίπολα που ορίζουν τα λεγόμενα «νέα κοινωνικά κινήματα», ενώ αυτός χρησιμοποιείται κατά κανόνα για να ορίσει το τέταρτο, το δίπολο καπιταλισμός/σοσιαλισμός· ήτοι, την αντίθεση καπιταλιστές/εργαζόμενοι.

Είναι βέβαια αλήθεια, ότι η μαρξιστική έννοια των κοινωνικών τάξεων είναι κάτι που ξεπερνά την κλασική ταξινομία. Πιστεύω ότι το στοιχείο που της προσδίδει τη νεωτερική, δηλαδή *μετα*-ταξινομική, διάσταση είναι το στοιχείο ακριβώς της *εγγενούς αντίθεσης*, της *αναπόφευκτης αντιπαράθεσης*. Οι τάξεις στη μαρξιστική θεωρία δεν ορίζονται με βάση κάποια ιδιότητα την οποία, κατά τρόπο μη αντιστρέψιμο, δηλαδή τρόπον τινά *φύσει*, κατέχουν ή δεν κατέχουν τα άτομα, αλλά βάσει της *θέσης* των ατόμων στο σύστημα παραγωγής και κυκλοφορίας υλικών αγαθών και υπηρεσιών, δηλαδή στην οικονομία. Η οποία, βέβαια, θέση ορίζεται κυρίως με βάση την κατοχή ή μη-κατοχή, όχι κάποιας φυσικής ή, πάντως, μη αντιστρέψιμης ιδιότητας, αλλά των μέσων παραγωγής. Πράγμα το οποίο, στο βαθμό που δεν είναι αντιστρέψιμο, είναι και αυτό που *αναπόφευκτα* δημιουργεί την αντιπαράθεση· εξ ου και η αναγκαιότητα της πάλης των τάξεων.

Υποστηρίζω τώρα εδώ[2] ότι, όσον αφορά την αντίθεση καπιταλιστές/εργαζόμενοι και την κατάργησή της, δεν πρόκειται τόσο για αναγκαιότητα, όσο για *ηθικό, δηλαδή ιδεολογικό, καθήκον*. Οι ταξικές *σχέσεις*, και κατά συνέπεια η πάλη των τάξεων, πέρα από τις προϋπάρχουσες και εν μέρει μη αντιστρέψιμες εκείνες συνθήκες, που είναι υπεύθυνες για την αρχική διαμόρφωση και αναπαραγω-

---

βλ. Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Penguin Books, Harmondsworth 1979, ιδίως σ. 309 και 337. Τέλος, όσον αφορά το γυναικείο ζήτημα, είναι ενδεικτικό ότι ο πρώτος φιλελεύθερος στοχαστής που αληθινά προεξέτεινε την οικουμενικότητα των φιλελευθέρων ιδεωδών και στις γυναίκες ήταν ο John Stuart Mill· βλ. John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, και Λονδίνο 1970 (πρώτη έκδοση: 1869), καθώς και Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1979, ιδίως σ. 195-230.

2. Και φυσικά δεν είμαι ο μόνος, ούτε ο πρώτος. Βλ. ιδίως George Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study*, Routledge & Kegan Paul, Λονδίνο 1967, σ. 259-324.

γή των τάξεων, είναι σχέσεις *εξουσίας*. Και ως σχέσεις εξουσίας, πέρα από την ουσιωδέστατα και προφανέστατα υλική τους ύπαρξη, διέπονται και από ένα βαθύτατα υποκειμενικό στοιχείο· το οποίο είναι, πρώτα απ' όλα, το στοιχείο της *αμφισβήτησής τους ή μη*. Ίσως η μεγαλύτερη συνεισφορά του θεωρητικού μαρξισμού (τουλάχιστον ενός μέρους του) στον αποπροσανατολισμό της προοδευτικής και κριτικής σκέψης, είναι η πεποίθηση ότι ο σοσιαλισμός θα έρθει ως αναγκαία συνέπεια της αντίφασης μεταξύ δυνάμεων και σχέσεων παραγωγής. Αν αγνοήσουμε την υποκειμενική διάσταση, το internet απέχει από το σοσιαλισμό όσο και η ατμομηχανή. Αν κάποτε έρθει ο σοσιαλισμός, αυτό αποκλείεται να συμβεί μόνο και μόνο επειδή θα το θελήσει το αόρατο χέρι της τεχνολογικής εξέλιξης.

Όχι βέβαια ότι δε συνδέεται το όραμα της απελευθέρωσης του ανθρώπου από τα κοινωνικά του δεσμά με τον στόχο της δημιουργικής καθυπόταξης της φύσης. Αυτή όμως η σύνδεση υπάρχει ήδη στην ιδεολογία του φιλελευθερισμού. Η σημασία του μαρξισμού συνίσταται στο ότι κατέδειξε το πώς ο καπιταλισμός *δεν επαρκεί* ως προς τη δυνατότητα πραγματοποίησης αυτού του οράματος.

Μ' άλλα λόγια, σχηματοποιώντας –αλλά σε αυτή την περίπτωση η σχηματοποίηση είναι εντελώς απαραίτητη– φιλελεύθεροι και σοσιαλιστές συμφωνούν *πως δε θα έπρεπε* να υπάρχουν κοινωνικές τάξεις. Η διαφορά συνίσταται στο ότι, ενώ οι δεύτεροι καταγγέλλουν ότι υπάρχουν, οι πρώτοι αρνούνται την ύπαρξή τους στον καπιταλισμό. (Και εδώ, ίσως, έγκειται η αιτία της παράλειψης του διπόλου καπιταλισμός/σοσιαλισμός στο προαναφερθέν «αστείο»). Οι φιλελεύθεροι αρκούνται στο να επισημαίνουν ότι στο νεωτερικό κράτος δικαίου παρέχεται ισότητα δικαιωμάτων (και ευκαιριών), και επομένως όλοι οι άνθρωποι, ανεξαρτήτως εισοδήματος, είναι –τουλάχιστον δυνάμει– ίσοι και δεν τίθεται ζήτημα ταξινομικής κατηγοριοποίησής τους. Οι σοσιαλιστές (οι μαρξιστές) επιμένουν ότι μπορεί στη νεωτερικότητα να υπάρχει τυπική ισότητα (ισονομία), στην πράξη όμως αυτό που ισχύει είναι ότι εξακολουθούν να υπάρχουν κοινωνικές δομές, όπως οι σχέσεις οικονομικής εκμετάλλευσης που ορίζουν τη σχέση κεφαλαίου/εργασίας, αλλά και ο θεσμός της οικογένειας, το εκπαιδευτικό σύστημα, και το κράτος ως μηχανισμός καταστολής, οι οποίες, εξασφαλίζοντας την περιφρούρηση αλλά και τη διαιώνιση από γενεάς εις γενεάν τόσο της ατομικής ιδιοκτησίας όσο και των συναφών κοινωνικών

προνομίων, επαναφέρουν και επανεγκαθιδρύουν την (προ-νεωτερική) ταξινομική λογική στη σφαίρα της κοινωνικής πραγματικότητας από την πίσω πόρτα, και τελικά οδηγούν σε μη αντιστρέψιμες καταστάσεις ταξικής κυριαρχίας.

Αν είναι κάτι που ενοχλεί τους φιλελεύθερους υπέρμαχους του καπιταλισμού στον όρο «κοινωνικές τάξεις», αυτό δε συνίσταται *μόνο* στην απειλή της πάλης των τάξεων, αλλά και στο ότι αυτός ο όρος υπενθυμίζει ότι όσον αφορά την ιδεολογία, όσον αφορά δηλαδή την κοινωνική λογική και την ηθική, ο καπιταλισμός τελικά είναι ένα προ-νεωτερικό σύστημα εξουσίας.

Ας προσέξουμε τώρα το εξής φαινομενικό παράδοξο: Τα κοινωνικά κινήματα, όπως ο αντι-ρατσισμός, το κίνημα για τα δικαιώματα των ομοφυλοφίλων και ο φεμινισμός, αν και είναι κινήματα που εναντιώνονται σε καταφανώς προ-νεωτερικές, δηλαδή κλασικά ταξινομικές, κοινωνικές λογικές, εμφανίστηκαν στο προσκήνιο των κοινωνικών και ιδεολογικών αγώνων πολύ αργότερα από το εργατικό-σοσιαλιστικό κίνημα. Καλώς εχόντων των πραγμάτων δηλαδή, αν η ιστορία ήταν ευθύγραμμη (ή «ελικοειδής» ή πάντως συμμετρικά αναπτυσσόμενη ή εξελισσόμενη καθ' οιοδήποτε γεωμετρικό ή τοπολογικό σχήμα), θά 'πρεπε πρώτα να είχαν τακτοποιηθεί οι λογαριασμοί με τις πασιφανώς προ-νεωτερικές κοινωνικές δομές και ιδεολογίες, και κατόπιν η νεωτερικότητα να συνειδητοποιούσε ότι *τελικά* ούτε ο καπιταλισμός ανταποκρίνεται στις ιδεολογικές της προσδοκίες και επαγγελίες. Το ότι αυτό δε συνέβη, δε θά 'πρεπε βέβαια να αποδοθεί ούτε σε κάποια «πονηριά της Ιστορίας», ούτε σε κάποιο συγκυριακό ατύχημα που οδήγησε την εν λόγω (πονηρή αλλά και σοβαρή) κυρία να παρεκτραπεί από την προδιαγεγραμμένη της πορεία. Μάλλον έχει να κάνει με την ιδιαιτερότητα της ιδεολογικής εξουσίας, η οποία, εξ ορισμού, ασκείται πρώτα απ' όλα στη σφαίρα της υποκειμενικότητας.

Στην περίπτωση του καπιταλισμού, ένα είναι βέβαιο, ότι αυτός αναπτύχθηκε παράλληλα με την ιδεολογία περί οικουμενικής ισότητας και ελευθερίας. Το γεγονός αυτό, όμως, που συνετέλεσε στην απελευθέρωσή του από τις –ασφυκτικές γι' αυτόν– προ-νεωτερικές καταστάσεις κυριαρχίας, που δε σχετίζονταν, βέβαια, μόνο με τη φεουδαρχία, αλλά και (κυρίως) με το απολυταρχικό έθνος-κράτος, ήταν και αυτό που του δημιούργησε κατόπιν εμπόδια στην ανενόχλητη επικράτησή του, ιδίως στη σφαίρα της ιδεολογίας. Ένα σύστημα, που υποτίθεται ότι στηρίζεται στην (τυπική, έστω) ισότη-

τα και στην ελευθερία, δύσκολα γίνεται αποδεκτό, όταν είναι πασιφανές ότι αυτό τελικά δεν ισχύει. Ήταν, επομένως, εντελώς αναμενόμενο οι πρώτες σοσιαλιστικές και κομμουνιστικές ιδέες να αναπτυχθούν τις πρώτες δεκαετίες μετά την επικράτηση του (βιομηχανικού) καπιταλισμού.[3]

Οι φυλετικές διακρίσεις, οι διακρίσεις εις βάρος της ομοφυλοφιλίας και η πατριαρχία είναι ιδεολογικές δομές, αλλά και συστήματα εξουσίας που δε χρειάστηκε να κάνουν το λάθος να στηριχθούν σε νεωτερικά αιτήματα περί ισότητας και ελευθερίας. Είναι και τα τρία συνεπέστατα στην κλασική, ταξινομική κοινωνική τους λογική. Επομένως, ήταν επίσης αναμενόμενο ότι η ιδεολογική τους μακροβιότητα θα ήταν πολύ περισσότερο εξασφαλισμένη από αυτήν του καπιταλισμού.

Υπονοώ εδώ μια μεθοδολογική αρχή: Οι ιδεολογίες, και κατ' επέκτασιν τα κοινωνικο-πολιτικά φαινόμενα –ή συστήματα εξουσίας– που μελετώνται παράλληλα με αυτές, έχουν τους δικούς τους χρόνους η καθεμιά και τους δικούς τους ρυθμούς ανάπτυξης, μετεξέλιξης ή αποδιάρθρωσης. Το ότι ο σοσιαλισμός είχε κάνει την εμφάνισή του από τις αρχές του 19ου αιώνα και είχε επικρατήσει –όπως είχε επικρατήσει– σ' ένα τεράστιο τμήμα της γης από τα μέσα του 20ού, ενώ ο αντιρατσισμός, το κίνημα των ομοφυλοφίλων και ο φεμινισμός μόνο κατά τη δεκαετία του 1960 κατάφεραν να προσλάβουν το χαρακτήρα πραγματικά μαζικών κινημάτων, δεν οφείλεται στο ότι οι συγκρούσεις στο οικονομικό πεδίο ήταν αναμενόμενο να εμφανιστούν και να συνειδητοποιηθούν νωρίτερα, καθότι πιο επείγουσας ή πιο καθοριστικής σημασίας, αλλά στο ότι, για τους λόγους που ήδη παρέθεσα, *η εσωτερική συνοχή των ιδεολογιών στις οποίες αντιπαρατίθενται τα λεγόμενα «νέα κοινωνικά κινήματα» ήταν πολύ πιο αραγής από αυτήν της ιδεολογίας του καπιταλισμού.*

Για να προλάβω μια πιθανή ένσταση, θα ήθελα να τονίσω ότι εδώ δε συγκρίνω το οικονομικό με το ιδεολογικό «επίπεδο» δίνοντας προτεραιότητα στο δεύτερο, αλλά *ιδεολογίες μεταξύ τους:* την *ιδεολογία* του καπιταλισμού με τις υπόλοιπες. Αλλιώς, όσον αφορά τις υλικές συνιστώσες των αντίστοιχων συστημάτων εξουσίας, δε βλέπω γιατί είναι λιγότερο υλικές, και κατά συνέπεια λι-

3. Βλ. ιδίως E.J. Hobsbawm, *The Age of Revolution: Europe 1789-1848*, Cardinal, Λονδίνο 1973, σ. 285-306.

γότερο σημαντικές ή αισθητές, από την καπιταλιστική εκμετάλλευση οι συνθήκες εκείνες που στηρίζουν την καταπίεση των «αλλοφύλων», τις διακρίσεις εις βάρος των ομοφυλοφίλων ή την πατριαρχική δομή της κοινωνίας. Λιγότερο αποτελεσματικές, καθότι πιο άμεσες ίσως. Λιγότερο υλικές, κάθε άλλο.

Μπορεί, λοιπόν, η νεωτερικότητα να έκανε διαμιάς την εμφάνισή της *ως αίτημα*, κατά τις δύο τελευταίες δεκαετίες του 18ου αιώνα, με αυτό που περιγράφει ο Eric Hobsbawm ως «διπλή επανάσταση»,[4] δηλαδή με τη βιομηχανική επανάσταση στην Αγγλία και τη Γαλλική στη Γαλλία (εγώ θα την έλεγα «τριπλή», προσθέτοντας και την –επίσης ταυτόχρονη– φιλοσοφική επανάσταση της καντιανής κριτικής στη Γερμανία), αυτό, όμως, κατά καμία έννοια *δε σημαίνει ότι επικράτησε από τότε κατά τρόπο λυσιτελή*, πόσο μάλλον στη σφαίρα εκείνη, όπου για να επικρατήσει κάτι καινούριο χρειάζονται συνήθως πολλές δεκαετίες αν όχι αιώνες· στη σφαίρα της ιδεολογίας. Αυτό σημαίνει ότι ιδεολογίες που κατά βάση είναι προ-νεωτερικές στη δομή τους έχουν παραμείνει κατ' ουσίαν και κατά μέγα μέρος άθικτες, ενώ η ιδεολογία εκείνη του καπιταλισμού που τόλμησε να στηριχθεί σε νεωτερικές ιδέες, ήτοι ο φιλελευθερισμός, λυγίζει και αποδιαρθρώνεται διαρκώς υπό το βάρος των αντιφάσεών της.

Αυτό, βέβαια, δεν καθιστά τον καπιταλισμό λιγότερο ισχυρό ιδεολογικά από τα συστήματα εξουσίας που αντιστοιχούν σε προνεωτερικές ιδεολογίες. Όπως θα δούμε και παρακάτω, η καπιταλιστική ιδεολογία εν γένει κάθε άλλο παρά βγαίνει ζημιωμένη από αυτόν τον αντιφατικό χαρακτήρα του φιλελευθερισμού. Αυτό όμως που έχει σημασία ως προς τις παραπάνω διαπιστώσεις, αφορά το χώρο εκείνο στον οποίο κατεξοχήν η ιδεολογία έχει τον πρώτο λόγο. Αναφέρομαι στην *υποκειμενική στάση* απέναντι στις διάφορες ιδεολογίες, μ' άλλα λόγια, στον τρόπο με τον οποίο τα ανθρώπινα άτομα συγκροτούνται ή/και συγκροτούν τους εαυτούς τους ως υποκείμενα της κάθε ξεχωριστής ιδεολογίας, είτε εντασσόμενα σε αυτήν, είτε εναντιωνόμενα, είτε τηρώντας μια κριτική στάση απέναντί της. Και πιστεύω πως έχει κάποιο ενδιαφέρον να εξετάσουμε ορισμένες βασικές διαφορές, αλλά και πιθανά σημεία σύγκλισης, όσον αφορά ακριβώς τη συγκρότηση της ατομικής υποκειμενικότητας αφενός στα λεγόμενα «νέα κοινωνικά κινήματα» και

4. E.J. Hobsbawm, *ό.π.*

αφετέρου στο κατ' εξοχήν αντι-καπιταλιστικό κοινωνικό κίνημα, δηλαδή στο σοσιαλιστικό.

Η συγκρότηση της ατομικής υποκειμενικότητας μέσα σε μία ή περισσότερες ιδεολογίες συνίσταται, κατ' αρχάς, σε δύο θεμελιώδεις –και, τουλάχιστον εν μέρει, ασυνείδητες– αυτενέργειες («αυτενέργειες» όχι κατ' ανάγκην υπό την έννοια της αυτοβουλίας, αλλά υπό την έννοια πράξεων που συμβαίνουν εντός της σφαίρας του εαυτού, και που κατά βάση αφορούν τον εαυτό): (α) σύλληψη της ιδέας του εαυτού, και (β) διαμόρφωση της βούλησης.

Ας αρχίσουμε από το δεύτερο. Θα μπορούσαμε κατ' αρχάς να δεχτούμε πως τόσο στο σοσιαλιστικό όσο και στα «νέα» κοινωνικά κινήματα, στο βαθμό που πρόκειται για κινήματα που στοχεύουν στην ανατροπή κάποιων υπαρχουσών σχέσεων εξουσίας, ένα ριζικό στοιχείο υποκειμενικής συγκρότησης, ειδικά ως προς τη διαμόρφωση της βούλησης, είναι το αίτημα της απελευθέρωσης: των εργαζομένων από την κυριαρχία των καπιταλιστών, αλλά και των γυναικών, των ομοφυλοφίλων και των «αλλοφύλων» από την κυριαρχία των αντρών, των ετεροφυλοφίλων και των «ομοφύλων» αντίστοιχα. Η βασική διαφορά τώρα έγκειται στο ότι, ενώ στην πρώτη περίπτωση η απελευθέρωση των εργαζομένων συνεπάγεται και την κατάργηση των καπιταλιστών, δεν ισχύει το αντίστοιχο για τα υπόλοιπα απελευθερωτικά κοινωνικά κινήματα. Οι γυναίκες, οι ομοφυλόφιλοι και οι «αλλόφυλοι» δεν μπορούν να έχουν ως αίτημα την κατάργηση των αντρών (ως βιολογικής κατηγορίας), των ετεροφυλοφίλων και των «ομοφύλων», ενώ οι (σοσιαλιστές) εργαζόμενοι *οφείλουν* να έχουν ως αίτημα την κατάργηση των καπιταλιστών.

Το ανάλογο συμβαίνει και με τη σύλληψη της ιδέας του εαυτού. Οι σοσιαλιστές εργαζόμενοι δεν μπορούν παρά να αποσκοπούν στην αυτοκατάργησή τους (εννοείται ως εργαζομένων με την ταξική έννοια των «προλεταρίων»), και επομένως η θεμελιώδης ιδέα του εαυτού τους είναι προβληματικού και, καλώς εχόντων των πραγμάτων, προσωρινού χαρακτήρα, ενώ περίπου το αντίθετο ισχύει με τα υπόλοιπα απελευθερωτικά κοινωνικά κινήματα. Εκεί, η *θετική* σημασία του εαυτού ως γυναίκας, ομοφυλόφιλου, μαύρου, κλπ., είναι απολύτως συνυφασμένη με τον απελευθερωτικό χαρακτήρα του κινήματος, και αποτελεί θεμελιώδη προϋπόθεση της ιδεολογικής νομιμοποίησής του και της οποιασδήποτε αποτελεσματικότητάς του.

Μεταφράζοντας τα παραπάνω σε συγκεκριμένα αιτήματα, τα οποία ταυτόχρονα συντελούν στην ιδεολογική συγκρότηση της υποκειμενικότητας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το σοσιαλιστικό αίτημα είναι κατά βάση αίτημα *κοινωνικο-οικονομικής εξομοίωσης*, το οποίο αρνητικά εκφράζεται ως *κατάργηση των κοινωνικο-οικονομικών διαφορών* (δηλαδή των διαφορών που συνίστανται στην κατοχή ή μη-κατοχή των μέσων παραγωγής), ενώ στα υπόλοιπα κοινωνικο-απελευθερωτικά κινήματα το κύριο αίτημα είναι η *κοινωνική αποδοχή των διαφορών*, η αρνητική έκφραση του οποίου είναι η *κατάργηση των κοινωνικών ταξινομιών*.

Είναι αυτονόητο ότι δεν υπάρχει *αντίφαση* μεταξύ των μεν και των δε, δεδομένου ότι εννοείται πως το αίτημα της κοινωνικής αποδοχής των διαφορών αφορά μόνο τις διαφορές εκείνες που δεν οδηγούν κατ' ανάγκην σε ανισότητα, και επομένως οι κοινωνικο-οικονομικές διαφορές, τις οποίες αποσκοπεί στο να καταργήσει ο σοσιαλισμός, δε συμπεριλαμβάνονται σε αυτές. Και όχι μόνον αυτό, θα έλεγα πως, καλώς εχόντων των πραγμάτων, το σοσιαλιστικό αίτημα συνδυάζεται αρμονικότατα με το αρνητικό σκέλος του αιτήματος των υπολοίπων κινημάτων. Το αίτημα της κατάργησης όλων των κοινωνικών ταξινομιών διευρύνει τον αντι-εξουσιαστικό χαρακτήρα του σοσιαλισμού, και μάλιστα θα έλεγα ότι του υπενθυμίζει και κάτι που, τουλάχιστον στην κομμουνιστική εκδοχή του –αν και όχι βέβαια στην οικονομιστική εκείνη εκδοχή που θεωρεί ότι οι μόνες κοινωνικές τάξεις είναι οι κοινωνικο-οικονομικές–, πρεσβεύει και ο ίδιος. Ότι, δηλαδή, η μόνη δίκαιη κοινωνία είναι μια κοινωνία όπου απουσιάζει ο *οποιοσδήποτε* διαχωρισμός σε κοινωνικές τάξεις – και όχι μόνο ο κοινωνικο-οικονομικός.

Πιστεύω ότι σε αυτό το επίπεδο έγκειται και η βαθύτερη σύγκλιση μεταξύ σοσιαλισμού και υπολοίπων απελευθερωτικών κοινωνικών κινημάτων, και όχι σε κάποια ευχολόγια περί «πλουραλιστικού ανοίγματος» της αριστεράς προς τα «νέα κοινωνικά κινήματα». Για να γίνουμε και λίγο πιο συγκεκριμένοι, η κατάργηση όλων των κοινωνικών ταξινομιών συμπεριλαμβάνει και την ανατροπή ενός πανίσχυρου –ιδεολογικά αλλά και πραγματικά– κοινωνικο-ταξινομικού συστήματος, που κατά τη γνώμη μου αποτελεί και τη μήτρα όλων των υπολοίπων: του έθνους-κράτους.[5] Ο σο-

5. Βλ. Κύρκος Δοξιάδης, *Εθνικισμός, ιδεολογία, μέσα μαζικής επικοινωνίας*, Πλέθρον, Αθήνα 1995.

σιαλισμός και τα υπόλοιπα κοινωνικο-απελευθερωτικά κινήματα, όσον αφορά την υποκειμενική, δηλαδή την ιδεολογική τους διάσταση, συγκλίνουν επομένως στο όραμα της *αταξικής, δηλαδή μη ταξινομικής, δηλαδή αναρχικής κοινωνίας*· ή, για να ξεπεράσουμε κάποτε και την τερατώδη πλάνη που ταυτίζει την ουτοπία με το ανέφικτο, στην αναρχική *ουτοπία*.

2. ΑΠΟ ΤΗΝ ΟΥΤΟΠΙΑ ΣΤΟ ΧΡΗΜΑ

Στην ταινία *Η διακριτική γοητεία της μπουρζουαζίας* (1972) του Luis Buñuel, ο «ωμός» λόγος της εξουσίας (δηλαδή ο λόγος της εξουσίας ως καταστολής), καθώς και ο λόγος που ανοιχτά καταγγέλλει την εξουσία (ως καταστολή), το τηλεφώνημα του υπουργού αλλά και τα λόγια της Λατινοαμερικανίδας αγωνίστριας, πνίγονται από το βόμβο αεροπλάνων που περνούν. Πρόκειται για μια ειρωνική «διακριτικότητα» της ταινίας απέναντι στη μπουρζουαζία. Σα να λέει η ταινία απευθυνόμενη στους αστούς: Τ' άπλυτά σας τα ξέρουμε, δε χρειάζεται να τα βγάλουμε στη φόρα. Κατά τα άλλα, οι αστοί παρουσιάζονται μέσα από το πρίσμα των ανικανοποίητων επιθυμιών τους και των εφιαλτικών τους ονείρων. Μέσα από το πρίσμα, μ' άλλα λόγια, της ιδεολογίας τους ιδωμένης ως μιας εφιαλτικής ουτοπίας. Σε μια πορεία εν μέρει αντίθετη προς τη δομή και λειτουργία της ιδεολογίας σύμφωνα με τη θεωρία του Louis Althusser, κατά την οποία η ιδεολογία προβάλλει («αναγνωρίζει») το φανταστικό ως προφανές και αποσιωπά («παραγνωρίζει») το πραγματικό,[6] η ταινία του Buñuel αποσιωπά το πραγματικό ως προφανές και προβάλλει το φανταστικό.

Η ταινία του Buñuel αποσκοπεί στο να ανατρέψει το μη αντιστρέψιμο χαρακτήρα της αστικής ιδεολογίας. Η αστική ιδεολογία, όπως οι άλλες, εμφανέστερα προ-νεωτερικές ιδεολογίες (θρησκεία, εθνικισμός, ρατσισμός, πατριαρχία, κλπ.), στηρίζεται στην προβολή ενός φανταστικού ως προφανούς και, επομένως, ως μη αντιστρέψιμου. Πρόκειται για τις ιδέες ως *υπόσταση*, για τις *υποταστασιοποιημένες* ιδέες, οι οποίες δεν αποσιωπούν κατ' ανάγκην το πραγματικό, αλλά εμφανίζονται οι ίδιες ως μέρος του πραγματικού. Η *αποσιώπηση του πραγματικού ως προφανούς και ως μη α-*

6. Louis Althusser, *Positions*, Éditions Sociales, Παρίσι 1976, σ. 79-137.

ντιστρέψιμου στον Buñuel έχει ως στόχο τη μετάθεση του ζητήματος της αντιστρεψιμότητας στο χώρο του φανταστικού. Ως γνωστόν, το πραγματικό είναι, ούτως ή άλλως, μη αντιστρέψιμο, εξ ορισμού. («...[Τ]ο πραγματικό είναι αυτό που πάντοτε επανέρχεται στην ίδια θέση...», λέει ο Jacques Lacan.[7]) Η «αντιστροφή» του πραγματικού ισοδυναμεί με την καταστροφή του. Στη σφαίρα του φανταστικού όμως, δηλαδή των ιδεών, οι δυνατότητες αντιστροφής είναι αμέτρητες, όπως δείχνει και ο Buñuel σ' αυτή του την ταινία, με τα αλλεπάλληλα ιδιοφυή παιχνίδια του «ονείρου μέσα σε όνειρο». Η σουρρεαλιστική ανατροπή-αντιστροφή στο χώρο των ιδεών, που διαρκώς επιφέρει ο Buñuel, αποσκοπεί, ακριβώς, στην κατάδειξη του ότι σ' αυτό το χώρο τίποτε δεν είναι μη αντιστρέψιμο. Η ιδεολογία δεν είναι το αντεστραμμένο είδωλο της πραγματικότητας, αλλά, πολύ πιο γενικά, σε αντιδιαστολή με την πραγματικότητα, ο χώρος της αντιστροφής.

Η σύγχρονη κριτική προσέγγιση της ιδεολογίας δεν προσπαθεί να αποκαλύψει μια υλική πραγματικότητα την οποία αντιστρέφει ή διαστρεβλώνει ή αποκρύπτει η ιδεολογία· θεωρεί ότι αυτή (η υλική πραγματικότητα) είναι ούτως ή άλλως εμφανέστατη: όλοι λίγο-πολύ ξέρουν πότε τους εκμεταλλεύονται ή τους καταπιέζουν. Οι άνθρωποι δεν υποτάσσονται επειδή *δεν ξέρουν* ότι τους εκμεταλλεύονται ή τους καταπιέζουν, αλλά επειδή πιστεύουν κάποιες ιδέες που *τους επιβάλλουν* να υποτάσσονται, έστω και αν *έχουν επίγνωση* της υποταγής τους. Αυτό που προσπαθεί να επιτύχει η σύγχρονη ανάλυση της ιδεολογίας είναι η κατάδειξη της αντιστρεψιμότητας *της ίδιας της ιδεολογίας*: ποιες δηλαδή από τις γενικά αποδεκτές ιδέες, έννοιες, λογικές θα μπορούσαν να μην είναι και τόσο αποδεκτές, αν ιδωθούν από κριτική σκοπιά.

Στην ταινία του Buñuel, ο βόμβος των αεροπλάνων αποσιωπά, και κατ' αυτόν τον τρόπο απομονώνει, το μοναδικό μη αντιστρέψιμο, δηλαδή την (υλική) πραγματικότητα: την κατασταλτική συνι-

7. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XI: Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964*, Éditions du Seuil, Παρίσι 1978, σ. 49. Δεδομένου ότι δεν είμαι ψυχαναλυτής, ας μου επιτραπεί άλλη μία ανορθόδοξη «σύγχυση» μεταξύ «πραγματικότητας» και λακανικού «πραγματικού». (Βλ. Θάνος Λίποβατς - Νίκος Δεμερτζής, *Δοκίμιο για την ιδεολογία: Ένας διάλογος της κοινωνικής θεωρίας με την ψυχανάλυση*, Οδυσσέας, Αθήνα 1994, σ. 168-169 και 177, σημ. 17.) Άλλωστε για να τίθεται ζήτημα σύγχυσης μεταξύ δύο εννοιών, πρέπει να υπάρχει λίγο-πολύ σαφής και γενικά αποδεκτός ορισμός και για τις δύο. Η (μη ψυχαναλυτική) «πραγματικότητα» πώς ορίζεται;

στώσα της εξουσίας. Το πραγματικό είναι το άφατο· δε λέγεται, ούτε αναπαρίσταται, ακριβώς επειδή είναι προφανές: το *μόνο* προφανές. Ο βόμβος των αεροπλάνων στη *Διακριτική γοητεία της μπουρζουαζίας* αποτελεί, υπ' αυτήν την έννοια, ένα έσχατο σημείο επαναστατικής κριτικής της ιδεολογίας.

Γύρω στους τεσσερισήμισι αιώνες νωρίτερα, ο Άγγλος λόγιος και πολιτικός Thomas More, στο βιβλίο του *Ουτοπία* (1516), χρησιμοποιεί ένα παρόμοιο τέχνασμα προς μια αντίρροπη αλλά συμπληρωματική προς τον Buñuel κατεύθυνση. Οι παρόντες (μεταξύ των οποίων και ο ίδιος ο More) στην αφήγηση του (φανταστικού) ταξιδιώτη που έχει επισκεφθεί τη χώρα της Ουτοπίας δεν ακούν την ακριβή της τοποθεσία, διότι κάποιος βήχει τη στιγμή που ο αφηγητής την κατονομάζει.[8] Με το βόμβο των αεροπλάνων, ο Buñuel αποσιωπά ως *προφανή* την πραγματικότητα της καταστολής, αποσκοπώντας στο να καταδείξει την *αρνητική* αντιστρεψιμότητα της ιδεολογίας των αστών. Με το θόρυβο ενός βήχα, ο More αποσιωπά και καθιστά *αφανή* τον τόπο της ουτοπίας του, στοχεύοντας στο να υποδηλώσει τη *θετική* της αντιστρεψιμότητα: η ιδεώδης κοινωνία και πολιτεία που περιγράφει *δεν είναι πουθενά, άρα θα μπορούσε να είναι οπουδήποτε*. Στην *Ουτοπία* του More μάλλον έχουμε για πρώτη φορά στην ιστορία της σκέψης μια *μη υποστασιοποιημένη* αντίληψη των ιδεών. (Χωρίς να υπολογίζουμε βέβαια τις ιδέες των πάσης μορφής *δεδηλωμένων* μυθοπλασιών.) Δεν πρόκειται ούτε για τη βασιλεία των ουρανών του χριστιανισμού, ούτε για τις πλατωνικές ιδέες (στις οποίες στηρίζεται και η ιδεώδης Πολιτεία), ούτε για την κατοικία των θεών του Ολύμπου της αρχαίας μυθολογίας. Στον More έχουμε για πρώτη φορά τις ιδέες ως υπόθεση: Ξέρουμε ότι δεν υφίστανται, ότι πρόκειται μόνο για ιδέες, αλλά *ας υποθέσουμε* ότι υφίσταντο. Δε μας ενδιαφέρουν οι ιδέες που πιστεύουμε (ή που δεν πιστεύουμε) ότι (ήδη) υφίστανται, και που ορίζουν την Τάξη των πραγμάτων ή την πορεία της Ιστορίας, δε μας ενδιαφέρουν οι ιδέες ως *υπόσταση*, μας ενδιαφέρουν οι ιδέες ως *υπόθεση*: Οι ιδέες *που θα μπορούσαν να κάνουν τα πράγματα διαφορετικά απ' ό,τι είναι*· οι ιδέες, όχι που επαγγέλλονται την εξήγηση του υπάρχοντος, αλλά που προτρέπουν στην πραγμάτωση του πιθανού. Στο μοιραίο βήξιμο ενός εκ των παρι-

8. Thomas More, *Utopia* (μτφρ.: Paul Turner), Penguin Books, Harmondsworth 1965, σ. 34.

σταμένων στην αρχή της αφήγησης της *Ουτοπίας* συμπυκνώνεται συμβολικά η ιδρυτική πράξη της επαναστατικής ιδεολογίας.[9]

Με καντιανούς όρους, η εμφάνιση της ουτοπίας σηματοδοτεί το πέρασμα από την τελεολογία στην ηθική – από τους «νόμους της φύσης» στους «νόμους της ελευθερίας». Κατά τη γνώμη μου, η θεμελιώδης πλάνη του μαρξισμού ως προς τη νομοτέλεια της επανάστασης στην οποία αναφέρθηκα παραπάνω, συνίσταται κυρίως στην υποκατάσταση της επαναστατικής (μαρξιστικής) ουτοπίας και ηθικής από μια επιστημονικοφανή τελεολογία.[10]

9. Είναι σαφές ότι δε διατηρώ την –κλασική, όσο και προβληματική, σύμφωνα και με τον ίδιο– διάκριση του Karl Mannheim μεταξύ «ιδεολογίας» και «ουτοπίας»· βλ. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (μτφρ.: Louis Wirth και Edward Shils), Routledge & Kegan Paul, Λονδίνο 1936, ιδίως σ. 173-184. Για μένα, η ουτοπία δεν είναι παρά ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό μιας ιδεολογίας, ή ένα ιδιαίτερο είδος ιδεολογίας· γι' αυτό χρησιμοποιώ εναλλακτικά –για τη δεύτερη έννοια– και τον όρο «ουτοπική ιδεολογία».

10. Για το δεύτερο, βλ. ιδίως Φρίντριχ Ένγκελς, *Ουτοπιστικός σοσιαλισμός και επιστημονικός σοσιαλισμός* (μτφρ: Φ. Φωτίου), Θεμέλιο, Αθήνα 1966 (πρώτη έκδοση: 1880). Για το πρώτο, βλ. ιδίως Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1977 (πρώτη έκδοση: 1785), σ. 11-13, 70 (υποσημ.), 81-82 και 91-101. Πιστεύω ότι αυτή η καντιανή διάκριση μεταξύ τελεολογίας και ηθικής έχει καθοριστική σημασία. Ακόμη και στο τέλος της *Κριτικής της κριτικής ικανότητας* – Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1974 (πρώτη έκδοση: 1790), σ. 393-456 – όπου ο Kant αναφέρεται στην «ηθική τελεολογία», τη συνδέει με την «ηθική θεολογία», την οποία διακρίνει σαφώς από την ηθική αυτήν καθ' εαυτήν: «...μια θεολογική ηθική (του καθαρού ορθού λόγου) είναι αδύνατη· διότι νόμοι που δεν έχει θέσει αρχικά ο ίδιος ο ορθός λόγος [...] δεν μπορούν να είναι ηθικοί». (I. Kant, *ό.π.*, σ. 455.) Στο κείμενο «Για τη χρήση τελεολογικών αρχών στη φιλοσοφία», όπου οι όροι «τελεολογία» και «ηθική» υποκαθίστανται από τους όρους «φυσική τελεολογία» και «καθαρά πρακτική τελεολογία» αντιστοίχως, ο Kant εξαρτά την πρώτη από τη δεύτερη· βλ. Immanuel Kant, «Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie» (πρώτη έκδοση: 1788), στο *Schriften zur Naturphilosophie*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1977, σ. 137-170. Διατυπώσεις παρόμοιες και με τα δύο παραπάνω κείμενα, ως προς τη σχέση τελεολογίας και ηθικής, βρίσκει κανείς στο τέλος της *Κριτικής του καθαρού ορθού λόγου* βλ. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1974 (δεύτερη έκδοση: 1787), σ. 676-687.

Για τη διάκριση μεταξύ υποστασιοποιημένου και υποθετικού (ή υποτιθέμενου) *υποκειμένου*, βλ. και Joan Copjec (επιμ.), *Supposing the Subject*, Verso, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1994, ιδίως σ. xi. Τέλος, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι η υποθετική ιδιότητα της ουτοπίας δεν έχει σχέση με την υποθετική ιδιότητα του «πρωταρχικού συμβολαίου». Εκεί πρόκειται για την υπόθεση μιας ιδέας που *ήδη υφίσταται*. Κατά την άποψή μου δηλαδή, τελικά δεν πρόκειται για αληθινά υποθετική, αλλά για υποστασιοποιημένη ιδέα: την υποστασιοποιημένη ιδέα μιας (ήδη υφιστάμενης) μη αντιστρέψιμης Αρχής (Φύση, Κράτος, Νόμος, Δικαιοσύνη).

Η επαναστατική ιδεολογία, η επαναστατική ουτοπία, στηρίζεται σε μια θεμελιώδη «ύβριν»: στη σύλληψη της ιδέας ενός *εφικτού επίγειου παράδεισου*. Η ύβρις είναι ανάλογη με εκείνην του Προμηθέα: Πρόκειται και πάλι για την εκκοσμίκευση ενός θεϊκού αγαθού.[11] Οι ιδέες που χάνουν τη θεϊκή, δηλαδή την υποστασιοποιημένη, ιδιότητά τους και γίνονται ουτοπία, κρίνονται το ίδιο επικίνδυνες και βλάσφημες με τη μεταλαμπάδευση της φωτιάς στους θνητούς. Από τη βίαιη αντίθεση του Λούθηρου προς το κίνημα των αναβαπτιστών έως την περίφημη θεωρία περί του «τέλους της ιδεολογίας», ο στόχος ήταν πάντοτε η ουτοπία. Οι άνθρωποι ποτέ δεν πρέπει να πιστεύουν σε ιδέες άλλες από εκείνες που πιστεύουν –αν πιστεύουν– πως (ήδη) υφίστανται (Θεός, έθνος, φυλή, κ.ο.κ.).

Κατά τα άλλα, όσον αφορά την «προγραμματική» διάσταση της ουτοπίας του More, είναι εντυπωσιακό το ότι πρόκειται για μια αναλυτικότατη περιγραφή της *κοινωνίας της ευημερίας*, με όλες τις βασικές αρχές του ωφελιμισμού, πάνω από δυόμισι αιώνες πριν από τον Jeremy Bentham και περίπου τρεισήμισι αιώνες πριν από τον John Stuart Mill. (*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*: 1789, *Utilitarianism*: 1861). Παρ' όλο που η *Ουτοπία* είναι γραμμένη από έναν θεοσεβή καθολικό, και σε μια εποχή κατά την οποία δεν είχε ακόμη υπάρξει καμία αμφισβήτηση της ιδεολογικής κυριαρχίας της θρησκείας, είναι ενδεικτικό: πρώτον, ότι προτείνεται η ανεξιθρησκία, η Ουτοπία δεν έχει επίσημο δόγμα, ο καθένας είναι ελεύθερος να πιστεύει ό,τι θέλει,[12] και δεύτερον, ακόμη και η (όποια) θρησκευτική πίστη έχει άμεσα ωφελιμιστικό χαρακτήρα: Θεωρείται ύποπτος όποιος φοβάται το θάνατο, διότι αυτό σημαίνει πως έχει ένοχη συνείδηση: αλλιώς, πώς να μη χαίρεται για την «άπειρη ευτυχία» που τον περιμένει στη μετά θάνατον ζωή;[13] Μ' άλλα λόγια, σχεδόν η μοναδική κοινή πεποίθηση όλων των διαφορετικών θρησκευτικών δογμάτων της Ουτοπίας είναι πως «πρέπει να υπάρχουν ανταμοιβές και τιμωρίες μετά θάνατον».[14]

Από την άλλη βέβαια, η διατήρηση του θρησκευτικού στοιχείου, έστω και μ' αυτήν τη φιλελεύθερη και ωφελιμιστική εκδοχή, είναι

11. Βλ. και Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, *Ταξίδι στο λόγο και την ιστορία: Κείμενα 1969-1996* (2 τόμοι), Πλέθρον, Αθήνα 1996, Α΄ τόμος, σ. 248.

12. T. More, *ό.π.*, σ. 119-120.

13. T. More, *ό.π.*, σ. 121.

14. T. More, *ό.π.*, σ. 120.

και αυτό που επανεισάγει την υποστασιοποίηση των ιδεών από την πίσω πόρτα, τρόπον τινά. Η πίστη στην αθανασία της ψυχής δεν είναι απλώς μια πρόσθετη ιδεολογική ιδιαιτερότητα της Ουτοπίας, είναι αυτή που στηρίζει ολόκληρο το ηθικό της σύστημα. Τα άτομα που δεν πιστεύουν σε αυτήν θεωρούνται απολύτως ευκαταφρόνητα, διότι αυτή τους η απιστία σημαίνει ότι θα προσπαθούν συνέχεια «να παρακάμπτουν ή να παραβαίνουν τους νόμους της χώρας τους [της Ουτοπίας]», εφόσον δε θα έχουν να φοβηθούν τίποτε άλλο πέρα από αυτούς.[15]

Και πιστεύω πως αυτός είναι και ο βασικός λόγος για τον οποίο το όραμα της Ουτοπίας του More απέχει βέβαια πολύ από την αναρχική ουτοπία. Η υποστασιοποίηση των ιδεών υπονομεύει τον επαναστατικό χαρακτήρα της ουτοπικής ιδεολογίας. Υποστασιοποιημένες ιδέες σημαίνει *μη αντιστρέψιμες* ιδέες.

Το κράτος (και οι νόμοι) της Ουτοπίας του More είναι μια ορθολογικά και ωφελιμιστικά οργανωμένη πολιτεία, όπου ό,τι δε θεωρείται βλαβερό επιτρέπεται,[16] και όπου όλες οι εξουσίες έχουν έναν λειτουργικό και –εν μέρει– αντιστρέψιμο χαρακτήρα,[17] δεν παύει όμως να είναι κράτος: μια εκ των προτέρων δεδομένη και απαράβατη εξουσιαστική δομή, συγκροτημένη με βάση κάποια πρότυπα, ορθολογικά μεν, αλλά που στηρίζονται σε κάποια υπέρτατη, *και μη αντιστρέψιμη, καθ' ότι υποστασιοποιημένη*, αρχή: στο (ορθολογικό) Ανώτατο Ον, στο οποίο όλοι πιστεύουν, ανεξάρτητα από το θρησκευτικό δόγμα του καθενός, και το οποίο είναι η Φύση: «αυτή η τρομερή δύναμη που αναγνωρίζεται διεθνώς ότι αποτελεί τη μοναδική αιτία των πάντων».[18]

Και σ' αυτό το σημείο, θα έλεγε κανείς, εκ πρώτης όψεως, συναντάμε μια σημαντική διαφορά μεταξύ της ωφελιμιστικής Ουτοπίας του More, και της καθαυτό νεωτερικής ωφελιμιστικής ηθικής του 18ου και του 19ου αιώνα. Το πληρέστερο, μάλλον, μανιφέστο της ωφελιμιστικής ιδεολογίας, ο *Ωφελιμισμός* του John Stuart Mill, γράφτηκε έχοντας ως βασικό στόχο, μεταξύ άλλων, ακριβώς το να πείσει πως «μπορεί να υπάρξει ηθική χωρίς θρησκεία».[19]

15. Βλ. T. More, *ό.π.*, σ. 120.
16. Βλ., για παράδειγμα, T. More, *ό.π.*, σ. 83.
17. Βλ. T. More, *ό.π.*, σ. 74-75.
18. T. More, *ό.π.*, σ. 117-118.
19. Βλ. στην Εισαγωγή του επιμελητή (Alan Ryan), J.S. Mill και J. Bentham, *Utilitarianism and Other Essays*, Penguin Books, Harmondsworth 1987, σ. 13.

Όχι, βέβαια, ότι πλησιάζει πολύ περισσότερο από τον More στην αναρχία η κοινωνική φιλοσοφία του Mill. Πιστεύω πως αυτό οφείλεται στο ότι και στον Mill, τελικά, υπάρχει υποστασιοποίηση. Η μόνη διαφορά με τον More είναι ότι τη θέση της υποστασιοποιημένης ιδέας της Φύσης, ως ορθολογικής θεότητας, καταλαμβάνει τώρα η ιδέα μιας (ορθολογικής) *ανθρώπινης* φύσης, που δεν μπορεί παρά να υφίσταται, ως η «έσχατη δικαίωση της αρχής της ωφέλειας»: η «έσχατη δικαίωση της ηθικής της μεγαλύτερης [δυνατής] ευτυχίας», σύμφωνα με τον Mill, είναι η «βαθιά ριζωμένη αντίληψη που κάθε άτομο [...] έχει για τον εαυτό του ως κοινωνικό ον», η οποία «τείνει στο να το κάνει να αισθάνεται ως φυσική του επιθυμία ότι πρέπει να υπάρχει αρμονία μεταξύ των συναισθημάτων και στόχων του και των συναισθημάτων και στόχων των συνανθρώπων του».[20]

Είναι σαφές ότι για τον Mill αυτά τα «κοινωνικά συναισθήματα της ανθρωπότητας», αυτή η «επιθυμία να αποτελούμε ενότητα με τους συνανθρώπους μας», αν και «ευτυχώς» είναι «από τα συναισθήματα που τείνουν να ενισχύονται [...] υπό την επιρροή της ανάπτυξης του πολιτισμού»,[21] και αν και «στα περισσότερα άτομα είναι πολύ κατώτερα από τα εγωιστικά τους συναισθήματα, και συχνά λείπουν εντελώς»,[22] αποτελούν *«ήδη* μια ισχυρή αρχή στην *ανθρώπινη φύση»* (υπογραμμίσεις δικές μου).[23] Αυτός άλλωστε είναι και ο τρόπος με τον οποίο θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή από τον ωφελιμισμό η ηθική της «κατηγορικής προσταγής» του Kant. Σύμφωνα με τον Mill, αν έχει κάποιο νόημα η καντιανή «θεμελιώδης ηθική αρχή, "να πράττεις έτσι, ώστε ο κανόνας της συμπεριφοράς σου θα μπορούσε να υιοθετηθεί ως νόμος από όλα τα ορθολογικά όντα"», αυτό συνίσταται στο ότι «πρέπει να διαμορφώνουμε τη συμπεριφορά μας σύμφωνα με έναν κανόνα τον οποίο όλα τα ορθολογικά όντα θα μπορούσαν να υιοθετήσουν, *με όφελος προς*

20. J.S. Mill και J. Bentham, *ό.π.*, σ. 306.

21. J.S. Mill και J. Bentham, *ό.π.*, σ. 303.

22. J.S. Mill και J. Bentham, *ό.π.*, σ. 306.

23. J.S. Mill και J. Bentham, *ό.π.*, σ. 303. Βλ. και «A System of Logic» (πρώτη έκδοση: 1843): «...η ευτυχία [της ανθρωπότητας και όλων των αισθανόμενων όντων] είναι η θεμελιώδης αρχή της Τελεολογίας» – J.S. Mill και J. Bentham, *ό.π.*, σ. 130. Είναι ενδεικτικό ότι ο Mill, σε αντίθεση με τον Kant (βλ. παραπάνω, υποσημ. 10), εντάσσει την ηθική στη σφαίρα της τελεολογίας. Βλ. J. S. Mill και J. Bentham, *ό.π.*, σ. 127-130.

το συλλογικό τους συμφέρον» (υπογράμμιση στο πρωτότυπο).[24] Η ηθική του Mill στηρίζεται στην υποστασιοποιημένη ιδέα της συλλογικότητας της φιλελεύθερης και ορθολογικής ανθρώπινης κοινωνίας.

Στο δοκίμιό του για τον ωφελιμισμό δεν εκτίθεται κανένα πρόγραμμα ουτοπίας, βρίσκουμε όμως μια πρόταση για κοινωνική οργάνωση, αντίστοιχη προς την ωφελιμιστική ηθική, στο πιο άμεσα πολιτικό του μανιφέστο, στο *Για την ελευθερία*. Αν και δε χρησιμοποιεί τον όρο «ουτοπία», ο Mill εκεί προτείνει αυτό που θεωρεί ως «ιδεώδες» της πολιτειακής οργάνωσης, και το οποίο θα πρέπει να στηρίζεται σε δύο θεμελιώδεις αρχές: (α) αποκέντρωση των δραστηριοτήτων και των εξουσιών με κριτήριο την αποτελεσματικότητα, και (β) συγκέντρωση, και κατόπιν διάχυση (υπό μορφήν καθοδήγησης) των πληροφοριών.[25] Το υποστασιοποιημένο κεντρικό ιδεώδες της φιλελεύθερης – ορθολογικής ανθρώπινης κοινωνίας, διά μέσου των εκπροσώπων της (των «αναγνωρισμένων αρχηγών» της[26]), συγκεκριμενοποιείται στο ρόλο ενός κεντρικού επιτηρητή που είναι σε θέση να ελέγχει και να καθοδηγεί, σύμφωνα με την αρχή της απεριόριστης ωφέλειας και το νόμο της (μεγαλύτερης δυνατής) ευτυχίας. Στην ουτοπία της κοινωνίας της ευημερίας που προτείνει ο Mill, η ελευθερία υποτάσσεται στο νόμο της ευτυχίας και στην αρχή της ωφέλειας.[27] (Δεν είναι φυσικά τυχαίο ότι το σχήμα του Mill δεν είναι παρά μια πιο γενικευμένη, και γι' αυτό πιο «ρεαλιστική», εκδοχή του «Πανοπτικού», που προτείνει ο πρώτος μεγάλος νεωτερικός εκπρόσωπος του ωφελιμισμού – ο Bentham.[28] Ακόμη, έχει ενδιαφέρον το ότι ευκρινέστατα στοιχεία «πανοπτισμού», αν και σε ακατέργαστη μορφή, βρίσκουμε ήδη στην Ουτοπία του More.[29] Τέλος, κατά την άποψή μου, μια πιο σύγχρονη, και πιο εκλεπτυσμένη, εκδοχή του ίδιου σχήματος ανακαλύπτουμε στην «κυβερνητική ιεραρχία» του Talcott Parsons[30]).

24. J. S. Mill και J. Bentham, *ό.π.*, σ. 325-326.

25. John Stuart Mill, *On Liberty*, W.W. Norton & Company, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1975 (πρώτη έκδοση: 1859), σ. 105-106.

26. J.S. Mill, *ό.π.*, σ. 105.

27. Βλ. J.S. Mill, *ό.π.*, ιδίως σ. 12-13 και 70-86.

28. Jeremy Bentham, *The Panopticon Writings*, Verso, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1995.

29. T. More, *ό.π.*, σ. 13 και 84.

30. Βλ. Guy Rocher, *Talcott Parsons and American Sociology* (μτφρ.: Barbara και Stephen Mennell), Nelson; Λονδίνο 1974, σ. 50-51.

Η υποστασιοποίηση που ευθύνεται γι' αυτή την «προδοσία» της ωφελιμιστικής ουτοπίας εις βάρος της ελευθερίας, και που κατά συνέπεια μας απομακρύνει από το όραμα της αναρχικής ουτοπίας, πιστεύω πως σ' ένα θεμελιωδέστερο επίπεδο συνίσταται στην υποστασιοποίηση και της ίδιας της ιδέας της ελευθερίας. Πρόκειται για μια υποστασιοποίηση που συνίσταται στην *επικρατειακοποίηση* της ελευθερίας: Ο Mill χρησιμοποιεί τον όρο province (τομέας δικαιοδοσίας, διοικητική περιφέρεια, επαρχία) για να αποσαφηνίσει το κεντρικό γι' αυτόν ζήτημα, που είναι, όπως τονίζει στην πρώτη παράγραφο τού *Για την ελευθερία*, ο προσδιορισμός «των ορίων της εξουσίας που μπορεί νομίμως η κοινωνία να ασκήσει επάνω στο άτομο»:[31] «Όποτε [...] πρόκειται για σαφή βλάβη, ή για σαφή κίνδυνο βλάβης, είτε προς ένα άτομο είτε προς το κοινό, η υπόθεση αποβάλλεται από τον τομέα (province) της ελευθερίας, και τοποθετείται στον τομέα της ηθικής ή του νόμου».[32] Η ελευθερία, λοιπόν, ως ένας τομέας δικαιοδοσίας, μια επικράτεια του ατόμου, η οποία καταξιώνεται και η ίδια εν ονόματι της αληθινής ευτυχίας,[33] και η οποία ορίζεται από όλες τις δραστηριότητες εκείνες που δεν προκαλούν σαφή βλάβη σε κάποιο άλλο άτομο ή στην κοινωνία. Το ότι αυτή η επικράτεια, αρχικά υποθετική, τελικά υποστασιοποιείται, δηλαδή προσλαμβάνει πραγματολογικά όρια που διαχωρίζουν σαφώς τους ελεγκτές από τους ελεγχόμενους και κατά τρόπο μη αντιστρέψιμο, έχει να κάνει με το ότι το τί είναι «σαφώς βλαβερό» για τα άλλα άτομα ή την κοινωνία δεν είναι κάτι το οποίο προσδιορίζεται από το ίδιο το πράττον άτομο, αλλά από την εκάστοτε κεντρική, έστω και αντιπροσωπευτική, αρχή.

Ο Mill, στην εναρκτήρια πρόταση του δοκιμίου *Για την ελευθερία*, αποποιείται ρητά ως θέμα του δοκιμίου του την έννοια της ελευθερίας *ως ελευθερίας της βούλησης*.[34] Για τον Mill, η ελευθερία της βούλησης είναι απλώς η έννοια που μετριάζει τη ντετερμινιστική αντίληψη για τη διαμόρφωση του χαρακτήρα.[35] Κατά τα άλλα, απέχει πολύ από το να κατέχει κεντρική θέση στην ηθική και πολι-

31. J.S. Mill, *ό.π.*, σ. 3.

32. J.S. Mill, *ό.π.*, σ. 76.

33. Βλ. ιδίως J.S. Mill, *ό.π.*, σ. 53-69. Γι' αυτό ειδικά το ζήτημα, βλ. και Allen D. Rosen, *Kant's Theory of Justice*, Cornell University Press, Ithaca, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1993, σ. 212-213.

34. J.S. Mill, *ό.π.*, σ. 3.

35. Βλ. «A System of Logic», στο J.S. Mill και J. Bentham, *ό.π.*, σ. 113-121.

τική του φιλοσοφία. Πιστεύω πως αυτή η παραμέληση της ελευθερίας της βούλησης από την ωφελιμιστική ηθική, συνιστά και το σημείο αφετηρίας της ωφελιμιστικής υποστασιοποίησης. Η ελευθερία της βούλησης είναι ίσως η πιο υποθετική ιδέα απ' όλες. Δεν είμαστε σε θέση να της προσδώσουμε καμία υπόσταση, παρά μόνο «κατόπιν εορτής»· κρίνοντας τα αποτελέσματά της, τις πράξεις των ατόμων, που *υποθέτουμε* πως έχουν ελεύθερη βούληση: το ότι κρίνουμε ηθικά την πράξη ενός ατόμου, σημαίνει πως αποδεχόμαστε ότι μπορούσε να πράξει διαφορετικά, επομένως ότι έχει ελεύθερη βούληση.[36] Η υποκατάσταση, τώρα, της *ελευθερίας* της βούλησης από την ίδια τη βούληση, δηλαδή τελικά από την επιθυμία,[37] και μάλιστα κατά τρόπο δεσμευτικό, μέσω της γνωστής ωφελιμιστικής ρήσης ότι οι άνθρωποι δεν μπορεί να επιθυμούν παρά μόνον ότι είναι ωφέλιμο ή ευχάριστο για τους ίδιους,[38] και, σε τελευταία ανάλυση, λόγω των ενυπαρχόντων στην ανθρώπινη φύση κοινωνικών συναισθημάτων κ.ο.κ., για το κοινωνικό σύνολο,[39] αποτελεί, νομίζω, και το θεμέλιο για τις υποστασιοποιήσεις του ωφελιμισμού στις οποίες αναφερθήκαμε. Όταν το κεντρικό αξιακό ζήτημα μετατίθεται από την ιδέα της ελευθερίας της βούλησης ως ανώτατης αξίας, στο τί είναι βλαβερό ή ωφέλιμο, πιστεύω, παρά την αγαστή σύμπλευση ωφελιμισμού και φιλελευθερισμού, πως το παιχνίδι της ιδεολογικής πρωταρχικότητας της ελευθερίας έχει ήδη χαθεί.

Αντιθέτως, στην καντιανή φιλοσοφία, η ελευθερία της βούλησης και η ηθική όχι απλώς δε διαχωρίζονται ως δύο σαφώς διακριτοί τομείς, η ελευθερία της βούλησης είναι αυτό που *ορίζει* τη σφαίρα της ηθικής. Σύμφωνα με τον Kant, χωρίς ελευθερία της βούλησης *δεν μπορεί να υπάρξει ηθική*. Ηθική υπάρχει από τη στιγμή που το πράττον άτομο διαθέτει ελεύθερη βούληση. Για κάποιον που μπορεί να πράττει *μόνο* λόγω καταναγκασμού –φυσικού ή υπερφυσικού–, δεν μπορεί να τίθεται ζήτημα ηθικής. Η αρχή αυτή, άλλωστε, είναι και η βάση της κατηγορικής προσταγής. Το να λειτουργεί το άτομο με τις πράξεις του διαρκώς σαν να ήταν οικουμενικός νομοθέτης υποδηλώνει, μεταξύ άλλων, ότι το άτομο πράττει σαν να μην υπάρχει άλλη ηθική αρχή πέρα από την ελεύθερή του βούληση.

36. Βλ. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ό.π., σ. 91-92.

37. Για την ακριβή σχέση μεταξύ βούλησης και επιθυμίας, βλ. J.S. Mill και J. Bentham, *ό.π.*, σ. 119-121 και 312-314.

38. Βλ. J.S. Mill και J. Bentham, *ό.π.*, σ. 278.

39. Βλ. παραπάνω, υποσημ. 20-23.

Ταυτόχρονα, η οικουμενική σημασία των πράξεών του συνίσταται στο ότι απαιτεί και από όλους τους άλλους να έπρατταν το ίδιο αν βρίσκονταν στη θέση του (και εκείνος στη θέση των άλλων), πράγμα που προϋποθέτει ότι πιστεύει πως και όλοι οι άλλοι έχουν ελεύθερη βούληση και είναι σε θέση να πράττουν ηθικά σύμφωνα μόνο με αυτήν, λειτουργώντας με τη σειρά τους και εκείνοι σαν να ήταν οικουμενικοί νομοθέτες – ειδάλλως ούτε για εκείνους θα ετίθετο ζήτημα ηθικής.

Εδώ δεν πρόκειται για υποστασιοποίηση, ακριβώς επειδή έχουμε να κάνουμε με μια διαρκή υπόθεση: *σαν* να ήταν το πράττον άτομο οικουμενικός νομοθέτης, *αν* βρίσκονταν οι άλλοι στη θέση του, κ.ο.κ. Ο ίδιος ο Kant λέει ότι δεν έχει σημασία αν πιστεύουμε στην πραγματική ύπαρξη της ελευθερίας της βούλησης, δεδομένου ότι, *υποθέτοντας* απλώς την ύπαρξή της, το αποτέλεσμα, δηλαδή οι πράξεις μας, παραμένει το αυτό.[40]

Η ελευθερία της βούλησης, στο βαθμό που αποτελεί τη θεμελιώδη προϋπόθεση της ηθικής, δεν μπορεί παρά να αποτελεί και αυτοσκοπό: το γενικό αυτοσκοπό, το γενικό κεντρικό ιδεώδες – προκειμένου η εν λόγω ηθική να μην αυτοαναιρείται. (Και σε αντίθεση με τον ωφελιμισμό, όπου ο μοναδικός αυτοσκοπός είναι η ευτυχία[41]). Υπ' αυτήν την έννοια, οι πιο ανήθικες πράξεις είναι οι πράξεις εκείνες που περιορίζουν ή που, καθ' οιονδήποτε άλλον τρόπο, υπονομεύουν την ελευθερία της βούλησης.

Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε την ελευθερία της βούλησης ως μια *ουτοπία του εαυτού:* πρόκειται, σε τελευταία ανάλυση, για μια ουτοπική σχέση με τον εαυτό μια σχέση με την (υποθετική) ιδέα ενός εαυτού, που θα μπορούσε να είναι διαφορετικός από αυτό που είναι· που θα μπορούσε να είναι κάποιος *άλλος – οποιοσδήποτε*

40. I. Kant, *ό.π.*, σ. 83 (υποσημ.). Για να αποφευχθεί μια πιθανή σύγχυση, σχετικά με την *υποθετική* ιδιότητα της ελευθερίας της βούλησης, πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ του «υποθετικού» με την έννοια του *υποτιθέμενου*, και του «υποθετικού» με την έννοια του *υπό όρους*. Ό,τι έχω πει μέχρι τώρα και θα πω παρακάτω, είναι σαφές ότι αφορά μόνο την *πρώτη* έννοια, αλλά η σύγχυση θα μπορούσε να προκληθεί από το γεγονός ότι ο Kant χρησιμοποιεί τον όρο με τη *δεύτερη* έννοια, όταν αναφέρεται ειδικά στις «υποθετικές προσταγές», σε αντιδιαστολή προς τις οποίες ορίζει την «κατηγορική» (δηλαδή *«άνευ όρων»* - unbedingte) - βλ. I. Kant, *ό.π.*, ιδίως σ. 43-51. Για μια χρήση του «υποθετικού» με την πρώτη έννοια, βλ. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ό.π., σ. 652-661. Πιο γενικά, η πρώτη έννοια του «υποθετικού» σχετίζεται με τη θεμελιώδη σημασία τού «ως εάν» (als ob) στην καντιανή φιλοσοφία.

41. J.S. Mill και J. Bentham, *ό.π.*, σ. 307.

άλλος. Το καντιανό «βασίλειο των (αυτο)σκοπών» (Reich der Zwecke), η ιδεώδης κοινωνία όπου ο μόνος νόμος είναι ο νόμος μιας εκάστης της ελεύθερης βούλησης ενός εκάστου των ορθολογικών όντων, δηλαδή ενός εκάστου ανθρώπινου ατόμου, παρέχει επομένως και το πρότυπο της αναρχικής ουτοπίας που αντιστοιχεί στην καντιανή ηθική.[42]

Το υποθετικό, δηλαδή μη υποστασιοποιημένο, στοιχείο είναι και εκείνο που εξασφαλίζει τον επαναστατικό της χαρακτήρα. Η κοινωνική διάσταση αυτής της ηθικής δε συνίσταται στην αναφορά σε κάποια υποστασιοποιημένη ιδέα συλλογικότητας ή απεριόριστης (κοινής) ωφέλειας, αλλά στη διαρκή εναλλαξιμότητα μεταξύ κάθε μιας από τις ελεύθερες βουλήσεις. Η αρχή της ελευθερίας της βούλησης συμπίπτει με την ίδια την αρχή της αντιστρεψιμότητας. Το κάθε ορθολογικό ον με τις πράξεις του κατοχυρώνει την ελευθερία της βούλησής του, μόνο στο βαθμό που κάνει το ίδιο και με την ελευθερία της βούλησης των υπολοίπων. Η οικουμενικότητα των αποφάσεών του, ακριβώς επειδή είναι υποθετική, είναι και

42. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ό.π., σ. 67: «Το ορθολογικό ον πρέπει πάντοτε να αντιμετωπίζει τον εαυτό του ως νομοθετούντα σ' ένα βασίλειο των σκοπών, που καθίσταται εφικτό λόγω της ελευθερίας της βούλησης...». Περιορίζομαι εδώ στην πολιτική σημασία της *ηθικής* του Kant, ιδίως όπως αυτή αναπτύσσεται στο πρώτο χρονολογικά από τα σημαντικότερα κείμενα της ηθικής του φιλοσοφίας, στη *Θεμελίωση για τη μεταφυσική των ηθών*. (Αποφεύγω να αναφερθώ στην *Κριτική του πρακτικού ορθού λόγου*, βλ. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1977 [πρώτη έκδοση: 1788], όπου η ηθική του Kant υποπίπτει στις υποστασιοποιήσεις, τις οποίες ο ίδιος είχε ξεσκεπάσει στην *Κριτική του καθαρού ορθού λόγου*. Βλ. ιδίως Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts και Λονδίνο 1992, σ. 32 και 55). Δεν υπονοώ, βέβαια, ότι η καθαυτό πολιτική φιλοσοφία του Kant έχει καμία σχέση με την αναρχική ουτοπία. Πρέπει επίσης να σημειώσω ότι, κατά την άποψή μου, το καθαρά ηθικό σκέλος της καντιανής φιλοσοφίας, δηλαδή η θεωρία της κατηγορικής προσταγής και της ελευθερίας της βούλησης, δεν έχει σχέση με τις «θεωρίες του συμβολαίου» (οι οποίες, πάλι κατά την άποψή μου εννοείται, αλλά όχι μόνο –βλ., για παράδειγμα, Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, *Είδωλα πολιτισμού: Ελευθερία, ισότητα και αδελφότητα στη σύγχρονη πολιτεία*, Θεμέλιο, Αθήνα 1991, σ. 369, υποσημ. 38–, δεν απομακρύνονται και τόσο από την ωφελιμιστική λογική). Το «βασίλειο των σκοπών» θα έπρεπε να αποσυνδεθεί από την έννοια του «πρωταρχικού συμβολαίου» (βλ. παραπάνω, υποσημ. 10). Ο άκρως πολυσχιδής, πολυσύνθετος και πολυσήμαντος –όχι μόνο νοηματικά αλλά και ιστορικά– χαρακτήρας του έργου του Kant νομίζω πως μας επιτρέπει να κάνουμε τέτοιου είδους αποσυνδέσεις – τουλάχιστον όσο μας επιτρέπει να κάνουμε και συνδέσεις.

αυτό –το μόνο– που τον δεσμεύει, δεν είναι κάτι που του παρέχει αυθαιρεσία.[43] Αλλά, ταυτόχρονα, είναι και το μόνο που εξασφαλίζει τη θεμελιώδη προϋπόθεση της ηθικής και το γενικό αυτοσκοπό της ουτοπίας: την ελευθερία της βούλησης του κάθε (περατού αλλά και ορθολογικού) ανθρώπινου ατόμου.

Έτσι, η ελευθερία ως ελευθερία της βούλησης και η ηθική δεν αποτελούν δύο ξεχωριστές και ανταγωνιστικές επικράτειες: Η υποθετική επικράτεια, η *ουτοπία*, της ελευθερίας ταυτίζεται με την υποθετική επικράτεια, την *ουτοπία*, της ηθικής (και του –μοναδικού– νόμου). Εδώ έγκειται η σημασία της διάκρισης μεταξύ φυσικής, υπερφυσικής, ιστορικής ή κοινωνικής αναγκαιότητας αφενός, και ηθικού καθήκοντος αφετέρου. Η πρώτη προϋποθέτει την ανυπαρξία ή αναίρεση της ελευθερίας της βούλησης, το δεύτερο είναι περίπου ταυτόσημο με αυτήν.[44]

Η σύγκριση ωφελιμιστικής και καντιανής ηθικής πιστεύω πως μας οδηγεί στο μέλημα της αντικατάστασης της *υποστασιοποιημένης* συλλογικότητας της *ολότητας* από την *υποθετική* συλλογικότητα του *ενός εκάστου*. Την εποχή του «νεοφιλελευθερισμού», ακούγεται βέβαια παράξενο το να υπενθυμίζει κάποιος ότι μια από τις βασικότερες ιδεολογίες οι οποίες –σωστά, εν μέρει– έχουν συνδεθεί με τον καπιταλισμό, ήτοι ο ωφελιμισμός, είχε ως πρόταση, πρόταγμα, όραμα, ουτοπία –γιατί όχι;– κάτι που στηρίζεται στην έννοια της ολότητας. Η ωφελιμιστική ολότητα, είτε με τη μορφή της φιλελεύθερης-ορθολογικής ανθρώπινης κοινωνίας, είτε με τη μορφή της κοινής ωφέλειας, ή της ευτυχίας της ανθρωπότητας εν γένει, υπήρξε το κοινό υπόβαθρο των κυριότερων κεντρικών ιδεωδών που εμφανίστηκαν και επικράτησαν στο δυτικό κόσμο από τις αρχές του 19ου αιώνα και ύστερα. Και σ' αυτά συμπεριλαμβάνω και τα ιδεώδη του (πρώην) υπαρκτού σοσιαλισμού. Το ότι η ωφελιμιστική ολότητα, στα καθεστώτα του υπαρκτού σοσιαλισμού, συνδυάστηκε με τις εσχατολογικές ολότητες του ιστορικισμού, καταλήγοντας στο σοσιαλιστικό ολοκληρωτισμό, ενώ στις καπιταλιστικές κοινωνίες ο ωφελιμισμός συχνά εκφυλιζόταν –και εκφυλίζεται, ιδίως κατά τα τελευταία χρόνια– σ' ένα είδος (ατομικιστικού) κοινωνικού δαρβινισμού, δεν αναιρεί το γεγονός ότι και στα

43. Βλ. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ό.π., ιδίως σ. 71-74 και 99-101.

44. I. Kant, *ό.π.*, σ. 82: «...μια ελεύθερη βούληση και μια βούληση που υπόκειται σε ηθικούς νόμους είναι ένα και το αυτό».

δύο συστήματα ο ωφελιμισμός υπήρξε ένα κοινό ιδεολογικό θεμέλιο, που αποτελούσε σταθερή αναφορά τόσο στη σφαίρα του πολιτικού λόγου όσο και σ' εκείνην των πολιτικών αποφάσεων. Ο ωφελιμισμός ιστορικά υπήρξε η ιδεολογία του «κέντρου», με την πιο ουσιαστική έννοια του όρου. (Άλλωστε, δεν είναι τυχαίο ότι, ενώ οι δύο θεμελιωτές του νεωτερικού ωφελιμισμού –οι Bentham και Mill– έχουν συνδεθεί περισσότερο με τον καπιταλισμό και την ατομική ιδιοκτησία, η πρώτη ωφελιμιστική ουτοπία, η «Ουτοπία» του More, έχει ως βασική αρχή την κοινοκτημοσύνη.[45]) Το κοινό όραμα, η κοινή ουτοπία αριστεράς και δεξιάς ήταν η «κοινωνία της ευημερίας», και ο πολιτικός διάλογος και η πολιτική διαμάχη, συμπεριλαμβανομένων και των διαφωνιών για τους διαφορετικούς τρόπους επίτευξης αυτού του οράματος, είχαν ως κύριο θέμα την *κατανομή της ωφέλειας*. Χρησιμοποιώντας ένα κάπως χυδαίο μεταφορικό σχήμα, θα μπορούσαμε να πούμε πως, εδώ και έναν αιώνα τουλάχιστον, ο ωφελιμισμός μοιράζει την τράπουλα του μεγαλύτερου μέρους του ιδεολογικο-πολιτικού παιχνιδιού.

Απόρροια αυτής της κατάστασης είναι κάτι που θεωρώ ως μια από τις χονδροειδέστερες πλάνες της νεωτερικής πολιτικής σκέψης, ήτοι η πεποίθηση ότι υπάρχει ανταγωνιστική σχέση μεταξύ ισότητας και ελευθερίας. Το απλούστατο, κατά την άποψή μου, γεγονός ότι το αίτημα εναντίον της ανισότητας συμπίπτει, κατά μέγα μέρος τουλάχιστον, με το αίτημα εναντίον της ανελευθερίας, εφόσον ανισότητα σημαίνει, μεταξύ άλλων τουλάχιστον, ότι κάποιοι είναι λιγότερο ελεύθεροι από κάποιους άλλους (και ότι η εξουσία είναι, ακριβώς, η σχέση που ορίζεται από τη *συνύπαρξη* ανισότητας και –σχετικής– ανελευθερίας), αποκρύπτεται από το ωφελιμιστικό σχήμα, σύμφωνα με το οποίο η ελευθερία ορίζεται ως ξεχωριστή, και κατά συνέπεια ως δυνάμει ανταγωνιστική επικράτεια, εν σχέσει προς την επικράτεια της κοινωνικής ωφέλειας, και επομένως εν σχέσει προς την ισορροπημένη, δηλαδή όσο το δυνατόν πιο ισομερή, κατανομή της τελευταίας.

Θα προχωρήσω ακόμη παραπέρα. Στις μέρες μας, το δίλημμα «φιλελευθερισμός ή σοσιαλισμός» παραμένει τόσο κυρίαρχο, ώστε ακόμη και όσοι έχουν αρχίσει να αισθάνονται τα αδιέξοδα τόσο της μιας όσο και της άλλης επιλογής, μοιάζουν να θεωρούν ότι η μόνη «τρίτη λύση» είναι μια συμβιβαστική κατάσταση, που θα βρί-

45. Βλ. T. More, *ό.π.*, ιδίως το Appendix του μεταφραστή, σ. 149-151.

σκεται κάπου στη μέση, στην αναζήτηση μιας «χρυσής τομής» μεταξύ «ελευθερίας» και «ισότητας», δηλαδή, μεταξύ του μικρότερου δυνατού παρεμβατισμού και της μεγαλύτερης δυνατής κοινωνικής ωφέλειας. Μ' άλλα λόγια, αυτή η σύγχρονη αναζήτηση της «ρεαλιστικής, αλλά με όραμα», πολιτικής, δεν είναι παρά το τελικό επίτευγμα, η έσχατη ιδεολογική δικαίωση της ωφελιμιστικής ουτοπίας, όπως αυτή έχει διαμορφωθεί εδώ και ενάμισι αιώνα. Το γεγονός ότι στις μέρες μας η οποιαδήποτε ενασχόληση με την ουτοπία φαντάζει ως ένα είδος συγκινητικού αλλά ατελέσφορου ρομαντισμού, πιστεύω πως έχει να κάνει με το ότι ο ωφελιμισμός, μετά την κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού, αλλά και μετά το ξεφούσκωμα του «νεοφιλελεύθερου» ενθουσιασμού (ο οποίος, στις θρασύτερες εξάρσεις του, πρόβαλλε κι εκείνος την κοινωνικο-δαρβινική «ουτοπία» του), έχει καταφέρει επί τέλους να πείσει, σε μεγάλο βαθμό, ότι η δική του ουτοπία είναι η μόνη εφικτή.

Και φτάνουμε τώρα σε κάτι που θα μπορούσε να θεωρηθεί ως περαιτέρω συνέπεια της ωφελιμιστικής υποστασιοποίησης. Πρώτα απ' όλα, το γεγονός ότι δε δίνεται κανένα θετικό περιεχόμενο στην ελευθερία, το ότι η ελευθερία, μ' άλλα λόγια, ορίζεται μόνο σε αντιδιαστολή με τον παρεμβατισμό, της αφαιρεί τη δυνατότητα να αποτελεί η ίδια ιδεώδες αληθινά ικανό να συμβάλει στη θεμελίωση της ωφελιμιστικής ουτοπίας. Όσον αφορά τώρα τον στόχο του ίδιου του παρεμβατισμού, που είναι η κοινωνική ωφέλεια, πιστεύω πως υποκρύπτει την εξής παγίδα: Το γεγονός ότι η ελευθερία της βούλησης, ως θεμέλιο της ηθικής, υποκαθίσταται από την επιθυμία, η οποία δεν μπορεί παρά να έχει ως στόχο την ωφέλεια, η οποία ωφέλεια τελικά δεν μπορεί παρά να είναι κοινή, έχει ως μοιραία συνέπεια το να προβάλλεται ως κεντρικό μέλημα ολόκληρου του πολιτικού λόγου και διαλόγου η διαρκής αναζήτηση ενός κοινού παρονομαστή της ωφέλειας. Και αυτός, στη συντριπτική πλειονότητα των περιπτώσεων, καταλήγει, ώ του θαύματος, να είναι ένας: το χρήμα.[46]

46. Δεν είναι βέβαια τυχαίο ότι περίπου ολόκληρη η ωφελιμιστική επιχειρηματολογία, τόσο στη «φιλελεύθερη» όσο και στη «σοσιαλιστική» της εκδοχή, έχει μεταφερθεί, εδώ και πολλές δεκαετίες, στη σφαίρα των οικονομικών. Για μια πρόσφατη συνοπτική επισκόπηση της σχετικής διαμάχης, βλ. Meghnad Desai, «Equality: The Debate Goes On», στο *LSE Magazine*, τόμ. 8, τχ. 1, 1996, σ. 12-14. Πιο εντυπωσιακό ίσως είναι το γεγονός ότι ο σύγχρονος ωφελιμισμός στη σφαίρα της ίδιας της πολιτικής θεωρίας εκφράζεται με μια «οικονομολογοποίηση» της τελευταίας – βλ. Στέ-

3. ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΑΝΑΡΧΙΑ

Ο Antonio Gramsci είχε πει, μιλώντας για την Ρωσική Επανάσταση, ότι πρόκειται για επανάσταση εναντίον του *Κεφαλαίου* εννοώντας ότι η Οκτωβριανή Επανάσταση αποτελεί έμπρακτη απόρριψη ορισμένων βασικών ιδεών, που περικλείονται στο κυριότερο έργο του θεμελιωτή της «φιλοσοφίας της πράξης».[47] Θα μπορούσαμε αναλόγως να πούμε για τα κοινωνικά κινήματα ότι αποτελούν επανάσταση εναντίον του χρήματος· υπό την έννοια ότι στρέφονται εμπράκτως εναντίον του όλου πλέγματος ιδεών, που τελικά ανάγει ολόκληρο το πολιτικό ζήτημα, το ζήτημα δηλαδή της εξουσίας, στο χρήμα και στην κατανομή του.

Το γεγονός ότι ειδικότερα το σοσιαλιστικό κίνημα δεν τα πολυκατάφερε προς αυτή την κατεύθυνση, παρ' όλο που, καταρχήν τουλάχιστον, τα σοσιαλιστικά οράματα σαφώς διακρίνονται από την ωφελιμιστική ιδεολογία και ουτοπία, πιστεύω πως έχει να κάνει και με το ότι η αντίθεση καπιταλιστές/εργαζόμενοι είναι τέτοια, ώστε εύκολα παρασύρεται κανείς στο να πιστέψει πως μπορεί να καταργηθεί απλώς με μια ριζική αναδιανομή του πλούτου. Ο δεύτερος λόγος γι' αυτή τη θεμελιώδη ανεπάρκεια της σοσιαλιστικής ουτοπίας ίσως είναι σημαντικότερος, και σχετίζεται μ' αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «κίβδηλο οικουμενισμό» του ωφελιμισμού και της ιδεολογίας του χρήματος – στον οποίο κατά μέγα μέρος έχει συμπαρασυρθεί και το σοσιαλιστικό κίνημα.

Η ωφελιμιστική, δηλαδή τελικά η χρηματιστική, λογική τείνει στο να αυτοπροβάλλεται ως η μοναδική πραγματικά οικουμενική ιδεολογία: Εφόσον δημοκρατικά δεν μπορούμε να συμφωνήσουμε σε τίποτε άλλο ως κοινό αγαθό, ως κατά κοινή συναίνεση ωφέλιμο, πέρα από το χρήμα, το μοναδικό πραγματικά οικουμενικό πολιτικό αίτημα δεν μπορεί παρά να αφορά το χρήμα. Αν είναι κανείς φιλελεύθερος, το οικουμενικό αίτημα είναι η μεγαλύτερη δυνατή ελευθερία στην απόκτησή του, αν είναι κανείς σοσιαλιστής, η μεγαλύτερη δυνατή ισότητα στην κατανομή του, αν είναι στο κέ-

---

λιος Αλεξανδρόπουλος, «Η οικονομική λογική της συλλογικής δράσης: Μετα-ηθικά επιχειρήματα σε έναν μη ηθικό κόσμο», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 7, 1996, σ. 82-123. Βλ. και Κ. Τσουκαλάς, *ό.π.*

47. Antonio Gramsci, *Selections from Political Writings 1910-1920* (μτφρ.: John Mathews), Lawrence and Wishart, Λονδίνο 1977, σ. 34-37.

ντρο, το οικουμενικό αίτημα είναι η ορθολογικότερη εξισορρόπηση μεταξύ των δύο. Αντιθέτως, σύμφωνα με την ίδια λογική, τα μη οικονομικά οριζόμενα κοινωνικά κινήματα δεν μπορούν να είναι οικουμενικά, εφόσον τα αιτήματά τους εξ ορισμού δεν μπορούν να αφορούν όλους τους ανθρώπους. Τι ενδιαφέρουν τους άντρες εργαζόμενους τα δικαιώματα των γυναικών, ή τους (μη ομοφυλόφιλους) μαύρους της Ευρώπης και της Αμερικής τα δικαιώματα των ομοφυλοφίλων;

Είναι αλήθεια ότι τα ίδια τα «νέα κοινωνικά κινήματα» ευθύνονται για την περαιτέρω καλλιέργεια της ψευδαίσθησης ότι το μοναδικό οικουμενικό αίτημα μπορεί να είναι το οικονομικό. Πέρα από τις έμπρακτες τάσεις απομονωτισμού που διακατέχουν πολλές από τις ομάδες που τα συναποτελούν, πιστεύω πως, στο επίπεδο της θεωρίας, η όλη «μεταμοντέρνα» φιλολογία περί «διαφορετικότητας», που έχει σημαδέψει σχεδόν ολόκληρη τη ριζοσπαστική κοινωνική και πολιτική θεωρία της τελευταίας δεκαπενταετίας, έχει οδηγήσει σε μια κατάσταση όπου η λέξη «οικουμενικότητα» ακούγεται πλέον ως σχεδόν ταυτόσημη με το –δεξιό ή αριστερό– συντηρητισμό.

Θα πω κάτι προφανές και αυτονόητο – που δυστυχώς, όμως, φαίνεται πως για ορισμένους δεν είναι. Η διαφορετικότητα ως πολιτικό αίτημα, δικαίωμα, στόχος, όραμα, προϋποθέτει το να είναι πρώτα κανείς *στοιχειωδώς ίδιος*· δηλαδή, άνθρωπος, να ανήκει στο ανθρώπινο βιολογικό είδος, πράγμα το οποίο ηθικά και πολιτικά μεταφράζεται: να είναι περατό και ορθολογικό ον, η ορθολογικότητα του οποίου προϋποθέτει ελευθερία της βούλησης, δηλαδή του ίδιου του ορθού λόγου.[48] (Όσο φιλόζωος ή μανιώδης με τις νέες τεχνολογίες και να είναι κανείς, δεν μπορεί στα σοβαρά να υποστηρίξει ως πολιτικό αίτημα το δικαίωμα στη διαφορά των προβάτων ή των computer. Το δίλημμα με τα «androids» ας το αντιμετωπίσουν οι άνθρωποι όταν φτάσει. Μέχρι τότε βέβαια, καλά κάνουν συγγραφείς και κινηματογραφιστές όπως οι Philip K. Dick και Ridley Scott και μας εισάγουν από τώρα στον σχετικό προβληματισμό).

Δεν είναι τόσο δύσκολο να φανταστεί κανείς πώς αυτό το *οικουμενικό* και –φαινομενικά μόνο– αφηρημένο ιδεώδες της ελευθερίας της βούλησης, θα μπορούσε να αποτελέσει θεμέλιο για την

48. Ο Kant εξομοιώνει τη βούληση με τον «πρακτικό ορθό λόγο» – βλ. I. Kant, *ό.π.*, σ. 41.

αναρχική ουτοπία, προς την οποία θά 'πρεπε, κατά την άποψή μου, να συγκλίνουν όλα τα απελευθερωτικά κοινωνικά κινήματα. Ούτε είναι απαραίτητο να παραμείνει στο –όντως αφηρημένο– καντιανό σχήμα του «βασιλείου των σκοπών». Το καντιανό βασίλειο των σκοπών θα μπορούσε, με την ήδη υπάρχουσα μέχρι τώρα εμπειρία των κοινωνικών κινημάτων, να αποκτήσει αρκετά συγκεκριμένο περιεχόμενο. Κοινή ουτοπία όλων των απελευθερωτικών κοινωνικών κινημάτων θα μπορούσε να είναι μια κοινωνία που παρέχει τις υλικές εκείνες συνθήκες που εξασφαλίζουν, οικουμενικά, δηλαδή για *όλα τα ανθρώπινα άτομα*, την ελευθερία της βούλησης. Κατά την ταπεινή μου άποψη, αυτός είναι ένας *πιθανός* (και κάπως «πεζός») τρόπος ερμηνείας του περίφημου συνθήματος του Μάη του '68: «Η φαντασία στην εξουσία».

Αρνητικά οριζόμενη, είναι ευνόητο ότι αυτή η ουτοπία προϋποθέτει ανατροπή, όχι *μόνο* των πάσης μορφής τυραννιών (από τις δικτατορίες, αλλά και την κυβερνητική, γραφειοκρατική και αστυνομική αυθαιρεσία στα κοινοβουλευτικά καθεστώτα, έως τις κάθε είδους καθημερινές τυραννίες στο «μικρο-κοινωνικό» επίπεδο των ανθρώπινων σχέσεων), όχι *μόνο* της οικονομικής εκμετάλλευσης (η οποία υφίσταται όχι *μόνο* στη σχέση καπιταλιστών-εργαζομένων, αλλά και στη σχέση καπιταλιστών-καταναλωτών, καθώς και στη σχέση καπιταλιστών-ανέργων), αλλά και ολόκληρου εκείνου του πλέγματος του καπιταλιστικού και γενικότερα του σύγχρονου πολιτισμού, το οποίο, χειρότερα ίσως από το να περιορίζει την ελευθερία της βούλησης, την *καθιστά αδρανή*· αναφέρομαι βέβαια κυρίως στον πολιτισμό του marketing, του fast food, των spots και του zapping – η επικράτεια του οποίου εκτείνεται πολύ παραπέρα από τις επιχειρήσεις, τα εστιατόρια, τη διαφήμιση και την τηλεόραση.

Παραθέτω, τώρα, μια φράση από τις τελευταίες σειρές του πρώτου τόμου της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας* του Michel Fou-cault: «...μια μέρα, ίσως, σε μιαν άλλη οικονομία σωμάτων και ηδονών...».[49] Έχουν ειπωθεί αρκετά για το αινιγματικό νόημα αυτής της μελλοντικής «άλλης οικονομίας σωμάτων και ηδονών» (το «άλλη» εδώ υπονοεί: «άλλη από αυτήν της σεξουαλικότητας»), το μόνο που μάλλον είναι βέβαιο, κατά την άποψή μου, είναι πως

49. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, 1: La volonté de savoir*, Gallimard, Παρίσι 1976, σ. 211.

πρόκειται για το μοναδικό σημείο στο έργο του Foucault, όπου βρίσκουμε κάτι που να προσεγγίζει την έννοια της ουτοπίας.[50]

Πρώτα απ' όλα, η *υποθετική* ιδιότητα αυτής της «ουτοπίας» είναι προφανής, όχι μόνο από την αβέβαιη μορφή της διατύπωσης του Foucault, αλλά και από το ότι, ακριβώς, πουθενά αλλού στο έργο του δεν μπαίνει στον κόπο να μας περιγράψει αναλυτικότερα ούτε σε τί θα συνίσταται πιο συγκεκριμένα η εν λόγω «άλλη οικονομία», ούτε πώς θα φτάσουμε σε αυτήν.

Πέραν αυτού όμως, πιστεύω πως έχει ξεχωριστή σημασία το ότι τούτη η «ουτοπία» του Foucault ορίζεται, έστω και κατ' αυτόν τον ελλιπέστατο και αινιγματικό τρόπο, *σε αντιδιαστολή* προς το σύστημα της σεξουαλικότητας. Μ' άλλα λόγια, πρόκειται για μια ουτοπία που ορίζεται σε αντιδιαστολή προς ένα «νέο κοινωνικό κίνημα», του οποίου η παρουσία την εποχή που εκδόθηκε εκείνος ο τόμος του Foucault (1976) ήταν ακόμη εξαιρετικά έντονη, στο στρατόπεδο ειδικά των *απελευθερωτικών* κοινωνικών κινημάτων. Αναφέρομαι βέβαια στο «κίνημα της σεξουαλικής απελευθέρωσης», το οποίο, αν και δύσκολα θα μπορούσε να περιχαρακωθεί από πλευράς οργανωτικής, όσον αφορά την ιδεολογία διατέμνει τουλάχιστον δύο από τα σημαντικότερα άλλα απελευθερωτικά κοινωνικά κινήματα: το φεμινισμό και το κίνημα των ομοφυλοφίλων· και γενικότερα, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε πως η διάχυση των κυριότερων ιδεολογικών στοιχείων που το συναποτελούν έχει σημαδέψει κατά μέγα μέρος την ιδεολογία όλων των απελευθερωτικών κοινωνικών κινημάτων. Ίσως επειδή πρόκειται για το κοινωνικό κίνημα που αυτοπροβαλλόταν ως *το κατεξοχήν κίνημα της απελευθέρωσης*.

Είναι γνωστή η σκληρή και θρασύτατα ανατρεπτική κριτική που ασκεί ο Foucault στην ιδέα της «σεξουαλικής απελευθέρωσης», ακριβώς με αφετηρία το δεδομένο ότι αυτή η ιδέα αυτοπροβάλλεται ως το θεμέλιο της κοινωνικής απελευθέρωσης εν γένει.[51] Παρ' όλη την εξαιρετική σημασία αυτής της κριτικής, και παρά το ότι αυτή συνδυάζεται με την ανάπτυξη μιας ιδιαιτέρως σημαντικής θεωρητικής αντίληψης του Foucault για τις σχέσεις λόγου και εξουσίας γενικότερα (και κατά την άποψή μου, ο Foucault μάλλον είναι ο

50. Αντιθέτως, έχει γράψει για την «ετεροτοπία», την οποία αντιδιαστέλλει προς την ουτοπία· βλ. M. Foucault, *Les mots et les choses*, ό.π., σ. 9-10, και *Dits et écrits: 1954-1988* (4 τόμοι), Gallimard, Παρίσι 1994, τόμος IV, σ. 752-762.

51. Βλ. M. Foucault, *Histoire de la sexualité, I*, ό.π., ιδίως σ. 173.

σημαντικότερος σύγχρονος στοχαστής που προτείνει μια μη οικονομιστική κριτική της εξουσίας), πιστεύω πως το γεγονός ότι εξομοιώνει απολύτως τις εξουσιαστικές πλευρές του σεξουαλικού λόγου με το κίνημα της σεξουαλικής απελευθέρωσης, αποβαίνει άδικο για το τελευταίο, *έστω και αν είναι αλήθεια ότι ολόκληρος ο σεξουαλικός λόγος αυτοπροβάλλεται ως απελευθερωτικός*. Για να μιλήσουμε με συγκεκριμένα, και κάπως χονδροειδή, παραδείγματα, δεν πιστεύω ότι υπάρχει καμία αληθινή ομοιότητα μεταξύ της σεξουαλικής «απελευθέρωσης» του περιοδικού *Playboy*, και των καινούριων σεξουαλικών ηθών που τέθηκαν σε εφαρμογή, σε ορισμένα έστω κοινωνικά περιβάλλοντα, κατά τις δεκαετίες του 1960 και του 1970.

Όχι φυσικά ότι αυτά τα δύο είναι εντελώς άσχετα μεταξύ τους, και εκεί ακριβώς είναι το πρόβλημα. Πιστεύω, όμως, πως η μεταξύ τους σχέση δεν προσδιορίζεται από την εγγενώς συντηρητική φύση του σεξουαλικού λόγου, ο οποίος, ενώ αυτοπροβάλλεται ως απελευθερωτικός, τελικά επιτελεί εξουσιαστικές κυρίως λειτουργίες, αλλά από το ότι ο συγκεκριμένος τρόπος με τον οποίο ο σεξουαλικός λόγος έχει εκφερθεί και συναρθρωθεί, συνδέεται απευθείας με την ωφελιμιστική ιδεολογία, ακόμη και στις πιο απελευθερωτικές του εκφάνσεις.

Δεν είναι τυχαίο πως κεντρική θέση στο ιδεολογικό ρεπερτόριο του λόγου της σεξουαλικής απελευθέρωσης κατέχει η μεταφορική σχέση μεταξύ επανάστασης και οργασμού και μεταξύ απελευθερωμένης, δηλαδή ουτοπικής, κοινωνίας και ατέρμονος οργίου. Πρόκειται, μ' άλλα λόγια, για μια πιο προωθημένη, και μάλιστα προς την ίδια κατεύθυνση, εκδοχή της ωφελιμιστικής λογικής και του κεντρικού ιδεώδους της ωφελιμιστικής «άπειρης ευτυχίας».

Η ιδεολογική και πρακτική πανωλεθρία του κινήματος της σεξουαλικής απελευθέρωσης κατά τη δεκαετία του '80 οφείλεται κυρίως σε αυτό. Το AIDS δε θέρισε μόνο όσους μολύνθηκαν από τον ιό, αλλά και τα επιχειρήματα της υφέρπουσας ωφελιμιστικής λογικής της ιδεολογίας της σεξουαλικής απελευθέρωσης. Όταν το δικαίωμα να έχει κανείς σεξουαλικές σχέσεις με όποιους και όσους θέλει υποστηρίζεται πάνω στη βάση του ότι, πρώτον, έτσι περνάει καλύτερα, και δεύτερον, είναι ελεύθερος να περνάει όσο καλύτερα μπορεί, υπό τον όρο ότι δε βλάπτει τους άλλους, ήταν επόμενο η εξάπλωση μιας σεξουαλικά μεταδιδόμενης θανατηφόρας νόσου να αρκέσει για να ανασταλεί –ηθικά μιλώντας– ολοσχερώς αυτό το

δικαίωμα. Τώρα, στις οδηγίες των περισσότερων «ειδικών», η μονογαμική σχέση περιλαμβάνεται ως μέτρο προφύλαξης.

Ενώ δεν είναι έτσι. Άλλο τα μέτρα προφύλαξης, άλλο με πόσους έχει κανείς σεξουαλικές σχέσεις. Το πρώτο αποτελεί έναν τεχνικής φύσεως ηθικό περιορισμό, καθ' όλα σεβαστό, όπως άλλωστε και το να πρέπει κανείς να οδηγεί προσεκτικά, το δεύτερο αποτελεί θεμελιώδες ηθικό δικαίωμα, το οποίο δεν έχει απολύτως καμία σχέση με την ευτυχία, την ηδονή, την ωφέλεια ή τη βλάβη. Έχει ακριβώς να κάνει με την ελευθερία της βούλησης ως αυτοσκοπό – το *μόνο* γενικό αυτοσκοπό. Κατά την άποψή μου, η *μοναδική, αλλά τεράστια*, επαναστατική σημασία του λεγόμενου κινήματος της σεξουαλικής απελευθέρωσης ήταν ακριβώς αυτό. Η έμπρακτη –αλλά, δυστυχώς, όχι ρητή– απόρριψη του ιδεολογήματος της καταναγκαστικής μονογαμίας, αυτού του ιδεολογήματος-θεμελίου, κατά μέγα μέρος, του καπιταλισμού αλλά και του πρώην υπαρκτού σοσιαλισμού, όχι ως ενός περιορισμού που επιβάλλεται επί της ηδονής μας, όχι ως συνέπειας της εισβολής μιας καταναγκαστικής σεξουαλικής ηθικής σ' ένα χώρο ατομικής και κοινωνικής ελευθερίας όπου δεν έχει θέση καμία ηθική, αλλά, *αντιθέτως*, ως μιας *βαθύτατα ανήθικης* ιδέας, που στηρίζεται στην αντιμετώπιση των ελευθέρως βουλομένων ανθρωπίνων ατόμων ως *μέσων* –πολιτιστικής, κοινωνικής, οικονομικής σταθερότητας– και όχι ως αυτοσκοπών. Υπολανθάνον μέλημα των αληθινά νέων σεξουαλικών πρακτικών των δεκαετιών του '60 και του '70 ήταν η επικράτηση μιας νέας σεξουαλικής ηθικής, όχι η απόρριψη της οποιασδήποτε ηθικής και υποκατάστασή της από έναν «αχαλίνωτο» σεξουαλικό ευδαιμονισμό – ο οποίος, όπως είδαμε, δεν απέχει και πολύ από την *ωφελιμιστική* ηθική.

Δε θέλω να πω ότι ο μοναδικός λόγος για τον οποίο αυτή η τελευταία ήταν εκείνη που τελικά επικράτησε, ήταν το ότι η αληθινά επαναστατική ηθική δεν είχε επαρκώς συνειδητοποιηθεί και περιχαρακωθεί ως ιδεολογία. Πιστεύω, όμως, ότι η υπενθύμιση, έστω και υπό μορφήν νοσταλγίας, έστω και υπό μορφήν εξιδανίκευσης ενός παρελθόντος που στην πραγματικότητα ποτέ δεν υπήρξε έτσι, ορισμένων βασικών στοιχείων αυτής της –τότε– νέας –και τώρα πια ανύπαρκτης– σεξουαλικής ηθικής, πιθανόν να μας φώτιζε και ως προς το σε τί θα μπορούσε να συνίσταται αυτή η «άλλη οικονομία σωμάτων και ηδονών», αυτή η αταξική και αναρχική ουτοπία προς την οποία θα μπορούσαν να συγκλίνουν τα απελευθερωτικά κοινωνικά κινήματα.

Ας επανέλθουμε στην *Ουτοπία* του Thomas More –στο σπίτι του οποίου έγραψε και στον οποίο αφιερώνει ο Έρασμος το *Μωρίας εγκώμιον*–, όπου η απαγόρευση των προγαμιαίων σχέσεων αποτελεί θεμελιώδη θεσμό και πάλι για ωφελιμιστικούς λόγους: αλλιώς, ποιος θα ήθελε να παντρευτεί και να περάσει όλη του τη ζωή με τον ίδιο άνθρωπο;[52] Γι' αυτό άλλωστε και οι μελλόνυμφοι της Ουτοπίας, πριν πάρουν την τελική τους απόφαση, βλέπουν ο ένας τον άλλον ολόγυμνο![53] Αλλά η πιο ενδιαφέρουσα, ίσως, λεπτομέρεια της Ουτοπίας είναι γλωσσολογικής μορφής. Αν και το κείμενο της *Ουτοπίας* γράφτηκε αρχικά στα λατινικά, μάλλον δεν είναι τυχαίο ότι, για τη λέξη που σημαίνει «εγώ» στη γλώσσα της Ουτοπίας, ο More επιλέγει τη λέξη *he* – που στα αγγλικά σημαίνει «αυτός». Ο μεταφραστής της σύγχρονης αγγλικής έκδοσης υποστηρίζει ότι αυτό αποτελεί τη μόνη ένδειξη του ότι ο αληθινός αφηγητής του ταξιδιού στην Ουτοπία είναι ο More[54] – ότι, δηλαδή, υπάρχει μια υπονοούμενη εναλλαξιμότητα μεταξύ του τρίτου και του πρώτου ενικού προσώπου στη μορφή της αφήγησης. Νομίζω ότι η υπονοούμενη εναλλαξιμότητα έχει και μια πιο ουσιαστική σημασία, που αφορά τη βαθύτερη ιδεολογική δομή της ίδιας της κοινωνίας της Ουτοπίας. Πρόκειται για την εναλλαξιμότητα –ή αντιστρεψιμότητα– που αποτελεί την πιο απλή, δηλαδή την πιο άμεσα πρακτική, εκδοχή της κατηγορικής προσταγής, και την οποία βρίσκουμε, σε μια πρώτη μορφή, στην Αγία Γραφή.[55] Παραθέτω το σχετικό απόσπασμα της επί του όρους ομιλίας, από το κατά Ματθαίον ευαγγέλιο:

«Αἰτεῖτε, καί θέλει σᾶς δοθῆ· ζητεῖτε, καί θέλετε εὑρεῖ· κρούετε,

52. T. More, *ό.π.*, σ. 103. Βλ. Έρασμος, *Μωρίας εγκώμιον* (μτφρ.: Στρατής Τσίρκας), Ηριδανός, Αθήνα 1970 (πρώτη έκδοση: 1511), σ. 43: «Ειλικρινά, ποιος άντρας, σας ρωτάω, θα δεχόταν να του περάσουν το χαλινάρι του γάμου, αν ζύγιζε πρώτα, όπως κάνουν οι σοφοί μας, τα κακά του συζυγικού βίου; Και ποια γυναίκα θα πήγαινε στον άντρα, αν ήξερε με τί πόνους θα γεννήσει, με τί κόπους και τί σκοτούρες θ' αναθρέψει ένα παιδί; Ή και μόνο αν τα στοχαζόταν αυτά; Αν χρωστάτε τη ζωή σας στο γάμο, το γάμο τον χρωστάτε στην ακόλουθό μου Χαζομάρα. Αλλά και σε μένα [την Τρέλα]· το βλέπετε τώρα πόσα μου χρωστάτε!».

53. T. More, *ό.π.*, σ. 103-104.

54. T. More, *ό.π.*, σ. 10 και 25.

55. Και ο Mill αναφέρεται σ' αυτήν, προσαρμόζοντάς την όμως στον ωφελιμιστικό νόμο της (υποστασιοποιημένης) συλλογικής ωφέλειας - βλ. J.S. Mill και J. Bentham, *ό.π.*, σ. 288-289.

καί θέλει σᾶς ἀνοιχθῆ· διότι πᾶς ὁ αἰτῶν λαμβάνει, καί ὁ ζητῶν εὑρίσκει, καί εἰς τόν κρούοντα θέλει ἀνοιχθῆ. Ἤ τίς ἄνθρωπος εἶναι ἀπό σᾶς, ὅστις, ἐάν ὁ υἱός αὐτοῦ ζητήση ἄρτον, μήπως θέλει δώσει εἰς αὐτόν λίθον; καί ἐάν ζητήση ὀψάριον, μήπως θέλει δώσει εἰς αὐτόν ὄφιν; ἐάν λοιπόν σεῖς, πονηροί ὄντες, ἐξεύρητε νά δίδητε καλάς δόσεις εἰς τά τέκνα σας, πόσῳ μᾶλλον ὁ Πατήρ σας ὁ ἐν τοῖς οὐρανοίς, θέλει δώσει ἀγαθά εἰς τούς ζητοῦντας πάρ' αὐτού;

»Λοιπόν πάντα ὅσα ἄν θέλητε νά κάμνωσιν εἰς ἐσᾶς οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καί σεῖς κάμνετε εἰς αὐτούς· διότι οὗτος εἶναι ὁ νόμος καί οἱ προφῆται».[56]

Η δική μου ερμηνεία είναι η εξής: Να κάνεις στους άλλους (και όχι μόνο στα τέκνα σου) ό,τι θα ήθελες και οι άλλοι να σου κάνουν, όχι μόνο διότι «οὗτος εἶναι ὁ νόμος καί οἱ προφῆται», αλλά και διότι και να μη σου το κάνουν οι άλλοι, δεν πειράζει, θα σου το κάνει ο Θεός.

Κατά τη γνώμη μου, η αθεΐστική (δηλαδή η αναρχική) ουτοπία, μακράν του να «προσφέρει παρηγοριά» και να υπόσχεται «εύκολη ζωή», όπως είχε πει για τις ουτοπίες ο Foucault,[57] είναι μια κοινωνία όπου όλοι κάνουν στους άλλους ό,τι θα ήθελαν και οι άλλοι να τους κάνουν (αν βρίσκονταν οι μεν στη θέση των δε και αντιστρόφως), παρ' όλο που ξέρουν ότι αν δεν τους το κάνουν οι άλλοι δεν πρόκειται να τους το κάνει ούτε ο Θεός, ούτε κάποιο υποκατάστατό του (Κοινωνία, Ιστορία, Άνθρωπος, κ.ο.κ.). Ίσως αυτό να είχε κατά νου ο Nietzsche, όταν είπε πως «η κατηγορική προσταγή αποπνέει σκληρότητα».[58]

56. Ματθ. ζ΄, 7-12, *Η Αγία Γραφή*, Βιβλική Εταιρία, Αθήνα χ.χ., σ. 852.

57. M. Foucault, *Les mots et les choses*, ό.π., σ. 9.

58. Friedrich Nietzsche, *Werke III*, Ullstein Materialien, Φραγκφούρτη, Βερολίνο και Βιέννη 1969, σ. 252.