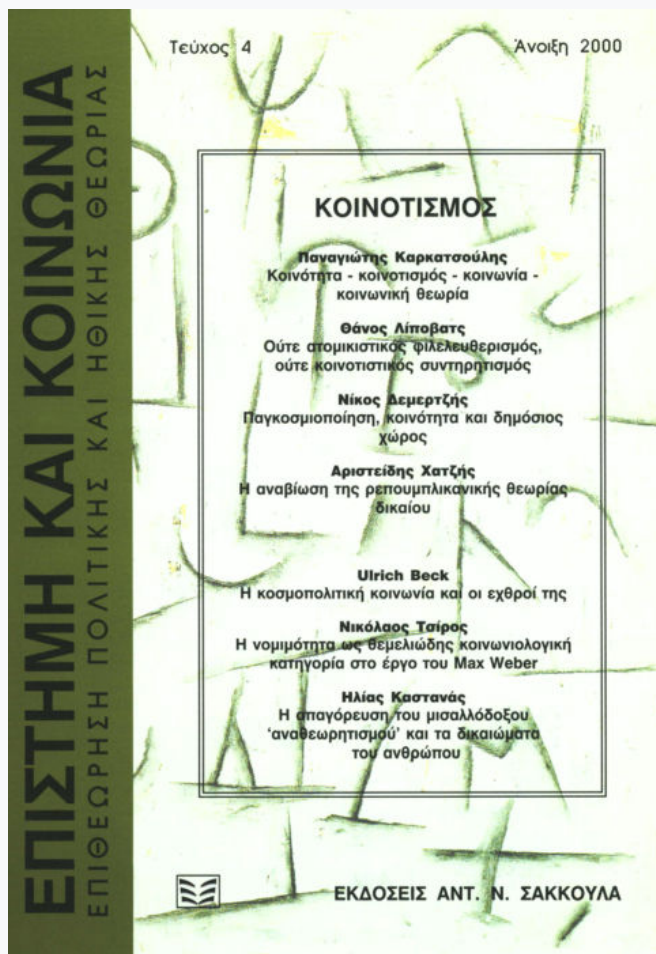


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 4 (2000)

Κοινοτισμός



Η κοσμοπολίτικη κοινωνία και οι εχθροί της

Ulrich Beck

doi: [10.12681/sas.740](https://doi.org/10.12681/sas.740)

Copyright © 2015, Ulrich Beck



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

Βιβλιογραφική αναφορά:

Beck, U. (2015). Η κοσμοπολίτικη κοινωνία και οι εχθροί της. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 4, 117–148. <https://doi.org/10.12681/sas.740>

Η κοσμοπολιτική κοινωνία και οι εχθροί της

Ulrich Beck*

Στο πλαίσιο της Δεύτερης Περιόδου της Νεωτερικότητας και σε εκείνο του εγχειρίματος συγκρότησης ενός νέου «Κοσμοπολιτικού Μανιφέστου» ο Ulrich Beck στη συγκεκριμένη διάλεξή του εκκινεί από το γεγονός ότι είναι αναγκαίος ένας δεύτερος Διαφωτισμός, ώστε να κατανοήσουμε τη μετακίνηση στις παγκόσμιες σχέσεις αλλά και να κατασκευάσουμε νέες έννοιες – κλειδιά και υποθέσεις εργασίας, οι οποίες ξεπερνούν την κλασική προσέγγιση της νεωτερικότητας. Ως στόχο της διάλεξής του θέτει τη συζήτηση γύρω από τρία ερωτήματα: πρώτον, τι είναι μια κοσμοπολιτική κοινωνιολογία, δεύτερον, τι είναι μια κοσμοπολιτική κοινωνία και τρίτον, ποιοι είναι οι εχθροί μιας τέτοιας κοινωνίας; Ο Beck, επικαλούμενος ως επίπεδο αναφοράς την *παγκοσμιοποίηση* και την *παγκοσμότητα*, θα διαπιστώσει ως προς το πρώτο ερώτημα ότι αναδύεται μια ομάδα τριών αλληλένδετων προβλημάτων: εννοιολογικών, μεθοδολογικών και οργανωτικών. Θα επικεντρώσει την προσοχή του, στο πρώτο μέρος της διάλεξής του, στη συζήτηση για τις συνέπειες του Μεθοδολογικού Εθνικισμού, ενώ δεν θα διαφύγει από το κύριο μέλημά του, να δείξει δηλαδή πώς είναι δυνατή μια εμπειρική κοινωνιολογία του παγκόσμιου, μια αλληλοαναδραστική και αυτοκριτική κοινωνιολογία, η οποία φέρνει στο κέντρο της μελέτης της την έννοια του εκ-κοσμοπολιτισμού. Στο δεύτερο μέρος της διάλεξής του ο Beck θα διευρύνει και θα επικαιροποιήσει έτι περαιτέρω τον χαμηρομπουσιανό μεταεθνικό ασπρισμό στα συμφραζόμενα των διακυβευμάτων, των σχέσεων της οικονομικής εξουσίας, που δεν αναγνωρίζει εθνικές επικράτειες, και των εθνικών κρα-

* Καθηγητής Κοινωνιολογίας στο Πανεπιστήμιο του Μονάχου και στο London School of Economics and Political Science.

Διάλεξη επ' ευκαιρία του Millennium, η οποία διοργανώθηκε από το British Journal of Sociology και δόθηκε στις 24 Φεβρουαρίου 2000 στο London School of Economics and Political Science.

τών. Έχοντας πάντα ως απώτερο στόχο του τη διερεύνηση των θεωρητικών και πρακτικών όρων συγκρότησης ενός κοσμοπολιτικού μανιφέστου-σχεδίου, ο Beck με την ευκαιρία αυτής της διάλεξης θα επισκοπήσει τα διλήμματα αλλά και τις δυνατότητες που διανοίγονται στις σύγχρονες συνθήκες για την πραγμάτωση ενός τέτοιου σχεδίου. Στο τρίτο και τελευταίο μέρος της διάλεξής του ο Beck καταδεικνύει, επιπλέον, και τους τρεις εχθρούς του εκ-κοσμοπολιτισμού: τον Μεταμοντέρνο Εθνικισμό, την Παγκοσμομίτητα και τις σύγχρονες μορφές του Δημοκρατικού Αυταρχισμού. (Π.τ.Μ.)

Ο τίτλος της διάλεξής μου 'Η Κοσμοπολιτική Κοινωνία και οι Εχθροί της' παραπέμπει ασφαλώς στο διάσημο βιβλίο *Η Ανοικτή Κοινωνία και οι Εχθροί της*, γραμμένο από τον Karl Raimund Popper την περίοδο της βίανυσης φασιστικής επίθεσης εναντίον της ελευθερίας και της δημοκρατίας και δημοσιευμένο το 1945. Όπως και για τον Popper, η Ανοικτή Κοινωνία είναι μια κοσμοπολιτική κοινωνία και οι εχθροί της είναι ο Μαρξισμός και ο Φασισμός, οι οποίοι υπερασπίζονται συστήματα κλειστών κοινωνιών.

Στο απώτατο παρελθόν μπορούσε να πιστεύει κάποιος στις θαυμάσιες αξίες του Διαφωτισμού, την πρόοδο, τους καθολικούς νόμους, τη διαρκή ειρήνη, τον καντιανό *sensus communis*, χωρίς αυτή του η πίστη να εγείρει προβλήματα. Πάντοτε με συγκινούσε η πεισιτιζότητα με την οποία ο Kant και ο Popper θεωρούσαν ότι όλοι οι διακριτοί και διαφορετικοί πολιτισμοί είναι προορισμένοι να υπερβούν τη σύγκρουση των συμφερόντων τους και να επιτύχουν την εγκαθίδρυση ενός είδους ομόσπονδου παγκόσμιου κράτους: θα μπορούσε κανείς να το θέσει και ως εξής: τα Ηνωμένα Έθνη ως πραγμάτωση της Ιδέας του Ορθού Λόγου. Θεωρώ και εγώ με τη σειρά μου πως αυτές οι αξίες απαιτούν ακόμα την πραγμάτωσή τους και, μάλιστα, γίνονται ακόμη πιο σημαντικές σε αυτήν την περίοδο, την οποία εγώ αποκαλώ Δεύτερη Περίοδο της Νεωτερικότητας. Επιπλέον, θεωρώ ότι η τρέχουσα ρητορική εναντίον του Διαφωτισμού, όπως αυτή που συναντούμε σε μερικές θεωρίες της Μετανεωτερικότητας, είναι κυριολεκτικώς ηθικά και πολιτικά καταστροφική. Είναι αναγκαίος ένας δεύτερος Διαφωτισμός, ώστε αφενός να κατανοήσουμε τη μετακίνηση στις παγκόσμιες σχέσεις αφετέρου να δώσουμε τη δέουσα έμφαση σε έννοιες - κλειδιά και εικασίες διαφορετικές από εκείνες που ήταν ενσωματωμένες στην κλασική προσέγγιση της νεωτερικότητας. Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο ερμηνεύω και επαληθεύω θέσεις του Popper, αντιπαραβάλλοντάς τες με άλλες θέσεις του ίδιου.

Υπάρχουν πράγματι πολλές ιδέες σύμφωνες με το διαφωτιστικό πρόγραμμα στην *Ανοικτή Κοινωνία* του Popper. Αλλά ο Popper ως ένα αντίδοτο στον εθνικισμό οραματίζεται μία 'δημοκρατική κοσμοπολιτική αυτοκρατο-

ρία' (όροι οι οποίοι κατά τη γνώμη μου είναι αντιφατικοί μεταξύ τους), έχοντας κατά νου στην πραγματικότητα ως παράδειγμα τη Βρετανική Αυτοκρατορία. Με αυτήν την έννοια το επιχείρημά του μπορεί να θεωρηθεί ως το κατάλληλο υπόστρωμα για τη διερεύνηση των διλημμάτων του κοσμοπολιτισμού (Hacoheh 1999).

Παραδείγματος χάριν, για τον κοσμοπολιτισμό υφίσταται το *φυλετικό δίλημμα*: όλες οι απόπειρες για άρση των ορίων και της περιχαράκωσης ανάμεσα στα εθνικά γκέττο και η ταυτόχρονη ενδυνάμωση της αίσθησης των μελών τους ότι ανήκουν σε μια και μόνη διακριτή εθνότητα οδήγησαν σε αναπαραγωγή και ενίσχυση του διλήματος· στην πραγματικότητα μάλιστα σε κάτι περισσότερο από απλή ενίσχυση, όπως και ο ίδιος ο Popper το βίωσε με προσωπικό κόστος. Το να ορίσεις τον εαυτό σου ως μέλος μιας κοσμοπολιτικής κοινότητας μπορεί να έρθει σε σύγκρουση με το βίαιο καθορισμό των άλλων, οι οποίοι σε υποχρεώνουν να αισθάνεσαι Εβραίος. Έλεγε χαρακτηριστικά ο Popper: 'Δεν θεωρώ τον εαυτό μου ως ένα Εβραίο γερμανικής καταγωγής, ο οποίος έχει αφομοιωθεί από τη γερμανική κοινωνία' αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο με βλέπει ο Führer'. Το να προσδίδει κανείς αυθαίρετα στερεοτυπικά χαρακτηριστικά στις εθνικές ομάδες, ορμώμενος από το γεγονός ότι στο παρελθόν έτειναν να λειτουργούν με βίαιο τρόπο, καταλήγει στην τρομακικά αυτοεκπληρούμενη προφητεία. Είναι κάτι, δηλαδή, που οδηγεί στο να ξυπνήσουν οι αιματοβαμμένοι εφιάλτες της ιστορίας.

Υπενθυμίζω ότι ο τίτλος της διάλεξής μου είναι 'Η Κοσμοπολιτική Κοινωνία και οι Εχθροί της', και θα ήθελα να συζητήσω τα ακόλουθα τρία ερωτήματα:

Τι είναι μια 'κοσμοπολιτική κοινωνία';

Ποιοι είναι οι εχθροί της;

Θα ξεκινήσω όμως με τη μεθοδολογική ερώτηση:

Τι είναι μια *κοσμοπολιτική κοινωνιολογία*;

I.

Επιχειρώντας το ακατόρθωτο, θα αρχίσω με το τι εννοώ με τον όρο 'παγκοσμιοποίηση'. Η παγκοσμιοποίηση δεν υπάρχει ούτε συμβαίνει αφ' εαυτής δεν είναι μια γραμμική αλλά μια ανακλαστική και διαλεκτική διαδικασία (Thebom 2000), στην οποία το παγκόσμιο και το τοπικό (ή αλλιώς το καθολικό και το επιμέρους) δεν υπάρχουν ως πολιτισμικές πολιτικότητες αλλά ως συνθετιμένες και αμοιβαία συνεπαγόμενες αρχές. Αυτές οι διαδικασίες

είναι συγχρόνως ιστορικά επαληθεύσιμες και πολυδιάστατες. Δεν εμπεριέχουν μόνο διακρατικές σχέσεις και την κατάλυση άλλων συνόρων πέραν των εθνικών αλλά και τη μεταμόρφωση της ποιότητας της κοινωνικής και πολιτικής ζωής μέσα στις ίδιες τις κοινωνίες και τα εθνικά κράτη. Επιπλέον, οι διαδικασίες συνεπάγονται τη σημαντική αλλαγή των συνειδήσεων και των ταυτοτήτων· ζητήματα παγκόσμιου ενδιαφέροντος γίνονται μέρος της καθημερινής τοπικής εμπειρίας και του 'ηθικού βιόκοσμου' των ανθρώπων. Ταυτοχρόνως, οδηγούν σε συγκρούσεις σε όλον τον κόσμο. Το να προσεγγίσουμε αυτές τις θεμελιώδεις αλλαγές ως ένα μύθο οφείλεται στο ότι προϋποθέτουμε μια τεχνητή και ανιστορική ερμηνεία της 'παγκοσμιοποίησης', την παρερμηνεία, δηλαδή, της *παγκοσμιοότητας*. Η μελέτη της παγκοσμιοποίησης και της 'παγκοσμιοότητας' (δηλαδή η καθημερινή παγκόσμια συνείδηση του κόσμου) (βλ. Albrow 1995) συνιστά μια εν δυνάμει επανάσταση στις κοινωνικές επιστήμες. Η παγκοσμιοποίηση θέτει στις κοινωνικές επιστήμες θεμελιώδη ερωτήματα επανακαθορισμού, ανακάλυψης νέων θεωρητικών σχημάτων και συνολικής αναδιοργάνωσης. Πρώτα από όλα τίθενται ασφαλώς τα εννοιολογικά προβλήματα· με αυτά υπονοώ ότι σταδιακά φθίνει η δυνατότητα της κλασικής κοινωνιολογίας να κατανοήσει τις δραματικές αλλαγές στην οικονομία και την κοινωνία. Κατά δεύτερο λόγο τίθεται τα μεθοδολογικά προβλήματα· το μεγαλύτερο μέρος της κοινωνιολογίας βασίζεται σε ένα είδος *Μεθοδολογικού Εθνικισμού*. Αυτός ο όρος μπορεί να καθορισθεί από τις ρητές ή υπόρρητες υποθέσεις, οι οποίες εκλαμβάνουν το εθνικό κράτος ως τη δεξαμενή όλων των κοινωνικών διαδικασιών και την έννοια του εθνικού ως το βασικό άξονα και πεδίο αναφοράς στη μελέτη των σημαντικών κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών διαδικασιών (Taylor 1996). Κατά τρίτον, τα *οργανωτικά προβλήματα*: τι είδους διεθνική δομή συνεργασίας είναι αναγκαία για την κοινωνιολογία, ώστε να διερευνήσει και να κατανοήσει τους νέους κόσμους, που αναδύονται με την εισροή διακρατικών κεφαλαίων, την ανάπτυξη δικτύων, νέων κοινωνικών οριζόντων και μορφών ζωής και τον επανακαθορισμό των ταυτοτήτων, των κοινωνικών τάξεων και των δομών εξουσίας (Urry 2000). Μια κοινωνιολογία προσκολλημένη σε μια παρωχημένη εποχή με έναν αφελώς ευτυχή τρόπο και περιχαρακωμένη στη δική της στενή εθνική κοινωνία δεν μπορεί να συμβάλει πολύ στην κατανόηση αυτών των νέων κόσμων.

Με αυτήν την έννοια, όμως, ποιος θα είναι ο χώρος της κοινωνιολογικής φαντασίας, του θεωρητικού επιχειρήματος και της εμπειρικής διερεύνησης στην Παγκόσμια Εποχή, αν δεν είναι αυτός του εθνικού κράτους και της

κοινωνίας; Ο Göran Therborn (Therborn 2000) διακρίνει με έναν πολύ ενδιαφέροντα τρόπο το καθολικό από το παγκόσμιο. Θεωρεί ότι στην κλασική κοινωνιολογία ο όρος 'χώρος' δηλώνει τις εκφάνσεις της ζωής στο σύνολό τους. Τώρα, όμως, εισερχόμαστε σε έναν καινούργιο χώρο κοινωνιολογικής φαντασίας, αυτόν της *παγκοσμιοότητας*. Με τον όρο παγκοσμιοότητα εννοούμε την *αλληλοαναδραστική παγκοσμιοποίηση, την παγκόσμια καθημερινή εμπειρία και συνείδηση του κόσμου*. Για τον Therborn μια 'παγκόσμια κοινωνιολογία' προσεγγίζει τον κόσμο ως ένα σύνολο *διακριτών πολιτισμών και νεωτεριστικών* και όχι μόνο ως την επικράτεια ενός αφηρημένου ανθρώπινου γένους στην εξελικτική πορεία του προς τη 'νεωτερικότητα'.

Για τον ίδιο συνεπάγεται την *ταυτόχρονη απομάκρυνση από μια επαρχιωτική ομφαλοσκοπηση αλλά και από μια εξωτική ενατένιση του αποικιοκράτη* (και του αποικιοκρατούμενου). Δεν υπάρχει πλέον κάποιο νόμιμο κεντρικό σημείο από το οποίο να επισκοπήσουμε και να επικοινωνήσουμε με τον υπόλοιπο κόσμο. *Προοπτικές, εμπειρίες, εννοιολογήσεις από όλα τα μέρη της υφελίου θα συσσωματωθούν σε δίκτυα παγκόσμιας δι - επικοινωνίας*. Εξευρωπαϊκές πολιτιστικές εμπειρίες και γλωσσικές δεξιότητες θα αποβούν πολύτιμη βοήθεια, ενώ καινούργιες συνδέσεις σε μια συγκριτική προσέγγιση των γλωσσών θα διανοιχθούν. . . Μια παγκόσμια κοινωνιολογία θα οδηγήσει σε μια θεμελιώδη αλλαγή της φαντασίας αλλά και της διερεύνησης, μια αλλαγή σημείου αναφοράς από το έθνος και το Βορειοατλαντικό χώρο σε έναν *παγκόσμιο κοινωνικό κόσμο, χωρίς κανένα φυσικό και προνομιακό σημείο παρατήρησης και δίχως μια απόλυτη έννοια του χρόνου*. Ο Therborn καταλήγει στο ακόλουθο συμπέρασμα:

'Η παγκοσμιοότητα θα έχει εν δυνάμει για τις κοινωνικές επιστήμες τις επιπτώσεις που είχε η επαναστατική θεωρία της σχετικότητας του Einstein επάνω στη Νευτώνεια Φυσική' (Therborn 2000: 51).

Συμφωνώ απολύτως με τις θέσεις του Therborn. Πρέπει, όμως, να απαντήσουμε και σε ένα ερώτημα, που φαίνεται να του διαφεύγει: πώς θα ερευνήσουμε το παγκόσμιο; Ας το θέσουμε έτσι : Δεν είναι το συνολικά παγκόσμιο, σε κάποιο βαθμό κάπως πολύ παγκόσμιο; Και δεν θα είναι υποχρεωτικό η κοινωνιολογία του παγκόσμιου να μετατραπεί σε φιλοσοφία και μεταφυσική χωρίς καμμία συστηματική εμπειρική αναφορά, η οποία θα μπορούσε να διαψευσθεί; Με αυτήν την έννοια η ερώτηση που θα έπρεπε να τεθεί και να απαντηθεί είναι: πώς είναι δυνατή μια εμπειρική κοινωνιολογία του παγκόσμιου; Ανεξάρτητα από το αν γίνεται εύκολα πιστευτό, για μένα υπάρχει μια απλή απάντηση σε αυτήν την ερώτηση· αυτή, όμως, η απάντηση

παρεμοδιίζεται από κοινές αναπαραστάσεις και παρερμηνείες της παγκοσμιοποίησης. Αυτές είναι τα παράδοξα της παγκοσμιοποίησης.

Το πρώτο σχετίζεται με τη θεώρηση ότι η παγκοσμιοποίηση αφορά αποκλειστικά την έννοια της παγκοσμιοποίησης. Αυτό δεν είναι αληθές. Η παγκοσμιοποίηση αφορά και τις διεργασίες που συντελούνται σε τοπικό επίπεδο (Robertson 2000, Tomlinson 1999). Δεν μπορεί κανείς καν να σκεφθεί για την παγκοσμιοποίηση χωρίς να αναφερθεί σε συγκεκριμένους τόπους. Μία από τις σημαντικότερες συνέπειες της συζήτησης για την παγκοσμιοποίηση είναι η επαναφορά στο προσκήνιο της έννοιας του τόπου. Ο Robert Robertson έχει κατά νου αυτήν τη σχέση ανάμεσα στο παγκόσμιο και το τοπικό, όταν αναφέρεται στην έννοια της 'παγκοσμιοποίησης'. Ως επίπτωση για την εμπειρική κοινωνιολογία έρχεται η συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι η παγκοσμιοποίηση δεν συμβαίνει κάπου μακριά και εκτός του χώρου στον οποίο ζούμε (Giddens 1994), αλλά εδώ μέσα στον χώρο που ζούμε. Κατά συνέπεια, η κοινωνιολογία μπορεί να διερευνήσει το παγκόσμιο τοπικά.

Το πώς λειτουργεί αυτό καθίσταται σαφές, αν λάβουμε υπόψη μας μια δεύτερη παρερμηνεία της παγκοσμιοποίησης: κατ' αυτήν η παγκοσμιοποίηση θεωρείται ως κάτι το επιπρόσθετο και όχι ως κάτι το οποίο υποκαθιστά στην ουσία το εθνικό κράτος και την κοινωνία και, συνάμα, την κλασική κοινωνιολογική ανάλυση. Στη συζήτηση περί παγκοσμιοποιήσεως διατυπώνεται συχνά μία κοντόθωρη υπόθεση ότι η παγκοσμιοποίηση αλλάζει τις σχέσεις μόνο μεταξύ και πέραν των εθνικών κρατών και των κοινωνιών ('διακρατικήτητα'). Στην υπόθεση αυτή δεν συνεκτιμώνται συγχρόνως και οι μεταβολές στην ποιότητα της καθ' εαυτό κοινωνικής και πολιτικής ζωής στο εσωτερικό μιας κοινωνίας ('εκ-κοσμοπολιτισμός'). Αντιθέτως, όμως, η παγκοσμιοποίηση εμπεριέχει την παγκοσμιοποίηση *εκ των έσω*, την *εσωτερικευμένη* παγκοσμιοποίηση ή, όπως προτιμώ να το αποκαλώ, τον 'εκ-κοσμοπολιτισμό εθνικών κρατών και κοινωνιών'. Με αυτόν τον τρόπο μπορεί να ξεπερασθεί μια τρίτη παρερμηνεία: υπό τις συνθήκες της παγκοσμιοποίησης το εθνικό παύει να υφίσταται ως τέτοιο. Το εθνικό θα πρέπει να ανακαλυφθεί εκ νέου ως το *εσωτερικευμένο παγκόσμιο* (Beck 2000c).

Η Saskia Sassen το θέτει ως εξής:

Το σημαντικό σε αυτό το σημείο είναι η συνεπαγόμενη αντιστοιχία ανάμεσα στην εθνική εδαφική επικράτεια και την έννοια του εθνικού και η παράλληλη συνέπεια ότι το εθνικό και το μη εθνικό είναι δύο συνθήκες αλληλοαποκλειόμενες. Τώρα γινόμαστε μάρτυρες του μερικού κατακερματισμού τους'. Η Sassen θεωρεί ότι 'ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα της τρέχουσας φάσης της παγκοσμιοποίησης είναι

το γεγονός πως, ενώ μία διαδικασία συμβαίνει στα όρια ενός κυρίαρχου κράτους, αυτό δεν συνεπάγεται υποχρεωτικά ότι η διαδικασία αυτή είναι εθνικού χαρακτήρα. Αντιστρόφως, το εθνικό (όπως εταιρείες, κεφάλαια, πολιτιστικά προϊόντα) ολόένα και σε περισσότερες περιπτώσεις μπορεί να τοποθετείται εκτός των ορίων της εθνικής επικράτειας: για παράδειγμα, σε μια ξένη χώρα ή στον κυβερνοχώρο. Αυτή η τοπικότητα του παγκόσμιου ή του μη εθνικού εντός εθνικών ορίων αλλά και του εθνικού εκτός των ορίων εθνικής επικράτειας υποσκάπτει την ισχύ μιας κεντρικής δυαδικότητας, η οποία διατρέπει πολλές μεθόδους και εννοιολογικά σχήματα κυρίαρχα στις κοινωνικές επιστήμες, δηλαδή ότι το εθνικό και το μη εθνικό είναι αλληλοαποκλειόμενοι όροι.' (Sassen 2000: 145επ.).

Με δεδομένη αυτήν τη διαπίστωση μπορούμε να συνάγουμε το σημαντικότερο συμπέρασμα. Δεν είναι αναγκαίο να διερευνήσουμε το παγκόσμιο με επίπεδο αναφοράς ολοκληρωτικά το ίδιο το παγκόσμιο. Μπορούμε να συγκροτήσουμε ένα νέο εμπειρισμό, ο οποίος θα λαμβάνει υπόψη του ταυτοχρόνως και την προθετικότητα της ανθρώπινης δράσης αλλά και την ιστορική διάσταση των φαινομένων: αυτός ο νέος εμπειρισμός θα συγκροτηθεί επί τη βάση των αμφίθυμων συνεπειών της παγκοσμιοποίησης τόσο σε διακρατικό επίπεδο όσο δε και σε εκείνο των πολυ-τοπικών δικτύων έρευνας. Τι είδους όμως έννοιες και κατηγορίες μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε για αυτόν τον σκοπό; Μήπως θα έπρεπε να ανακαλύψουμε και να δημιουργήσουμε νέες έννοιες και κατηγορίες;

Ήταν ο ίδιος ο Kant (1964: 112) ο οποίος θεωρούσε ότι 'Οι ενοράσεις χωρίς τις έννοιες είναι τυφλές, αλλά και οι έννοιες χωρίς τις ενοράσεις είναι κενές περιεχομένου'. *Αν αληθεύει το γεγονός ότι το νόημα του εθνικού και του τοπικού αλλάζει μέσω της εσωτερίκευσης της παγκοσμιοποίησης*, τότε η σημαντικότερη μεθοδολογική συνέπεια για το σύνολο της κοινωνιολογίας είναι η ακόλουθη: οι παραδοσιακές κοινωνιολογικές κατηγορίες εξελίσσονται σε κατηγορίες -φαντάσματα, σε όρους κενούς περιχομένου με την κατ'αντιλήψη έννοια. Οι κατηγορίες - φαντάσματα είναι οι ζωντανές - νεκρές κατηγορίες, οι οποίες τυφλώνουν στην ουσία την κοινωνιολογία και δεν μπορεί να αντιληφθεί τις ραγδαίες αλλαγές της πραγματικότητας μέσα στην ίδια τη δεξαμενή του εθνικού κράτους, καθώς επίσης και εκτός αυτής.

Όσον αφορά τη διάκριση σε πρώτη και δεύτερη εποχή της νεωτερικότητας ο σκοπός μου δεν είναι να εισάγω μία νέα προβληματική μορφή περιοδολόγησης, βασισμένης στη μία ή στην άλλη διακριτή ιστορική περίοδο. Όταν το κάθε τι αντιστρέφεται μέσα σε μια στιγμή, όλες οι παλιές σχέσεις χάνονται διά παντός και εμφανίζονται τελείως νέες για να τις αντικαταστή-

σουν. Ο κύριος σκοπός της διάκρισης σε πρώτη και δεύτερη εποχή της νεωτερικότητας είναι διπλός: πρώτον, το να θέσω το ερώτημα για την ανάγκη δημιουργίας νέων εννοιών και επιπέδων αναφοράς: και με βάση αυτές τις έννοιες και τα επίπεδα αυτό με το να κρίνω σε ένα δεύτερο επίπεδο τη συμβατική κοινωνιολογία ως κενή περιεχομένου, ως κοινωνιολογία - φάντασμα. Στο Ερευνητικό Κέντρο Αλληλοαναδραστικού Εκσυγχρονισμού του Μονάχου, το οποίο διευθύνω, διενεργούμε μακροσκοπική έρευνα σε αντικείμενα, όπως τα ακόλουθα: *πώς αλλάζει το νόημα του όρου 'τάξη' υπό τις συνθήκες της εξατομίκευσης και της παγκοσμιοποίησης; Πώς η αντίληψη για την έννοια του παγκόσμιου ρίσκου (διακυβέματος) μετασχηματίζει την έννοια της 'ορθολογικότητας' στην επιστήμη και το νόμο; Πώς εκμηδενίζεται το νόημα των όρων 'επάγγελμα' και 'εργασία' και επανακαθορίζεται μέσα στο πλαίσιο μιας οικονομίας της πληροφορίας; Έχει μετατραπεί ήδη η έννοια του κράτους σε μία έννοια που συμπαραδρώνεται από τους ακόλουθους όρους - συνθήκες: ότι είναι πανίσχυρο, ότι είναι υπεράνω εδαφικών ορίων, ότι είναι διεθνές, ότι είναι ένα είδος μετα - κράτους, ότι είναι ένα νέο κράτος, ότι είναι ένα διεθνές και διαρκώς μεταλλασσόμενο κράτος;*

Ας δώσουμε ένα παράδειγμα. Ακόμη και σήμερα οι κοινωνιολόγοι γράφουν εγχειρίδια κοινωνιολογίας και διενεργούν έρευνες σχετικά με την *ταξική δομή των κοινωνιών στη Βρετανία, τη Γαλλία, τις Ηνωμένες Πολιτείες, τη Γερμανία και ούτω καθ' εξής*. Αλλά αν κανείς εξετάσει το πώς η κοινωνιολογία, η οποία λαμβάνει ως απαρχή της τις κοινωνικές τάξεις, ορίζει τις κατηγορίες των κοινωνικών τάξεων, θα διαπιστώσει ότι η ανάλυσή της βασίζεται στο τι συμβαίνει στο επίπεδο των οικογενειών και των νοικοκυριών. Οι εμπειρικοί ορισμοί της ταξικής ταυτότητας θεμελιώνονται επάνω στις κατηγορίες των νοικοκυριών, όπως αυτά καθορίζονται από τον άρρενα επικεφαλής ή από το πρόσωπο που βρίσκεται στην κεφαλή και καθορίζει την τύχη του νοικοκυριού - οικογένειας. Αλλά *τι ορίζεται στη σημερινή εποχή ως νοικοκυριό* στο δυτικό κόσμο από την οικονομική, κοινωνική και γεωγραφική άποψη, τη στιγμή που πρέπει να λάβουμε υπόψη μας τις εξής συνθήκες: το ότι τα μέλη των οικογενειών μπορεί να ζουν χωριστά, το φυσιολογικό δείκτη διαζυγίων και επανασύστασης γάμων, καθώς επίσης και τις διεθνείς μορφές ζωής, το γεγονός, δηλαδή, ότι τα μέλη μιας οικογένειας μπορεί να ζουν και να εργάζονται σε διαφορετικά κράτη; Η υψηλή κινητικότητα σημαίνει ότι ολοένα και περισσότεροι άνθρωποι βιώνουν ένα είδος *τοπικής πολυγαμίας*. Είναι 'παντρεμένοι' ταυτοχρόνως με πολλά μέλη και διαφορετικές κουλτούρες. *Η διεθνής τοπική πολυγαμία, το να ανήκεις δηλαδή σε διαφορε-*

τικούς κόσμους, είναι ο τρόπος με τον οποίο η ζωή του κάθε ανθρώπου εισέρχεται στη σφαίρα της παγκοσμιοότητας.

Χρειαζόμαστε νέες περιγραφές και περιγραφικές κατηγορίες για τις οικονομικές εισροές και εκροές και για τα κοινωνικά δίκτυα των ατόμων και των ομάδων που ζουν με ένα διεθνή τρόπο. Είναι αναγκαία μια φρέσκια οπτική, προσανατολισμένη στο άτομο - δράστη, από την οποία να προσεγγίσουμε την παγκοσμιοποίηση - την παγκοσμιοποίηση εκ των κάτω. Θα πρέπει να διερευνήσουμε τις συνδέσεις μεταξύ των παλαιών προτύπων ταυτότητας και των νέων μέσων έκφρασής τους.

Από αυτήν τη σκοπιά στο Ερευνητικό κέντρο στο Μόναχο διεξάγουμε έρευνα γύρω από ερωτήματα, όπως τα ακόλουθα, για παράδειγμα: τι είναι ένα νοικοκυριό; Εάν δεν υπάρχει μια ξεκάθαρη σχέση ανάμεσα στο νοικοκυριό και την οικογένεια, ποια θα είναι η απαρχή της έρευνάς μας; Εάν δεν ξέρουμε τι είναι μία 'οικογένεια', θα μπορούσαμε ίσως να ξεκινήσουμε με το τι είναι ένα 'ζευγάρι'. Αλλά τι είναι ένα 'ζευγάρι'; Ο γάλλος κοινωνιολόγος Jean - Claude Kaufmann (1994) δίνει μία ιδιαίτερως περίτεχνη απάντηση: ένα ζευγάρι δεν συγκροτείται στη βάση του γεγονότος ότι ζεις μαζί με κάποιον άλλο άνθρωπο ή ότι κάνεις έρωτα μαζί του. Θα έπρεπε να προστεθεί και κάτι άλλο: ένα ζευγάρι ξεκινά όταν δύο άνθρωποι αγοράζουν ένα πλυτήριο ρούχων (και όχι δύο!). Γιατί; Διότι τότε ξεκινά και ο 'Καυγάς για τα Άπλυτα' (ο τίτλος του καταπληκτικού του βιβλίου). Ποιος πλένει και για ποιον; Τι λογίζεται ως βρώμικο; Τι ως καθαρό; Τι συμβαίνει σε κάθε περίπτωση, εάν αυτός πει ναι και εκείνη πει όχι;

Αυτές οι ερωτήσεις φαίνεται πως είναι εύκολο να απαντηθούν: γνωρίζουμε όμως όλοι ότι μπορεί να οδηγήσουν σε τεράστιες και θεμελιώδεις διαμάχες. Γιατί, όμως, μας φαίνονται ως παραπλανητικές στην ουσία ερωτήσεις; Υπάρχουν τουλάχιστον δύο λόγοι. Ο πρώτος λόγος είναι ότι αυτές οι ερωτήσεις κάνουν τους ανθρώπους να αισθάνονται ντροπή και κατά συνέπεια δεν μπορούν να συζητηθούν. Δεν μπορούμε να μπούμε σε μια διαδικασία διαπραγμάτευσης γύρω από το καθετί. Θα πρέπει να βάλουμε σε κάποιο σημείο ένα τέλος στην αμφιβολία, για να μπορέσουμε να αλληλεπιδράσουμε ως άτομα στην καθημερινή μας ζωή. Ο δεύτερος, όμως, λόγος είναι ότι ο καυγάς για τα άπλυτα δεν είναι στην πραγματικότητα ένας καυγάς για το ποιος θα πλένει. Ο καυγάς αφορά το ζήτημα της ταυτότητας και της αμοιβαίας αναγνώρισης του άλλου. Το γεγονός ότι ξέχασες τα άπλυτα ρούχα μου, σημαίνει στην παραπραγματικότητα ότι με ξέχασες και συνεπώς θα πρέπει να σε χωρίσω.

Αυτός είναι ένας από τους πολλούς λόγους για τους οποίους βρισκόμ τόσο

συναρπαστική την αλληλοαναδραστική και αυτοκριτική κοινωνιολογία: μια κοινωνιολογία που τα ξεκινά όλα πάλι από την αρχή και επανακαθορίζει τις βασικές μονάδες έρευνάς της, τις κατηγορίες της, καθώς επίσης και το πλαίσιο αναφοράς της.

Πάντως δεν αρκεί το να επικρίνουμε την παραδοσιακή κοινωνιολογία, επειδή έχει παγιδευθεί σε παρωχημένες κατηγορίες, οι οποίες διακρίνονται από τοπικιστικές προκαταλήψεις. Αυτό θα υποδήλωνε απλώς μια απόπειρα κατασκευής μιας θεωρητικής τάσης, της οποίας η οπτική θα καθοριζόταν από τις προθέσεις μετά, από ή και πέραν [π.χ. μεταμοντερνισμός, αποδόμηση, υπερβατικότητα]. Το κάθε τι υπάγεται στις κατηγορίες του 'μετά', του 'από' και του 'πέραν'. Αυτοί όμως οι όροι δεν δηλώνουν περί τίνος πρόκειται παρά μόνο περί τίνος δεν πρόκειται. Εάν είναι πιθανότερο να ισχύει το σενάριο της διάρρηξης του κοινωνικού ιστού, τότε τι μπορεί να προσφέρει στην πραγματικότητα η κοινωνιολογία; Μπορούμε να θέσουμε τα μεγάλα ερωτήματα; Έχουμε μια νέα και δημιουργική υπόθεση εργασίας για τις επερχόμενες νέες κοινωνικές δομές και συγκρούσεις; Θα πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ μιας κοινωνιολογίας του εθνικού κράτους, η οποία δομείται στη βάση μιας θεώρησης της κοινωνίας ως δεξαμενής και μιας κοσμοπολιτικής κοινωνιολογίας, η οποία επιχειρεί να καθορίσει εκ νέου το κοινωνιολογικό πλαίσιο αναφοράς υπό τις συνθήκες της παγκοσμιοποίησης κ.λπ.. Εάν κανείς θέλει να συγκροτήσει μια τέτοια κοινωνιολογία, αποσκοπώντας μάλιστα στην εμπειρική έρευνα, υπάρχουν δύο γενικές έννοιες, στις οποίες θα μπορούσε να βασισθεί: η πρώτη είναι η έννοια της *διασύνδεσης*, όπως αυτή έχει εξηγηθεί με σαφήνεια και επάρκεια, αλλά και έχει έρθει στο προσκήνιο με το έργο του David Held και των υπολοίπων συγγραφέων στο τελευταίο τους βιβλίο *Παγκόσμιες Μεταμορφώσεις*. Αυτή, όμως, η ιδέα της διασύνδεσης προϋποθέτει ακόμη σε κάποιο βαθμό τα εδαφικά όρια των κρατών και την έννοια των κρατών - κοινωνιών, οι οποίες ολοένα και περισσότερο διασυνδέονται και συναποτελούν ένα ενιαίο δίκτυο.

Η άλλη έννοια είναι αυτή του εκ-κοσμοπολιτισμού, την οποία επεξεργάζομαι προσωπικά (Beck 2000c). Ο εκ-κοσμοπολιτισμός θα πρέπει να διακριθεί με σαφήνεια από την έννοια του κοσμοπολιτισμού*. Ο κοσμοπολιτισμός αφορά ένα μεγάλο, αρχαίο, πλούσιο αλλά και αντιφατικό σύνολο πολιτικών ιδεών, φιλοσοφιών και ιδεολογιών. Παραμένει σε κάποιο βαθμό μια ιδεολογική κατασκευή και ως τέτοια διακρίνεται από αφαιρετικότητα και ίσως και από έναν τεχνητό χαρακτήρα, τον οποίο ο Heinrich Heine περιέγραψε ως 'Το Βασίλειο του Ανέμου'. Ο εκ-κοσμοπολιτισμός, αντιθέτως, είναι ένα πλαί-

σιο αναφοράς, στο οποίο μπορούμε να βασίσουμε την εμπειρική διερεύνηση της παγκοσμιοποίησης εκ των έσω, την εσωτερικευμένη παγκοσμιοποίηση. Είναι ένα είδος ταξικής αλλά και μετα - ταξικής ανάλυσης, η οποία συμπεριλαμβάνει και την πραγματικότητα της παγκοσμιοποίησης. Κατά παρόμοιο τρόπο με την ταξική ανάλυση, όπως αυτή προτάθηκε από τον Marx, αυτού του είδους η προσέγγιση συνδυάζει την περιγραφική ανάλυση των κοινωνικών δομών με την υπόθεση ότι αυτή η ανάλυση μας παρέχει ένα εργαλείο ερμηνείας της πολιτικής δυναμικής και των συγκρούσεων του κοινωνικού κόσμου (θα επανέλθω σε αυτό το σημείο παρακάτω).

Η κοσμοπολιτική κοινωνιολογία, όμως, συνεπάγεται κάτι περισσότερο από μια απλή ευαισθητοποίηση και επιθυμία της διεθνούς κοινότητας για εμπειρική έρευνα. *Η κοινωνιολογία που καλλιεργείται στον δυτικό κόσμο, το κοινωνιολογικό ισοδύναμο του NATO*, απορροφά το μεγαλύτερο μέρος των επιχορηγήσεων για έρευνα αλλά και το μεγαλύτερο μέρος του ενδιαφέροντος των ερευνητών σε όλες τις ηπείρους. Τι απομένει όμως για τον υπόλοιπο κόσμο; Δεν είναι άνευ σπουδαιότητας το γεγονός ότι αυτό το υπόλοιπο του κόσμου είναι τα 7 / 8 του παγκόσμιου πληθυσμού, και ότι αυτά τα 7 / 8 δεν υπόκεινται πλέον σε καθεστώς αποικιοκρατίας· αντιθέτως, έχουν τα δικά τους κέντρα ανώτατης εκπαίδευσης και έρευνας, ακόμη και αν οι οικονομικοί τους πόροι είναι ιδιαίτερος περιορισμένοι. Κατά δεύτερο λόγο, η διεθνής μετανάστευση και εκπαίδευση δημιουργεί ένα ιδιαίτερος σημαντικό κοινωνικό στρώμα εκείνων που έχουν εκπαιδευθεί και πέραν των ορίων της πατρίδας τους, αποκτώντας διεθνή εκπαίδευση και ταυτότητα. Αυτοί έχουν προσωπική γνώση ταυτοχρόνως της Άπω Ανατολής και της Καλιφόρνιας, της Λατινικής Αμερικής και της Αγγλίας και Αμερικής, της Νότιας Ασίας και της Αγγλίας, του Αραβικού κόσμου ή της Αφρικής και της Γαλλίας, της Τουρκίας, της Γερμανίας και των Η.Π.Α.· και αυτοί είναι μόνο οι συχνότεροι συνδυασμοί. Αυτοί οι άνθρωποι θέτουν τα κριτήρια ενός κοσμοπολιτικού καθορισμού εκ νέου της κοινωνικής επιστήμης. Το ίδιο το LSE είναι το καλύτερο παράδειγμα αυτής της κατάστασης. Θα ήταν, μάλιστα, δυνατόν αυτό το ίδρυμα να μην είναι ο τόπος και η πηγή μιας κοσμοπολιτικής ανανέωσης της κοινωνιολογίας;

II.

Συνήθως στην ιστορία ο εκ-κοσμοπολιτισμός βιώνεται και γίνεται αντιλαμβανόμενο στοχασμού ως ένα είδος *κρίσης* - κρίση του κόσμου (με την έννοια

της φύσης), κρίση της πόλης (το επιστημολογικό παράδειγμα για την πολιτική επιστήμη και θεωρία που εκλαμβάνει ως βάση της το εθνικό κράτος) και τέλος ο φόβος του κοινωνικού κόσμου συνολικά, του παγκόσμιου. Θα επιλέξω τον φόβο του παγκόσμιου ως παράδειγμα.

Στη σημερινή εποχή πρέπει να αναγνωρίσουμε και να ενεργήσουμε επί τη βάσει ενός νέου ρίσκου της παγκόσμιας αγοράς, το οποίο ήρθε στο προσκήνιο από την ασιατική κρίση του 1997/1998 και το οποίο δηλώνει την κοινωνική και πολιτική δυναμική της παγκόσμιας οικονομίας σε μια κοινωνία του ρίσκου (διακυβεύματος) (Beck 2000b:6ff). Το ρίσκο της παγκόσμιας αγοράς είναι μια νέα μορφή 'οργανωμένης ανευθυνότητας', καθώς είναι ένα τόσο απρόσωπο θεσμικό πλαίσιο, που δεν αναγνωρίζει καμμία ηθική ευθύνη έναντι κανενός ακόμη και έναντι του ίδιου. Υποβοηθούμενο από την επανάσταση στον χώρο της πληροφορικής, το ρίσκο της παγκόσμιας αγοράς επιτρέπει στη σχεδόν στιγμιαία ροή των κεφαλαίων να καθορίζει το ποιος θα ευημερήσει και το ποιος θα υποφέρει. Εντούτοις, όπως το ρίσκο της παγκόσμιας τεχνολογίας, το ρίσκο της παγκόσμιας οικονομίας δεν μπορεί να περιορισθεί σε μία μόνο πτυχή της κοινωνικής ζωής: το ρίσκο της παγκόσμιας οικονομίας κατακλύζει και τις υπόλοιπες πτυχές της κοινωνικής ζωής, μεταμορφωνόμενο σε κοινωνικό και πολιτικό ρίσκο: ένα ρίσκο που αφορά τη μεσαία κοινωνική τάξη, κυρίως βέβαια τους φτωχούς, αλλά ακόμη και τις κοινωνικές ελίτ.

Μπορούμε σήμερα να καταδείξουμε τα συστατικά στοιχεία του ρίσκου της παγκόσμιας αγοράς, έχοντας την εμπειρία της ασιατικής κρίσης, όπως ακριβώς μπορούσαμε να κάνουμε και το 1986 για τις βασικές πτυχές του ρίσκου της παγκόσμιας τεχνολογίας, έχοντας την εμπειρία του πυρηνικού ατυχήματος στο Τσερνομπίλ. Υπό μία έννοια η ασιατική κρίση είναι το *οικονομικό Τσερνομπίλ*:

- δύο αλληλοσυγκρουόμενες διανεμητικές λογικές είναι διασυνδεδεμένες: η διανομή των *αγαθών* και η διανομή των *κακοτυχιών*
- τα θεμέλια του 'υπολογισμού του ρίσκου' έχουν υπονομευθεί: οι οικονομικές ζημιές που υφίστανται, για παράδειγμα, τα εκατομμύρια των ανέργων και των φτωχών δεν μπορούν να αποκατασταθούν· η αρχή της κοινωνικής ασφάλισης έχει καταρρεύσει· δεν έχει κανένα νόημα να διασφαλίζει κάποιος τον εαυτό του έναντι μιας παγκόσμιας οικονομικής ύφεσης·
- η 'κοινωνική εκρηκτικότητα' του ρίσκου της παγκόσμιας οικονομίας καθίσταται πραγματική· αυτή η εκρηκτικότητα γεννά μια δυναμική, η οποία επιφέρει αλλαγές και υπονομεύει τις εθνικές - κρατικές γραφειοκρατίες,

αντιπαλεύει την επικράτηση της παγκοσμιοότητας, την ιδεολογία της ελεύθερης αγοράς και αντικαθίσταται από το αντίθετό της, μια *πολιτικοποίηση* της παγκόσμιας οικονομίας της αγοράς.

- Η σύγκρουση του ρίσκου περιλαμβάνει πάντοτε το ερώτημα της ευθύνης: με αυτήν την έννοια η ανάγκη για μια 'υπεύθυνη παγκοσμιοποίηση' γίνεται ένα παγκόσμιο δημόσιο και πολιτικό ζήτημα. Η ανάγκη ταυτοχρόνως ενός συμβιβασμού ανάμεσα σε έναν καπιταλισμό άναρχο και ταχύτατα αναπτυσσόμενο (καπιταλισμό τούρμπο), και την κοινωνική δικαιοσύνη καθώς και τις οικολογικές νόρμες, είτε σε εθνικό είτε σε διεθνές επίπεδο, ενσωματώνεται στην πολιτική ατζέντα των ζητημάτων προς συζήτηση. Συνάμα, διανοίγονται νέες δυνατότητες: μερικοί θέλουν να αναστρέψουν την οικονομική φιλελευθεροποίηση της τελευταίας δεκαετίας: άλλοι θέλουν να αποτρέψουν την υπερβολική εισροή 'ξεστού' χρήματος, αυξάνοντας το ρίσκο που αναλαμβάνουν οι πιστωτές εν γνώσει τους: μερικοί άλλοι, τέλος, θεωρούν ότι, αν πρόκειται να έχουμε μια παγκοσμιοποιημένη οικονομία, θα ήταν αναγκαίο ένα ενιαίο παγκόσμιο νόμισμα.

Με αυτήν την έννοια ο εκ - κοσμοπολιτισμός γίνεται πραγματικότητα από τη στιγμή που κάποιος θα αναγνωρίσει ότι όχι μόνο είναι εμπλεγμένος αλλά και υφίσταται από τη θέση του θύματος το καθεστώς του παγκόσμιου ρίσκου. Όπως είπα και προηγουμένως, ο εκ - κοσμοπολιτισμός εκ των έσω απεικνύει τις εθνικές κοινωνίες από τα εθνικά τους γνωρίσματα. Ο κατά τον Habermas (2000) 'μετα - εθνικός αστερισμός' διαχέεται ως νεφέλωμα σε πολλές κατευθύνσεις. Δημοφιλείς εθνικές βιομηχανίες εξαγοράζονται από 'ξένους'. Ζούμε σε έναν κόσμο στον οποίο κανείς δεν ξέρει σε ποιον ανήκει τι: ούτε όμως και ξέρουμε από πού προέρχονται τα αντικείμενα που αγοράζουμε και καταναλώνουμε. Το ίδιο, όμως, ισχύει και στο επίπεδο της ταυτότητας των ατόμων. Δεν ισχύει πια η παλιά λογική βάσει της οποίας μπορούσε κάποιος να συνάγει τον τόπο γεννήσεως, την εθνικότητα, τη μητρική γλώσσα και το διαβατήριό ενός ανθρώπου απλώς και μόνο με το να τα δει γραμμένα σε κάποια επίσημα χαρτιά. Οι άνθρωποι, βέβαια, συνεχίζουν ακόμη να χρησιμοποιούν αυτή τη λογική, η οποία τους οδηγεί, όμως, ολοένα και συχνότερα σε λάθη, που τους προκαλούν ντροπή. Αυτό είναι το αποτέλεσμα του γεγονότος ότι, ενώ το κράτος, η κοινωνία και η εδαφική επικράτεια χαλαρώνουν τους μεταξύ τους δεσμούς, εμείς επιμένουμε ακόμη να τα εξισώνουμε στη σκέψη μας.

Μας λένε ότι υπάρχει τώρα ένας 'παγκόσμιος πολιτισμός', αλλά θα ήταν

σκόπιμο να είμαστε σίγουροι ότι καταλαβαίνουμε τι σημαίνει αυτό στην πραγματικότητα. Δεν αφορά έναν ομογενοποιημένο χώρο συμβόλων, σημασιών και εκφράσεων, αλλά τη σύγκρουση σε όλα τα επίπεδα μεταξύ θεμελιωδών διαφορών και συνάμα την αναγκαιότητα να συμβιώσουμε με κάποιο τρόπο με αξίες και ιδέες, τις οποίες θεωρούμε βέβαιες και στην πραγματικότητα είναι αντιφατικές. Ήταν ο Friedrich Nietzsche (1910) ο οποίος έθεσε με το ίδιο νόημα την έννοια 'Η Εποχή της Σύγκρισης'. Δεν εννοούσε μόνο ότι το άτομο ήταν ελεύθερο να επιλέξει ανάμεσα σε ανταγωνιστικές πολιτιστικές παραδόσεις και κληρονομίες. Εννοούσε, επιπλέον, και αυτό ήταν το σημαντικότερο, ότι οι διάφοροι πολιτισμοί είχαν αρχίσει να διαπερνούν ο ένας τον άλλο. Και μάλιστα είχε προβλέψει ότι αυτή η διαδικασία θα συνεχιζόταν, μέχρις εκείνου του χρονικού σημείου που ιδέες από κάθε πολιτισμό θα έρχονταν η μία δίπλα στην άλλη σε μία σχέση συνδυασμού, αντίφασης ή ανταγωνισμού σε κάθε τόπο και σε κάθε στιγμή.

Καθénas που θα ήθελε, θα μπορούσε να κοιτάξει γύρω του και να διαπιστώσει σε μια χώρα ακόμη και σαν τη Γερμανία (Beck-Gernsheim 2000) το πόσο πολύ έχει προχωρήσει η περίοδος της μετα - εθνικοποίησης. Για παράδειγμα, έχει αυξηθεί κατακόρυφα ο δείκτης μεικτών γάμων · στη Γερμανία το 1997 τουλάχιστον ο ένας στους έξι γάμους αφορούσε ζευγάρι στο οποίο ο ένας από τους συζύγους είχε ξένη υπηκοότητα. Μπορούμε να διαπιστώσουμε την ίδια εξέλιξη, αν κοιτάξουμε τα αποτελέσματα εκείνων των γάμων. Το 1997 το ένα στα πέντε παιδιά που γενήθηκαν στη Γερμανία είχε μητέρα ή πατέρα με ξένη εθνικότητα. Στην επαρχία του Landshut της Κάτω Βαυαρίας καταγράφηκαν συγγενείς πρώτου βαθμού, οι οποίοι μιλούσαν περισσότερες από δέκα διαφορετικές γλώσσες.

Μπορούμε όμως να προσεγγίσουμε την ίδια εξέλιξη και από μια άλλη οπτική γωνία. Κάποτε το να ήταν κανείς Βαπτιστής αποτελούσε εισιτήριο εισόδου του στη Γερμανική κοινωνία (όπως είχε παρατηρήσει ο Heinrich Heine με διάθεση πικρής ειρωνιάς). Σήμερα όμως, ακόμη και σε μικρές Λουθηρανικές και Καθολικές πόλεις, δίπλα στις 'Γερμανικές' εκκλησίες υπάρχουν 'Γερμανικά' τζαμιά. Αυτήν την περίοδο επιπλέον υπηρετούν στο Γερμανικό στρατό περίπου 5000 Μουσουλμάνοι και είναι, βέβαια, φυσικό να χρειάζονται και ένα Γερμανό Ιμάμη.

Θα μπορούσαμε να αναφέρουμε και άλλα παραδείγματα, ώστε να διαπιστώσουμε αν πράγματι η Γερμανία έχει γίνει μια μετα - εθνική κοινωνία. Θα μπορούσε κανείς να ισχυρισθεί ότι η Γερμανία θα γινόταν όντως μια μετα - εθνική κοινωνία, όταν οι Γερμανοί αστυνομικοί θα έχουν Τουρκικά επώνυμα

ή όταν θα άκουγε κανείς να μιλούν Βαυβαρικά μαύροι· ή όταν δεν θα μπορούσε πλέον να συμπεράνει κανείς την εθνικότητα μιας επιχείρησης από την εθνικότητα των εργαζομένων σε αυτήν. Θα μπορούσε να βγάλει κάποιος το ίδιο συμπέρασμα για την εξέλιξη της Γερμανίας σε μετα - εθνική κοινωνία και υπό την προϋπόθεση ότι οι Κεντρικοί Τραπεζίτες έχουν μετατραπεί στην ουσία σε φαντάσματα, τα οποία εκτελούν τις διαταγές της Ευρωπαϊκής Κεντρικής Τράπεζας. Όλα αυτά κάποτε ανήκαν απλώς στη σφαίρα της φαντασίας· και όμως έχουν γίνει ήδη πραγματικότητα. Και όταν τα Γερμανικά πανεπιστήμια, οι αστυνομικές δυνάμεις, οι διευθύνσεις των επιχειρήσεων, οι δικαστές, τα μέλη του κοινοβουλίου αλλά και η κυβέρνηση, όταν όλοι αυτοί θα μοιάζουν με τη Γαλλική ποδοσφαιρική ομάδα, η οποία κέρδισε το παγκόσμιο πρωτάθλημα, τότε η χώρα θα έχει μετατραπεί ολοκληρωτικά σε μετα - εθνική κοινωνία. Θα μπορούσε κανείς να σκεφθεί ότι αυτό είναι εκτός κάθε δυνατής πραγματικότητας. Την τελευταία χρονιά του περασμένου πια αιώνα η Γερμανία εισήγαγε εντέλει τη διπλή υπηκοότητα. Δύο διαβατήρια και δύο πατρίδες στις οποίες καλείται κανείς να είναι πιστός· έναν αιώνα πριν δεν θα μπορούσε κάποιος ούτε καν να το διανοηθεί αυτό.

Στη σημερινή εποχή όχι μόνο οι εμπορικές σχέσεις των ανθρώπων αλλά και οι εργασιακές, οι ερωτικές, οι ενδογαμικές και οι επιστημονικές - ερευνητικές σχέσεις τους είναι διεθνείς· τα παιδιά τους μεγαλώνουν και εκπαιδεύονται με διεθνικό τρόπο και αυτά δεν είναι μόνο δόγλωσσα, αλλά αισθάνονται απολύτως άνετα μέσα στο άχωρο Διαδίκτυο και την άχωρη τηλεόραση. Με αυτήν την έννοια, γιατί θα περίμενε κανείς οι πολιτικές ταυτίσεις και ταυτότητες των ανθρώπων να παραμένουν προσοδεδεμένες σε ένα και μοναδικό εθνικό κράτος; Οι Ρωσοεβραίοι που ζουν στο Τέλ - Αβίβ παραμένουν ενσωματωμένοι στην καθημερινή ζωή της Μόσχας μέσω των καλωδιακών τηλεοπτικών καναλιών, τα οποία τους δίνουν την ευκαιρία να παρακολουθούν ρωσικές ταινίες, τηλεοπτικά σώου και τις ειδήσεις καθημερινά. Ακόμη πιο κάτω στην κοινωνική ιεραρχία μπορούμε να δούμε περιθωριοποιημένες κοινωνικές ομάδες, οι οποίες έχουν κατορθώσει να διατηρήσουν τις υπερεθνικές σχέσεις τους· οι ίδιες ομάδες έχουν επιδείξει μια αξιοθαύμαστη επινοητικότητα ως προς τους τρόπους υπέρβασης των εμποδίων, που ορθώνονται μπροστά τους με τις κοινωνικές διακρίσεις και την κρατική καταπίεση. Πράγματι, ιδιαίτερα οι περιθωριοποιημένες κοινωνικές ομάδες βιώνουν μια μεταμορφωμένη τοπικότητα, στην οποία εισδύει ολοένα και περισσότερο ο ευρύτερος κόσμος και πραγματικότητα. Μπορεί αυτές οι ομάδες να είναι οι χαμένες της παγκοσμιοποίησης, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι είναι και απο-

κλεισμένες από τα αποτελέσματά της. Στην πραγματικότητα συμβαίνει το τελείως αντίθετο. Μου φαίνεται ότι οι φτωχοί και οι περιθωριοποιημένοι - για παράδειγμα εκείνοι που ζουν στις υποβαθμισμένες και γκετοποιημένες αστικές περιοχές - βρίσκουν συχνά τον εαυτό τους εγγύτερα στις πιο ταραχώδεις κοινωνικές μεταμορφώσεις σε σύγκριση με τους εύπορους, οι οποίοι έχουν την οικονομική δυνατότητα να αποσυρθούν στις απομονωμένες και ήσυχες αγροτικές περιοχές· περιοχές που διατηρούν την επίφαση τουλάχιστον μιας αλώβητης και σταθερής 'τοπικότητας'. Υπάρχει, πράγματι, ένας ολόκληρος ερευνητικός τομέας, ο οποίος έχει αναπτυχθεί και μελετά τη ζωή και τις συνθήκες των σύγχρονων μεταναστών πρώτης γενιάς των ανθρώπων, δηλαδή, των οποίων οι κοινωνικές υποχρεώσεις έχουν εξαλείψει στην ουσία την απόσταση μεταξύ των χωρών προέλευσής τους και των νέων πατρίδων τους.

Με λίγα λόγια, η διεθνικότητα δεν είναι απλώς ένα προνόμιο των παγκόσμιων παικτών. Σε όλο το πλάτος της κοινωνικής ιεραρχίας η έννοια της κοινότητας δεν ορίζεται πλέον απλώς από τον τόπο. Αυτή η υπέρβαση των αποστάσεων κατέστη δυνατή από ένα δίκτυο πληροφοριών, το οποίο συνδέει ένα μέρος της γης με όλα τα άλλα. Αυτός ο παράγοντας, μεταξύ άλλων, έκανε δυνατό το να ζούμε σε ένα συγκεκριμένο μέρος, το οποίο αφενός να είναι διασυνδεδεμένο κατ' ουσίαν με όλη τη γη αφετέρου να απέχει σε πραγματικές αποστάσεις πάρα πολύ από όλα τα υπόλοιπα σημεία του πλανήτη. Ένα από τα αποτελέσματα αυτής της διαδικασίας είναι ότι η συλλογική μνήμη έχει αρχίσει να χάνει την ενότητά της και τη δομή της. Η ίδια η Βρετανία βιώνει τώρα αυτήν την κατάσταση. Η βρετανική ταυτότητα έχει διαλυθεί εις τα εξ'ων συνετέθη, δίχως να ξέρει κανείς τις αιτίες διάλυσής της αλλά ούτε και τον τρόπο ανασύνθεσής της. Πολύ συχνά η 'εθνική' εικόνα - ταυτότητα είναι απλώς το άθροισμα εκείνων που θεωρούνται κοινοί εχθροί, ένα πολυεθνικό μείγμα φίλων και αντιπάλων. Άνθρωποι των οποίων η ζωή έχει διεθνοποιηθεί είτε μέσω της εργασίας τους, των γάμων τους ή των πολιτικών τους τοποθετήσεων και δραστηριοτήτων, θα πρέπει τώρα να προσανατολίσουν τον εαυτό τους δια μέσου ενός ναρκοπέδιου αλληλοαποκλειόμενων εθνικών μύθων και αντικρουόμενων γραφειοκρατικών ρυθμίσεων. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο εγείρονται περίπλοκα ερωτήματα, όπως: ποια είναι η σχέση των Γερμανών τουρκικής καταγωγής με το Ολοκαύτωμα ή ποια είναι η σχέση των Ισραηλινών μη εβραϊκής καταγωγής με το Ολοκαύτωμα;

Τι συμβαίνει όμως και με έννοιες - κλειδιά, των οποίων το νόημα αλλάζει; Για παράδειγμα, πώς θα μπορούσε να καθορισθεί το νόημα της έννοιας

εξουσία στις συνθήκες μιας παγκόσμιας οικονομίας, η οποία δεν αναγνωρίζει τα όρια που τίθενται από τις εθνικές επικράτειες; Η σχέση ανάμεσα στο κράτος, τους εργαζόμενους και το κεφάλαιο μετατρέπεται στο παιχνίδι της γάτας με το ποντίκι. Η ευελιξία και η ταχύτητα της οικονομίας έγκειται στο γεγονός ότι οι επενδυτές, προστατευμένοι από τη θεσμοθετημένη ελευθερία τους, μπορούν κατά βούληση είτε να αιμοδοτήσουν το κράτος και τους εργαζόμενους με τις αναγκαίες θέσεις εργασίας και τα έσοδα από τη φορολογία είτε να τους τα στερήσουν. Και όλα αυτά καθορίζονται από τον ουδέτερο υπολογισμό της οικονομικής δραστηριότητας. Το γεγονός αυτό, όμως, δεν αλλάζει καθόλου το ότι η παροχή ή η διακοπή της τροφοδοσίας της κοινωνίας είναι ένα είδος υπερ - πολιτικής. Στην πραγματικότητα δε η αδυναμία της κρατικής εξουσίας έγκειται σε αυτό που κάποτε αποτελούσε την ουσιαστική της δύναμη, τον περιορισμό της δηλαδή στα όρια της εδαφικής επικρατείας της. Για παράδειγμα, παίζοντας αυτό το βάνανσο παιχνίδι επιβίωσης γύρω από τις θέσεις εργασίας και τα έσοδα από τη φορολογία, το κράτος δεν έχει στην πραγματικότητα πολλές εναλλακτικές λύσεις στη διάθεσή του· και αυτό γιατί δρα 'εθνικά', ως 'κυρίαρχη' δύναμη δηλαδή, ως το μοναδικό ποντίκι στα συγκεκριμένα εδαφικά όρια. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο η πολιτική ενοποίηση της Ευρώπης είναι η απάντηση - πείραμα έναντι της πρόκλησης της παγκοσμιοποίησης.

Η μεταφορά, όμως, του παιχνιδιού της γάτας με το ποντίκι παραμορφώνει ένα κρίσιμο σημείο· η συγκεκριμένη γάτα δεν θέλει να φάει το ποντίκι. Και είναι αυτός ακριβώς ο περιορισμός, ο οποίος πολλαπλασιάζει τη δύναμη της γάτας. Θα πρέπει, όμως, σε αυτό το σημείο να διασαφηνίσουμε τη μεταφορά, ώστε να γίνει η ιδέα καλύτερα κατανοητή. Το κομβικό σημείο δεν είναι ότι το κράτος δεν πρέπει να ενδώσει σε μια εξουσία, που εισβάλλει μέσα στην επικρατεία του· το κομβικό σημείο αφορά μια εξουσία- *φάντασμα*, η οποία προχωρά και διαχέεται εκτός των ορίων του. Πράγματι, αυτή είναι μια εξουσία που δεν περιχαράκωνεται σε εθνικά όρια. Η βάση της παγκόσμιας οικονομικής εξουσίας δεν είναι ο ιμπεριαλισμός αλλά η έλλειψη οποιωνδήποτε ιμπεριαλιστικών διαθέσεων· η βάση αυτής της εξουσίας δεν είναι η εισβολή αλλά η απόσυρση. Αυτό που απειλεί την εθνική κοινωνία και το εθνικό κράτος δεν είναι ο έλεγχος, που ασκεί η οικονομική εξουσία αλλά η άρνησή της να ασκήσει αυτόν ακριβώς τον έλεγχο. Τα κράτη δεν ποθούν τίποτα περισσότερο από την εισβολή των επενδυτών και δεν φοβούνται τίποτα περισσότερο από την απόσυρσή τους.

Η οικονομική εξουσία, η οποία δεν αναγνωρίζει συγκεκριμένα εδαφικά

όρια και διαχέεται πέραν αυτών, δεν έχει κανένα από τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα, τα οποία συγκροτούν την εδαφική κυριαρχία του κράτους· δεν σχετίζεται ούτε με κάποιο στρατό ούτε με οποιαδήποτε μέσα άσκησης βίας ή ακόμη και με οποιαδήποτε διαδικασία νομιμοποίησης. Η είσοδος και η έξοδος των επενδυτών δεν χρειάζεται την άδεια της κυβέρνησης ή του κοινοβουλίου. Αυτό σημαίνει ότι η παγκόσμια οικονομία δρα εκτός κάθε νόμιμου ορίου; Πώς ακριβώς λειτουργεί; Στην πραγματικότητα η απειλή είναι αυτή της *εμπρόθετης μη παρέμβασης*. Αυτή η αδιόρατη, μη βίαιη *απόσυρση* δεν χρειάζεται κανενός είδους άδεια ούτε βέβαια από τη φύση της θα μπορούσε να υφίσταται σε καθεστώς οποιοδήποτε τέτοιου περιορισμού.

Η εμπρόθετη μη παρέμβαση. Σε αυτήν την αρχή βρίσκεται η απάντηση στο ερώτημα από πού αντλεί την υπερβολική της δύναμη η εναλλακτική πολιτική της παγκόσμιας οικονομίας, η οποία δεν αναγνωρίζει εδαφικά όρια και διαχέεται πέραν αυτών· στην ισχύ της ίδιας αρχής βρίσκεται η απάντηση και στο ερώτημα γιατί η κρατική πολιτική έχει αποτύχει καταγωγώς στην προσπάθειά της να θέσει φραγμούς ή να ασκήσει βέτο στην εξουσία της παγκόσμιας οικονομίας. Οι παγκόσμιες επενδυτικές αποφάσεις δεν εκπορεύονται από ένα συγκεκριμένο κέντρο ελέγχου, στο οποίο να θέσει κανείς ένα φραγμό. Παρόλο αυτά, αυτές οι αποφάσεις έχουν καθοριστική ισχύ. Στην πραγματικότητα, μάλιστα, έχουν την πιο καθοριστική ισχύ, που θα μπορούσε κανείς να φαντασθεί· τη δύναμη, δηλαδή, να επιφέρουν συγκεκριμένα αποτελέσματα.

Μπορούμε να διασαφηνίσουμε το σχήμα, βάσει του οποίου ένας 'παράλληλος δρόσσης', όπως η παγκόσμια οικονομία, επιφέρει συγκεκριμένα αποτελέσματα, εξετάζοντας τις πρόσφατες συγκρούσεις, οι οποίες εκδηλώθηκαν στη Γερμανία γύρω από το ζήτημα των δυνατοτήτων, που διανοίγονται με τη μελέτη του ανθρώπινου γονιδίου. Το θέμα είναι ότι, ενόσω κάποιοι από μας συζητούμε γύρω από αυτό το θέμα ενίοτε και με αποτροπιασμό, η ανθρώπινη γενετική προχωρά, χωρίς να προκαλεί θόρυβο γύρω από τις προόδους της, μετατρέποντας ολοκληρωτικά τον κόσμο γύρω μας μέσω της πολιτικής της επίτευξης συγκεκριμένων αποτελεσμάτων. Το ίδιο ισχύει και για την παγκοσμιοποίηση. Εάν κάτι μπορούμε να το αποτρέψουμε εδώ, θα συμβεί κάπου αλλού και τότε θα συμβεί και εδώ. Το ίδιο επιχειρημα προβάλλεται και για τις τεχνολογικές καινοτομίες. Γιατί να κάνουμε τη ζωή μας δύσκολη, όταν τα γεγονότα και οι εξελίξεις θα πάρουν ούτως ή άλλως τη δική τους τροπή; Η ηθική συζήτηση περί ευγονικής είναι στην ουσία σαν να δένουμε κάποιον με μια ζώνη ασφαλείας που θα ταίριαζε σε ποδήλατο, ενώ αυτός είναι επιβιβάτης

του αεροπλάνου της έρευνας, που διεξάγεται από τη γενετική μηχανική· το ίδιο ακριβώς ισχύει και για όλες τις άλλες περιπτώσεις της τεχνολογικής προόδου. Το καμπανάκι κινδύνου χτυπά ασταμάτητα, το αεροπλάνο, όμως, συνεχίζει αμέριμνο την πορεία του.

Όλες αυτές οι διαφορετικές πτυχές του εκ - κοσμοπολιτισμού θα πρέπει να αναλυθούν λεπτομερώς και στη βάση συγκεκριμένων κοινωνικών δεικτών, οι οποίοι θα πρέπει να τύχουν ασφαλώς θεωρητικής επεξεργασίας και εμπειρικής αποτίμησης (όπως έχω προτείνει με πολύ περισσότερες λεπτομέρειες στο άρθρό μου, που δημοσιεύθηκε στο *British Journal of Sociology*). Σε αυτό το σημείο αναδύεται το ερώτημα - κλειδί. Ο μετα - εθνικός αστερισμός παρέχει δυνατότητες για ένα νέο κοσμοπολιτισμό; Η απάντησή μου είναι καταφατική. Θα πρέπει, όμως, κανείς να διακρίνει με σαφήνεια την έννοια της παγκοσμιοότητας από αυτήν του κοσμοπολιτισμού. Η παγκοσμιοτητα δεν αναγνωρίζει και, στην πραγματικότητα, υπεκφεύγει του ερωτήματος, που τίθεται από την ετερότητα του άλλου· ο κοσμοπολιτισμός, αντιθέτως, αναγνωρίζει και ενισχύει αυτήν την ετερότητα. Υπάρχουν πολλές εχθρικές εικόνες του κοσμοπολιτισμού. Μια κοσμοπολιτική κουλτούρα δεν συνεπάγεται ότι όλοι πρέπει να γίνουμε Αμερικανοί; Δεν είναι αυτό ένα νέο είδος ιμπεριαλισμού; Δεν είναι ένας πολιτισμός δίχως μήμη; Δεν έχει έναν υβριδικό και εκλεκτικό χαρακτήρα; Δεν σχηματίζεται από τα κομμάτια και τα 'μπαλώματα', που δεν περιέχουν κανενός είδους μήμη από υπαρκτούς ιστορικούς πολιτισμούς; Δεν είναι ένα μείγμα παγκοσμιοτητας και μεταμοντερνισμού; Αυτές, όμως, οι αμφιβολίες σχετίζονται με την παγκοσμιοτητα και όχι τον κοσμοπολιτισμό.

Δεν είναι, όμως, τόσο απλό το όλο θέμα. Θα πρέπει να αναγνωρίσει κανείς την ίδια στιγμή και τα διλήμματα, που τίθενται έναντι του κοσμοπολιτισμού (όπως αυτά έχουν αναπτυχθεί, για παράδειγμα, στην *Ανοικτή Κοινωνία* του Popper). Αυτά τα διλήμματα εκπηγάζουν από το ακόλουθο ερώτημα: πώς μπορεί κάποιος να συμβιβάσει και να συνδυάσει τις έννοιες του καθολικού και του επιμέρους; Υπάρχουν τρεις λογικές απαντήσεις σε αυτό το ερώτημα: η ιμπεριαλιστική κυριαρχία, η παγκοσμιοτητα (με την ηθική έννοια που συνάδει με το κριτήριο της καθολικότητας και της γενικευσιμότητας) και η επιθυμία της σύναψης σχέσεων με το άλλο (τους διαφορετικούς, δηλαδή, πολιτισμούς)· όλες αυτές, όμως, οι απαντήσεις οδηγούν σε κάποιου είδους διλήμμα:

(1) *Το διλήμμα του ιμπεριαλισμού*: μία συγκεκριμένη δύναμη προσπαθεί να κυριαρχήσει στο σύνολο του κόσμου. Με τους δύο Παγκόσμιους Πολέ-

μους αυτή η λύση έφθασε στην πιο εκρηκτική, αυτοκαταστροφική και χειρότερη, συνάμα, κατάληξη.

(2) *Το δίλημμα της οικουμενικότητας*: η πρώτη αντίδραση στο ρατσιστικό επιχείρημα, που συνίσταται στο ότι όσοι είναι διαφορετικοί είναι κατώτεροι και, κατά συνέπεια, δεν μπορούν να είναι μέλη του έθνους, δεν είναι ότι θα πρέπει να σεβόμαστε τη διαφορά: η αντίδραση είναι αυτή της παγκοσμιότητας με την ακόλουθη έννοια: όλοι είμαστε ανθρώπινα όντα στον ίδιο βαθμό και έχουμε ίσα δικαιώματα ως πολίτες. Με αυτόν τον τρόπο ο Popper καθόρισε εκ νέου τον Καντιανό κοσμοπολιτισμό στο πλαίσιο της φιλελεύθερης πολιτικής, ενώ, συγχρόνως, έγινε και ο ίδιος συμμετέχων των προβλημάτων που εγείρονται από την έννοια της παγκοσμιότητας του Kant. Σε τελική ανάλυση η Καντιανή και Ποππεριανή παγκοσμιότητα καταπνίγουν κατά κάποιον τρόπο τη διαφορετικότητα. Δομώντας το κράτος ως μια ομοσπονδία δημοκρατιών, ο Kant ενισχύει την ομοιογένεια, αποκλείοντας, όμως, από το σχήμα του εκείνα τα άτομα ακόμη και τα κράτη, τα οποία δεν συμμορφώνονται με τα κριτήρια της ορθολογικής έννοιας του πολίτη. Σύμφωνα με το όραμα του Kant, μπορεί να υπάρξει μόνο ένας κοσμοπολιτισμός, στο μέτρο που υπάρχει μια παγκόσμια κοινότητα ανθρώπινων όντων. Σε αυτό, όμως, το σημείο εγείρεται ένα θεμελιώδες ερώτημα: Πόσα είδη κοσμοπολιτισμού υπάρχουν εκτός των ορίων του δυτικού πολιτισμού; Τι είδους ισότιμες μορφές κοσμοπολιτικών εμπειριών, πρακτικών και αναπαραστάσεων έχουν αναπτυχθεί, για παράδειγμα, στην Κίνα, την Ινδία και τον Ισλαμικό κόσμο;

Η τρίτη δυνατή απάντηση είναι ένα κοσμοπολιτικό σχέδιο, το οποίο περιλαμβάνει διαφορετικές μορφές και θεσμικές διευθετήσεις: οι διευθετήσεις αυτές θα πρέπει να είναι κατάλληλες, ώστε να αναγνωρίζουμε, αλλά και να ενισχύουμε τον πλουραλισμό και τη διαφορετικότητα με δομές και θεσμούς διαπολιτισμικού διαλόγου και διεθνείς θεσμούς και δομές διευθέτησης συγκρούσεων. Η δυνατότητα να αναγνωρίσουμε τον κόσμο μας ως έναν ανάμεσα στους πολλούς και έτερους πολιτισμούς βασίζεται στις διεθνείς επιμέρους ταυτότητες, οι οποίες περιλαμβάνουν συγχρόνως το άλλο, το τοπικό και το παγκόσμιο. Σε αυτό, όμως, το σημείο εγείρεται (3) το *δημοκρατικό* δίλημμα: πώς καθίστανται δυνατές αλλά και δεσμευτικές οι συλλογικές αποφάσεις, που λαμβάνονται υπό τις συνθήκες του διεθνούς πλουραλισμού και της διαφορετικότητας;

Την ίδια στιγμή υπεισέρχεται στη συνολική προβληματική (4) και το *παράδοξο της εξουσίας* του νέου κοσμοπολιτισμού: οι προοπτικές πραγμάτωσης του κοσμοπολιτικού σχεδίου, το οποίο, όμως, θα δομείται πάνω στη

βάση ισχυρών διεθνών κυβερνητικών θεσμών, φαίνονται μάλλον *μηδαμινές*· από την άλλη μεριά, οι προοπτικές πραγμάτωσης του κοσμοπολιτικού σχεδίου μέσω της ανάπτυξης μη κυβερνητικών οργανώσεων, οι οποίες, όμως, δεν θα διαθέτουν θεσμοθετημένη εξουσία, φαίνονται να αποτελούν μια *υπερ-αισιόδοξη* εκτίμηση.

III.

Το τρίτο και τελευταίο ερώτημά μου είναι το εξής: ποιοι είναι οι εχθροί του εκ - κοσμοπολιτισμού;

Τι γίνεται, όταν ο όγκος των κεφαλαίων και των ανθρώπων, που μετακινούνται σε όλο το μήκος και το πλάτος των εθνικών συνόρων, αυξάνεται σε τέτοιο επίπεδο, ώστε να αγγίζει ένα κρίσιμο όριο; Τι συμβαίνει, όταν τα παγκόσμια διακυβεύματα αυξάνονται ολένα και περισσότερο και μάλιστα είναι τέτοιου είδους, που κανένα κράτος δεν μπορεί να τα ελέγξει ή να τα παραβλέψει; Τι συμβαίνει, όταν η κύρια εδαφική αρχή παύει να ισχύει - η υπόθεση, δηλαδή, ότι το κράτος μπορεί να ελέγξει τα σημαντικότερα πράγματα που επισυμβαίνουν στους ανθρώπους οι οποίοι ζουν εντός των ορίων αυτού του κράτους -; Το ερώτημα είναι, πώς εξελίσσονται οι ιδέες και οι θεσμοί πάνω στους οποίους στηρίζεται η λειτουργία του κράτους; Τι γίνεται με το Μεθοδολογικό Εθνικισμό στις κοινωνικές επιστήμες και την πολιτική; Μπορούν η πολιτική και η δημοκρατία να υπάρξουν έξω από το πλαίσιο αναφοράς του εθνικού κράτους; Πώς μπορούμε να διευρύνουμε τις δυνατότητες της εθνικής δεξαμενής, έτσι ώστε να είναι δυνατό να συλλάβουμε, πρώτον, μια δημοκρατία όχι περιχαρακωμένη στην έννοια των εδαφικών ορίων και, δεύτερον, μια αλληλοαναδραστική κοσμοπολιτική κοινωνία; Πώς μπορούν να ορισθούν εκ νέου οι βασικοί θεσμοί και έννοιες της νεωτερικότητας σε αυτήν την ιστορική περίοδο της παγκόσμιας πόλης; Αναφερόμαστε στις έννοιες και τους θεσμούς της κοινωνικής δικαιοσύνης, του νόμου, της δημοκρατίας, της πολιτικής κοινότητας, της έννοιας και ιδιότητας του πολίτη και της κοινωνίας πολιτών. Κάτω από ποιες συνθήκες και με ποια μορφή θα ήταν δυνατή μια επιτυχής μεταμόρφωση της πολιτικής; Ποιες θα ήταν, όμως, και οι συνέπειες της αποτυχίας μιας τέτοιας προσπάθειας;

Οι μεταμοντέρνοι συστημικοί θεωρητικοί και οι νεοφιλελεύθεροι διαφωνούν σε όλα τα ζητήματα. Οι απόψεις τους, όμως, συγκλίνουν σε ένα σημείο, στο ότι όλοι τους αποπέμπουν την πολιτική ως ένα αντικείμενο σοβαρής έρευνας. Από την άλλη μεριά, βέβαια, οι πολιτικοί και οι ακτιβιστές παίρ-

νουν ακόμη στα σοβαρά την πολιτική και το συγκεκριμένο γνωστικό αντικείμενο αποτελεί μέρος του προγράμματος σπουδών στα πανεπιστημιακά τμήματα Πολιτικής Επιστήμης. Με μερικές, όμως, αξιοσημείωτες εξαιρέσεις, όπως η θεωρητική επεξεργασία του David Held για την έννοια της κοσμοπολιτικής δημοκρατίας (Held et al 1999), η απάντηση των περισσότερων θεωρητικών στο ερώτημα αν η πολιτική θα μπορέσει να επιβιώσει της απογύμνωσης των συνόρων από κάθε ισχύ, είναι ένα προαποφασισμένο όχι. Ο προστατευτισμός με την ευρύτερη έννοια του όρου είναι παρών παντού. Μερικοί θέλουν να προστατέψουν το έθνος· μερικοί θέλουν να προστατέψουν το κοινωνικό κράτος· άλλοι θέλουν να προστατέψουν τη δημοκρατία· και άλλοι πάλι θέλουν να προστατέψουν τη φύση. Σε κάθε, όμως, περίπτωση, λαμβάνεται ως προϋπόθεση απλώς ότι τέτοιοι σκοποί αξίοι λόγου μπορούν να επιτευχθούν μόνο στα όρια του εθνικού κράτους και, κατά συνέπεια, στιδήποτε θέτει σε κίνδυνο ένα εθνικό κράτος, θέτει επίσης σε κίνδυνο και αυτούς τους στόχους. Μάλιστα, είναι αυτή ακριβώς η σύγκρουση ανάμεσα σε έναν κόσμο, που αλλάζει, και σε έναν τρόπο σκέψης, που βασίζεται σε αμετακίνητες πεποιθήσεις, η οποία προλείπει το έδαφος για τους εχθρούς της κοσμοπολιτικής κοινωνίας.

Δεν πιστεύω ότι οι εχθροί, τους οποίους είχε στο νου του ο Karl Popper, θα επιβιώσουν με την παλιά τους μορφή· εννοώ τον κομμουνισμό και τον φασισμό. Δεν θα βιώσουμε μια επανάληψη της ιστορίας. Ο τελευταίος, όμως, αιώνας άρχισε μέσα σε ένα κλίμα υπερβολικής αισιοδοξίας και κατέληξε να είναι ο χειρότερος στην ανθρώπινη ιστορία. Και αυτό θα μπορούσε να ξανασημειωθεί. Υπάρχουν τώρα εξίσου επικίνδυνοι εχθροί της ανοικτής κοσμοπολιτικής κοινωνίας, οι οποίοι είναι ήδη ορατοί σήμερα στο κέντρο του δυτικού πολιτισμού. Σε αυτό το τελευταίο μέρος της διάλεξης μου θα ήθελα να συζητήσω σχετικά με τρεις από αυτούς:

- Τον Μεταμοντέρνο Εθνικισμό,
- Την Παγκοσμιοότητα,
- Τον Δημοκρατικό Αυταρχισμό.

Ο Μεταμοντέρνος Εθνικισμός: Τα έθνη και ο εθνικισμός εκπήγασαν από τις απαιτήσεις της μοντέρνας βιομηχανικής κοινωνικής οργάνωσης και από τις πιέσεις, που ασκήθηκαν εκ μέρους της μαζικής λογοτεχνίας και της κοινωνικής κινητικότητας. Όταν το εθνικό κράτος ως παράδειγμα της κοινωνικής οργάνωσης διαλύεται εκ των έσω, τότε δημιουργείται χώρος για την αναγέννηση και την εκ νέου εφεύρεση όλων των ειδών των πολιτιστικών,

πολιτικών και θρησκευτικών κινήσεων. Αυτό το οποίο θα πρέπει να κατανοήσουμε είναι το *εθνικό παράδοξο της παγκοσμιοποίησης*: σε μια περίοδο κατά την οποία ολόκληρη η υφήλιος ενοποιείται, δικτυώνεται και καθίσταται ολοένα και πιο κοσμοπολιτική, αλλά και τα εμπόδια μεταξύ των εθνικών ομάδων και συνολικά των εθνών παραμερίζονται, σε αυτήν την ίδια περίοδο παρατηρείται μια αναγέννηση της έννοιας και της αξίας της εθνικότητας.

Σε κάθε γωνιά της γης οι εθνικές ταυτότητες ανασυλβώνονται, αναπλάθονται και έρχονται ξανά στο προσκήνιο. Αυτό που είναι επίφοβο σε σχέση με αυτήν την εθνική αναγέννηση, είναι το γεγονός ότι όλα αυτά τα διαφορετικά κινήματα διαμαρτυρίας εναντίον της παγκοσμιοποίησης, συνειδητά ή ασυνειδητά φαίνεται να ενισχύουν τις εθνικές και φυλετικές αντιδράσεις στις αμφιθυμίες και αβεβαιότητες της μετα - εθνικής δεύτερης περιόδου της νεωτερικότητας. Είναι, επίσης, επίφοβο ότι υπάρχει μια μετανεωτερική επιστροφή της (και στροφή στην) εθνικότητας. Ο Ernest Gellner παρατήρησε ότι ' το κέρδος από τον εθνικισμό δεν πλησιάζει ούτε καν αυτό του Πρώτου Διαχωρισμού, όταν τον εξετάσουμε από τη σκοπιά των τρόπων σκέψης, που αναπτύχθηκαν εξαιτίας του.' λέγοντας αυτό, είχε τότε στο νου του τον παλαιό εθνικισμό της πρώτης περιόδου της νεωτερικότητας.

Τα αιτήματα, που προβάλλονται από διαφορετικές μειονότητες στις Η.Π.Α., όπως για παράδειγμα από τους ομοφυλόφιλους, τις λεσβείες, τους μαύρους, τις γυναίκες, τους Ισπανόφωνους κ.λπ., συχνά χαρακτηρίζονται ως 'πολιτική της αναγνώρισης της διαφορετικής ταυτότητας'. Μετά τον Μαξισμό, ο οποίος μείωσε την έννοια του ατόμου στο επίπεδο του μέλους μιας κοινωνικής τάξης, εμφανίστηκε ένα νέο είδος κολλεκτιβισμού, έτσι ώστε να αποδοθεί στο κάθε άτομο η ιδιότητα του μέλους μιας μειονοτικής συλλογικότητας. Υπάρχει, όμως, ένα μεταμοντέρνο παράδοξο στην κατασκευή και ενδυνάμωση των εθνικών ταυτοτήτων. Αυτές φαίνεται να συνδυάζουν κάτι το οποίο είναι αντιφατικό, τον σχετικισμό και τον φονταμενταλισμό. Μπορεί να υπάρχουν διαφορετικά εργαλεία και επιχειρήματα, τα οποία χρησιμοποιεί η κάθε εθνική μειονότητα, αλλά ο καθένας ως μέλος μιας ιδιαίτερης ομάδας ή μειονότητας έχει προνομιακή πρόσβαση στα κριτήρια αλήθειας αυτής της ομάδας ή αυτής της μειονότητας. Έτσι, μόνο ένα τέτοιο μέλος, φέροντας μια συγκεκριμένη ταυτότητα από τη γέννησή του, μπορεί να ξέρει την ιστορία της καταπίεσης και τους αγώνες για δικαιοσύνη, οι οποίοι ενδυναμώνουν το συγκεκριμένο κάθε φορά κίνημα. Αυτό το οποίο διαπιστώνουμε εδώ είναι μια μεταμοντέρνα κατασκευή του φονταμενταλισμού με τα μέσα και στη βάση του σχετικισμού. Αυτός, βέβαια, ο συνδυασμός δεν χρησιμο-

ποιείται μόνο από τις αριστερές μειονοτικές ομάδες αλλά και από τα λαϊκιστικά κινήματα της άκρας δεξιάς, η οποία επιχειρεί σε όλο το μήκος και το πλάτος της Ευρώπης να κατασκευάσει και να ενδυναμώσει την έννοια της μετανεωτερικής εθνικότητας. Είναι, μάλιστα, αυτά τα ίδια κινήματα, που προσδιορίζουν τον εαυτό τους 'ως πέραν της αριστεράς και της δεξιάς'. Σε αυτήν, όμως, την περίπτωση ορθά παρατηρεί ο Adorno ότι αυτός ο οποίος πιστεύει ότι είναι πέραν της αριστεράς και της δεξιάς είναι δεξιός.

Υπάρχει μια μεταμοντέρνα ρομαντική ιστορία υπό κατασκευή. Μπορούμε να πάρουμε ως παράδειγμα τον Tom Nairn και το τελευταίο του βιβλίο *Μετά τη Βρετανία*· σε αυτό το βιβλίο μπορεί κανείς να βρει όλα τα συστατικά στοιχεία αυτής της ιστορίας. Ο Nairn μεταμορφώνει τον σχετικισμό σε φονταμενταλισμό, κατασκευάζοντας μια μεταμοντέρνα περιγραφή για τα καταπιεσμένα θύματα και την 'καθαρότητα' των Σκωτσέζων, απαιτώντας την πλήρη αυτονόμησή τους από την Αγγλία και κατασκευάζοντας, επίσης, το ιδεολόγημα περί νέων ξένων και τις εθνικές διαιρέσεις μεταξύ των τεσσάρων Βρετανικών εθνών. Με ένα μεταμοντέρνο περίτεχνο τρόπο ο Nairn εφευρσκει μια νέα περιγραφή για την εθνική επιβίωση και τον αυτοκαθορισμό στην παγκόσμια εποχή και, μάλιστα, ακόμη πιο ενισχυμένη από τη νέα νοηματοδότηση και σπουδαιότητα της έννοιας του τοπικού. Τα πράγματα δε κατά τον Nairn είναι έτσι και εξαιτίας των εξελίξεων στο επίπεδο της Ευρωπαϊκής Ένωσης, η οποία όχι μόνο αποδυναμώνει για μια φορά ακόμη το παλιό αυτοκρατορικό εθνικό κράτος, αλλά και ενδυναμώνει τις περιφέρειες. Σύμφωνα με τον Nairn, η Βρετανία διαλύεται εκ των έσω. Και αυτό θα μπορούσε να σημάνει την αρχή εκείνου, του οποίου οι ιστορικοί της εποχής μας αποκαλούν εθνική Βαλκανοποίηση της Βρετανίας.

Σε οποιαδήποτε χώρα μειώθηκαν οι δυνάμεις της κεντροδεξιάς, διαιρέθηκαν ή απέτυχαν να εκσυγχρονίσουν τον εαυτό τους, εκεί αναπτύχθηκε μια νέα ξενοφοβική, ρατσιστική, επιθετική και λαϊκιστική άκρα δεξιά. Αυτό έχει ήδη συμβεί στη Γαλλία, την Ελβετία, την Αυστρία· και ίσως να συμβεί και στη Γερμανία, αν καταρρεύσει ή περιθωριοποιηθεί το Χριστιανοδημοκρατικό Κόμμα. Με αυτήν την έννοια στον μετα - εθνικό αστερισμό παρουσιάζεται για ακόμη μια φορά η ρατσιστική παγίδα αναζωογονημένη από τα μεταμοντέρνα συστατικά.

Η Παγκοσμιότητα: Το όραμα μιας παγκόσμιας ελεύθερης αγοράς έχει δημιουργήσει έναν νέο μύθο· η ιστορία είναι με το μέρος της ελευθερίας όσο ποτέ άλλοτε. Η βασική ιδέα είναι ότι ο συνδυασμός των ελεύθερων αγορών,

παρέχοντας στον κάθε άνθρωπο πρόσβαση στο Διαδίκτυο, δημιουργεί 'Weltbürger', δηλαδή, πολίτες του παγκόσμιου χωριού.

Θα μπορούσε, βέβαια, κανείς να θέσει το ίδιο επιχείρημα, χωρίς να ελλοχεύει ένα είδος δυσαρέσκειας στους ισχυρισμούς του. Στη σημερινή εποχή για να λειτουργήσουν απρόσκοπτα οι αγορές θα πρέπει οι μικροϋπολογιστές και τα μόντεμ να καλύπτουν όλο το οικονομικό τοπίο. Ως παρενέργεια διαβρώνεται η δυνατότητα του κράτους να ελέγχει τις πληροφορίες και ενισχύεται η θέση των απλών πολιτών. Με αυτήν την έννοια οι κυβερνήσεις, οι οποίες αποβλέπουν στην οικονομική ευημερία, θα πρέπει αργά ή γρήγορα να εκχωρήσουν και να ανεχθούν περισσότερες πολιτικές ελευθερίες.

Αυτή η αισιόδοξη, όμως, προοπτική αναιρείται από μια σειρά γεγονότων: πρώτα από όλα από τη μεταμοντέρνα αναξωγογήνηση των εθνότητων αλλά και από άλλα ιστορικά γεγονότα. Επιβεβαιώνοντας κανείς την αισιόδοξία που συνδέεται με τις τεχνολογικές εξελίξεις στο Διαδίκτυο, αυτή του η επιβεβαίωση τον βοηθά να αναγνωρίσει ότι συνέβη το ίδιο ακριβώς πριν από πέντε αιώνες, όταν ο Γουτεμβέργιος εισήγαγε την τυπογραφία στην Ευρώπη. Αυτή, βέβαια, είναι μια παλιά και μεγάλη ιστορία. Πράγματι η τυπογραφία έθεσε σε δοκιμασία την εξουσία. Αυτό που απείλησε την εκκλησία ήταν μια σπουδαία τεχνολογική ανακάλυψη, που έκανε δυνατή τη Μεταρρύθμιση του Λούθηρου, και έθεσε σε κίνδυνο τα παλαιά καθεστώτα. Η ίδια, όμως, ανακάλυψη επέφερε και ένα σημαντικό αρνητικό αποτέλεσμα: έναν αιώνα μετά την εφεύρεση του Γουτεμβέργιου, όπως παρατηρεί ο Robert Wright, οι ευρωπαϊκές κυβερνήσεις με πολλούς και διαφορετικούς τρόπους εξελίχθηκαν σε περισσότερο απολυταρχικές.

Υπάρχουν, βέβαια, και άλλα ενδιαφέροντα παραδείγματα. Τον 19ο αιώνα ο Auguste Comte διατεινόταν ότι υπάρχουν δύο είδη κατάκτησης είτε μέσω της εκμετάλλευσης της φύσης από τη βιομηχανία είτε μέσω του ιμπεριαλισμού με την εκμετάλλευση των ξένων. Το πρώτο είδος αποφέρει οικονομικό κέρδος, ενώ το δεύτερο αυξάνει το οικονομικό κόστος. Γι' αυτό το λόγο, συνεπέρανε ο Comte, ότι η ανάπτυξη του βιομηχανικού καπιταλισμού θα οδηγήσει τον πόλεμο σε μαρasmus και τελικά στην εξάλειψή του. Είναι αρκετά ενδιαφέρον το γεγονός ότι και ο Engels πρέσβευε τον περιορισμό του οικονομικού κόστους βάσει ενός ειρηνιστικού σχεδίου: κατ' αυτόν τα όπλα δεν είναι μόνο καταστρεπτικά αλλά και αντιπαραγωγικά. Ο εκσυγχρονισμός τους δεν τα καθιστά μόνο 'υπερβολικά ακριβά, αλλά την ίδια στιγμή τα αχρηστεύει ως προς την εκπλήρωση των πραγματικών στόχων του πολέ-

μου'. Μετά από αυτές τις θεωρίες περί ενός 'ειρηνιστικού καπιταλισμού' ξεκίνησε η εποχή του ιμπεριαλισμού και των δύο παγκόσμιων πολέμων.

Υφίσταται μια σημαντική διαφορά ανάμεσα στην έννοια της παγκοσμιοποίησης και σε εκείνες του εθνικισμού, του σοσιαλισμού, του φασισμού και του κομμουνισμού. Εκείνες οι παλαιές ιδεολογίες είχαν και έχουν ακόμη τη δύναμη να εμπνέουν τους ανθρώπους, κάτι το οποίο δεν συμβαίνει με την έννοια της παγκοσμιοποίησης. Αυτή είναι μια ιδεολογία των ελίτ, όχι μια ιδεολογία που παρακινεί και δραστηριοποιεί τις μάζες. Οι νέες φιλελεύθερες σταυροφορίες πραγματοποιούνται στο όνομα της εξυγίανσης και του εξορθολογισμού της παραγωγής, της μείωσης του κόστους και του μεγέθους των επιχειρήσεων, της ευελιξίας τους και της πλήρους εκμετάλλευσης των νέων τεχνολογιών με προτεραιότητα την πρόσβαση και χρησιμοποίηση του Διαδικτύου. Αλλά όλα αυτά πολύ δύσκολα μπορούν να δημιουργήσουν το συναισθηματικό του ανήκειν ή εκείνο της αλληλεγγύης και της ταυτότητας. Στην πραγματικότητα αληθεύει το αντίθετο: *η ιδεολογία της παγκόσμιας ελεύθερης αγοράς υποσκάπτει και υποσκελίζει τελικά τη δημοκρατική πολιτική και τις πολιτικές ταυτότητες.*

Τη δεκαετία του '70 ο ηγέτης του βαυβαρικού δεξιού συντηρητικού κόμματος της Χριστιανοκοινωνικής Ένωσης, ο Franz Joseph Strauss, οργάνωσε την εκλογική του εκστρατεία, χρησιμοποιώντας το προκλητικό σύνθημα 'σοσιαλισμός ή ελευθερία'. Τώρα έρχεται στο προσκήνιο μια νέα πολιτική αντίφαση, 'καπιταλισμός ή ελευθερία' (Beck 2000 d). *Ο παγκόσμιος καπιταλισμός υποσκάπτει την κουλτούρα της δημοκρατικής ελευθερίας, διευρύνοντας ακόμη παραπάνω τις υπαρκτές κοινωνικές ανισότητες και θέτοντας σε κίνδυνο τις αρχές της βασικής κοινωνικής δικαιοσύνης και ασφάλειας.* Ταυτοχρόνως, ο παγκόσμιος καπιταλισμός έρχεται σε αντίθεση με μια κοσμοπολιτική κουλτούρα, η οποία βεβαιώνει το ότι μπορούμε να ζήσουμε όλοι μαζί, ίσοι αν και διαφορετικοί.

Με αυτήν την έννοια η παγκοσμιοποίηση, η ιδεολογία της ελεύθερης αγοράς, είναι ένας πολύ ισχυρός εχθρός της κοσμοπολιτικής κοινωνίας. Ο κίνδυνος δεν είναι ακόμη μεγαλύτερος στο μέτρο, που θα μπορούσε να συγκροτηθεί μια συμμαχία ανάμεσα στον μεταμοντέρνο εθνικισμό και τον παγκόσμιο καπιταλισμό (έναν καπιταλισμό τύπου Haider στην Ευρώπη και σε άλλα σημεία του πλανήτη). Δεν πιστεύω, όμως, ότι είναι αναγκαίο οι εξελίξεις να ακολουθήσουν αυτόν το δρόμο. Κατά την πρώτη περίοδο της νεωτερικότητας η οικονομία υποστήριξε την οικοδόμηση των δημοκρατιών στο επίπεδο των εθνικών κρατών. Στη δεύτερη περίοδο της νεωτερικότητας θα μπορούσε,

κάλλιστα, να υπάρξει ένα σχέδιο για μια κοσμοπολιτική δημοκρατική αναγέννηση της πολιτικής. Απέχουμε, όμως, πολύ από το να εφεύρουμε ένα τέτοιο όραμα για μια 'κοσμοπολιτική δημοκρατική μεταμόρφωση του καπιταλισμού'. Δεν είναι, άλλωστε, λίγοι εκείνοι οι οποίοι θεωρούν ότι μια τέτοια ιδέα θα ήταν ένα ακόμη 'Βασίλειο του Ανέμου', μια χίμαιρα.

Η έκθεση των Ηνωμένων Εθνών για την πρόοδο, που έχει συντελεσθεί σε ζητήματα σχετικά με τις ποικίλες οικονομικές δραστηριότητες και την προστασία και προώθηση των ανθρώπινων δικαιωμάτων, δημοσιευμένη μόλις πριν από λίγες εβδομάδες, σκιαγραφεί εννέα θεμελιώδεις αρχές: οι αρχές αυτές αφορούν τα κριτήρια και τις συνθήκες, που θα πρέπει να επικρατούν στους εργασιακούς χώρους, τα ανθρώπινα δικαιώματα και τις περιβαλλοντικές προδιαγραφές, που θα έπρεπε να γίνονται σεβαστές. Αυτές οι αρχές έχουν ήδη συμφωνηθεί διεθνώς: από την άλλη, όμως, μεριά πρόκειται στην ουσία για μια ανεπιχειρήσιμη πολιτική χειρονομία. Στην πραγματικότητα δεν υπάρχει κανενός είδους πολιτική εξουσία ή δομή, κανέναν κοσμοπολιτικός συνασπισμός μεταξύ των κρατών και των επιχειρήσεων, ο οποίος να μπορεί να θέσει σε ισχύ αυτές τις αρχές μιας Παγκόσμιας Νέας Συμφωνίας (New Deal). Το κύριο ερώτημα μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: είναι δυνατός ή όχι ένας συμβιβασμός ανάμεσα στον σύγχρονο άναρχο και διαρκώς επιταχυνόμενο καπιταλισμό και την κοινωνική δικαιοσύνη στο πλαίσιο μιας κοσμοπολιτικής δημοκρατίας: είναι δυνατό ή όχι ένας τέτοιος συμβιβασμός να συμπεριληφθεί σε νομοθετικές ή θεσμικές προτάσεις είτε σε εθνικό είτε σε διεθνές επίπεδο: είναι δυνατός, τέλος, ένας τέτοιος συμβιβασμός με την υποστήριξη των παγκόσμιων οικονομικών ελίτ ή μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο ενάντια στη λυσσαλέα αντίσταση αυτών των ελίτ;

Ο Νέος Δημοκρατικός Αυταρχισμός: Στη Γερμανία κάθε διαμάχη, που ξέσπασε τα τελευταία χρόνια γύρω από θεμελιώδη ερωτήματα, άρχισε με αφορμή το γεγονός ότι κάποιος έθεσε σε αμφισβήτηση ένα εθνικό ταμπού. Για παράδειγμα, γιατί είναι ταμπού το να συγκρίνει κάποιος το Ολοκαύτωμα με τις σταλινικές φρικαλεότητες και, μάλιστα, να αναρωτηθεί αν το ένα γεγονός δικαιολογεί την εμφάνιση του άλλου; Δεν μπορούν οι Γερμανοί να σταματήσουν να αντιδρούν ως ένα είδος εγκληματιών και να αφήσουν ελεύθερο τον εαυτό τους στη 'μείρα', που χάραξε για αυτούς η ιστορία; Γιατί η ανάμνηση του Ολοκαυτώματος θα έπρεπε να αποτελεί ένα δημόσιο ζήτημα και γιατί δεν θα μπορούσε να είναι κάτι, που αφορά το μεμονωμένο άτομο και τη συνείδησή του / της; Δεν θα μπορούσαμε να επιδιορθώσουμε την

ανθρώπινη αθλιότητα με τα μέσα, που μας παρέχονται από τη γενετική μηχανική;

Μέσω αυτών των ερωτημάτων αναδύεται μια συγκεκριμένη προβληματική και είναι αναγκαίο μόνο ένα ακόμη ερώτημα για να καταδείξει κανείς αυτήν την προβληματική: δεν θα λειτουργούσε ο καπιταλισμός πιο ομαλά και απρόσκοπτα χωρίς τη δημοκρατία; Εάν οι θεσμοί του εθνικού κράτους έχουν καταβληθεί τόσο φανερά, τότε γιατί δεν τους αντικαθιστούμε - στο όνομα, ασφαλώς, της μεταρρύθμισης - και δεν αφήνουμε την ευθύνη της επίλυσης των σύγχρονων πειστικών προβλημάτων στα χέρια των ειδικών, κάτι το οποίο θα ήταν επ' ωφελεία του καθενός; Σε μια τέτοια, βέβαια, κοινωνία θα ετίθετο το ερώτημα γιατί δεν τιμωρούμε όλους εκείνους, που έχουν κακομεταχειρισθεί μικρά παιδιά ή και τους βίαιους έφηβους με δημόσιο μαστίγωμα; Σε έναν τέτοιο κόσμο θα υπήρχε πάντοτε χώρος και για φιλελεύθερες αντιλήψεις. Οι φιλελεύθεροι θα μπορούσαν να ασκούν πίεση για τον περιορισμό της τιμωρίας στα 15 με απαλά κτυπήματα με το μαστίγιο, ενώ θα επιχειρηματολογούσαν και υπέρ της άποψης ότι το κράτος θα έπρεπε να παρέχει γιατρό με δημόσια δαπάνη, ο οποίος θα εξέταζε τους ενόχους μετά την εκτέλεση της ποινής, που τους επιβλήθηκε.

Θα ήταν σοβαρό λάθος να μη σημειώσουμε ότι τη στιγμή, κατά την οποία οι θεσμοί της εθνικής δημοκρατίας καθίστανται ολοένα και περισσότερο αδύναμοι και ανίκανοι να χειρισθούν τα προβλήματα, που αντιμετωπίζει το σύγχρονο κράτος, την ίδια στιγμή αυξάνεται η ικανότητά του να δώσει αυταρχικές λύσεις. Η πιθανότητα επίτευξης συναίνεσης με δημοκρατικά μέσα εξαλείφεται. Αντιθέτως, αναπτύσσεται ολοένα και περισσότερο η ικανότητα του κράτους να εξαναγκάζει τη συμμόρφωση των πολιτών στις αποφάσεις του. Έχουν εκσυγχρονισθεί και αυξηθεί τα μέσα της κρατικής βίας: το ίδιο ισχύει, όμως, και για τα μέσα που χρησιμοποιούνται από τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης για τη χειραγώγηση των ανθρώπων. Είναι σχετικά εύκολο να φαντασθεί κανείς το πώς το έλλειμμα δημοκρατικής εξουσίας αναπληρώνεται από τα αυταρχικά μέσα υψηλής τεχνολογίας, ενώ συγχρόνως, βέβαια, υπάρχει και ιδιαίτερη φροντίδα για τη διατήρηση των δημοκρατικών επιφάσεων. Θα πρέπει να θυμόμαστε όλοι πως η ανάγκη διατήρησης αυτών των επιφάσεων προέρχεται από ένα συγκεκριμένο γεγονός: τη δυνατότητά μας, δηλαδή, να θέτουμε υπό αμφισβήτηση όλες τις βασικές υποθέσεις για τη λειτουργία της κοινωνίας μας και αυτή η δυνατότητα με τη σειρά της πήγασε μέσα από την πορεία μας προς έναν θεμελιώδη εκδημοκρατισμό. Όταν, όμως, η δημοκρατία θέτει υπό ερώτηση τις ίδιες τις προϋποθέσεις της, όταν

από μόνη της απειλεί τα ταμπού, που την περιβάλλουν, τότε όλοι μας απειλούμαστε από το παράδοξο του *Δημοκρατικού Αυταρχισμού*.

Η ανάγκη για σύνορα και δομές τρέφεται από την ίδια τη διάλυσή τους. Το γεγονός ότι θέτουμε σε αμφισβήτηση όλες τις βασικές προϋποθέσεις λειτουργίας της κοινωνίας, η πορεία, δηλαδή, εντέλει της νεωτερικότητας δίχως αρχές και πρότερες νοηματοδοτήσεις ενισχύεται από τις αυξημένες δυνατότητες της τεχνολογίας. Τα κυβερνητικά μέσα παρακολούθησης και ελέγχου θέτουν ήδη υπό περιορισμό τις βασικές πολιτικές ελευθερίες, ενώ τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης επιτρέπουν τη διεξαγωγή ενός είδους δημοψηφίσματος, μέσω του οποίου οι κυβερνήσεις μπορούν να υποσκελίσουν τις αντιδράσεις των ηγετών των εργατικών συνδικάτων, των πολιτικών κομμάτων και του κοινοβουλίου.

Αν αντιδιαστείλουμε όλες αυτές τις πιθανότητες αύξησης της κρατικής εξουσίας με τη συνεχή μείωση της τωρινής της ικανότητας να επιλύει τα σημαντικά προβλήματα, που τίθενται· αν αντιδιαστείλουμε το άγχος μας να θέσουμε υπό αμφισβήτηση όλες τις βασικές προϋποθέσεις λειτουργίας της κοινωνίας με την εξουσία και την αποφασιστικότητα του κράτους, που προκύπτει από τη διάλυση των ταμπού, τότε θα είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε το πώς αποκτούν τα ερωτήματα του νέου αυταρχισμού τη δελεαστική γοητεία τους.

Τα ερωτήματα, που τίθενται από το νέο αυταρχισμό, αποτελούν τα ίδια ένα είδος παραδόξου, ενώ δεν είναι, βέβαια, εύκολο να συλλάβουμε τελικά το τι οριοθετεί στην πραγματικότητα ένα ερώτημα, όταν αυτό θέτει τόσα παράλληλα ζητήματα.

Η Υπνόμευση του Διαφωτισμού. Τα ερωτήματα του νέου αυταρχισμού επιδεικνύουν έναν ήλιο για μεταστροφή. Οι υποστηρικτές αυτής της οπτικής, μεγαλωμένοι μέσα στο πνεύμα και τις αρχές του Διαφωτισμού, ξέρουν πολύ καλά το πώς να επωφεληθούν από την ευθυμία, που προκαλεί η υπέρβαση και κατάργηση των συνόρων, αλλά και το πώς να στρέψουν αυτό το όπλο εναντίον των θεμελίων του ίδιου του Διαφωτισμού. Αντιστρέφουν πλήρως την κατάσταση και δρουν ισχυριζόμενοι πως είναι οι ίδιοι οι κληρονόμοι του Διαφωτισμού που είναι οι εχθροί του. Δεν είναι, διατείνονται, το πνεύμα του Διαφωτισμού το οποίο μας οδηγεί στο ξεπέραςμα των παλαιών ταμπού; Δεν είναι, ισχυρίζονται περαιτέρω, η θεμελίωση του πολιτικώς ορθού, η οποία απομακρύνεται βιαστικά από οποιοσδήποτε δογματικές αλήθειες;

Η Συμμόρφωση με τη Νεωτερικότητα. Εάν η γοητεία των ερωτημάτων, που τίθενται από τον νέο αυταρχισμό, προέρχεται από την κατάλυση των

παλαιών ταμπού, η αληθοφάνειά τους βασίζεται στην αποδοχή εκ μέρους τους των επιταγών, που τίθενται από την παγκοσμιοότητα. Εάν η οικονομική παγκοσμιοποίηση καθιστά τους δημοκρατικούς θεσμούς απλές σκιές των προηγούμενων εαυτών τους, τότε, γιατί θα πρέπει να συνεχίζουμε να θρηνοούμε για κάτι που δεν μπορεί να αλλάξει; Γιατί δεν αποδεχόμαστε το ότι οι πολιτικές μας ιδέες πρέπει να εξελιχθούν, ώστε να συμβαδίσουν με τις αλλαγές, που έχει επιφέρει η τεχνολογία; Οι υποστηρικτές αυτών των απόψεων επικαλούνται τον ρεαλισμό, για να καθησυχαστούν οι συνειδήσεις μας. Για ακόμη μια φορά, όμως, η επίκληση του ρεαλισμού αποστρέφει την προσοχή μας από το πραγματικό ζήτημα. Δεν είναι η κατάλυση των περιορισμών, που πρέπει να θεμελιωθεί, λένε, αλλά οι ίδιοι οι περιορισμοί. 'Προσέξτε', ισχυρίζονται οι υποστηρικτές του νέου αυταρχισμού, 'δεν έχουμε στην πραγματικότητα στη διάθεσή μας ούτε καν ένα χειρόφρενο για να σταματήσουμε αυτήν την εξέλιξη των πραγμάτων'. Με αυτόν τους, βέβαια, τον ισχυρισμό στην ουσία θριαμβολογούν για τη δυσκολία, που έχουμε να αρθρώσουμε ένα όχι απέναντι σε αυτήν την εξέλιξη.

Η Νέα Απλότητα. Η κοινωνία γίνεται ολοένα και πιο σύνθετη στις μέρες μας: τόσο πολύ μάλιστα που ένα επτάχρονο παιδί μπορεί να σου πει το ποιος ήταν αυτός, που προσπάθησε να προσαρμόσει το πρόγραμμά του σε αυτό των χωρισμένων γονιών του. Αντιστοίχως, υφίσταται μια ανάγκη για απλότητα και οι υποστηρικτές του νέου αυταρχισμού ικανοποιούν αυτήν την ανάγκη, προβάλλοντας απλές ιδέες. Εκείνο, όμως, το οποίο δίνει επαρκή ισχύ σε αυτές τις ιδέες, την οποία δεν είχαν παλαιότερα, είναι ότι μπορούν να επωφεληθούν από τη μεταμοντέρνα κριτική του ανθρωπισμού και της ορθολογικότητας: κριτική η οποία εκθρονίζει τον ορθό λόγο από το βάθρο του απόλυτου κριτηρίου για τέτοια ζητήματα και επιτρέπει την εκ νέου ανεξέλεγκτη εμφάνιση του πιο ωμού εθνικισμού και συντηρητικού φυσιολογισμού και νατουραλισμού. Οι οπαδοί του νέου αυταρχισμού πανηγυρίζουν τη μεταμοντέρνα επιστροφή στις ρίζες μας.

Με τα ερωτήματα, που διατυπώνει ο νέος αυταρχισμός, δοκιμάζονται τα ανακλαστικά της ήδη θρυμματισμένης ισχύος του κράτους, ισχύος η οποία βασιζόταν στο παρελθόν στην αρχή της εδαφικής κυριαρχίας. Η έννοια των εθνικών συνόρων δεν ενεργοποιείται πλέον θυμικά αλλά διανοητικά και προσπαθεί, μάλιστα, να αποκαθαρθεί από κάθε στίγμα. Όπως παρατηρεί ο Ralf Dahrendorf (1999), η διεθνοποίηση των αποφάσεων και των οικονομικών δραστηριοτήτων συνεπάγεται αποδυνάμωση της δημοκρατίας. Ο πειρασμός του μεταμοντέρνου εθνικισμού σε συνδυασμό με τον νέο δημοκρατικό

αυταρχισμό εντείνει έτι περαιτέρω τις βάνουσες επιθέσεις κατά της ελευθερίας. Με αυτήν την έννοια, το πρωτεύον στην παρούσα φάση είναι να ξεκινήσουμε τον αγώνα για την πραγμάτωση ενός νέου πολιτικού σχεδίου, ενός σχεδίου, το οποίο θα επικεντρωθεί στο ζήτημα της ελευθερίας και στον εκ νέου καθορισμό της Ανοικτής Κοινωνίας ως μίας Κοσμοπολιτικής Κοινωνίας.

Σημείωση:

* (Σ.τ.Μ.) Η μετάφραση του όρου *cosmopolitan* δεν δημιουργεί κάποιο πρόβλημα, καθώς αντιστοιχεί εύκολα στο επίθετο *κοσμοπολιτικός*. Θα πρέπει, ασφαλώς, να επισημανθεί ότι ο όρος στον Beck σημαίνει ένα ευρύτερο και διαφοροποιημένο πλαίσιο αναφοράς σε σχέση με εκείνο που συνεπαγόταν το αρχαίο ιδεώδες. Ο όρος, όμως, *cosmopolitanisation*, τον οποίο χρησιμοποιεί στο παρόν κείμενο από το πρώτο μέρος και εξής, δεν αντιστοιχεί άμεσα σε μια δόκιμη ελληνική λέξη και μας υποχρεώνει σε ένα είδος νεολογισμού στην απόδοσή του ως *εκ-κοσμοπολιτισμός*. Η χρησιμοποίηση της πρόθεσης *εκ* – μπροστά από το ουσιαστικό αποσκοπεί στην απόδοση του όρου με τη σημασία, ταυτοχρόνως, της θεωρητικής επεξεργασίας και της διαδικασίας σε πρακτικό-πολιτικό επίπεδο. Ο Beck έχει εγκαινιάσει από προηγούμενα έργα του, όπως το *World Risk Society*, τη θεωρητική και πρακτική οπτική της *reflexive globalization* – ο συγκεκριμένος όρος έχει αποδοθεί στην παρούσα μετάφραση ως *αλληλοαποδοστική παγκοσμιοποίηση*, υποδηλώνοντας όχι μόνο την ενεργητική στάση μας απέναντι στα τεκταινόμενα εξαιτίας της παγκοσμιοποίησης αλλά και τη σημασία του όρου στη σύγχρονη τεχνολογική ορολογία, την οποία εξετάζει επισταμένως ο Beck – η οποία μας οδηγεί στη συγκρότηση ενός νέου ‘κοσμοπολιτικού μανιφέστου’. Ένα τέτοιο μανιφέστο λειτουργεί, συγχρόνως, ως απάντηση στο διάχιτο σκεπτικισμό, ιδίως των στοχαστών της μετανεωτερικότητας, και κατά τούτο η οπτική του Beck θυμίζει υπό μία έννοια εκείνες των Habermas και Giddens, αλλά και ως τόπος στον οποίο μπορούν να συντεθούν διαλεκτικά τα παγκόσμια με τα τοπικά ερωτήματα στην εποχή της παγκοσμιοποίησης. Τα ερωτήματα αυτά δεν μπορούν να βρουν την απάντησή τους σε θεωρητικό και πρακτικό επίπεδο, αν συνεχίζουμε να προσεγγίζουμε την κοινωνία και την πολιτική στο ξεπερασμένο εκ των πραγμάτων εθνικό επίπεδο. Ο Beck μέσω της διαδικασίας του εκ-κοσμοπολιτισμού ή της πρόταξης του κοσμοπολιτικού μανιφέστου, κατ’ ουσίαν, προτείνει τη συγκρότηση μιας παγκόσμιας ηθικής για τα κοινά δικαιβήματα, η οποία με τη σειρά της μπορεί να αποτελέσει τη βάση δημιουργίας κοσμοπολιτικών κοινωνικών και πολιτικών κινήματων.

Βιβλιογραφικές Αναφορές

- Albrow, M. (1995). *The Global Age*, Cambridge: Polity Press.
Beck, U. (2000a). *What is Globalization?* Cambridge: Polity Press.
Beck, U. (2000b). *World Risk Society*, Cambridge: Polity Press.
Beck, U. (2000c). The Cosmopolitan Perspective. Σε: *BJS*, vol. 51, pp. 79-106.

- Beck, U. im Gespräch mit J. Willms (2000d). *Freiheit oder Kapitalismus. Gesellschaft neu denken*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Beck-Gernsheim, E. (2000). *Juden, Deutsche und andere Erinnerungslandschaften*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Comte, A. no information
- Dahrendorf, R. (1999). Whatever Happens to Liberty? *New Statesman*, Sept. 6th, pp. 25-27.
- Engels, F. no information
- Giddens, A. (1994). *Beyond Left and Right*, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2000). *The Postnational Constellation*, Cambridge: Polity.
- Hacohen, M.H. (1999). Karl Popper, Jewish Identity and Central European Culture. Σε *The Journal of Modern History* 71, pp. 105-149).
- Held, D. et al. (1999), *Global Transformations*, Cambridge: Polity Press.
- Kant, I. (1964). *Critique of Pure Reason*, London: Macmillan.
- Kaufmann, J.-C. (1994). *Schmutzige Wäsche*, Konstanz: Universitätsverlag.
- Nietzsche, F. (1910). *Human, All too Human*, London: Foulis.
- Robertson, R. (1992). *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Sassen, S. (2000). New Frontiers Facing Urban Sociology at the Millenium. Σε *B.J.S.* Vol. 51, pp. 143-160.
- Taylor, P.J. (1996). On the Nation-State, The Global and Social Science. Σε *Environment and Urban Planning* A 28: 1917-28.
- Therborn, G. (2000). At the Birth of Second Century. *Sociology*, vol. 51, Jan/March, pp. 37-58.
- Tomlinson (1999). *Globalization and Culture*, Cambridge: Polity Press.
- Urry, J. (2000). *Sociology Beyond Societies*, London: Routledge.

Μετάφραση: Ιορδάνης Παπαδόπουλος