



ΣΑΪΜΟΝ ΚΡΙΤΣΛΕΪ

# Ζητώντας το άπειρο

Ηθική της δέσμευσης | Πολιτική της αντίστασης

Μετάφραση  
Αλέξανδρος Κιουπκιολής

ΕΚΚΡΕΜΕΣ

ΣΑΪΜΟΝ ΚΡΙΤΣΛΕΪ

**Σάιμον Κρίτσλεϊ**

ΖΗΤΩΝΤΑΣ ΤΟ ΑΠΕΙΡΟ

ΖΗΤΩΝΤΑΣ ΤΟ ΑΠΕΙΡΟ

Ηθική της δέσμευσης  
Πολιτική της αντίστασης

Μετάφραση  
ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΚΙΟΥΠΚΙΟΛΗΣ

Σελιδοποίηση: Ευγενία Κάππου  
Τυπογραφικές διορθώσεις: Δήμητρα Τουλάτου  
Εκτύπωση: Κ. Πλέτσας - Ζ. Κάρδαρη Ο.Ε.  
Βιβλιοδεσία: Ηλιόπουλος-Ροδόπουλος Ο.Ε.

Τίτλος πρωτοτύπου: *Ininitely Demanding*, Verso, 2007

© Simon Critchley, 2007

© Εκδόσεις ΕΚΚΡΕΜΕΣ – Χριστίνα Ζήση

Έδρα: Ιουλιανού 41-43, Αθήνα 104 33, Τηλ./Fax: 210 8220006

Βιβλιοπωλείο: Στοά του Βιβλίου, Πεισμαζόγλου 5, Αθήνα,

Τηλ.: 210 3213583

email: [ekkreμες@ekkreμες.gr](mailto:ekkreμες@ekkreμες.gr)

[www.ekkreμες.gr](http://www.ekkreμες.gr)

ΕΚΚΡΕΜΕΣ

Φεβρουάριος 2012

ISBN 978-960-7651-87-7

---

---

## Περιεχόμενα

---

---

Εισαγωγή: Η δυνατότητα της δέσμευσης.....	9
α. Μηδενισμός – ενεργητικός και παθητικός .....	12
β. Έλλειμμα κινήτρων .....	15
γ. Το επιχείρημα.....	18
1. Ζητώντας την αποδοχή – μια θεωρία της ηθικής εμπειρίας .....	24
α. Ηθική εμπειρία.....	24
β. Ηθική υποκειμενικότητα.....	30
γ. Λόγοι που δικαιολογούν και λόγοι που διεγείρουν .....	34
δ. Ο Καντ, για παράδειγμα – το γεγονός του λόγου.....	37
ε. Η αυτοπιστοποίηση του ηθικού νόμου – ορισμένοι σύγχρονοι καντιανοί .....	39
στ. Η ορθοδοξία της αυτονομίας και το ζήτημα της γεγονότητας .....	45
2. Διατομισμός – πώς οικοδομείται ένα ηθικό υποκείμενο.....	53
α. Αλαίν Μπαντιού – εντοπισμένη καθολικότητα .....	57
β. Κνουδ Άιλα Λόγκστροπ – το ανεκπλήρωτο αίτημα .....	67
γ. Εμμανουέλ Λεβινάς – το διχασμένο υποκείμενο .....	74
δ. Ζακ Λακάν – το Πραγματικό μυστήριο του γείτονα .....	82
3. Το πρόβλημα της μετουσίωσης .....	89
α. Ευτυχία;.....	90
β. Το τραγικο-ηρωικό παράδειγμα .....	94
γ. Χιούμορ .....	99
δ. Έχουμε να μάθουμε ακόμη πολλά για τη φύση του υπερεγώ.....	106
ε. Έχοντας συνείδηση.....	108

4. Αναρχική μεταπολιτική – πολιτική υποκειμενικότητα και πολιτική δράση μετά τον Μαρξ .....	112
α. Η αλήθεια του Μαρξ.....	119
β. Ο καπιταλισμός κεφαλαιοποιεί.....	122
γ. Εξάρθρωση .....	126
δ. Μας λείπουν τα ονόματα – το πρόβλημα της πολιτικής υποκειμενικότητας .....	130
ε. Θα πρέπει να αναζητήσουμε τον αγώνα .....	134
στ. Η πολιτική ως ρηγματική απόσταση μέσα στο κράτος .	141
ζ. Αληθινή δημοκρατία .....	145
η. Η ηθική ως αναρχική μεταπολιτική .....	151
θ. Μια νέα γλώσσα πολιτικής ανυπακοής .....	157
ι. Διαφωνία και θυμός .....	163
κ. Συμπέρασμα .....	167
 Παράρτημα: Κρυπτοσμιτιανισμός – η λογική του πολιτικού στην Αμερική του Μπους .....	170
Σημείωση.....	189

---



---

## Εισαγωγή

### Η δυνατότητα της δέσμευσης

---



---

Η φιλοσοφία δεν ξεκινά με το θαυμασμό, όπως ισχυρίζεται η αρχαία παράδοση, αλλά κυρίως, νομίζω, με την αόριστη αλλά απτή αίσθηση ότι κάτι που επιθυμούμε δεν έχει πραγματοποιηθεί, ότι μια εκπληκτική προσπάθεια έχει αποτύχει. Η φιλοσοφία ξεκινά με την απογοήτευση. Αν και δεν αποκλείεται καθόλου να υπάρχουν παλιότεροι πρόδρομοι, θεωρώ ότι αυτή η αντίληψη για τη φιλοσοφία είναι κατέξοχην νεωτερική. Για να της δώσουμε ένα όνομα και μια χρονολογία, θα μπορούσε κανείς να πει ότι πρόκειται για μια σύλληψη της φιλοσοφίας που προέρχεται από την κοπερνίκεια στροφή του Καντ στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα. Το μεγάλο μεταφυσικό όνειρο της ψυχής που κινείται χωρίς τριβές προς τη γνώση του εαυτού της, της ουσίας των πραγμάτων και του Θεού είναι απλώς αυτό, ένα όνειρο. Η απόλυτη γνώση, ή μια άμεση οντολογία των πραγμάτων όπως είναι, βρίσκεται πέρα από τις δυνατότητες ατελών, πεπερασμένων όντων όπως είμαστε εμείς. Τα ανθρώπινα όντα είμαστε εξαιρετικά περιορισμένα πλάσματα, ένα απλό αέριο ή ένας ιός μπορούν να μας εξολοθρεύσουν. Η καντιανή επανάσταση στη φιλοσοφία είναι ένα μάθημα για τα όρια και τους περιορισμούς μας. Όπως είπε ο Πασκάλ, είμαστε το πιο αδύναμο καλάμι στη φύση και το γεγονός αυτό απαιτεί μια αναγνώριση την οποία κάνουμε πολύ απρόθυμα. Ο πολιτισμός μας βρίθκει προμηθεϊκών μύθων για την υπέρβαση της ανθρώπινης συνθήκης, με τις φαντασιώσεις της τεχνητής νοημοσύνης, με τις σύγχρονες ψευδαισθήσεις για τη ρομποτική, την κλωνοποίηση και τη γενετική χειραγώγηση ή απλώς με την κρυογενική και την πλαστική χειρουργική. Φαίνεται ότι μας είναι εξαιρετικά δύσκολο να αποδεχτούμε τους περιορισμούς

μας, την περατότητά μας, και αυτή η δυσκολία είναι η αιτία πολλών τραγωδιών.

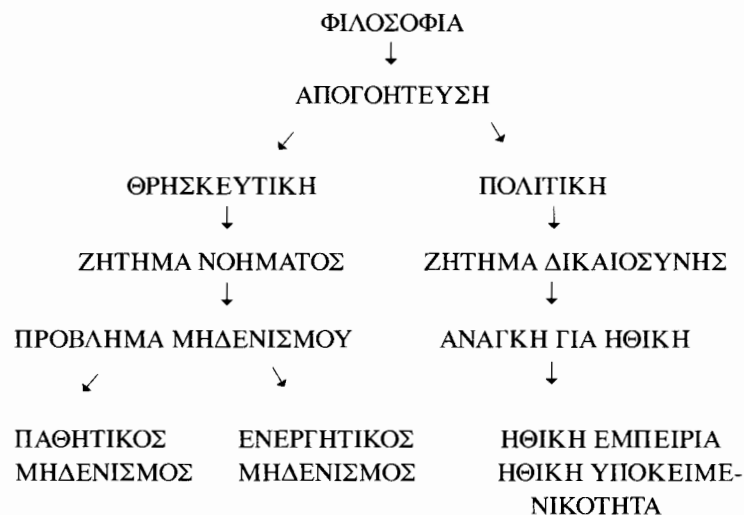
Θα μπορούσε κανείς να παρουσιάσει μια ολόκληρη ταξινομία της απογοήτευσης, αλλά οι δύο μορφές που με ενδιαφέρουν πιο άμεσα είναι θρησκευτικές και πολιτικές. Αυτές οι μορφές απογοήτευσης δεν διαχωρίζονται πλήρως μεταξύ τους και η καθμία διαχέεται διαρκώς στην άλλη. Θα δούμε πράγματι ότι, σε ορισμένες περιπτώσεις, η δυσκολία μας να διαχωρίσουμε τις ηθικές κατηγορίες από τις θρησκευτικές είναι δικαιολογημένη, και στις αναλύσεις μου για την ηθική θα καταφύγω συχνά σε θρησκευτικές παραδόσεις. Στη θρησκευτική απογοήτευση, εκείνο που επιθυμούμε αλλά μας λείπει είναι ένα βίωμα πίστης. Της πίστης, δηλαδή, σε κάποιον υπερβατικό θεό, σε κάτι ισοδύναμο του θεού ή σε πολλούς θεούς. Η φιλοσοφία που έχει την εμπειρία της θρησκευτικής απογοήτευσης είναι άθεη, αλλά πρόκειται για μια δύσκολη αθεΐα, η οποία έχει θρησκευτική μνήμη και βρίσκεται μέσα σε μια θρησκευτική παράδοση.

Η εμπειρία της θρησκευτικής απογοήτευσης εγείρει το ακόλουθο, δύναμει αβυσσαλέο ερώτημα: αν οι νομιμοποιητικές θεολογικές δομές και τα θρησκευτικά συστήματα πίστης στα οποία πίστευαν λαοί όπως οι δικοί μας δεν είναι πλέον πιστευτά, αν, για να επινοήσουμε μια φράση, ο Θεός είναι νεκρός, τότε τι συμβαίνει με το ερώτημα του νοήματος της ζωής; Αυτό το ερώτημα προκαλεί την επίσκεψη του πιο περίεργου επισκέπτη, όπως λέει ο Νίτσε: του *μηδενισμού*. Μηδενισμός είναι η κατάρρευση της τάξης του νοήματος, με την οποία καθίστανται κενά νοήματος όλα όσα φανταζόμασταν προηγουμένως ότι συνιστούν μια θεία, υπερβατική βάση για την ηθική αξιολόγηση. Μηδενισμός είναι αυτή η διακήρυξη της έλλειψης νοήματος, ένα αίσθημα αδιαφορίας, απουσίας προσανατολισμού, ή, στη χειρότερη εκδοχή του, μια απογοήτευση που μπορεί να κατακλύσει όλα τα πεδία της ζωής. Για ορισμένους, είναι η καθοριστική εμπειρία της νεότητας – χαρακτηριστικοί είναι εδώ οι θάνατοι πολυάριθμων νέων ρομαντικών, του Κητς (Keats), της Σέλλεϋ (Shelley), του Σιντ Βίσιους (Sid Vicious) ή του Κερτ Κομπέην (Curt Cobain), και ο αριθμός τους αυξάνεται συνεχώς – ενώ για άλλους διαρκεί μια ολόκληρη ζωή. Το φιλοσοφικό καθήκον που όρισε ο Νίτσε και υιοθέτησαν πολλοί άλλοι στην ευρωπαϊκή ηπει-

ρωτική παράδοση είναι η αναζήτηση τρόπων για να αντιδράσουμε στον μηδενισμό ή, καλύτερα, για να *αντισταθούμε* στον μηδενισμό. Η φιλοσοφική δραστηριότητα, με την οποία εννοώ την ελεύθερη κίνηση της σκέψης και τον κριτικό στοχασμό, ορίζεται από τη μαχητική αντίσταση στον μηδενισμό. Με άλλα λόγια, η φιλοσοφία ορίζεται από τον κριτικό στοχασμό του γεγονότος ότι η βάση του νοήματος έχει καταστεί κενή νοήματος. Οι απαξιωμένες αξίες μας απαιτούν αυτό που ο Νίτσε ονομάζει επαναξιολόγηση ή μεταξίωση. Όλη η δυσκολία εδώ έγκειται στο να στοχαστούμε το ζήτημα του νοήματος χωρίς να σαγηνευτούμε από νέες και εξωτικές μορφές νοήματος, από εισαγόμενες μάγκες υπαρξιστικού βάλαμου, από αυτό που ο Νίτσε ονόμασε «ευρωπαϊκό βουδισμό» – αν και σήμερα έχει μεγάλη πέραση και ο «αμερικανικός βουδισμός».

Το παρόν βιβλίο, ωστόσο, θα ασχοληθεί με την άλλη μεγάλη μορφή απογοήτευσης, την πολιτική απογοήτευση. Σε αυτή, η αίσθηση ότι κάτι λείπει ή δεν πάει καλά πηγάζει από τη συνειδητοποίηση ότι ζούμε σε έναν βίαια άδικο κόσμο, έναν κόσμο που καθορίζεται από τον τρόπο του πολέμου, έναν κόσμο όπου, όπως λέει ο Ντοστογιέφσκι, το αίμα χύνεται με τον πιο πανηγυρικό τρόπο, σαν να ήταν σαμπάνια. Μια τέτοια εμπειρία απογοήτευσης γίνεται έντονα αισθητή στις μέρες μας, με τη διάβρωση των κατεστημένων πολιτικών δομών και τον ατελείωτο πόλεμο κατά της τρομοκρατίας. Σε αυτόν οι διαθέσεις των πληθυσμών της Δύσης ελέγχονται μέσω μιας πολιτικής του φόβου που αξιοποιεί τη διαρκή απειλή της εξωτερικής επίθεσης. Όπως θα προσπαθήσω να δείξω στο παράρτημα του βιβλίου, η κατάσταση αυτή δεν είναι καθόλου καινούργια και θα μπορούσαμε να πούμε ότι ορίζει την πολιτική από την αρχαιότητα ως την πρόωμη και την ύστερη νεωτερικότητα. Η θέση μου είναι ότι αν η παρούσα εποχή ορίζεται από μια κατάσταση πολέμου τότε η εμπειρία της πολιτικής απογοήτευσης εγείρει το ερώτημα της δικαιοσύνης: τι θα μπορούσε να είναι δίκαιο σε έναν βίαια άδικο κόσμο; Αυτό το ζήτημα δημιουργεί την ανάγκη μιας ηθικής ή κανονιστικών αρχών, όπως θα έλεγαν ίσως ορισμένοι άλλοι, οι οποίες θα μας επέτρεπαν να αντιμετωπίσουμε και να αντιπαλέψουμε την παρούσα πολιτική κατάσταση. Κύριο έργο του παρόντος βιβλίου είναι να ανταποκριθεί σε αυτή την ανάγκη διατυπώνοντας μια θεωρία

της ηθικής εμπειρίας και της ηθικής υποκειμενικότητας η οποία θα οδηγήσει σε μια άκρως απαιτητική ηθική της δέσμευσης και πολιτικής της αντίστασης (βλ. Σχήμα 1).



Σχήμα 1

### Μηδενισμός – ενεργητικός και παθητικός

Αυτή, ωστόσο, δεν είναι η μόνη δυνατότητα που επιτρέπει η παρούσα κατάσταση. Γι' αυτό ανέφερα τη θρησκευτική απογοήτευση και το πρόβλημα του μηδενισμού. Με βάση αυτό το πρόβλημα, η παρούσα κατάσταση μπορεί να προκαλέσει συνεκτικές, αλλά κατά τη γνώμη μου άστοχες, αντιδράσεις τις οποίες θα μπορούσαμε να περιγράψουμε ως «παθητικό μηδενισμό» και «ενεργητικό μηδενισμό». Ο παθητικός μηδενιστής βλέπει τον κόσμο από μιαν απόσταση, και τον βρίσκει κενό νοήματος. Χλευάζει τις ιδεοληψίες του φιλελεύθερου ανθρωπισμού με τη μεταφυσική του πίστη στην πρόοδο, τη βελτίωση και την ικανότητα τελείωσης της ανθρωπότητας, πεποιθήσεις που θεωρεί ότι

χαρκτηρίζονται από την ίδια δογματική βεβαιότητα που διέκρινε τον χριστιανισμό στην Ευρώπη μέχρι τα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα. Ο παθητικός μηδενιστής καταλήγει ότι είμαστε απλώς ζώα, και μάλιστα επιθετικά πρωτεύοντα θηλαστικά, τα οποία θα μπορούσαν να ονομαστούν *homo gariens*, *αρπακτικά ζώα*. Αντί να δράσει μέσα στον κόσμο και να προσπαθήσει να τον μετασχηματίσει, ο παθητικός μηδενιστής επικεντρώνει απλώς στον εαυτό του, στις ιδιαίτερες ηδονές του και τα ιδιαίτερα σχέδιά του για την τελείωση του εαυτού του, ανακαλύπτοντας το παιδί μέσα του, παίζοντας παιχνίδια με πυραμίδες, γράφοντας πεσιμιστικά λογοτεχνικά κείμενα, κάνοντας γιόγκα, παρατηρώντας πουλιά ή μελετώντας βότανα, όπως και ο ηλικιωμένος Ρουσσώ. Αντιμέτωπος με την εντεινόμενη βανουσότητα της πραγματικότητας, ο παθητικός μηδενιστής προσπαθεί να πετύχει μια μυστικιστική γαλήνη, μια ήρεμη ενατένιση του κόσμου: τον «ευρωπαϊκό βουδισμό». Σε έναν κόσμο που εκρήγνυται και αποσαθρώνεται με ταχύτατους ρυθμούς, ο παθητικός μηδενιστής κλείνει τα μάτια του και μετατρέπεται σε μια μοναχική νησίδα.<sup>1</sup>

Ο ενεργητικός μηδενιστής θεωρεί κι αυτός ότι τίποτε δεν έχει νόημα, αλλά αντί να αράξει και να ατενίζει παθητικά τον κόσμο, προσπαθεί να τον καταστρέψει και να δημιουργήσει έναν άλλο. Η ιστορία του ενεργητικού μηδενισμού είναι συναρπαστική και μια εξέταση της θα μας οδηγούσε στη μελέτη διαφόρων ουτοπικών, ριζοσπαστικών πολιτικών, ακόμη και τρομοκρατικών ομάδων. Θα μπορούσαμε να ξεκινήσουμε αυτή την εξιστόρηση με τα ουτοπικά φαλασθήρια του Σαρλ Φουριέ, τους τόπους του ελεύθερου έρωτα και τηςσχόλης, για να μεταβούμε στη συνέχεια στον αναρχισμό του ύστερου δέκατου ένατου αιώνα στη Ρωσία και αλλού, στον προμηθεϊκό ακτιβισμό του μπολσεβικισμού του Λένιν, στον φουτουρισμό του Μαρινέτι, τον μαοϊσμό, το κίνημα των Καταστασιακών του Ντεμπόρ, τη RAF στη Γερμανία, τις Ερυθρές Ταξιαρχίες στην Ιταλία, την Οργισμένη Ταξιαρχία [Angry Brigade] στην Αγγλία, τον Υπόγειο Καιρό/Υπόγεια Αντίσταση [Weather

1. Είναι ίσως προφανές ότι το ρόλο του παθητικού μηδενιστή παίζει ο Τζον Γκράιη. Βλ. John Gray, *Straw Dogs* (Λονδίνο: Granta, 2002) και *Necessity of Myth* (Maastricht: Studium Generale, 2003).

Underground] στις Ηνωμένες Πολιτείες, ως τη γλυκιά αφέλεια του Συμβιωτικού Απελευθερωτικού Στρατού [Symbionese Liberation Army].

Τη σήμερον ημέρα, ωστόσο, η πεμπτουσία του ενεργητικού μηδενισμού είναι η Αλ Κάιντα, η μυστική και απόλυτα μετανεωτερική, ριζωματική οιονεί εταιρεία που ξεφεύγει από κάθε κρατικό έλεγχο. Η Αλ Κάιντα χρησιμοποιεί τα τεχνολογικά μέσα της καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης –περίτεχνες και κωδικοποιημένες μορφές επικοινωνίας, την ταχύτητα και τη ρευστότητα των χρηματοοικονομικών συναλλαγών, και προφανώς διάφορα μέσα μεταφοράς– εναντίον της ίδιας αυτής παγκοσμιοποίησης. Ρητός στόχος της καταστροφής του Παγκόσμιου Κέντρου Εμπορίου ήταν η πυροδότηση μιας νέας σειράς θρησκευτικών πολέμων. Η θλιβερή αλήθεια είναι ότι ο στόχος αυτός επιτεύχθηκε σε μεγάλο βαθμό. Η λογική που νομιμοποιεί την Αλ Κάιντα είναι ότι ο σύγχρονος κόσμος, ο κόσμος του καπιταλισμού, της φιλελεύθερης δημοκρατίας και του κοσμικού ανθρωπισμού, είναι κενός νοήματος και ότι ο μόνος τρόπος για να δώσουμε ξανά νόημα στον κόσμο είναι να πραγματοποιήσουμε πράξεις θεαματικής καταστροφής, πράξεις που χωρίς υπερβολή θα λέγαμε ότι έχουν αναπροσδιορίσει τη σύγχρονη πολιτική κατάσταση και έχουν κάνει τον κόσμο πριν την 11η Σεπτεμβρίου να μοιάζει μακρινός και παράξενα παλαιός. Ζούμε μια περίοδο διαρκούς επαναθεολογικοποίησης της πολιτικής.

Κατά τη γνώμη μου, θα πρέπει να προσεγγίσουμε την Αλ Κάιντα συσχετίζοντας τις λέξεις και τις πράξεις του Μπιν Λάντεν με τις αντίστοιχες του Λένιν, του Μπλανκί, του Μάο, των Μπάαντερ-Μάινχοφ και του Ντουρούτι. Όσα περισσότερα μαθαίνει κανείς για μορφές όπως ο Σαΐντ Κουτμπ, ο οποίος δολοφονήθηκε από την κυβέρνηση Νάσερ στην Αίγυπτο το 1966, μετά από μια περίοδο φυλάκισης κατά την οποία έγραψε πολλά κείμενα που επηρέασαν διανοούμενους όπως ο Αλ Ζααχίρι, ο μέντορας του Οσάμα μπιν Λάντεν, τόσο καλύτερα διακρίνει τη σύνδεση ανάμεσα στο επαναστατικό Ισλάμ της Τζιχάντ και τις πιο κλασικές μορφές της ακραίας επαναστατικής πρωτοπορίας.<sup>2</sup>

2. Εδώ ακολουθώ την ανάλυση του επαναστατικού Ισλάμ που κάνει η ομάδα Retort στο έργο *Afflicted Powers: Capital and Spectacle in a New Age of War* (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Verso, 2005), βλ. ιδιαίτερα κεφ. 5, σσ. 132-169.

Αν και η γλώσσα του Μπιν Λάντεν εκφράζεται πάντα με όρους αντίθεσης στη «σιωνιστική-σταυροφορική αλυσίδα του κακού» και στην «παγκόσμια απιστία», η πολιτική λογική του τζιχαντισμού είναι η λογική μιας ενεργού μηδενιστικής επαναστατικής πρωτοπορίας που επιδιώκει πολύ βαθύτερα τη μαρτυρική θυσία και τις ανταμοιβές του άλλου κόσμου παρά την επίτευξη ενός θετικού κοινωνικού προγράμματος. Με το άγριο πάθος της ευλάβειας που τον χαρακτηρίζει, ο Οσάμα μπιν Λάντεν είναι ένας οιονεί ξάδελφος του Μπαζάρφ του Τουργκνέφ.<sup>3</sup>

### Έλλειμμα κινήτρων

Αν και είναι αντίθετοι μεταξύ τους, ο ενεργητικός και ο παθητικός μηδενισμός είναι κατά κάποιον τρόπο σιαμαία δίδυμα, καθώς και οι δύο συμφωνούν σε ό,τι αφορά το κενό νοήματος, ή μάλλον την ουσιαστική μη πραγματικότητα της πραγματικότητας, η οποία εμπνέει την παθητική απόσυρση ή τη βίαιη καταστροφή. Θα ακολουθήσω διαφορετικό δρόμο. Μου φαίνεται ότι θα πρέπει να αναστοχαστούμε την κατάσταση στην οποία βρισκόμαστε και να αναζητήσουμε διεξόδους με το στοχασμό αυτό. Πρέπει να αντισταθούμε και να απορρίψουμε τον πειρασμό του μηδενισμού, αντιμετωπίζοντας τη σκληρή πραγματικότητα του κόσμου. Τι μας διδάσκει η πραγματικότητα; Δείχνει ότι υπάρχει μια βίαιη αδικία εδώ και σε όλο τον κόσμο· δείχνει ότι αυξάνονται οι κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες εδώ και σε όλο τον κόσμο· δείχνει ότι η διαφορά ανάμεσα στο τι συμβαίνει εδώ και σε όλο τον κόσμο γίνεται όλο και πιο απατηλή. Δείχνει ότι στους πληθυσμούς της καλοθρεμμένης Δύσης δεσπόζει ο φόβος των απέξω, οι οποίοι ονομάζονται σήμερα «τρομοκράτες», «μετανάστες», «πρόσφυγες» ή «αιτητές ασύλου». Δείχνει ότι οι πληθυσμοί γίνονται εσωστρεφείς καθώς στρέφονται προς μια αντιδραστική και ξενοφοβική ερμηνεία της υποτιθέμενης ταυτότητας

3. Βλ. εν προκειμένω την άκρως διαφωτιστική έκδοση των γραπτών του Μπιν Λάντεν από τον Bruce Lawrence, *Messages to the World. The Statements of Osama bin Laden* (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Verso, 2005), ιδιαίτερα σσ. xx-xxiii.

τάς τους, κάτι το οποίο συμβαίνει με έναν ιδιαίτερα ανησυχητικό τρόπο σε ολόκληρη την Ευρώπη σήμερα. Δείχνει ότι εξαιτίας ενός διατολογίου που περιλαμβάνει υπερβολική δολιότητα, απάτη, αυταρέσκεια και διαφθορά η φιλελεύθερη δημοκρατία δεν χαίρει άκρας υγείας. Δείχνει, στη δική μου ιδιόλεκτο, μια μαζική πολιτική απογοήτευση.

Εδώ θα πρέπει να αναγνωρίσουμε τη δύναμη της θέσης της Αλ Κάιντα και της διάγνωσης της για το παρόν. Με δυο λόγια, οι θεσμοί της κοσμικής φιλελεύθερης δημοκρατίας απλώς δεν κινητοποιούν αρκετά τους πολίτες τους. Απεναντίας, τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο, οι πολιτικοί θεσμοί των δυτικών δημοκρατιών υποθάλλουν περιέργως την ακινησία. Γίνεται όλο και περισσότερο λόγος για ένα δημοκρατικό έλλειμμα, ένα αίσθημα ότι η παραδοσιακή εκλογική πολιτική δεν έχει σημασία για τις ζωές των πολιτών, και επισημαίνεται η αποσύνδεση της κοινωνίας των πολιτών από το κράτος, τη στιγμή ακριβώς που το κράτος επιδιώκει να επεκτείνει τις διαρκώς αυξανόμενες εξουσίες επιτήρησης και ελέγχου που διαθέτει σε όλους τους τομείς της κοινωνίας των πολιτών. Θα μπορούσε, πιστεύω, να ισχυριστεί κανείς ότι υπάρχει ένα έλλειμμα κινήτρων και κινητοποίησης στην καρδιά της φιλελεύθερης δημοκρατικής ζωής, καθώς οι πολίτες αισθάνονται ότι οι κυβερνητικοί κανόνες που επιβάλλονται στη σύγχρονη κοινωνία είναι εξωτερικά δεσμευτικοί αλλά όχι εσωτερικά πειστικοί.<sup>4</sup> Οι κανόνες αυτοί δεν ανήκουν, απλώς, στη νοοτροπία μας,

4. Φυσικά, είναι σημαντικό να αναγνωρίσουμε επίσης ότι αυτό το έλλειμμα των κινήτρων σε σχέση με τους θεσμούς της φιλελεύθερης δημοκρατίας, ιδιαίτερα σε σχέση με την πολιτική των εκλογών, έχει και θετικές συνέπειες, τις οποίες θα αναλύσω στο τελευταίο κεφάλαιο μιλώντας για τα κινήματα των ιθαγενικών δικαιωμάτων και για κινήματα που σέκονται κριτικά απέναντι στη νεοφιλελεύθερη παγκοσμιοποίηση. Όλο και περισσότεροι πολίτες νιώθουν απογοήτευση από τις κατεστημένες εξουσίες και τους παραδοσιακούς ιεραρχικούς θεσμούς και στρέφονται σε μη εκλογικές πολιτικές δραστηριότητες, όπως φαίνεται από τη δραστική αύξηση του αριθμού των ΜΚΟ και την ανάπτυξη ποικίλων δικτυωμένων ομάδων ακτιβιστών. Συνεπώς, η αποκινητοποίηση που φέρνει η φιλελεύθερη δημοκρατία μπορεί να οδηγήσει σε μια πολιτική επανακινητοποίηση. Σκοπός του παρόντος βιβλίου είναι να αναπτύξει μια αντίληψη για την ηθική που θα μπορούσε να στηρίξει αυτή την ανακινητοποίηση.

στις διαθέσεις της υποκειμενικότητάς μας. Αν η κοσμική φιλελεύθερη δημοκρατία δεν κινητοποιεί επαρκώς τους πολίτες, τότε –για να επιστρέψουμε στον ενεργητικό και τον παθητικό μηδενισμό– εκείνο που μοιάζει να κινητοποιεί τους πολίτες είναι διάφορα σχήματα πίστης που θέτουν το κοσμικό σχέδιο υπό αίρεση. Ό,τι κι αν πιστεύει κανείς για αυτή, θα πρέπει να αναγνωρίσει ότι η ισλαμιστική ή τζιχαντιστική κοσμοαντίληψη, ή ο αντίστοιχος χριστιανικός φονταμενταλισμός, διαθέτουν μια ισχυρή δύναμη κινητοποίησης. Ωστόσο, η πηγή αυτής της κινητοποίησης είναι μεταφυσική ή θεολογική. Το πιο καταθλιπτικό χαρακτηριστικό από τα πολλά καταθλιπτικά χαρακτηριστικά της σημερινής κυβέρνησης των ΗΠΑ είναι η μεταφυσική ή θεολογική συμμετρία ανάμεσα στον Τζωρτζ Γ. Μπους και τον Οσάμα μπιν Λάντεν. Αυτό εννοώ όταν λέω ότι έχουμε εισέλθει στην εποχή ενός νέου θρησκευτικού πολέμου.

Η υπόθεσή μου εδώ είναι ότι υπάρχει ένα έλλειμμα κινήτρων στην καρδιά της κοσμικής φιλελεύθερης δημοκρατίας και ότι εκείνο που ενώνει τους ενεργητικούς και τους παθητικούς μηδενιστές είναι μια μεταφυσική ή θεολογική κριτική της κοσμικής δημοκρατίας, με βάση έναν τζιχαντιστικό ή χριστιανικό φονταμενταλιστικό ακτιβισμό ή μια βουδιστική παθητικότητα. Τώρα, το κρίσιμο είναι ότι αυτό το έλλειμμα κινήτρων συνιστά επίσης ένα ηθικό έλλειμμα, μια έλλειψη στην καρδιά της δημοκρατικής ζωής που συνδέεται στενά με την αισθητή ανεπάρκεια των επίσημων κοσμικών αντιλήψεων για την ηθική. Ακολουθώντας εδώ κανείς τον Τζέι Μπέρνσταϊν (Jay Bernstein), θα μπορούσε να προχωρήσει ακόμη περισσότερο και να υποστηρίξει ότι η ίδια η νεωτερικότητα είχε ως αποτέλεσμα τη δημιουργία ενός ελλείμματος ηθικών κινήτρων το οποίο υποσκάπτει τη δυνατότητα ενός ηθικού κοσμικού πνεύματος.<sup>5</sup> Δεν είμαι σίγουρος ότι θέλω να υψώσω το λάβαρο της υπεράσπισης της κοσμικότητας, αλλά η επισήμανση αυτή με οδηγεί στη βασική υπόθεση των πρώτων κεφαλαίων του βιβλίου. Εκείνο που χρειάζεται, κατά τη γνώμη μου, είναι μια σύλληψη της ηθι-

5. Βλ. Jay Bernstein, *Adorno: Disenchantment and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Για το ίδιο θέμα, βλ. επίσης Ross Poole, *Morality and Modernity* (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, 1991).



κής που ξεκινά από την αποδοχή του ελλείμματος των κινήτρων στους θεσμούς της φιλελεύθερης δημοκρατίας, αλλά δεν ασπάζεται ούτε τον παθητικό ούτε τον ενεργητικό μηδενισμό, παρότι και οι δύο αυτές θέσεις γεννούν ισχυρούς πειρασμούς: η αίσθηση ότι ο κόσμος μας είναι ανεπανόρθωτα διεφθαρμένος υποθάλπει την παθητική απόσυρση ή υποδαυλίζει την ενεργητική καταστροφή. Εκείνο που λείπει στη σημερινή συγκυρία της μαζικής πολιτικής απογοήτευσης είναι μια εμπυχωτική ηθική αντίληψη που θα μπορεί να κινητοποιήσει και να αντιμετωπίσει αποτελεσματικά την εκτροπή του παρόντος, μια ηθική αντίληψη που θα μπορεί να αντιδράσει και να αντισταθεί στην πολιτική κατάσταση στην οποία βρισκόμαστε. Αυτό με επαναφέρει στο αρχικό μου ερώτημα: για να έχουμε κάποιες πιθανότητες επιτυχίας στην προσπάθεια να κατασκευάσουμε μια ηθική που εμπυχώνει τα υποκείμενα και τα ωθεί στη δράση, μια ηθική που κινητοποιεί, χρειαζόμαστε μια απάντηση στο ερώτημα που θεωρώ ότι είναι το βασικό ερώτημα της ηθικής. Σε αυτό θα ήθελα τώρα να στραφώ.

### Το επιχείρημα

Πώς προσδένεται ένα υποκείμενο σε οτιδήποτε ορίζει ως αγαθό για το ίδιο; Κατά τη γνώμη μου, αυτό είναι το θεμελιώδες ερώτημα της ηθικής. Για να το απαντήσουμε, χρειαζόμαστε μια περιγραφή και μια ερμηνεία της υποκειμενικής δέσμευσης στην ηθική δράση. Η θέση που θα διατυπώσω είναι ότι κάθε ζήτημα κανονιστικής θεμελίωσης, είτε αφορά θεωρίες της δικαιοσύνης, δικαιώματα, υποχρεώσεις ή οτιδήποτε άλλο, θα πρέπει να συνδέεται με αυτό που ονομάζω «ηθική εμπειρία». Η ηθική εμπειρία αναφέρεται στην κεντρική δομή του ηθικού εαυτού, την οποία θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ως υπαρκτική μήτρα της ηθικής. Ως τέτοια, η ηθική εμπειρία περιέχει μια ερμηνεία της δύναμης που ωθεί στην ηθική δράση, του παράγοντα εκείνου χάρι στον οποίο ένα υποκείμενο αποφασίζει να ενστερνιστεί μια αντίληψη για το αγαθό – αυτό κυρίως με ενδιαφέρει. Η πολεμική μου θέση είναι ότι χωρίς μια δόκιμη ερμηνεία της παρωθητικής δύναμης, χωρίς δηλαδή μια σύλληψη του ηθικού υποκειμένου, ο ηθικός στοχασμός περιορίζε-

ται σε μια κενή προσπάθεια χειρισμού των τυπικών νομιμοποιητικών πλαισίων: της δεοντολογίας, του ωφελιμισμού και της ηθικής των αρετών.

Ο αρχικός στόχος του κεφαλαίου 1 είναι διττός: πρώτον, να σκιαγραφηθεί μια θεωρία της ηθικής εμπειρίας στη βάση των εννοιών της αποδοχής και της απαίτησης και, δεύτερον, να δείξει πώς η θεωρία αυτή προϋποθέτει ένα μοντέλο ηθικής υποκειμενικότητας. Στη συνέχεια διερευνώ την έννοια της ηθικής εμπειρίας αποδίδοντας ιδιαίτερη προσοχή στην έννοια του πρακτικού λόγου του Καντ και στο πώς αυτή η έννοια προσλαμβάνεται και αναπροσδιορίζεται, με τρόπους που έχουν ασκήσει μεγάλη επιρροή, από σύγχρονους καντιανούς όπως ο Ρωλς (Rawls), η Κόρσγκαρντ (Korsgaard) και ο Χάμπερμας (Habermas). Το κεντρικό σημείο στο οποίο θα εστιάσει η ανάλυση του Καντ θα είναι η περιεργη διδασχία του «γεγονότος του λόγου», η οποία επιχειρεί να συνδέσει τη θεμελίωση των ηθικών κανόνων στη βάση της καθολικότητας με τα κίνητρα για την έμπρακτη εφαρμογή των κανόνων.

Το γενικό επιχείρημά μου μπορεί να διαχωριστεί σε μεταηθικά και κανονιστικά μέρη. Με τον όρο μεταηθική εννοώ τη διερεύνηση της φύσης της ηθικής και των παραγόντων που κάνουν την ηθική αυτό που είναι, δηλαδή ηθική με τον όρο κανονιστική ηθική εννοώ την υποστήριξη μιας ιδιαίτερης ερμηνείας της ηθικότητας. Στηριζόμενος στο μεταηθικό επιχείρημά μου για την ηθική εμπειρία στο κεφάλαιο 1 και χρησιμοποιώντας το παράδειγμα του Καντ, στα κεφάλαια 2 και 3 θα κατασκευάσω ένα κανονιστικό πρότυπο ηθικής υποκειμενικότητας. Θα υποστηρίξω με μεγάλη θέρμη αυτό το πρότυπο, αν και δεν θεωρώ ότι είναι καθήκον του ηθικού συλλογισμού να προσφέρει ακλόνητες αποδείξεις για τις προτάσεις του. Το ηθικό επιχείρημα δεν μοιάζει με τη λογική, που είναι απαγωγικά αληθής, ούτε με την επιστήμη, που είναι επαγωγικά αληθής. Έρχεται μια στιγμή όπου ο ορθός λόγος της ηθικής επιχειρηματολογίας δίνει τη θέση του στην ηθική σύσταση, ή παρότρυνση, στην έκκληση προς το άτομο του αναγνώστη από το άτομο του συγγραφέα.

Το κύριο καθήκον της φιλοσοφίας, σύμφωνα με τη δική μου προσέγγιση στην ηθική, είναι να αναπτύξει μια θεωρία της ηθικής υποκειμενικότητας. Το υποκείμενο είναι ένα όνομα για τον τρόπο με τον

οποίο ο εαυτός προσδέεται σε μια αντίληψη για το αγαθό και διαμορφώνει την υποκειμενικότητά του σε σχέση με αυτό το αγαθό. Για να γίνω σαφής, δεν υποστηρίζω την αμφιλεγόμενη θέση ότι έργο των φιλοσόφων είναι να κατασκευάζουν ηθικούς εαυτούς. Αυτοί υπάρχουν ήδη ως ζωντανά, έμφυχα προϊόντα της εκπαίδευσης και της κοινωνικοποίησης. Θέλω να προσφέρω ένα πρότυπο ηθικής υποκειμενικότητας με κανονιστική δύναμη που θα μπορούσε και να περιγράψει αλλά και να εμβαθύνει τη δράση αυτών των ζωντανών, έμφυχων ηθικών εαυτών. Κατασκευάζω ένα πρότυπο ηθικής υποκειμενικότητας δανειζόμενος τρεις έννοιες από τρεις στοχαστές. Από τον Αλαίν Μπαντιού (Alain Badiou) δανειζομαι την ιδέα της πίστης στο συμβάν ως κεντρική ηθική εμπειρία, την οποία συνδέω με την παραμελημένη και πολύ παρεξηγημένη έννοια της δέσμευσης. Από τον ελάχιστα γνωστό Δανό θεολόγο Κνουδ Αίλα Λόγκστρουπ (Knud Ejler Løgstrup) παίρνω την ιδέα του ηθικού αιτήματος, το οποίο είναι μονόπλευρο, ριζικό και –το καθοριστικό, για μένα– *ανεκπλήρωτο*. Από τον Εμμανουέλ Λεβινάς (Emmanuel Levinas) παίρνω την ιδέα ότι το ανεκπλήρωτο του ηθικού αιτήματος, το οποίο περιγράφει ενίοτε ως «καμπύλωση του διυποκειμενικού χώρου», είναι εγγενές στην υποκειμενικότητα. Η σκέψη μου εδώ είναι ότι το λεβινασιανό ηθικό υποκείμενο είναι ένα υποκείμενο που ορίζεται από την εμπειρία ενός εσωτερικευμένου αιτήματος το οποίο δεν μπορεί ποτέ να εκπληρώσει, ενός αιτήματος που υπερβαίνει το υποκείμενο και το οποίο ο Λεβινάς ονομάζει άπειρη ευθύνη. Για τον Λεβινάς, το βίωμα του αιτήματος είναι συναισθηματικό και το συναίσθημα που συγκροτεί το ηθικό υποκείμενο είναι το τραύμα. Ακολουθώντας αυτή την ιδέα, επιδιώκω να ανασκευάσω το κύριο διάβημα του έργου του Λεβινάς με ψυχαναλυτικούς όρους, δανειζόμενος την έννοια του τραύματος από τον ύστερο Φρόυντ. Αυτή σημαίνει ότι το ηθικό υποκείμενο συγκροτείται, στην ιδιόλεκτό μου, *ετεροεπιδραστικά*. Είναι ένα *διχασμένο υποκείμενο* που διχάζεται ανάμεσα στον εαυτό του και ένα αίτημα το οποίο αδυνατεί να ικανοποιήσει, ένα αίτημα το οποίο το καθιστά το υποκείμενο που είναι, αλλά το υποκείμενο αυτό δεν μπορεί να εκπληρώσει το αίτημα απόλυτα. Η κυριαρχία της αυτονομίας μου υφαρπάζεται πάντα από την ετερόνομη εμπειρία του αιτήματος του άλλου. Το ηθικό υποκείμενο είναι ένα *δυάτομο*.

Στο κεφάλαιο 3, δείχνω πώς αυτή η αντίληψη για το ηθικό υποκείμενο ενέχει τον κίνδυνο μιας χρόνιας επιβάρυνσης –ή μάλλον μιας μαζοχιστικής καταδίωξης– του εαυτού με ευθύνες και καθιστά αναγκαίο αυτό που η ψυχανάλυση ονομάζει μετουσίωση. Αντλώντας πολλά στοιχεία από τον Λακάν, το πρόβλημα της μετουσίωσης θα μας οδηγήσει σε ψυχαναλυτικές αναλύσεις της τέχνης και, ειδικότερα, της τραγωδίας. Υποστηρίζω ότι ο ψυχαναλυτικός λόγος για τη μετουσίωση είναι δέσμιος ενός «τραγικού-ηρωικού» παραδείγματος που ανάγεται στον Γερμανικό Ιδεαλισμό διαμέσου του Χάιντεγκερ. Ενάντια σε αυτό το παράδειγμα, θα δείξω πώς το *χιούμορ* μπορεί να ερμηνευτεί ως μια πρακτική μετουσίωσης σε μικρή κλίμακα, η οποία διατηρεί και ταυτόχρονα ελαφρύνει τη διαίρεση του ηθικού υποκειμένου.

Συνεπώς, κατά τη γνώμη μου, το ηθικό υποκείμενο ορίζεται από τη δέσμευση ή την πίστη σε ένα ανεκπλήρωτο αίτημα, ένα αίτημα που εσωτερικεύεται υποκειμενικά και διαιρεί την υποκειμενικότητα. Τώρα, αυτή η διηρημένη υποκειμενικότητα είναι, θα έλεγα, η εμπειρία της συνείδησης, μιας έννοιας την οποία θέλω να τοποθετήσω ξανά στην καρδιά της ηθικής. Παρά τους ντισεϊκούς ισχυρισμούς ότι η συνείδηση οδηγεί στο μίσος για τον εαυτό ή τους φροϋδικούς ισχυρισμούς ότι το υπερεγώ είναι βάνουσο, προτείνω μια ηθική της δυσανεξίας, μια υπερβολική ηθική που βασίζεται στην εσωτερίκευση ενός ανεκπλήρωτου ηθικού αιτήματος. Αυτή η συνείδηση δεν είναι, όπως το θέτει ο Λούθηρος, το έργο του Θεού στην καρδιά του ανθρώπου, αλλά μάλλον η εργασία του εαυτού μας πάνω στον εαυτό μας. Οι φράσεις αυτές θυμίζουν το έργο του ύστερου Φουκώ. Αλλά δεν ερμηνεύω αυτή την εργασία του εαυτού πάνω στον εαυτό όπως την αντιλαμβάνεται ο Φουκώ, ο οποίος προσανατολίζεται πάντα προς τις πρακτικές της αυτοκυριαρχίας, αυτό που ονομάζει «επιμέλεια εαυτού ως πρακτική της ελευθερίας». <sup>6</sup> Απεναντίας, για μένα, η εμπειρία της συνείδησης είναι η εμπειρία ενός ουσιαστικά διχασμένου εαυτού, ενός εξαοχής μη αυθεντι-

6. Βλ. τη συνέντευξη με τον Φουκώ το 1984, το έτος του θανάτου του, «The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom», στο Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, επιμ. P. Rabinow (Νέα Υόρκη: The New Press, 1997), σσ. 281-301.

κού χιουμοριστικού εαυτού που δεν μπορεί ποτέ να φτάσει στην αυτοκυριαρχία.

Το ερώτημα που τίθεται στη συνέχεια, και αποτελεί το θέμα του τελευταίου κεφαλαίου, είναι το εξής: ποια σύνδεση υπάρχει ανάμεσα στη συνείδηση και την πολιτική δράση; Εξετάζω αυτό το ζήτημα μέσα από μια ανάγνωση του Μαρξ, ιδιαίτερα του πρώιμου Μαρξ και ειδικότερα μάλιστα του σχήματος που ονομάζει «αληθινή δημοκρατία» στην πρόωμη κριτική του για τον Χέγκελ. Θεωρώ ότι αυτό το σχήμα μας δίνει ένα κλειδί για να σκεφτούμε το πολιτικό στο έργο του Μαρξ ενάντια στην τάση του οικονομιστικού αναγωγισμού, τον οποίο πρόβαλε ο Ένγκελς και έγινε άρθρο πίστης για τον μαρξισμό της Δεύτερης Διεθνούς. Ο τρόπος που χρησιμοποιώ τον Μαρξ δεν είναι ακαδημαϊκός ή φιλοσοφικός, αλλά διαγνωστικός. Με ενδιαφέρει το έργο του γιατί ορισμένες αναλύσεις και έννοιές του μας φανερώνουν πολλά για το ποιο είμαστε, πού είμαστε και πώς θα μπορούσαμε να αλλάξουμε το ποιο είμαστε και το πού είμαστε. Το κεφάλαιο αυτό περιστρέφεται, για να επινοήσω μια έκφραση, γύρω από τη ζωντανή και τη νεκρή ύλη στο έργο του Μαρξ. Από τη μία, υπερασπίζομαι τη διάγνωση του Μαρξ για τον καπιταλισμό και υποστηρίζω ότι οι κοινωνικοοικονομικές εννοήσεις του καθίστανται όλο και πιο επίκαιρες σε σχέση με αυτό που ονομάζουμε πολύ εύκολα παγκοσμιοποίηση. Από την άλλη, όμως, ασκώ κριτική στην πεποίθηση ότι η ανάπτυξη του καπιταλισμού οδηγεί αναπόφευκτα στην απλούστευση της ταξικής δομής και τη διαίρεσή της στους αντιτιθέμενους πόλους της αστικής τάξης και του προλεταριάτου, καθώς το προλεταριάτο γίνεται το πολιτικό υποκείμενο της επαναστατικής κομμουνιστικής πράξης. Ωστόσο, αν το προλεταριάτο δεν είναι πλέον το επαναστατικό υποκείμενο, αυτό εγείρει ένα βαθύ ερώτημα για τη φύση της πολιτικής υποκειμενικότητας. Αφού διατυπώσω μια ανάλυση για το σχηματισμό της πολιτικής υποκειμενικότητας που αντλεί στοιχεία από την έννοια της ηγεμονίας του Γκράμσι και την ανάλυση και επεξεργασία αυτής της έννοιας από τον Ερνέστο Λακλάου (Ernesto Laclau), εξετάζω τις δυνατότητες της πολιτικής οργάνωσης σήμερα. Ειδικότερα, εξετάζω το νόημα που μπορούμε να δώσουμε σε σχήματα όπως ένωση και συμμαχία απέναντι στις ριζικές εξαρθρώσεις του παγκόσμιου καπιταλισμού. Πραγματεύομαι την πο-

λιτική της ιθαγενικής ταυτότητας ως ένα εύγλωττο παράδειγμα επινόησης ενός νέου πολιτικού υποκειμένου, για να εξετάσω στη συνέχεια τη θεαματική τακτική πολιτική του σύγχρονου αναρχισμού, που θεωρώ ότι σφυρηλάτησε μια νέα γλώσσα πολιτικής ανυπακοής.

Επιστρέφοντας κυκλικά στο κύριο επιχείρημα του βιβλίου, υποστηρίζω εν κατακλείδι ότι στην καρδιά μιας ριζοσπαστικής πολιτικής πρέπει να υπάρχει αυτό που ονομάζω *μεταπολιτική* ηθική στιγμή, η οποία παρέχει την κινητήριο δύναμη ή την παρόθηση στην πολιτική δράση. Αν η ηθική χωρίς την πολιτική είναι κενή, τότε η πολιτική χωρίς την ηθική είναι τυφλή. Ακολουθώντας μια ετερόδοξη ανάγνωση του Λεβινάς, ισχυρίζομαι ότι αυτή η μεταπολιτική στιγμή είναι *αναρχική*, και ότι η ηθική είναι η διασάλευση της καθεστηκίας πολιτικής τάξης. Η ηθική είναι μια αναρχική μεταπολιτική, είναι η συνεχής αμφισβήτηση από τα κάτω κάθε προσπάθειας επιβολής μιας τάξης από τα πάνω. Κατά την άποψη αυτή, πολιτική είναι η δημιουργία ενός *ρηγματικού διαστήματος* μέσα στο κράτος, η επινόηση νέων πολιτικών υποκειμενικότητων. Η πολιτική, όπως υποστηρίζω, δεν περιορίζεται στη δραστηριότητα της κυβέρνησης που διαφυλάσσει την τάξη, την ειρήνη και την ασφάλεια, ενώ επιδιώκει διαρκώς τη συναίνεση. Απεναντίας, πολιτική είναι η εκδήλωση της διαφωνίας, η καλλιέργεια μιας αναρχικής πολλαπλότητας που θέτει υπό αίρεση την αυθεντία και τη νομιμότητα του κράτους. Με βάση μια τέτοια πολλαπλότητα μπορούμε να ξαναδώσουμε κάποια αξία στον οικτρά απαξιωμένο λόγο της δημοκρατίας.

## Ζητώντας την αποδοχή – μια θεωρία της ηθικής εμπειρίας

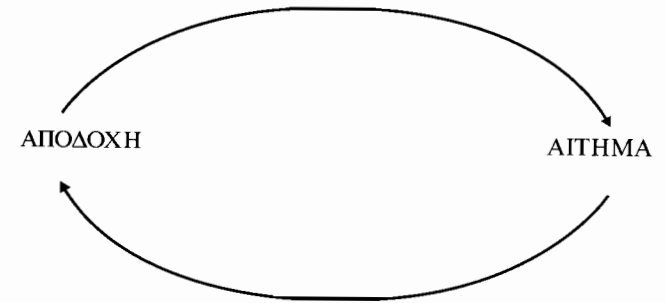
### Ηθική εμπειρία

Τι εννοώ λέγοντας ηθική εμπειρία; Θα ήθελα να ξεκινήσω με μια προσπάθεια ανάλυσης της τυπικής δομής της ηθικής εμπειρίας ή με αυτό που, ακολουθώντας τον Ντίτερ Χένριχ (Dieter Henrich), μπορούμε να ονομάσουμε γραμματική της έννοιας της ηθικής ενόρασης.<sup>1</sup> Πρώτον, με τη λέξη «εμπειρία» στον τομέα της ηθικής δεν εννοώ μια παθητική εμφάνιση στο θέατρο της συνείδησης διαφόρων εικόνων που έχουν ληφθεί απέξω. Η εμπειρία δεν είναι απλή παθητικότητα. Αντιθέτως, η ηθική εμπειρία είναι μια δραστηριότητα με την οποία αναδύονται νέα αντικείμενα για ένα υποκείμενο που εμπλέκεται στη διαδικασία της δημιουργίας τους. Η διάκριση ανάμεσα στην παθητική και την ενεργητική εμπειρία ακολουθεί σε γενικές γραμμές τη διάκριση ανάμεσα στο Erlebnis και την Erfahrung στον Χέγκελ, όπου η τελευταία αναφέρεται στη συνεχή επεξεργασία της εμπειρίας. Η ηθική εμπειρία είναι μια δραστηριότητα, μια δραστηριότητα του υποκειμένου, ακόμη και όταν αυτή η δραστηριότητα είναι η δεκτικότητα στην αξίωση που προβάλλει επάνω μου ο άλλος – είναι μια ενεργητική δεκτικότητα.

Κατά την άποψή μου, η ηθική εμπειρία ξεκινά με την εμπειρία ενός αιτήματος το οποίο αποδέχομαι. Η ηθική εμπειρία έχει δύο κύριες συνιστώσες: την αποδοχή και το αίτημα (βλ. Σχήμα 2). Θα ξεκινήσω ξετυλίγοντας την έννοια της αποδοχής. Υποστηρίζω ότι καμία αντίληψη

περί του αγαθού –όπως και αν αυτή συγκεκριμενοποιείται στο επίπεδο του περιεχομένου, και την ερμηνεύω για την ώρα με έναν τελείως τυπικό και κενό τρόπο– δεν είναι δυνατή χωρίς μια πράξη αποδοχής, επιβεβαίωσης ή επιδοκιμασίας. Με άλλα λόγια, η ηθική δήλωση «αγάπα τον γείτονά σου όπως τον εαυτό σου» διαφέρει από την επιστημική δήλωση «τώρα κάθομαι σε μια καρέκλα». Γιατί; Επειδή η ηθική μου δήλωση προϋποθέτει μια αποδοχή της πράξης της αγάπης του γείτονα, ενώ μπορώ να αδιαφορώ για την καρέκλα πάνω στην οποία κάθομαι. Αν πω, για να χρησιμοποιήσω ένα λιγότερο κοινό ηθικό παράδειγμα, ότι «θα ήταν καλό να δοθεί στους παπαγάλους το δικαίωμα ψήφου στις εκλογές», τότε η φράση μου υποδηλώνει ότι εγκρίνω αυτή την εξέλιξη.

### Η ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ



Σχήμα 2

Αυτό, ωστόσο, δεν σημαίνει ότι η αποδοχή απουσιάζει από τους επιστημικούς ισχυρισμούς ή τις εμπειρικές διαπιστώσεις. Θα μπορούσε κανείς να προβάλει νόμιμα την ένσταση ότι αν πω «υπάρχει μια μεγάλη μερίδα βαλτικής ρέγκας πάνω στο τραπέζι», τότε αυτή η πρότασή μου υποδηλώνει μια σιωπηρή αποδοχή του εν λόγω γεγονότος, γιατί μου αρέσει πολύ αυτή η ρέγκα. Αλλιώς, αν πω «υπάρχει ένας ψόφιος αρουραίος στο ψυγείο» ή, όπως ο Ελιθεωρητής Κλουζώ του Πήτερ Σέλλερς, «υπάρχει μια βόμβα στο δωμάτιό μου», τότε οι εμπειρικές μου δηλώσεις υποδηλώνουν μια έντονη αποστροφή, μια αποστροφή, μάλιστα, που βρίσκεται πολύ κοντά στον ηθικό ισχυρισμό ότι δεν εί-

1. Βλ. «The Concept of Moral Insight and Kant's Doctrine of the Fact of Reason», στο Dieter Henrich, *The Unity of Reason*, επιμ. Richard Velkley (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), σσ. 55-87.

να καλό για μένα να έχω έναν αρουραίο στο ψυγείο μου ή μια βόμβα στο δωμάτιό μου. Κατά την άποψη αυτή, η διαφορά ανάμεσα στις εμπειρικές και τις ηθικές δηλώσεις σε ό,τι αφορά την αποδοχή τους είναι διαφορά βαθμού και όχι διαφορά είδους. Αυτό που θέλω να πω είναι απλώς ότι *υπάρχει* μια διαφορά βαθμού και ότι οι ηθικές δηλώσεις ενέχουν μια ισχυρή επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία των υπό συζήτηση καταστάσεων, π.χ. «ο πόλεμος είναι πάντα άδικος!» ή «το κακό δεν πρέπει να το εξευμενίζουμε αλλά να το πολεμάμε!»· «η έκθρωση είναι φόνος!» ή «κάθε γυναίκα πρέπει να έχει το δικαίωμα να επιλέγει!»· «η βοήθεια σε αυτούς που πεινάνε είναι αναγκαία!» ή «η φιλανθρωπία ξεκινά στο σπίτι!». Τόσο οι εμπειρικές όσο και οι ηθικές δηλώσεις ενέχουν ένα στοιχείο αποδοχής και η διαφορά ανάμεσά τους έγκειται ίσως στη *δύναμη* αυτής της αποδοχής, η οποία μπορεί να κυμαίνεται από μια λίγο-πολύ αδιάφορη συγκατάθεση ή ουδέτερη συγκατάβαση μέχρι μια υπαρκτική ταύτιση ή δέσμευση που οδηγεί στη δράση.

Ωστόσο, αν και το καλό γίνεται φανερό μόνο μέσω της αποδοχής του, δεν είναι καλό *εξαιτίας* της αποδοχής του. Αυτή η αποδοχή είναι η αποδοχή ενός πράγματος, δηλαδή ενός αιτήματος που ζητά την αποδοχή του. Στο παράδειγμά μου, η αποδοχή της εκχώρησης του δικαιώματος ψήφου στους παπαγάλους συνδέεται με το γεγονός –στη δική μου τουλάχιστον ιδιαίτερη ηθική φαντασία– ότι οι παπαγάλοι προβάλλουν ένα αίτημα, ζητούν δηλαδή την πολιτική τους εκπροσώπηση. Η ηθική εμπειρία είναι, πρώτα και κύρια, η αποδοχή ενός αιτήματος, ενός αιτήματος που ζητά την αποδοχή του. Όπως δείχνει το Σχήμα 2, η ηθική εμπειρία είναι απαραίτητα κυκλική, αλλά ελπίζουμε ότι ο κύκλος δεν είναι φαύλος. Όπως δείχνει ο Χάιντεγκερ με το διάσημο επιχείρημά του εναντίον της κατηγορίας ότι ο καρτεσιανός συλλογισμός είναι κυκλικός, δεν είναι όλοι οι κύκλοι φαύλοι.

Αφήνοντας τους παπαγάλους στην άκρη και στρεφόμενοι στην ιστορία της φιλοσοφίας και της θρησκείας, μπορούμε να σκεφτούμε τους τρόπους με τους οποίους αυτή η τυπική έννοια του αιτήματος προσλαμβάνει διαφορετικά περιεχόμενα. Ιδού ένας κατάλογος αιτημάτων προς αποδοχή τα οποία μπορούμε να βάλουμε στη δεξιά πλευρά του Σχήματος 2: ο Μωσαϊκός Νόμος στη Βίβλο, το Αγαθό πέραν

του Όντος στον Πλάτωνα, ο αναστημένος Χριστός στον Παύλο και τον Αυγουστίνο, το Αγαθό ως ο στόχος της επιθυμίας για τον Ακινάτη, η πρακτική ιδέα της γενναιοδωρίας για τον Ντεκάρτ, η εμπειρία της αγαθής προαίρεσης για τον Χάτσεσον και της συμπάθειας για τον Άνταμ Σμιθ και τον Χιουμ, η μεγαλύτερη ευτυχία του μεγαλύτερου αριθμού για τον Μπένθαμ και τον Μίλλ, ο ηθικός νόμος στον Καντ, η πρακτική πίστη ως στόχος της ατομικής επιδίωξης στον Φίχτε, η αβυσσαλέα ενόραση της ελευθερίας στον Σέλλινγκ, το αίσθημα του δημιουργήματος ότι εξαρτάται απόλυτα από τον δημιουργό στον Σλάιερμαχερ (Schleiermacher), η σκέψη της αιώνιας επιστροφής στον Νίτσε, η ηθικο-τελεολογική ιδέα με την καντιανή έννοια για τον Χούσερλ, η φωνή της συνείδησης στον Χάιντεγκερ, η σχέση με το Εσύ στον Μπούμπερ (Buber), η αξίωση του μη ταυτού στον Αντόρνο κλπ., κλπ. Ο κατάλογος μπορεί να συνεχιστεί.

Το κύριο είναι ότι καθεμία από τις θέσεις αυτές αποτελεί την έκφραση ενός αιτήματος στο οποίο ο εαυτός δίνει την έγκρισή του, και ότι αυτή η δομή του αιτήματος και της αποδοχής συνιστά το σχήμα της ηθικής εμπειρίας. Το ουσιώδες χαρακτηριστικό της ηθικής εμπειρίας είναι ότι το υποκείμενο του αιτήματος –ο ηθικός εαυτός– δέχεται αυτό το αίτημα, συμφωνεί ότι είναι καλό, προσδένεται σε αυτό το αγαθό και διαμορφώνει την υποκειμενικότητά του σε σχέση με αυτό το αγαθό. Θα επεκτείνουμε αυτή την πολύ σύντομη ιστορία της ηθικής με το παράδειγμα του Καντ και ορισμένων σύγχρονων καντιανών και μετακαντιανών, αλλά σημειώστε ότι ο μικρός μου κατάλογος παρουσιάζει ορισμένα μεγάλα κενά, μερικά από τα οποία θα εξετάσουμε αμέσως.

Η ενάρτη κυκλικότητα της ηθικής εμπειρίας, όπως τη χαρακτηρίσα πιο πάνω, θέτει το ακόλουθο ερώτημα: τι έρχεται πρώτο, το αίτημα ή η αποδοχή; *Εκ πρώτης όψεως*, θα έλεγε κανείς φυσικά ότι πρώτο έρχεται το αίτημα: χωρίς, δηλαδή, ένα είδος αιτήματος δεν έχουμε τίποτα να αποδεχθούμε. Αυτό φαίνεται ότι αληθεύει βιωματικά. Θα εξετάσω δύο παραδείγματα: (α) τον Μπομπ Γκέλντοφ (Bob Geldof), τον Ιρλανδό ροκ σταρ που ζει στο Λονδίνο και έχει γίνει ακτιβιστής και φιλάνθρωπος, και (β) την ανάσταση του Χριστού. Στα τέλη του φθινοπώρου του 1984, ο Μπομπ Γκέλντοφ γνώρισε το αίτημα των θυμάτων

του λιμού στην Αιθιοπία μέσω ενός συνταρακτικού ρεπορτάζ του BBC. Αποδεχόμενος αυτό το αίτημα, δεσμεύθηκε υποκειμενικά να κάνει κάτι για να απαλύνει τη δυστυχία τους, και έτσι γεννήθηκαν τα σχέδια Band-Aid και Live Aid. Συγκεντρώθηκαν πολλά χρήματα, δόθηκε μεγάλη βοήθεια, και ο Μπομπ έγινε τελικώς Σερ Μπομπ. Μάλιστα, στα τέλη του 2004 κυκλοφόρησε μια ακόμη χειρότερη εκδοχή του σινγκλ Band-Aid που πούλησε περισσότερο από όλα τα άλλα τραγούδια στη χριστουγεννιάτικη αγορά του Ηνωμένου Βασιλείου, ενώ η εικοστή επέτειος της συναυλίας του Live-Aid γιορτάστηκε με τις συναυλίες «Make Poverty History» [Κάντε τη φτώχεια παρελθόν] τον Ιούλιο του 2005, τις οποίες ενσωμάτωσε απροκάλυπτα ο κενός οικουμενισμός των Νέων Εργατικών του Μπλαιρ. Όπερ έδει δείξει για την προτεραιότητα του αιτήματος έναντι της αποδοχής, θα έλεγε κανείς. Ένας άλλος, ωστόσο, μπορεί να μην είχε αντιληφθεί κανένα αίτημα παρακολουθώντας το ίδιο δελτίο ειδήσεων του 1984 που παρακολούθησε ο Σερ Μπομπ. Ή ακόμη, στην περίπτωση του αμοραλιστή που θα συναντήσουμε αμέσως τώρα, μπορεί να είχε αποδεχθεί το αίτημα, αλλά να μην είχε κάνει τίποτε.

Αν αυτό το επιχείρημα μοιάζει να στηρίζεται στην ηθική αναισθησία, ας εξετάσουμε ένα άλλο παράδειγμα, το παράδειγμα της ανάστασης του Χριστού. Για τον πιστό, η ανάσταση είναι ένα γεγονός, ένα γεγονός που θέτει ένα αίτημα στον εαυτό. Σε σχέση με αυτό το αίτημα ακριβώς διαμορφώνεται η χριστιανική υποκειμενικότητα. Για τον μη πιστό, όμως, δεν υπάρχει παρά ένας κενός τάφος, ο τάφος του ταραχοποιού ριζοσπάστη ραβίνου Ιησού που εκτελέστηκε από τις ρωμαϊκές κατοχικές αρχές με τη σύμπραξη των Φαρισαίων. Το κύριο είναι ότι το αίτημα δεν είναι αντικειμενικά δεδομένο με κάποιο τρόπο μέσα στην ίδια την κατάσταση. Αντιθέτως, το αίτημα γίνεται αντιληπτό ως αίτημα μόνον για τον εαυτό που το αποδέχεται. Ως εκ τούτου, παρότι βιωματικά (στη ζωή του πιστού ή του Σερ Μπομπ) φαίνεται ότι το αίτημα προηγείται της αποδοχής του αιτήματος, πρέπει να δεχθούμε ότι το αίτημα και η αποδοχή εμφανίζονται την ίδια στιγμή και ότι το αίτημα γίνεται αντιληπτό ως αίτημα μόνο από ένα υποκείμενο που το αποδέχεται. Βλέπουμε και πάλι έτσι την κυκλικότητα της ηθικής εμπειρίας.

Θα μπορούσε κανείς, ωστόσο, να προβάλλει την εξής ένσταση σε αυ-

τή την περιγραφή της ηθικής εμπειρίας: αν οι ηθικές δηλώσεις χαρακτηρίζονται, σύμφωνα με την ανάλυσή μου, από την ισχυρή επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία μιας κατάστασης πραγμάτων, τότε πώς μπορούμε να διαχειριστούμε το γεγονός ότι αυτές οι δηλώσεις μπορούν να γίνουν ειρωνικά ή σαρκαστικά; Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι λέξεις «αγάπα τον γείτονά σου όπως τον εαυτό σου» μπορούν να εκφραστούν με έναν χλευαστικό και όχι ειλικρινή τρόπο. Αλλά αυτό δείχνει απλώς ότι η δήλωση γίνεται χωρίς μια ισχυρή αποδοχή ή έγκρισή της, ενώ οι συνέπειές της για τη δράση απωθούνται σε μια ασφαλή ειρωνική απόσταση αντί να ενσωματώνονται στις διαθέσεις του ηθικού εαυτού. Πρόκειται για μια πολύ ασθενή αποδοχή. Αλλά αυτή μας οδηγεί σε μια πολύ ευρύτερη ένσταση, την ένσταση του αμοραλιστή που μπορεί να αποδεχθεί διακηρύξεις όπως «κάντε τη φτώχεια παρελθόν» ή «η βοήθεια σε αυτούς που πεινάνε είναι επιτακτική», αλλά δεν κάνει τίποτε για αυτές. Όταν ένας εθελοντής που συμμετέχει στην εκστρατεία για την αντιμετώπιση της πείνας του κτυπά την πόρτα, ο αμοραλιστής αρνείται να σηκωθεί από τον καναπέ του. Στην περίπτωση αυτή, μια ηθική διακήρυξη μπορεί να αναγνωρίζεται ως νόμιμη, αλλά απορρίπτεται ως αρχή δράσης: το ηθικό αίτημα αναγνωρίζεται ως αίτημα, αλλά η αποδοχή του δεν μας οδηγεί στο να κάνουμε κάτι για αυτό. Σε αυτή την ένσταση είναι αλήθεια ότι δεν μπορεί να δοθεί καμία απολύτως πειστική απάντηση επειδή ο αμοραλιστής, όπως και ο είρωνας, μπορεί πάντα να αποφεύγει κάθε δέσμευση που θα τον οδηγούσε από την αποδοχή ενός αιτήματος σε δράσεις που βασίζονται σε αυτή την αποδοχή. Το επιχείρημά μου είναι δίπτυχο: πρώτον, το μοντέλο της ηθικής εμπειρίας προσφέρει έναν τρόπο σύλληψης της ηθικής με όρους κατάφασης ή αποδοχής ενός αιτήματος που αναδεικνύουν, ελπίζω, την υπαρξιακή μήτρα της ηθικής, όπως την ονόμασα. Δεύτερον, η ηθική εμπειρία δίνει μια πιθανή ερμηνεία της δύναμης των κινήτρων που μας κάνουν να ενεργούμε ηθικά, του τρόπου με τον οποίο μια αντίληψη για το αγαθό μπορεί να παρακινήσει τη βούληση να δράσει. Αυτό δεν σημαίνει ότι ένα αποδεκτό αίτημα, στην περίπτωση λ.χ. του αμοραλιστή, πρέπει να παρακινήσει τη βούληση να δράσει. Αν είχε πράγματι αυτή τη συνέπεια, θα αυτοανααιρούνταν γιατί θα εξάλειφε την ελεύθερη δράση του εαυτού από το πεδίο της ηθικής. Η δυνατότητα της

κακής πίστης είναι, και πρέπει να είναι, η μεγάλη σκιά που ρίχνει πίσω της η ηθική δέσμευση. Θα μπορούσε κανείς να παρακινήσει τον αμοραλιστή, να τον καλοπιάσει ή να καβγαδίσει μαζί του, αλλά δεν πρέπει να τον εξαναγκάσει ή να την εξαναγκάσει να δράσει ηθικά.

### Ηθική υποκειμενικότητα

Όπως έχει γίνει ίσως ήδη σαφές, το επιχείρημά μου ότι η ηθική εμπειρία συγκροτείται μέσα από ένα αίτημα που αποδέχομαι αποτελεί επίσης ένα επιχείρημα για τη φύση του εαυτού. Θα προσπαθήσω να αναπτύξω αυτή την ιδέα του εαυτού ή της ηθικής υποκειμενικότητας προβάλλοντας δύο θέσεις, η μια από τις οποίες ελπίζω ότι είναι προφανής ενώ η άλλη είναι κάπως πιο αμφιλεγόμενη.

1. Ο εαυτός είναι κάτι που διαμορφώνεται μέσω της σχέσης του με οτιδήποτε ορίζει ως το αγαθό του, είτε αυτό είναι η Τορά, είτε ο Χριστός που αναστήθηκε, είτε ο ηθικός νόμος, η κοινότητα στην οποία ζω, η ανθρωπότητα που υποφέρει, όλα τα πλάσματα του Θεού ή οτιδήποτε άλλο. Με άλλα λόγια, αν το αίτημα του αγαθού απαιτεί την αποδοχή αυτού του αιτήματος για να γίνει αντιληπτό ως αίτημα, τότε η αποδοχή δίνεται από ένα υποκείμενο. Ποιος άλλος θα μπορούσε να τη δώσει; Το αίτημα του αγαθού απαιτεί την ισχυρή αποδοχή του εαυτού, διαφορετικά θα βρισκόμασταν αντιμέτωποι με το δύσκολο ρουσσικό δίλημμα: να εξαναγκάσουμε τα άτομα να γίνουν ελεύθερα ή να αποδεχθούμε ότι η ηθική δράση συνίσταται στην ειρωνική χειραγώγηση κανόνων για τους οποίους κανένας δεν δεσμεύεται προσωπικά – μια πολύ ωμή μορφή ηθικού εξτερναλισμού. Αν κοιτάξουμε τώρα το Σχήμα 3, ένα ηθικό υποκείμενο μπορεί να οριστεί ως ο εαυτός που συνδέεται θετικά, δεσμευτικά, με το αίτημα του αγαθού του. Η ηθική εμπειρία προϋποθέτει την εμπειρία ενός υποκειμένου που βιώνει την εμπειρία. Θέλω να πιστεύω ότι αυτή η άποψη δεν έχει τίποτε το αμφιλεγόμενο. Είναι ένας απλός απαγωγικός συλλογισμός.



Σχήμα 3

2. Τώρα, το πιο αμφιλεγόμενο μέρος: αυτή η θέση για τη σχέση της προϋπόθεσης που υπάρχει ανάμεσα στην ηθική εμπειρία και το υποκείμενο της ηθικής εμπειρίας μπορεί να αναπτυχθεί βαθύτερα με τον ακόλουθο τρόπο. Έχω υποστηρίξει ότι το αίτημα του αγαθού απαιτεί την αποδοχή ενός υποκειμένου για να γίνει αντιληπτό ως αίτημα. Κατά συνέπεια, η ηθική ζωή είναι μια διάσταση του ίδιου του εαυτού, η οποία μπορεί να προστεθεί στα άλλα πεδία της ζωής: το επιστημονικό, το αισθητικό, το πολιτικό και ούτω καθεξής. Μέχρις εδώ κανένα πρόβλημα. Μπορεί κανείς, όμως, να προχωρήσει και να υποστηρίξει την ισχυρότερη θέση ότι αυτό το αίτημα του αγαθού *θεμελιώνει* τον εαυτό: ή, καλύτερα, ότι το αίτημα του αγαθού είναι η θεμελιώδης αρχή της άρθρωσης του υποκειμένου. Εκείνο που αντιλαμβανόμαστε ως εαυτό είναι κατά βάση ένα ηθικό υποκείμενο, ένας εαυτός που συγκροτείται σε σχέση με το αγαθό του, ένας εαυτός –ο εαυτός μας– που οργανώνεται με άξονα ορισμένες κεντρικές αξίες και δεσμεύσεις. Φυσικά, αυτός είναι ένας άλλος τρόπος για να προβάλλουμε το πρωτείο του πρακτικού λόγου, στο οποίο θα επανέλθουμε όταν εξετάσουμε τον Καντ.

Το ισχυρότερο επιχείρημα για αυτή τη δεύτερη θέση είναι αρνητικό και επικαλείται την εμπειρία της αποτυχίας, της προδοσίας και του

κακού. Υποστηρίζει, δηλαδή, ότι αν ενεργώ με έναν τρόπο που γνωρίζω ότι είναι κακός τότε ενεργώ με έναν τρόπο που καταστρέφει τον εαυτό που είμαι ή που έχω επιλέξει να είμαι. Έχω κάνει κακό στον εαυτό μου ή έχω προδώσει τον εαυτό μου. Και πάλι, αυτή η θέση είναι μάλλον φορμαλιστική και δεν προϋποθέτει την απόδοση ενός ιδιαίτερου περιεχομένου στο αγαθό, πόσο μάλλον μια ηθικολογική σεμνοτυφία. Για παράδειγμα, το αγαθό μου θα μπορούσε να είναι η αιώνια ειρήνη ή η διαρκής επανάσταση, η φιλεύσπλαχνη πραότητα ή η αμμοβόρα εκδίκηση, ο καντιανός ηθικός νόμος ή το *droit de jouir* [δικαίωμα της απόλαυσης] του Σαντ. Με βάση αυτό, ο θείος Μαρκήσιος πίστευε ότι το δικαίωμα του ατόμου να φτάσει σε οργασμό με οποιονδήποτε επιλέξει, οποτεδήποτε το επιθυμεί, επιβάλλει την κατασκευή ειδικών ερωτικών οίκων στους δρόμους του Παρισιού. Το επιχείρημα εδώ είναι ότι το ηθικό υποκείμενο συγκροτείται σε σχέση με ένα αίτημα που ορίζεται ως αγαθό, και ότι το εν λόγω αίτημα μπορώ να το νιώσω εντονότερα όταν δεν κατορθώνω να ενεργήσω σύμφωνα με αυτό ή όταν το παραβλέπω σκόπιμα και προδίδω τον εαυτό του. Είναι δυνατό να αποτύχω είτε ως Σαδιστής είτε ως Καντιανός.

Για το λόγο αυτό ο Πλάτων είναι απολύτως συνεπής όταν ισχυρίζεται ότι η κακία καταστρέφει τον εαυτό, και το βαθύτερο επιχείρημά του είναι ότι η εμπειρία οποιουδήποτε πράγματος ορίζουμε ως κακία αποκαλύπτει εκ του αντιθέτου τον εαυτό που έχω επιλέξει να είμαι. Οποιοσδήποτε έχει προσπαθήσει –και έχει αποτύχει– να θεραπεύσει τον εαυτό του από μια μορφή εξάρτησης, είτε αυτή είναι το κάπνισμα, είτε το αλκοόλ, είτε η φιλεύσπλαχη αγαθοσύνη είτε ο σαδισμός, θα καταλάβει τι εννοώ εδώ. Ας πάρουμε ένα παράδειγμα που μιλάει στη δική μου καρδιά (ή μάλλον στα πνευμόνια μου), το κάπνισμα. Ας πούμε ότι ενώ ήμουν φανατικός καπνιστής στο μεγαλύτερο μέρος της ενήλικης ζωής μου, αποφασίζω να σταματήσω το κάπνισμα. Μπορεί να λέω στον εαυτό μου συνέχεια, όπως σε ορισμένες θρησκευτικές προσευχές (μάντρα): «Δεν είμαι καπνιστής, η αντίληψή μου για το αγαθό αποκλείει το κάπνισμα, που κάνει κακό. Σκότωσε τον πατέρα μου και δεν θα το αφήσω να σκοτώσει και εμένα. Υποσχέθηκα στη μητέρα μου, την αδελφή μου και τη σύντροφό μου ότι θα το σταματήσω». Και παρ' όλα αυτά, βρίσκομαι σε ένα πάρτι, σε ένα περιεργό ίσως μέρος στο τέ-

λος ενός κουραστικού ταξιδιού, όπου πρέπει να δώσω μια διάλεξη για ένα θέμα που θεωρώ ιδιαίτερα δύσκολο. Είναι ένα βράδυ του καλοκαιριού, η φρέσκια πέστροφα στο δείπνο είναι εξαιρετική, το τοπικό κρασί είναι ευχάριστα δυνατό, η παρέα είναι καινούργια και γοητευτική. Έπειτα από λίγα ποτά, μου προσφέρουν και δέχομαι ένα τσιγάρο και απολαμβάνω υπέρμετρα την παράβασή μου. Η παράβαση αυτή επαναλαμβάνεται αρκετές φορές ως αργά τη νύχτα. Το επόμενο πρωί ξυπνάω με ένα κεφάλι που πάει να σπάσει, έναν ερεθισμένο λαιμό και ένα μυαλό γεμάτο μίσος για τον εαυτό μου. Στο μπάνιο, πείθω τον εαυτό μου ότι μπορώ να νιώσω έναν κακοήθη καρκινικό όγκο κάτω από την αριστερή μου ωμοπλάτη.

Αυτό που συνέβη εδώ είναι ότι το ηθικό υποκείμενο που έχω επιλέξει να είμαι έρχεται σε σύγκρουση με τον εαυτό που είμαι, γεννώντας μια διχαστική εμπειρία του εαυτού ως αποτυχημένου εαυτού. Όπως θα γνωρίζουν πολλοί, το συναίσθημα ή η συγκίνηση που συνοδεύει αυτή την εμπειρία είναι η *ενοχή*. Η ενοχή είναι το συναίσθημα που παράγει έναν ορισμένο διχασμό ή μια διαίρεση του υποκειμένου, την οποία κατανόησε αρκετά καλά ο Απόστολος Παύλος: «οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὁ οὐ θέλω κακόν τοῦτο πράσσω». <sup>2</sup> Η εμπειρία του αυτοδιχασμού είναι η στιγμή της γένεσης του *morsus conscientiae*, του κεντριού της κακής συνείδησης, αυτό που ο Τζόις ονομάζει –σε μεσαιωνικά αγγλοϊρλανδικά– «the agenbite of inwit». Ο Νίτσε, που από πολλές απόψεις είναι ο σιαμαίος δίδυμος αδελφός του Απόστολου Παύλου, χαρακτηρίζει την κακή συνείδηση «αυτό το παράξενο και εξαιρετικά ενδιαφέρον φυτό της γήινης βλάστησής μας». <sup>3</sup> Η ενοχή συνείδηση είναι ένα περιεργό φρούτο, για τον Νίτσε μάλιστα είναι ένα όψιμο φρούτο. Πιο κάτω θα επανέλθουμε με περισσότερες λεπτομέρειες στο ζήτημα της διχασμένης ηθικής υποκειμενικότητας, όταν θα εξετάσουμε τον τελειότερο παράδοξο μαθητή του Νίτσε, τον Εμμανουέλ Λεβινάς.

2. Προς Ρωμαίους 7: 19.

3. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, μτφρ. R.J. Hollingdale & W. Kaufmann (Nέα Υόρκη: Vintage, 1969), σ. 82 [ελλ. έκδ.: *Γενεαλογία της ηθικής*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας – Α. Τρουλιού (Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης, χ.χ.), σ. 141].



Ωστόσο, το κύριο θέμα εδώ είναι ότι το φαινόμενο της ένοχης συνείδησης αποκαλύπτει –αρνητικά– τη θεμελιωδώς ηθική άρθρωση του εαυτού. Το γεγονός, δηλαδή, ότι η ηθική υποκειμενικότητα δεν αποτελεί απλώς μια όψη ή μια διάσταση της υποκειμενικής ζωής, αλλά συνιστά αντιθέτως το θεμελιώδες χαρακτηριστικό αυτού που αντιλαμβανόμαστε ως εαυτό, το θησαυρό των βαθύτερων δεσμεύσεων και αξιών μας. Η ηθική εμπειρία προϋποθέτει ένα ηθικό υποκείμενο που έχει συγκροτηθεί έτσι ώστε να αποδέχεται το αίτημα του αγαθού του.

### Λόγοι που δικαιολογούν και λόγοι που διεγείρουν

Κατά την άποψή μου, όλα τα κανονιστικά ζητήματα, είτε ερμηνεύονται ως οικουμενικά είτε ως σχετικά, απορρέουν κατ' ανάγκην από μια μορφή αυτού που ονομάζω ηθική εμπειρία. Με άλλα λόγια, χωρίς την εμπειρία ενός αιτήματος στο οποίο είμαι έτοιμος να προσδεθώ, να δεσμευθώ, η όλη λειτουργία της ηθικής δεν θα ξεκινούσε ή θα ήταν απλώς μια διαχείριση κενών σχημάτων. Στη βάση της ηθικής πρέπει να υπάρχει η εμπειρία ενός αιτήματος που έχουμε αποδεχθεί, μια υπαρξιακή κατάφαση που διαμορφώνει την ηθική μου υποκειμενικότητα και αποτελεί την πηγή των κινήτρων που με ωθούν να δράσω.

Από τη σχολιά αυτή, ως ένα σύγχρονο παράδειγμα, θα εξετάσουμε την κριτική που ασκεί ο Άξελ Χόνννετ (Axel Honneth) στον ηθικό ορθολογισμό του Χάμπερμας, μια κριτική που θυμίζει τη φιλοσοφία του Χιουμ και επικεντρώνει στο γεγονός ότι η ηθική του διαλόγου δεν συλλαμβάνει επαρκώς τα κίνητρα της ηθικής δράσης καθώς υπάρχει ένα χάσμα ανάμεσα στην καθολική πραγματολογία και την καθημερινή εμπειρία.<sup>4</sup> Ο Χόνννετ προσπαθεί να θεραπεύσει αυτή την έλλειψη συμπληρώνοντας τη χαμπερμασιανή θεωρία της δικαιοσύνης με μια αντίληψη για το αγαθό η οποία βασίζεται σε μια ανάλυση της αναγνώρισης (Anerkennung). Η αναγνώριση αυτή είναι η αναγνώριση ενός αιτήματος, κατά τον Χόνννετ, του αιτήματος για αγάπη ως βασική προϋ-

4. Βλ. την εισαγωγή του Honneth στο *The Fragmented World of the Social* (Albany: SUNY Press, 1995).

πόθεση για την αυτοπραγμάτωση. Η θέση του εδώ είναι ότι μόνο στη βάση μιας τέτοιας αντίληψης για την αναγνώριση μπορεί το «έτερον της δικαιοσύνης», όπως χαρακτηρίζει ο Χάμπερμας την αλληλεγγύη, να είναι κάτι περισσότερο από απλή αφαίρεση. Φυσικά, η ειρωνεία του πράγματος είναι ότι η κριτική του Χόνννετ προς τον Χάμπερμας αναπαράγει ακριβώς τη βασική πρόθεση του πρώιμου έργου του Χάμπερμας, δηλαδή την επιδίωξη της ενοποίησης της γνώσης και των ανθρώπινων διαφερόντων μέσα από μια κριτική και χειραφετητική έννοια του στοχασμού που θα ξεπερνούσε κάθε αναγωγιστική, θετικιστική εξήγηση. Παραμένει ανοιχτό το ερώτημα, ωστόσο, αν το ύστερο έργο του Χάμπερμας επιτυγχάνει ή αποτυγχάνει να πραγματοποιήσει αυτή την αξιέπαινη πρόθεση.

Όπως συμβαίνει πάντα στη φιλοσοφία, η διαμάχη αυτή είναι πολύ παλιότερη και ανάγεται τουλάχιστον ως την κριτική του ηθικού ορθολογισμού από τον Φράνσις Χάτσεσον (Francis Hutcheson) τη δεκαετία του 1720, και τη χρήσιμη διάκριση που έκανε ανάμεσα στους *νομιμοποιητικούς λόγους* που νομιμοποιούν μια πράξη στη βάση της γενικότητας ή της καθολικότητας, ή αλλιώς του εθίμου, της αυθεντίας και της παράδοσης, και τους *διεγερτικούς λόγους* που θα οδηγούσαν ένα υποκείμενο στο να επιτελέσει κατ' αρχάς αυτή την πράξη. Για τον Χάτσεσον, τα ελατήρια της ηθικής έχουν την πηγή τους στο συναίσθημα της καλοσύνης το οποίο θεωρείται κοινό ιδίον όλων των προσώπων. Για τον Χάτσεσον, και για την παράδοση της θεωρίας του ηθικού αισθήματος που ενέπνευσε, δεν είναι δυνατό να συλλάβουμε τους διεγερτικούς λόγους, και συνεπώς να διατυπώσουμε μια ηθική θεωρία που να κινητοποιεί τα άτομα, χωρίς μια θεωρία για τα ηθικά συναισθήματα ή τα πάθη.<sup>5</sup> Αυτόν το ρόλο παίζει η συμπάθεια για τον Σμιθ και τον Χιουμ, και η συμπόνια ή ο οίκτος για τον Ρουσσώ και τον Σοπενχάουερ. Θα έχουμε την ευκαιρία να επανέλθουμε στο ζήτημα των παθών όταν θα ασχοληθούμε με την ψυχανάλυση στη συνέχεια του βιβλίου.

Ωστόσο, το βασικό πρόβλημα με τον Χάτσεσον, το οποίο ανακαλύ-

5. Francis Hutcheson, *On the Nature and Conduct of the Passions with Illustrations of the Moral Sense*, επιμ. A. Ward (Manchester: Clinamen Press, 1999) [1728].

πουμε στις κριτικές της θεωρίας του ηθικού αισθήματος που διατύπωσαν ο Χιουμ και ο Καντ, είναι το εξής: ενώ η κριτική κατά του ηθικού εγωισμού του Μαντεβίλ (Mandeville) είναι καταπληκτική, και η κριτική του ηθικού ορθολογισμού με βάση την ηθική αίσθηση, το συναίσθημα ή το πάθος μπορεί να είναι δικαιολογημένη, εκείνο που δεν δικαιολογείται είναι η οικουμενικότητα που αποδίδει ο Χάτσεσον στη θέση του. Πώς μπορεί κανείς να υποθέσει ότι το αίσθημα της καλοσύνης είναι καθολικό; Για να το θέσουμε πιο προκλητικά, γιατί θα πρέπει να επιδοκιμάσω την καλοσύνη του Χάτσεσον και όχι την εγωιστική ιδιοτέλεια του Μαντεβίλ; Η κοινότητα της καλοσύνης είναι απλώς μια υπόθεση, και το επιχείρημα για το πρωτείο της έναντι της ιδιοτέλειας δεν είναι παρά ένας αθεμελιώτος ισχυρισμός.<sup>6</sup> Κατά συνέπεια, η ανάλυση του ηθικού αισθήματος από τον Χάτσεσον στερείται καθολικής ισχύος και ενέχει τον κίνδυνο μιας αναγωγής της ηθικής σε απλή εμπειρική διάθεση.

Αυτό εγείρει το ακόλουθο τεράστιο ερώτημα: μπορεί η ηθική να είναι ταυτόχρονα γενικεύσιμη και υποκειμενικά αισθητή, καθολικεύσιμη και ταυτόχρονα ριζωμένη στην ηθική μας υποκειμενικότητα, ή μήπως αυτά είναι τα δύο μισά μιας ασυμφιλίωτης διαλεκτικής; Εδώ έγκειται «το ηθικό πρόβλημα», όπως το ονομάζει ο Μάικλ Σμιθ (Michael Smith), ο οποίος το θεωρεί κυρίως ένα πρόβλημα των φιλοσόφων, αν και πιστεύω ότι αναδεικνύει κάτι πολύ βαθύτερο σε ό,τι αφορά τη σχέση ανάμεσα στην ηθική θεωρία και την ηθική ζωή.<sup>7</sup> Με τους όρους του Σμιθ, που πηγάζουν από την ψυχολογία του Χιουμ, υπάρχει μια αντίφαση ανάμεσα στις πεποιθήσεις και τις επιθυμίες, ανάμεσα δηλαδή στις ηθικές πεποιθήσεις που μπορούν να θεμελιωθούν ορθολογικά και τις επιθυμίες που παρακινούν σε δράση βάσει αυτών των πεποιθήσεων, χωρίς, όμως, να είναι βέβαιο ότι συνδέονται με τις ίδιες πεποιθήσεις. Για να επιστρέψουμε στο παράδειγμα του αμοραλιστή, μπορεί να έχω πειστεί ορθολογικά ότι οι λιμοκτονούντες θα πρέπει να ενισχυθούν οικονομικά και παρ' όλα αυτά να μην τους

6. Βλ. εν προκειμένω Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics* (Λονδίνο: Macmillan, 1966), σσ. 162-163.

7. Michael Smith, *The Moral Problem* (Οξφόρδη: Blackwell, 1994).

ενισχύσω γιατί δεν έχω ισχυρά κίνητρα λόγω αδιαφορίας, έλλειψης προσοχής ή τεμπελιάς. Για τον Σμιθ, υπάρχει μια αντίφαση ανάμεσα στην *αντικειμενικότητα* της ηθικής, το γεγονός δηλαδή ότι θέλουμε να πιστέψουμε πως οι ηθικές μας αντιλήψεις είναι ορθές ανεξάρτητα από τις υποκειμενικές μας διαθέσεις και μπορούν να υποστηριχθούν ορθολογικά, και την *πρακτικότητα* της ηθικής, τη σύνδεση δηλαδή μιας ηθικής αντίληψης με τις πράξεις που έχουμε το κίνητρο να πραγματοποιήσουμε. Αν η αντικειμενικότητα και η πρακτικότητα της ηθικής κρίσης μάς ωθούν σε διαφορετικές κατευθύνσεις, αν η ηθικότητα δεν είναι ταυτόχρονα γενικεύσιμη και υποκειμενικά αισθητή, τότε ίσως η ίδια η ιδέα της ηθικής στερείται συνοχής. Παρότι αυτό δεν απασχολεί τον Σμιθ και δεν αποτελεί ασφαλώς τη λύση που προτείνει στο ηθικό πρόβλημα, πιστεύω ότι ο Καντ επιδιώκει να αντιμετωπίσει ακριβώς την απειλή της ασυναρτησίας. Θα δούμε αν η πρότασή του είναι συνεκτική ή όχι.

#### Ο Καντ, για παράδειγμα – το γεγονός του λόγου

Ο Καντ ονομάζει τον παράγοντα που θα μας ωθούσε να ενεργήσουμε ηθικά, τη δύναμη των κινήτρων που θα έστρεφε τον εαυτό προς το αγαθό, «λίθο του φιλοσόφου».<sup>8</sup> Για τον Καντ, ωστόσο, η ερμηνεία των κινήτρων δεν μπορεί να στηρίζεται, όπως πίστευαν ο Χάτσεσον και οι θεωρητικοί του ηθικού αισθήματος, στα πάθη ή σε ηθικά συναισθήματα όπως η καλοσύνη, η συμπάθεια ή η συμπόνια, γιατί αυτό θα υποβάθμιζε την ηθική σε απλή διάθεση, και τον ορθό λόγο σε «παθολογία», όπως λέει ο Καντ. Η ερώτηση-κλειδί της κριτικής φιλοσοφίας του Καντ, στο μέτρο που υποστηρίζει το πρωτείο του πρακτικού λόγου, είναι απλώς: *πώς μπορεί να είναι πρακτικός ο καθαρός λόγος;* Ο Καντ αναγνωρίζει ότι η απάντηση σε αυτό το ερώτημα απαιτεί μια ανάλυση της σύνδεσης του λόγου με κάποιο κίνητρο ή ενδιαφέρον, αλλά το ενδιαφέρον αυτό δεν μπορεί να είναι εμπειρικό ή παθολογικό (διαίτηρες πεποιθήσεις, διαθέσεις και επιθυμίες): πρέπει να είναι ένα

8. Παράγεται στο Henrich, *ό.π.*, σ. 73.

«καθαρό ενδιαφέρον», όπως το ονομάζει ή, ακόμα πιο παράδοξα, ένα «a priori αίσθημα», ο σεβασμός δηλαδή για τον ηθικό νόμο.

Πώς μπορεί λοιπόν ο Καντ να βρει τη λίθο του φιλοσόφου; Το ζήτημα της ηθικής εμπειρίας στον Καντ ανάγεται στη φαινομενικά αντιφατική έννοια του *γεγονότος του λόγου* (*das Faktum der Vernunft*).<sup>9</sup> Λέω «φαινομενικά αντιφατική» γιατί πώς θα μπορούσε ο λόγος, που είναι η δύναμη των a priori γνώσεων, να λάβει μια a posteriori, εμπειρική μορφή; Πώς θα μπορούσε να υπάρξει μια γεγονόττητα του λόγου; Αυτή δεν θα απαιτούσε το είδος εκείνο της νοητικής ενόρασης που απαγορεύουν ρητά οι επιστημολογικοί περιορισμοί της Πρώτης Κριτικής; Για τον Καντ, το γεγονός του λόγου είναι η θέση ότι υπάρχει ένα Faktum που προβάλλει ένα αίτημα στο υποκείμενο και εξασφαλίζει τη συγκατάνευσή του. Με άλλα λόγια, υπάρχει ένα αίτημα του αγαθού, η συνείδηση του ηθικού νόμου κατά τον Καντ, το οποίο αποδέχεται το υποκείμενο, και αυτό το αίτημα έχει μια άμεση, αναντίλεκτη ή και αυταπόδεικτη βεβαιότητα που είναι *ανάλογη* με τη δεσμευτική δύναμη ενός εμπειρικού γεγονότος ή *Tatsache*. Η διαφορά ανάμεσα στη βεβαιότητα ενός Faktum der Vernunft και σε ένα εμπειρικό *Tatsache* είναι ότι το αίτημα του γεγονότος του λόγου είναι φανερό και βέβαιο μόνο στο βαθμό που το αποδέχεται το υποκείμενο. Ο Καντ τονίζει ότι δεν μπορούμε να βρούμε κανένα παράδειγμα αυτού του βέβαιου Faktum: «Ο ηθικός νόμος είναι δεδομένος τρόπον τινά ως γεγονός του καθαρού Λόγου, για το οποίο έχουμε επίγνωση a priori και είναι αποδεικτικώς βέβαιο, ακόμη και υπό την προϋπόθεση ότι δεν θα μπορούσαμε να συναντήσουμε στην εμπειρία ένα παράδειγμα, όπου θα είχε τηρηθεί επακριβώς».<sup>10</sup> Το γεγονός του λόγου βιώνεται απλώς ως ένα βέ-

9. Ο Καντ εισάγει και ορίζει το γεγονός του λόγου στην *Critique of Practical Reason*, μτφρ. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956), σ. 31 [ελλ. έκδ.: *Κριτική του πρακτικού λόγου*, μτφρ.-σημειώσεις-επιλεγόμενα Κ. Ανδρουλιδάκης (Αθήνα: Εστία, 2004)]. Μια εξαιρετική ανάλυση του γεγονότος του λόγου, με την οποία ωστόσο διαφωνώ, επιχείρησε πρόσφατα ο Rainer Forst, «Moralische Autonomie und Autonomie der Moral. Zu einer Theorie der Normativität nach Kant», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52 (2004), αρ. 2, σσ. 179-197.

10. Kant, *Critique of Practical Reason*, σ. 47. Η υπογράμμιση δική μου [*Κριτική του πρακτικού λόγου*, σ. 75].

βαιο αίτημα από το υποκείμενο που το αποδέχεται – ένας ενάρετος κύκλος και πάλι.

Ό,τι κι αν ισχύει για το δόγμα του γεγονότος του λόγου, ο Ντίτεχ Χένριχ υποστηρίζει, ορθώς πιστεύω, ότι όλη η ορθολογική καθολικότητα της κατηγορικής προστακτικής και της καντιανής ηθικής θεωρίας απορρέει από αυτή την εμπειρία της ηθικής ενόρασης, την «ηθική εμπειρία» όπως την ονομάζω. Το γεγονός του λόγου στον Καντ επιδιώκει να κλείσει το χάσμα ανάμεσα στη δικαιολόγηση και τα κίνητρα. Η λίθος του φιλοσόφου θα συνίστατο ακριβώς στη σύνδεση της παρωθητικής δύναμης του γεγονότος του λόγου με την ορθολογική καθολικότητα της κατηγορικής προστακτικής. Με τον τρόπο αυτό, ο λόγος θα ταυτιζόταν με τη βούληση για τον λόγο και το αιώνιο ερώτημα «γιατί πρέπει να είμαι ηθικός;» θα λάμβανε μια απάντηση.

#### Η αυτοπιστοποίηση του ηθικού νόμου

– ορισμένοι σύγχρονοι καντιανοί

Θα προσπαθήσω να αναπτύξω ενδελεχέστερα αυτό το καντιανό επιχείρημα εξετάζοντας ορισμένους σύγχρονους καντιανούς, ιδιαίτερα τον Τζων Ρωλς και την πειστική ανακατασκευή του γεγονότος του λόγου στο έργο του *Lectures on the History of Moral Philosophy* [Διαλέξεις για την ιστορία της ηθικής φιλοσοφίας].<sup>11</sup> Ο στόχος της ηθικής του Καντ είναι διττός: πρώτον, θέλει να δείξει ότι ο ηθικός νόμος έχει αντικειμενική εγκυρότητα, ότι είναι δεσμευτικός για τον πρακτικό λόγο και δεύτερον, ότι ο ηθικός νόμος ισχύει για *εμάς*, ότι είναι ένας νόμος *με βάση –και όχι απλώς σύμφωνα με–* τον οποίο μπορούμε να δράσουμε. Με τους όρους του Μάικλ Σμιθ, ο Καντ προσπαθεί να επιλύσει το ηθικό πρόβλημα συμφιλιώνοντας την αντικειμενικότητα με την πρακτικότητα. Για να πετύχει αυτό τον διττό στόχο, ο Ρωλς αναφέρει τέσσερις όρους που θα πρέπει να ικανοποιεί η κατηγορική προστακτική.

11. John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), σσ. 253-272.

1. Ο όρος του περιεχομένου – η κατηγορική προστακτική δεν πρέπει να είναι τυπική και κενή, αλλά θα πρέπει να ορίζει συγκεκριμένες προϋποθέσεις για την ηθική διαβούλευση, θα πρέπει δηλαδή να καταδεικνύεται ότι οι αρχές ή οι κανόνες της δράσης μπορούν να γίνουν αντικείμενα διαβούλευσης στη βάση της κατηγορικής προστακτικής.
2. Ο όρος της ελευθερίας – η κατηγορική προστακτική πρέπει να παρουσιάζει τον ηθικό νόμο ως κάτι το οποίο θέλουμε ελεύθερα, η ηθική δηλαδή θα πρέπει να απορρέει από την αρχή της αυτονομίας.

Ωστόσο, για να μπορεί ο ηθικός νόμος να αναγνωρίζεται ως έγκυρος και επιτακτικός για μας, έτσι ώστε να δρούμε με βάση αυτόν και όχι απλώς σύμφωνα με αυτόν, επιβάλλονται δύο ακόμη όροι.

3. Ο όρος του γεγονότος του λόγου – το κύρος του ηθικού νόμου πρέπει να αναγνωρίζεται πρακτικά στην καθημερινή μας ηθική σκέψη, κρίση και συναίσθημα.
4. Ο όρος του κινήτρου – η συνείδηση του ηθικού νόμου ως κατεξοχήν έγκυρου και επιτακτικού για μας πρέπει να έχει ριζώσει με τέτοιο τρόπο στην προσωπικότητά μας ώστε αυτός ο νόμος, από μόνος του, να αποτελεί επαρκές κίνητρο για να δράσουμε.

Για να δώσουμε πραγματική υπόσταση στον καθαρό πρακτικό λόγο, θα πρέπει να πληρούνται και οι τέσσερις όροι. Οι όροι 1 και 2, παρότι ουσιώδεις, θα παρέμεναν τυπικοί και αφηρημένοι χωρίς τους όρους 3 και 4: με άλλα λόγια, θα είχαμε μια ηθική αντικειμενικότητα χωρίς πρακτικότητα. Ο όρος 4 παρουσιάζει τη βαθιά δομή του 3, διευκρινίζοντας ότι η συνείδηση του ηθικού νόμου πρέπει να είναι τόσο βαθιά ριζωμένη στην ηθική μας υποκειμενικότητα, ανεξάρτητα από φυσικές επιθυμίες και ζωώδεις ορέξεις, ώστε να αποτελεί επαρκές κίνητρο για τη δράση μας. Οι πιο λυρικές στιγμές του Καντ είναι εκείνες στις οποίες περιγράφει τι γेमίζει το υποκείμενο με δέος: «ο έναςτρος ουρανός πάνω μου και ο ηθικός νόμος μέσα μου».<sup>12</sup>

12. Kant, *Critique of Practical Reason*, σ. 161 [*Κριτική του πρακτικού λόγου*, σ. 233].

Το γεγονός του λόγου είναι η συνείδηση που έχουμε ότι ο ηθικός νόμος είναι κατεξοχήν έγκυρος και ρυθμιστικός για εμάς, ότι είναι ένας νόμος με βάση –και όχι απλώς σε συμφωνία με– τον οποίο ενεργούμε. Αν το θυμόμαστε αυτό, τότε μπορούμε να κατανοήσουμε το τεράστιο πρόβλημα που λύνει για το κριτικό σχέδιο του Καντ. Η γνώση του ηθικού νόμου δεν μπορεί να βασίζεται στη συνείδηση της ελευθερίας, γιατί κάτι τέτοιο θα απαιτούσε τη νοητική ενόραση που απαγορεύει το επιχείρημα της Πρώτης Κριτικής και την οποία χρησιμοποίησαν ξανά με διάφορους τρόπους ο Φίχτε και ο Σέλλινγκ. Η θέση του Καντ είναι, στην πραγματικότητα, η αντίστροφη: το γεγονός του λόγου είναι το βασικό γεγονός από το οποίο πρέπει να ξεκινήσει η ηθική σύλληψη του εαυτού μας ως ελεύθερου. Όπως γράφει ο Ρωλς:

Η σημασία του γεγονότος του λόγου είναι ότι ο καθαρός πρακτικός λόγος φανερώνει την πραγματικότητά του με αυτό το γεγονός και με ό,τι αποκαλύπτει αυτό το γεγονός, δηλαδή την ελευθερία μας. Άπαξ και αναγνωρίσουμε το γεγονός του λόγου και τη σημασία του, όλες οι συζητήσεις που αμφισβητούν τη δυνατότητα του καθαρού πρακτικού λόγου είναι μάταιες. Καμία μεταφυσική ή επιστημονική θεωρία δεν μπορεί να τον θέσει υπό αίρεση.<sup>13</sup>

Αυτό εγείρει το ακόλουθο άκρως ενδιαφέρον ερώτημα για την ηθική του Καντ: τι είδος πιστοποίησης έχει ο ηθικός λόγος; Σύμφωνα με τη διάσημη ρήση του, ο Καντ ισχυρίζεται ότι ενώ η ελευθερία είναι η *ratio essendi* του ηθικού νόμου, δεν μπορούμε να έχουμε καμία ενορατική γνώση της ελευθερίας για τους λόγους που εκτέθηκαν στην Πρώτη Κριτική. Ως εκ τούτου, ο ηθικός νόμος είναι η *ratio cognoscendi* της ελευθερίας. Ωστόσο, το μόνο γεγονός που πιστοποιεί ότι ο ηθικός νόμος είναι δεσμευτικός για εμάς είναι το γεγονός του λόγου. Αυτό μας παρέχει την υποκειμενική διαβεβαίωση ότι η βούληση καθορίζεται από τον ηθικό νόμο. Ο Ρωλς συνεχίζει:

Στη Δεύτερη Κριτική, ο Καντ αναγνωρίζει ... και δέχεται την άποψη ότι ο καθαρός πρακτικός λόγος, με τον ηθικό νόμο (διά

13. Rawls, *ό.π.*, σ. 257.

της κατηγορικής προστακτικής) ως πρώτη αρχή του, πιστοποιείται από το γεγονός του λόγου και παράλληλα από την πιστοποίηση αυτού του γεγονότος, σε όσους δέχονται τον ηθικό νόμο ως δεσμευτικό...<sup>14</sup>

Με άλλα λόγια, η μόνη δικαιολόγηση ή πιστοποίηση ότι ο ηθικός νόμος είναι δεσμευτικός για εμάς απορρέει από το γεγονός ότι υπάρχουν υποκείμενα που αναγνωρίζουν ότι ο ηθικός νόμος έχει αυτή τη δεσμευτική ισχύ. Προχωρώντας αυτή τη σκέψη λίγο παραπέρα, θα λέγαμε ότι το γεγονός του λόγου είναι η *αυτοπιστοποίηση* ή *αυτοδικαιολόγηση* του ηθικού νόμου. Ο Καντ κλείνει το χάσμα ανάμεσα στη δικαιολόγηση και την κινητοποίηση ή την αντικειμενικότητα και την πρακτικότητα στην ηθική καθιστώντας το γεγονός του λόγου την αυτονομμοποιούμενη κινήτρια δύναμη της ηθικής δράσης.

Το πρόβλημα του γεγονότος του λόγου δείχνει, νομίζω, την εύθραυστη αναγκαιότητα που υπάρχει στην καρδιά της ηθικής του Καντ, και στην πραγματικότητα όλου του κριτικού σχεδίου στο βαθμό που η ελευθερία αποτελεί τον «*ακρογωνιαίο λίθο* ολόκληρου του κτιρίου ενός συστήματος του καθαρού, ακόμη και του θεωρητικού Λόγου». <sup>15</sup>

14. Στο ίδιο, σ. 267. Βλ. επίσης σ. 261: «... Ο Καντ λέει ότι δεν είναι δυνατή η παραγωγή, δηλαδή η δικαιολόγηση της αντικειμενικής και καθολικής ισχύος του ηθικού νόμου» βασίζεται, αντιθέτως, στο γεγονός του λόγου. Λέει επίσης ότι ο ηθικός νόμος δεν χρειάζεται καμία θεμελίωση απεναντίας, ο νόμος αποδεικνύει όχι μόνο τη δυνατότητα αλλά και την πραγματικότητα της ελευθερίας σε εκείνους που αναγνωρίζουν και παραδέχονται το νόμο ως ανώτατη αρχή (σε εκείνους, δηλαδή, για τους οποίους ισχύει το γεγονός του λόγου). Ο ηθικός νόμος προσδίδει συνεπώς μια αντικειμενική, αλλά μόνο πρακτική, πραγματικότητα στην ιδέα της ελευθερίας, και ανταποκρίνεται έτσι στην ανάγκη του καθαρού θεωρητικού λόγου, ο οποίος έπρεπε να υποθέσει τη δυνατότητα της ελευθερίας για να είναι συνεπής με τον εαυτό του. Αυτή η λειτουργία του ηθικού νόμου αποτελεί επαρκή επικύρωση, ή πιστοποίηση, όπως λέει ο Καντ, για το νόμο. Η πιστοποίηση αυτή παίρνει τη θέση όλων των μάταιων προσπαθειών θεμελίωσης του μέσω του θεωρητικού λόγου, είτε αυτός είναι θεωρησιακός είτε εμπειρικός».

15. Kant, *Critique of Practical Reason*, σ. 3 [*Κριτική του πρακτικού λόγου*, σ. 14].

Η ηθική έχει τις ρίζες της στην αυτονομμοποιητική ή αυτοπιστοποιούμενη αποδοχή του αιτήματος του γεγονότος του λόγου, ενός γεγονότος που δεν ανάγεται στην εμπειρική ενόραση και για το οποίο «*δεν μπορεί να βρεθεί κανένα παράδειγμα*». Αν ο Καντ έδινε μια πιο εμπειρική ή βιωματική υπόσταση στο γεγονός του λόγου, θα κινδύνευε να το σχετικοποιήσει με τον τρόπο που είδαμε ότι επικρίνει στην περίπτωση του Χάτσεσον, και θα είχαμε μια πρακτικότητα χωρίς αντικειμενικότητα. Αν ο Καντ απέδιδε μια ασθενέστερη υποκειμενική δύναμη στο γεγονός του λόγου, τότε θα κινδύνευε να καταστήσει τον ηθικό νόμο απλή αφαίρεση και θα είχαμε μια αντικειμενικότητα χωρίς πρακτικότητα.

Μπορεί κανείς να δείξει ότι αυτή η προβληματική του γεγονότος του λόγου παίζει σημαντικό ρόλο και σε άλλους σύγχρονους ηθικούς φιλοσόφους που εμπνέονται από τον Καντ. Θα πάρω με τη σειρά τα παραδείγματα του Γιούργκεν Χάμπερμας, της Ονόρα Ο' Νηλ (Onora O'Neill) και της Κριστίν Κόρσγκαρντ (Christine Korsgaard). Στην κατακλείδα του υστερόγραφου του στο έργο *Γνώση και ανθρώπινα διαφέροντα* το 1972, ο Χάμπερμας επισημαίνει ότι επιδίωξη μιας θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης θα ήταν να δείξει πώς ορισμένα υπερβατικά χαρακτηριστικά του λογικού στοχασμού και της επιχειρηματολογίας ενυπόκεινται στην ίδια την πράξη της κοινωνικής ζωής. Με άλλα λόγια, η τυπική καθολικότητα του καντιανισμού θεμελιώνεται στην εδραία βάση της εγγελιανής ηθικής ζωής. Στη συνέχεια κάνει την εξής πολύ ενδιαφέρουσα παρατήρηση, την οποία υπαινιχθήκαμε ήδη στην κριτική του Χόννερ που αναφέραμε πιο πάνω:

Εφόσον η εμπειρική ομιλία γίνεται απλώς δυνατή χάρη στους θεμελιώδεις κανόνες του ορθολογικού λόγου, το χάσμα ανάμεσα σε μια πραγματική και μια αναλόφευτα εξιδανικευμένη (και μόνον υποθετικά ιδανική) κοινότητα γλώσσας είναι εγγεγραμμένο όχι μόνο στη διαδικασία του επιχειρηματολογικού συλλογισμού αλλά και στην ίδια την πράξη της ζωής των κοινωνικών συστημάτων. *Με τον τρόπο αυτό, μπορεί ίσως να αναβιώσει η καντιανή έννοια του γεγονότος του λόγου.*<sup>16</sup>

16. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Cambridge: Polity, 1987), σ. 380, η υπογράμμιση δική μου.

Με άλλα λόγια, φιλοδοξία της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης του Χάμπερμας είναι να αναβιώσει την καντιανή έννοια του γεγονότος του λόγου με έναν τρόπο ώστε η εμμενής ορθολογικότητα του λόγου να συμφυλιώνει τη δικαιολόγηση και τα κίνητρα, την αντικειμενικότητα και την πρακτικότητα στην ηθική.

Στο έργο της *Towards Justice and Virtue* [Προς τη δικαιοσύνη και την αρετή], η Ο'Νηλ αναγνωρίζει το πρόβλημα των κινήτρων ως πραγματικό πρόβλημα για τη μεταμεταφυσική επεξεργασία της καντιανής ηθικής που επιχειρεί. Η Ο'Νηλ επανακαθορίζει την καθολικευση ως *ακολουθησιμότητα*. Αυτό σημαίνει ότι οι λόγοι για μια δράση πρέπει να ισχύουν ως λόγοι για όλους, αλλά η Ο'Νηλ δεν λέει τίποτε για το θέμα των κινήτρων, παρότι ένα ηθικό υποκείμενο πρέπει να μπορεί να ακολουθήσει την ακολουθησιμότητα, η οποία θα πρέπει συνεπώς να του παρέχει κίνητρα.<sup>17</sup> Μια αρκετά διαφορετική παραλλαγή της καντιανής θέσης βρίσκουμε στο έργο της Κριστίν Κόρσγκαρντ *The Sources of Normativity* [Οι πηγές της κανονιστικότητας].<sup>18</sup> Από τη μία, υπερασπίζεται την καντιανή αντίληψη ότι η αναστοχαστική αποδοχή ταυτίζεται με την ηθική ως τέτοια: οι κανόνες ή οι αρχές της δράσης, δηλαδή, πρέπει να υποβάλλονται σε κριτικό έλεγχο πριν απορριφθούν ή γίνουν αποδεκτοί. Για να διατυπώσουμε αρνητικά την ίδια ιδέα, αν δεν μπορούμε να θέλουμε την εφαρμογή των κανόνων ως καθολικών νόμων, τότε αυτοί δεν πρέπει να γίνονται δεκτοί. Πρόκειται για μια κλασική καντιανή αντίληψη. Από την άλλη, ωστόσο, η Κόρσγκαρντ αναγνωρίζει την εγγελιανή κριτική σε αυτή την καντιανή θέση, όπως κάνει στην πραγματικότητα και ο Χάμπερμας: η αναστοχαστική αποδοχή είναι ευάλωτη στην ένσταση ότι η ηθική πληρώνει για την καθολικότητα το τίμημα της αφαίρεσης και της τυπικότητας, με αποτέλεσμα το καντιανό υποκείμενο –όπως και ένας ύστερος Στωικός– να θέλει σταθερά καθολικούς κανόνες που δεν έχουν καμία θέση στην ηθική ζωή. Για να απαντήσει σε αυτή την ένσταση, η Κόρσγκαρντ προβάλλει

17. Βλ. Onora O'Neill, *Towards Justice and Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), σσ. 5-6.

18. Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

την έννοια της *πρακτικής ταυτότητας*, που συνιστά τη δική της προσπάθεια να επεξεργαστεί και να «εμπλουτίσει με περιεχόμενο» την έννοια του Βασιλείου των Σκοπών στον Καντ: η ηθική δράση ενός ατόμου είναι, όπως και ο εαυτός του, ενταγμένη σε προσωπικές σχέσεις και δίκτυα οικογένειας, κοινότητας και ούτω καθεξής. Η έννοια της πρακτικής ταυτότητας έχει μια ιδιαίτερη οικογενειακή συγγένεια με το πρόβλημα που θέλει να αντιμετωπίσει ο Καντ μέσω του γεγονότος του λόγου, καθώς δείχνει πώς το ηθικό κίνητρο είναι ριζωμένο στην ίδια μας την προσωπικότητα και τις εκουσίες δεσμεύσεις της.<sup>19</sup>

### Η ορθοδοξία της αυτονομίας και το ζήτημα της γεγονότητας

Η βασική αρχή της ηθικής του Καντ είναι η αυτονομία. Αυτό σημαίνει ότι οι μόνοι κανόνες που θα πρέπει να ακολουθώ στη δράση μου είναι κανόνες που θέλω εγώ ο ίδιος, που δίνω ο ίδιος στον εαυτό μου. Συνεπώς, είμαι η μόνη πηγή ηθικής εξουσιοδότησης και οι καντιανοί είναι και πρέπει να είναι νομοθέτες του εαυτού τους. Σε αντίθετη περίπτωση, δεν θα ενεργούσα ελεύθερα, αλλά θα ενεργούσα βάσει κανόνων που δεν έχω επιλέξει ο ίδιος. Αν η πηγή της ηθικής εξουσιοδότησης βρίσκεται έξω από εμένα, στον Θεό, τον μονάρχη, τον εργοδότη μου, την παράδοση ή οποιονδήποτε κανόνα ή κανόνες που νιώθω ότι με δεσμεύουν *εξωτερικά*, τότε δρω ετερόνομα, όχι αυτόνομα.

Ωστόσο –και αυτό είναι το βασικό διάβημα της ηθικής του Καντ–

19. Χάρη σε μια συνομιλία μου με τον Michael Morgan, μετά τη συγγραφή του πρώτου σχεδίου του παρόντος κεφαλαίου, διάβασα το έργο του David G. Sussman, *The Idea of Humanity. Anthropology and Anthroponomy in Kant's Ethics* (Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge, 2001). Το βιβλίο περιέχει μια πολύ ενδιαφέρουσα και εκτενή ανάλυση της σημασίας του γεγονότος του λόγου στην ηθική του Καντ, η οποία συμφωνεί με πολλά απ' όσα λέω εδώ. Ιδιαίτερα σημαντική είναι η επισήμανση του Sussman ότι η αυτοεπικύρωση ή κυκλικότητα του επιχειρήματος του Καντ για το γεγονός του λόγου δεν συνιστά φαύλο κύκλο και δεν συντελεί στον ηθικό σκεπτικισμό, αλλά αποκαλύπτει κάτι ουσιώδες για την ηθική εμπειρία (βλ. «Morality and its Circle», *ό.π.*, σσ. 21-69).

είμαι ένα ορθολογικό ον και όλα τα ανθρώπινα όντα είναι ορθολογικά. Για τον Καντ, ορθολογικότητα είναι η αρχή της ανθρωπότητας, η «αριστοκρατία των πάντων» όπως τη χαρακτηρίζει ο Ρωλς σε μια στιγμή ρητορικής έμπνευσης.<sup>20</sup> Αν τα ανθρώπινα όντα είναι ορθολογικά όντα, τότε οι κανόνες που διέπουν τις πρακτικές ζωές των ανθρώπων πρέπει να επιλέγονται από τον λόγο παρά από το συναίσθημα, το οποίο είναι πάντα ιδιόρρυθμο και μεταβλητό. Συνεπώς, όταν επιλέγω με τον ορθό λόγο κανόνες για τον εαυτό μου, τους επιλέγω κατ' ανάγκη για όλη την ανθρωπότητα. Όταν ορίζω το νόμο για τον εαυτό του, τον ορίζω για κάθε ανθρώπινο ον. Ως εκ τούτου, η αυτονομία στην ηθική συνεπάγεται καθολικότητα: οι μόνοι κανόνες βάσει των οποίων μπορώ να δράσω νόμιμα είναι εκείνοι τους οποίους μπορώ να θέλω με συνέπεια ως καθολικό νόμο. Αυτό είναι το επιχείρημα για την κατηγορική προστακτική στον Καντ.

Επιστρέφοντας στο επιχείρημά μας πιο πάνω, είδαμε ότι το γεγονός του λόγου είναι η συνείδηση που έχουμε ότι η βούληση καθορίζεται από τον ηθικό νόμο, και συνεπώς είναι η συνθήκη της δυνατότητας της ηθικής. Τώρα, επειδή η ηθική θεωρία του Καντ βασίζεται στην αρχή της αυτονομίας, το γεγονός του λόγου πρέπει να αντιστοιχεί στη βούληση του υποκειμένου. Το γεγονός του λόγου είναι, πράγματι, ένα γεγονός. Βιωματικά, είναι η ετερότητα ενός αιτήματος. Αλλά το αίτημα αυτό πρέπει να αντιστοιχεί στην αυτονομία του υποκειμένου. Είναι ένα γεγονός [fact] που πρέπει να γίνει πράξη [act]. Με άλλα λόγια, το ηθικό υποκείμενο πρέπει να είναι a priori ισοδύναμο και ταυτόσημο με το αίτημα που του τίθεται, διαφορετικά θα περιέλιπτε στην ετερονομία.

Κατά τη γνώμη μου, το πρόβλημα του γεγονότος του λόγου συνιστά ένδειξη ενός διλήμματος που καθορίζει και πιθανόν διχάζει τη μετακαντιανή φιλοσοφία. Η θέση που βρίσκεται στη βάση του γεγονότος του λόγου είναι ότι, για να αντιμετωπίσουμε το πρόβλημα των κινήτρων, του ενδιαφέροντος ή της πρακτικότητας, πρέπει να δεχθούμε μια στιγμή γεγονότωσης μέσα στον λόγο, αν και αυτή η γεγονότωση δεν είναι το εμπειρικό ηθικό αίσθημα του Χάτσeson ή του Χιουμ, αλλά το

20. Rawls, *ό.π.*, σ. 302.

καθαρό αίσθημα του σεβασμού ή του δέους για τον ηθικό νόμο, ένα a priori αίσθημα. Τώρα, το κρίσιμο σημείο είναι ότι, αν και ο λόγος πρέπει να περιέχει αυτή τη στιγμή της γεγονότωσης για να μπορεί να εξηγήσει το πρόβλημα των κινήτρων, το ίδιο το γεγονός δεν μπορεί να εξηγηθεί. Αυτό είναι το πρόβλημα με το οποίο αναμετρείται ο Καντ στις τελευταίες, εναγώνιες παραγράφους της *Grundlegung* [των Θεμελίων της μεταφυσικής των ηθών]. Σηκώνοντας φιλοσοφικά τα χέρια του στον αέρα, ο Καντ γράφει: «*πώς η καθαρή λογική μπορεί να είναι πρακτική* – είναι ένα πρόβλημα που δεν μπορεί να λύσει καμιά ανθρώπινη λογική, και κάθε προσπάθεια για επίλυσή του είναι χαμένος κόπος».<sup>21</sup> Με άλλα λόγια, πρέπει να δεχθούμε ότι η καθολικότητα του ηθικού νόμου θα πρέπει να μας ενδιαφέρει, χωρίς να μπορούμε να εξηγήσουμε την αιτία αυτού του ενδιαφέροντος. Αυτό σημαίνει –και προσέξτε πόσο περίεργος είναι αυτός ο ισχυρισμός– ότι το μόνο που μπορούμε να κατανοήσουμε σε ό,τι αφορά τον καθορισμό της βούλησής μας από την ελευθερία είναι τον ακατανόητο χαρακτήρα του.

Τώρα, το ζήτημα είναι αν αυτή η αδυνατότητα της εξήγησης αποτελεί αδυναμία ή δύναμη. Για τον Φίχτε, είναι αδυναμία, και προσπαθεί να ενοποιήσει τον θεωρητικό με τον πρακτικό λόγο μέσω της έννοιας της διανοητικής ενόρασης. Η τελευταία έννοια, ωστόσο, δεν είναι ιδιαίτερα σκοτεινή. Το επιχείρημα του Φίχτε είναι απλά ότι ο ηθικός νόμος εσωτερικεύεται στο υποκείμενο, και η ηθική αυτονομία πραγματοποιείται μέσα από την αναστοχαστική δραστηριότητα του υποκειμένου και ως αυτή η δραστηριότητα. Γράφει ότι «Η διανοητική ενόραση είναι η άμεση συνείδηση που έχω για το γεγονός ότι δρω και για αυτό που κάνω όταν δρω».<sup>22</sup> Για τον Φίχτε, η διανοητική ενόραση είναι η αυτοσυνείδηση του ατόμου ως ενεργού: «Χωρίς την αυτοσυνείδηση δεν υπάρχει καμία συνείδηση, αλλά η αυτοσυνείδηση είναι δυνατή μόνο με τον τρόπο που υποδείξαμε: είμαι ενεργός».<sup>23</sup> Θα μπορούσε κα-

21. Kant, *The Moral Law*, μτφρ. H.J. Paton (Λονδίνο: Hutchinson, 1948 [1785]), σ. 121 [ελλ. έκδ.: *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας (Αθήνα: Δωδώνη, 1984), σ. 127].

22. Fichte, *Introduction to the Wissenschaftslehre*, μτφρ. και επιμ. D. Breazeale (Indianapolis: Hackett, 1994), σ. 46.

23. Στο ίδιο, σ. 50.

νείς να πει ότι ο Φίχτε αντικαθιστά το γεγονός του λόγου του Καντ με μια πράξη του λόγου. Αλλά αντί να παρουσιάσει αυτή τη θέση ως κριτική κατά του Καντ, και παρ' όλες τις ενστάσεις του Καντ για τη δυνατότητα της διανοητικής ενόρασης, ο Φίχτε θεωρεί ότι η βασική αρχή της δικής του Wissenschaftslehre συμβαδίζει απόλυτα με τη θεμελιώδη αρχή που διέπει το σύστημα του Καντ. Ο Φίχτε ρωτά: «Ο Καντ θα ισχυριζόταν σίγουρα ότι έχουμε συνείδηση της κατηγορικής προστακτικής, πώς όχι;» Και συνεχίζει: «Η συνείδηση που έχουμε για την κατηγορική προστακτική είναι ασφαλώς άμεση, αλλά δεν είναι μια μορφή αισθητηριακής συνείδησης. Με άλλα λόγια, είναι ακριβώς αυτό που ονομάζω “διανοητική ενόραση”». <sup>24</sup> Η διανοητική ενόραση δεν είναι προφανώς αισθητηριακή ενόραση. Δεν είναι, όμως, ούτε η ενόραση μιας μεταφυσικής οντότητας, όπως του Θεού ή της ψυχής. Αντιθέτως, η διανοητική ενόραση είναι απλώς η αυτοενόραση του υποκειμένου ως ενεργού, ειδικότερα ως υποκειμένου που καθορίζει ενεργά τον εαυτό του μέσω της κατηγορικής προστακτικής. Η διανοητική ενόραση στον Φίχτε είναι η συνείδηση του ηθικού νόμου. Η γεγονόττητα του λόγου γίνεται η δραστηριότητα του υποκειμένου.

Και ο Χέγκελ απορρίπτει επίσης την καντιανή εκδοχή της ηθικής ενόρασης με τον πιο έντονο τρόπο λέγοντας ότι είναι ένα «ψυχρό καθήκον, ένας κόμπος στο στομάχι μας, μια αποκάλυψη που δίνεται στον λόγο». <sup>25</sup> Επικρίνει τον Φίχτε και εντοπίζει την ηθική αυτονομία όχι στην αυτοσυνείδηση της δραστηριότητας του υποκειμένου αλλά στις σχέσεις της *διυποκειμενικότητας* που συγκροτούνται μέσα από έναν αγώνα για αναγνώριση. <sup>26</sup> Ακολουθώντας την ανάγνωση του Τέρρι Πίνκαρντ (Terry Pinkard), θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Χέγκελ

24. Στο ίδιο, σ. 56.

25. Παρατίθεται από τον Henrich, *ό.π.*, σ. 69.

26. Το θέμα, φυσικά, δεν τελειώνει εδώ. Υπάρχει ενδιαφέρουσα βιβλιογραφία για το ζήτημα της διυποκειμενικότητας στον Φίχτε και, ιδιαίτερα, για το ζήτημα της κλήσης ή Aufforderung του άλλου προσώπου στη *Naturrechtsabhandlung* του 1796. Βλ. σχετικά Axel Honneth, «Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: §3)», στο Jean-Christophe Merle (επιμ.), *Fichte: Grundlage des Naturrechts. Ein kooperativer Kommentar* (Βερολίνο: Akademie-Verlag, 2001), σσ. 63-80.

κοινωνικοποιεί τον καντιανό πρακτικό λόγο. <sup>27</sup> Από εγγεληνική σκοπιά, το δίλημμα που βρίσκεται στην καρδιά του καντιανού σχεδίου παίρνει την ακόλουθη μορφή: πώς είναι δυνατόν να υπόκειμαι σε ένα νόμο τον οποίο έχω συντάξει ο ίδιος, δεδομένου ότι υπόκειμαι νόμιμα μόνον σε αυτόν το νόμο εξαιτίας της ρυθμιστικής αρχής της αυτονομίας; Ο Χέγκελ δείχνει εδώ πώς αυτό το καντιανό δίλημμα απαιτεί μια διυποκειμενική λύση, θα πρέπει να δείξουμε δηλαδή, πρώτον, ότι ο λόγος είναι κοινωνικός, και δεύτερον, ότι η κοινωνικότητα του νόμου εκδιπλώνεται ιστορικά και δεν ανάγεται στην τυπική διαδικασία της απόφασης που περιέχει η καντιανή κατηγορική προστακτική ή η μοναχική δραστηριότητα του φιχτιανού εγώ.

Σε αυτό το πλαίσιο θα μπορούσαμε να αναφέρουμε και τον Μαρξ. Όταν ο Μαρξ γράφει στη διάσημη ενδέκατη θέση του για τον Φώρενμπαχ ότι οι «φιλόσοφοι έχουν απλώς εξηγήσει τον κόσμο με διάφορους τρόπους, αυτό που έχει σημασία είναι να τον αλλάξουμε», <sup>28</sup> θέλει να πει ότι ο πρακτικός λόγος πρέπει να εντοπιστεί στην άμεση πράξη, στην κοινή ανθρώπινη ζωή. Αυτό ονομάζει ο Μαρξ, κάνοντας ένα σιωπηλό νεύμα προς τον Φίχτε, «υποκειμενικότητα» ή «ζωντανή δραστηριότητα». Για τον Μαρξ, το κύριο φιλοσοφικό και πολιτικό καθήκον είναι ο εντοπισμός, η περιγραφή και η αυτοχειραφέτηση μιας ομάδας που θα κάνει τη φιλοσοφία πρακτική και την πράξη φιλοσοφική. Αυτόν το ρόλο αποδίδει στο προλεταριάτο, το οποίο αναγορεύεται σε καθολική τάξη και εκφραστής της ανθρωπότητας. Αν ο Χέγκελ κοινωνικοποιεί την αυτονομία, ο Μαρξ την «κοινοποιεί» (την καθιστά κομμουνιστική, κοινή), και το καντιανό βασίλειο των σκοπών μετατρέπεται από αξίωμα του πρακτικού λόγου σε πραγματικό βασίλειο επί γης χωρίς βασιλιάδες. Φυσικά, αυτό δεν σημαίνει ότι η διακήρυξη του υλισμού από τον Μαρξ τον απομακρύνει από την ιδεαλιστική παράδοση που επικεντρώνει στο ζήτημα της αυτονομίας. Απεναντίας, ο

27. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

28. Karl Marx, *Early Political Writings*, επιμ. J. O'Malley (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), σ. 118 [ελλ. έκδ.: Καρλ Μαρξ, Φρειδερίκος Έγκελς, *Η γερμανική ιδεολογία*, μτφρ. Κ. Φιλίνης (Αθήνα: Gutenberg, 1997), σ. 48].



μαρξικός «υλισμός της πρακτικής», όπως θα μπορούσαμε να τον ονομάσουμε, μπορεί να θεωρηθεί ως η κορύφωση της παράδοσης αυτής, μια κορύφωση που εντοπίζει την αυτονομία στη βιωτική πρακτική του προλεταριάτου, τον «λαό του λαού» (le peuple du peuple), όπως λέει ο Ετιέν Μπαλιμπάρ (Étienne Balibar), το κόμμα της ανθρωπότητας.<sup>29</sup>

Όσο κι αν αυτό συγκρούεται κατ' αρχάς με τις διαισθήσεις μας, μπορεί κανείς να διακρίνει την κληρονομιά του καντιανού προβληματώς γύρω από το γεγονός του λόγου στην ανάλυση του Χάιντεγκερ για τη συνείδηση του Dasein ή του ανθρώπινου όντος στο *Είναι και Χρόνος*. Η εμπειρία της συνείδησης είναι η εμπειρία ενός καλέσματος (Ruf) ή μιας έκκλησης (Anruf) που μοιάζει να έρχεται έξω από το Dasein, αλλά στην πραγματικότητα είναι το ίδιο το Dasein που καλεί τον εαυτό του. Ο Χάιντεγκερ γράφει: «Στη συνείδηση το Dasein καλεί τον εαυτό του».<sup>30</sup> Με αυτή την έννοια, η δομή της ηθικής εμπειρίας στον πρώιμο Χάιντεγκερ, στην ανάλυση τουλάχιστον της αυθεντικότητας, αποτελεί μια υπαρξιστική εμβάθυνση της καντιανής αυτονομίας. Όταν κατορθώσω να εξέλθω από το λήθαργο της μη αυθεντικής μου ύπαρξης και μάθω να αποδέχομαι το αίτημα της συνείδησης, το οποίο κατά τον Χάιντεγκερ είναι το αίτημα της περατότητάς μου στο είναι-προς-θάνατον, τότε γίνομαι αυθεντικός, γίνομαι αυτός που πράγματι είμαι. Αυτό εννοεί ο Χάιντεγκερ με τον όρο «αποφασιστικότητα» (Entschlossenheit), η οποία ερμηνεύεται καλύτερα ως μια μορφή αυτοκαθορισμού, αυτονομοθεσίας ή αυτοδημιουργίας. Ο Χάιντεγκερ αναγνωρίζει ως «θετική αναγκαιότητα» το Faktum που προϋποτίθεται αναγκαία σε κάθε ανάλυση του Dasein. Το καντιανό γεγονός του λόγου γίνεται, στην ιδιόλεκτο του Χάιντεγκερ, η οντική μαρτυρία ή κα-

29. Βλ. την ανάλυση του Étienne Balibar για τον Μαρξ στο *The Philosophy of Marx*, μτφρ. Chris Turner (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Verso, 1995), σ. 21 [ελλ. έκδ.: *Η φιλοσοφία του Μαρξ*, μτφρ. Α. Στυλιανού (Αθήνα: νήσος, 1996)]. Βλ. επίσης την εξαιρετική παρουσίαση του μαρξικού υλισμού της πρακτικής από τον Peter Osborne, στο *How to Read Marx* (Λονδίνο: Granta, 2005).

30. Martin Heidegger, *Being and Time*, μτφρ. J. Macquarrie και E. Robinson (Οξφόρδη: Blackwell, 1962), σ. 275· υπογραμμισμένο στο πρωτότυπο [ελλ. έκδ.: *Είναι και Χρόνος*, πρόλογος-μτφρ.-σχόλια Γ. Τζαβάρας (Αθήνα: Δωδώνη, 1978)].

τάδειξη (Zeugnis) της συνείδησης. Οπωσδήποτε, το Dasein δεν καθορίζεται από τον λόγο, αλλά από ένα προορθολογικό πλέγμα διαθέσεων (Stimmungen) και μια βασική διάθεση (Grundstimmung) αγωνίας, αλλά η αυτ-αρχική δομή του αυθεντικού Dasein είναι μια υπαρξιστική ηχώ του καντιανού υποκειμένου.<sup>31</sup>

Θα μπορούσε κανείς να δώσει και άλλα παραδείγματα, αλλά το σημαντικό είναι ότι για τον Φίχτε, τον Χέγκελ, τον Μάρξ και τους πολλούς κληρονόμους τους στη φιλοσοφική παράδοση ο φιλοσοφικός στόχος είναι πάντα μια ιδέα αυτονομίας, είτε αυτή αναφέρεται στο ατομικό εγώ, είτε στο εξατομικευμένο Dasein, στη διυποκειμενικά συγκροτημένη σφαίρα του Πνεύματος, στη συλλογική πράξη του προλεταριάτου ως εκφραστή της ανθρωπότητας, ή σε οτιδήποτε άλλο. Ας πούμε ότι στη μετακαντιανή φιλοσοφία, από την αριστερά ως τη δεξιά, από τον Μαρξ ως τον Χάιντεγκερ, κυριαρχεί η ορθοδοξία της αυτονομίας, όπως θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε.<sup>32</sup>

Μια άλλη διάσταση της κληρονομιάς του Καντ την οποία θα ήθελα να αναπτύξω για την κατασκευή ενός μοντέλου του ηθικού υποκειμένου ακολουθεί την ακριβώς αντίθετη πορεία από την ορθοδοξία της αυτονομίας. Αυτή η προσέγγιση θα έβλεπε ως δύναμη παρά ως αδυναμία τη στιγμή της ανεξάλειπτης γεγονότητας στον ηθικό στοχασμό του Καντ. Κατά την άποψη αυτή, ο Καντ με το δόγμα του γεγονότος του λόγου αναγνωρίζει έμμεσα ότι η ανακάλυψη της λίθου του φιλοσόφου

31. Αναγνωρίζω ότι αυτή η ερμηνεία της συνείδησης στο *Είναι και Χρόνος* είναι άκρως αμφιλεγόμενη και μεροληπτική, και θα πρέπει, τουλάχιστον, να εκλεπτυνθεί. Ξεκίνησα αυτή την προσπάθεια στο «Enigma Variations – An Interpretation of Heidegger's *Sein und Zeit*», στο *Ratio*, τόμ. XV, αρ. 2 (2002), σσ. 154-175, και θα συνεχίσω σε ένα μελλοντικό βιβλίο.

32. Μια συναφή κριτική του θέματος της αυτονομίας βρίσκει κανείς στο πρόσφατο έργο του Stephen White, όπου υποστηρίζει ότι η αυτονομία μπορεί να είναι απαραίτητη σε κάθε ηθική, αλλά από μόνη της δεν αρκεί για να εκφράσει τις εμπειρίες του συναισθήματος, της εξάρτησης, της σύνδεσης και της περατότητας που θα μπορούσαν να συμβάλουν στην αντιμετώπιση του προβλήματος των κινήτρων στην ηθική και την πολιτική ζωή. Βλ. το άρθρο του «Weak Ontology: Genealogy and Critical Issues», *The Hedgehog Review*, τόμ.7, αρ. 2 (καλοκαίρι 2005), σσ. 11-25.

εξαρτάται από την εμπειρία ενός αιτήματος που ορθώνεται ανάχωμα στο δρόμο του φιλοσόφου και εμποδίζει την απόκτηση οποιασδήποτε θαυματουργού λίθου. Ο εαυτός έρχεται αντιμέτωπος με ένα Faktum που θέτει ένα καταλυτικό αίτημα, και διαμορφώνεται ως ηθικό υποκείμενο σε σχέση με αυτό το Faktum, ωστόσο το ίδιο το Faktum μοιάζει αδύνατο να εξηγηθεί ή να κατανοηθεί. Όπως αναγνωρίζει ο Καντ στην παράδοξη προτελευταία πρόταση της Grundlegung που αναφέραμε πιο πάνω: «Δεν κατανοούμε λοιπόν την απόλυτη πρακτική αναγκαιότητα της ηθικής προστακτικής, κατανοούμε όμως ότι αυτή η προστακτική είναι *ακατανόητη*».<sup>33</sup> Με ενδιαφέρει αυτή ακριβώς η στιγμή του ακατανόητου στην ηθική, εκεί όπου το υποκείμενο έρχεται αντιμέτωπο με ένα αίτημα που δεν εκφράζει την αυτονομία του: σε αυτή την κατάσταση, δεν είμαι ισοδύναμος με το αίτημα που μου τίθεται. Θα εξετάσω τώρα διάφορους επικρατούσες αυτής της εναλλακτικής παράδοσης, στο πρόσωπο του άλλου προσώπου του Λεβινάς, στο ανεκπλήρωτο και μονόπλευρο ηθικό αίτημα του Λόγκστροπ ή στη σχέση με το πραγματικό του Λακάν. Για όλους αυτούς –και για μας– η ηθική είναι υποχρεωμένη να αναγνωρίσει μια στιγμή ανυπότακτης ετερονομίας που κλονίζει την κυριαρχία της αυτονομίας.

33. Kant, *The Moral Law*, σ. 123 [Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών, σ. 129].

## Δυατομισμός – πώς οικοδομείται ένα ηθικό υποκείμενο

Ποτέ δεν γνωρίζουμε την αυτοπραγμάτωση.

Είμαστε δύο άβυσσοι – ένα πηγάδι που ατενίζει τον ουρανό.

Φερνάντο Πεσόα, *Το βιβλίο της ανησυχίας*

Συνοψίζω το επιχείρημα του βιβλίου ως το σημείο αυτό. Ξεκίνησα εξηγώντας ότι η φιλοσοφία, όπως την αντιλαμβάνομαι, ξεκινά με την απογοήτευση. Η φιλοσοφία, η νεότερη μετακαντιανή φιλοσοφία, δεν ξεκινά με μια εμπειρία θαυμασμού για αυτό που υπάρχει, αλλά με μια εμπειρία αποτυχίας και έλλειψης. Νιώθει κανείς ότι τα πράγματα δεν είναι απλώς θαυμάσια. Οι δύο κύριες μορφές απογοήτευσης που αναλύσαμε εδώ είναι η θρησκευτική και η πολιτική: η θρησκευτική απογοήτευση εγείρει το ερώτημα του νοήματος (ποιο είναι το νόημα της ζωής όταν δεν υπάρχει καμία υπερβατική θεότητα που θα ενεργούσε ως εγγυήτρια του νοήματος;) και ανοίγει το πρόβλημα του μηδενισμού· η πολιτική απογοήτευση εγείρει το ερώτημα της δικαιοσύνης (πώς είναι δυνατή η δικαιοσύνη σε έναν βίαια άδικο κόσμο;) και δημιουργεί την ανάγκη μιας ηθικής.

Στην Εισαγωγή, επιχείρησα μια σύντομη Zeitdiagnose και προσπάθησα να σκιαγραφήσω μια εικόνα της σύγχρονης εποχής. Εξέτασα ορισμένες συνεκτικές, δελεαστικές, αλλά κατά τη γνώμη μου βαθιά εσφαλμένες διαγνώσεις της εποχής μας, ή κοινωνικές παθολογίες αν προτιμάτε. Τους έδωσα την επωνυμία «ενεργός μηδενισμός», και αναφέρθηκα σε όσους επιδιώκουν μια βίαιη καταστροφή του «κενού από νόημα» κόσμου του καπιταλισμού και της φιλελεύθερης δημοκρατίας· και «παθητικός μηδενισμός», εξετάζοντας μορφές του «ευρωπαϊκού ή αμερικανικού βουδισμού», μιας διανοητικής απόσυρσης που αντιμετωπίζει το ανόητο χάος του κόσμου με μάτια ερημικά κλειστά. Απέρ-

οιφα και τις δύο μορφές μηδενισμού, αλλά υποστήριξα ότι καθεμία τους εκφράζει μια βαθιά αλήθεια: εντοπίζουν, δηλαδή, ένα έλλειμμα κινήτρων στην καρδιά της φιλελεύθερης δημοκρατίας, ένα είδος αποπροσανατολισμού, δυσπιστίας και εξουθένωσης σε θεσμικό και ηθικό επίπεδο ταυτόχρονα. Με τον αποπροσανατολισμό που δημιουργεί αυτό το έλλειμμα, βιώνουμε τα ηθικά αιτήματα των κοινωνιών μας ως εξωτερικούς καταναγκασμούς που δεν μας παρακινούν εσωτερικά. Προσεγγίζουμε τα ηθικά ζητήματα με ένα πνεύμα διογένειου κυνισμού περισσότερο παρά ελεύθερης δέσμευσης, ένα πνεύμα με το οποίο, όπως γράφει ο Γέιτς (Yeats), οι καλύτεροι δεν έχουν καμία πίστη και βεβαιότητα, ενώ οι χειρότεροι είναι γεμάτοι παθιασμένη ένταση. Το ερώτημα, λοιπόν, είναι, πώς θα μπορούσαμε να γεμίσουμε τους καλύτερους με παθιασμένη ένταση; Ισχυρίστηκα ότι εκείνο που χρειάζεται για να αντιμετωπίσουμε αυτό το έλλειμμα κινήτρων είναι μια παρωθητική, ενισχυτική ηθική της δέσμευσης και της πολιτικής αντίστασης.

Για να μπορέσουμε σταδιακά να ξεπεράσουμε αυτό το έλλειμμα θα πρέπει να αρχίσουμε να σκεφτόμαστε μια θεωρία του ηθικού υποκειμένου που κινητοποιεί. Σύμφωνα με την άποψη που υποστήριξα στο προηγούμενο κεφάλαιο, ένα ηθικό υποκείμενο είναι το όνομα για τον τρόπο με τον οποίο ο εαυτός προσδένεται σε μια αντίληψη του αγαθού, ό,τι κι αν είναι αυτή, καντιανή, σαντική ή κάτι ενδιάμεσο. Στον πυρήνα της ηθικής υποκειμενικότητας βρίσκεται μια θεωρία αυτού που ονομάζω ηθική εμπειρία, η οποία βασίζεται σε δύο έννοιες: αποδοχή και αίτημα. Η βασική θέση μου είναι ότι η ηθική εμπειρία αρχίζει με την αποδοχή ενός αιτήματος, ενός αιτήματος που ζητά την αποδοχή του. Η ηθική εμπειρία είναι ενάρετα κυκλική. Η φύση αυτού του αιτήματος ποικίλλει από στοχαστή σε στοχαστή: στον Πλάτωνα είναι το αίτημα του Αγαθού πέραν του Είναι, για τον Παύλο και τον Αυγουστίνο είναι το αίτημα του αναστημένου Χριστού, για τον Καντ είναι το αίτημα του ηθικού νόμου που γίνεται αντιληπτό ως γεγονός του λόγου, για τον Φίχτε το γεγονός του λόγου γίνεται πράξη του υποκειμένου, για τον Ρουσόβ είναι το αίτημα του άλλου ανθρώπου που υποφέρει, για τον Σοπενχάουερ είναι η συμπόνια για όλα τα πλάσματα, και ούτω καθεξής. Έδειξα το έλλειμμα των ηθικών κινήτρων μέσα από μια εκτεταμένη ανάλυση της σχέσης της ηθικής δικαιολόγησης με τα

κίνητρα στον Καντ, καθώς το έργο του αποτελεί έναν locus classicus για το πρόβλημα που προσπαθώ να επιλύσω: το πώς, δηλαδή, ο εαυτός προσδένεται σε οτιδήποτε ορίζει ως αγαθό του. Μέσα από μια ανάλυση της έννοιας του γεγονότος του λόγου, προσπάθησα να δείξω την εύθραυστη αναγκαιότητα που εντοπίζεται στην καρδιά της θέσης του Καντ για το πρωτείο του πρακτικού λόγου και πώς αυτή η θέση αφομοιώνεται από σύγχρονους καντιανούς φιλοσόφους. Έκλεισα με ορισμένες παρατηρήσεις για αυτό που ονόμασα «ορθοδοξία της αυτονομίας» στη μετακαντιανή φιλοσοφία και άρχισα να αμφισβητώ την επάρκεια της ιδέας της αυτονομίας στην ηθική μας σκέψη.

Ο στόχος του παρόντος κεφαλαίου είναι σαφής: αφορά την κατασκευή ενός μοντέλου του ηθικού υποκειμένου που λαμβάνει υπόψη τις διευκρινίσεις για την έννοια της «κατασκευής» τις οποίες έκανα πιο πάνω. Θα πάρω τρεις έννοιες από τρεις στοχαστές και στη συνέχεια θα θέσω ένα ερώτημα το οποίο θα προσπαθήσω να απαντήσω στο επόμενο κεφάλαιο σχετικά με το πρόβλημα της μετουσίωσης. Από τον Αλαίν Μπαντιού θα πάρω την ιδέα του υποκειμένου που δεσμεύεται με πίστη στην καθολικότητα ενός αιτήματος, το οποίο ανοίγει σε μια μοναδική κατάσταση αλλά υπερβαίνει αυτή την κατάσταση. Από τον Κνουτ Άιλα Λόγκστροπ θα πάρω την ιδέα αυτού που ονομάζει «το ηθικό αίτημα» και την έμφαση που αποδίδει στον ριζικό, ανεκπλήρωτο και μονόπλευρο χαρακτήρα του αιτήματος καθώς και στην ασυμμετρία της ηθικής σχέσης που εγκαθιδρύει. Από τον Εμμανουέλ Λεβινάς θα προσπαθήσω να δείξω πώς αυτή η στιγμή της ασυμμετρίας που εμφανίζεται κατά την εμπειρία του άπειρου αιτήματος του προσώπου του άλλου ορίζει το ηθικό υποκείμενο μέσα από ένα διχασμό ανάμεσα στο ίδιο και ένα υπερβολικό αίτημα που δεν μπορεί ποτέ να εκπληρωθεί, το αίτημα της άπειρης υπευθυνότητας. Συνεπώς, η κανονιστική θέση μου, αν θέλετε, είναι ότι στη βάση κάθε ηθικής θα πρέπει να τίθεται μια σύλληψη της ηθικής εμπειρίας που θα βασίζεται στο υπερβολικό αίτημα της άπειρης ευθύνης. Και επιπλέον, θα υποστηρίξω ότι το υπερβολικό αίτημα το οποίο αποδέχομαι είναι εκείνο σε σχέση με το οποίο πρέπει το ηθικό υποκείμενο να σχηματίζει τον εαυτό του. Το υποκείμενο σχηματίζεται σε σχέση με ένα αίτημα που δεν μπορεί ποτέ να εκπληρωθεί, ένα αίτημα που διαιρεί και κόβει στα δύο το υποκείμε-

νο, ένα βίωμα που θα ονομάσω «ετεροεπίδραση», σε αντίθεση με την «αυτοεπίδραση» της ορθοδοξίας της αυτονομίας.

Πριν στραφώ στον Μπαντιού, αξίζει να σημειώσω ότι το μοντέλο μου για την ηθική εμπειρία μπορεί να εφαρμοστεί και σε άλλους γαλλόφωνους στοχαστές όπως ο Ζαν-Φρανσουά Λυοτάρ (Jean-François Lyotard), καθώς η προβληματική έννοια των «εβραίων» («les juifs») στο έργο του παίζει αυτόν ακριβώς το ρόλο του ηθικού αιτήματος, ενώ ο Λυοτάρ τονίζει επίσης τη στιγμή της ετερονομίας στον Καντ ανασύροντας την κατηγορία του υψηλού.<sup>1</sup> Θα μπορούσε επίσης να επεκταθεί στο ύστερο έργο του Μισέλ Φουκώ (Michel Foucault), ιδιαίτερα στους τόμους 2 και 3 της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*.<sup>2</sup> Αν και το ερώτημα που διέπει κατά τα φαινόμενα το ύστερο έργο του Φουκώ αφορά τον τρόπο με τον οποίο συγκροτήθηκε η σεξουαλικότητα ως ηθικό πεδίο στον κλασικό ελληνικό κόσμο και στην ύστερη αρχαιότητα, εκείνο που πραγματικά τον ενδιαφέρει είναι ο τρόπος με τον οποίο διαμορφώνει κάποιος τον εαυτό του ως υποκείμενο της ηθικής. Η ηθική είναι ένα έργο αυτοδιαμόρφωσης με το οποίο το υποκείμενο υποβάλλει τον εαυτό του, τρόπον τινά, σε ορισμένες πρακτικές που επιδιώκουν διαδικαστικά ένα συγκεκριμένο τέλος, όπως η αυτοκυριαρχία, η ευτυχία ή, για τον ίδιο τον Φουκώ, η ελευθερία. Απαντώντας στο αίτημα της ελευθερίας, ο ύστερος στοχασμός του Φουκώ μπορεί να ερμηνευθεί ως η καλλιέργεια μορφών ηθικής υποκειμενικότητας που έχουν την ικανότητα να αντισταθούν στην κανονικοποιητική εξουσία του κράτους και του πειθαρχικού του μηχανισμού.<sup>3</sup> Όσο

1. Βλ. Jean-François Lyotard, *Heidegger and «the Jews»*, μτφρ. Α. Michel και Μ. S. Roberts (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990). Ο Jay Bernstein έχει γράψει ένα πειστικό συναφές σχόλιο για τον Λυοτάρ στο άρθρο «“After Auschwitz”: Grammar, Ethics, Trauma», υπό έκδοση.

2. Βλ. Michel Foucault, *The Uses of Pleasure* (Νέα Υόρκη: Vintage, 1990) [ελλ. έκδ.: *Ιστορία της σεξουαλικότητας: Η χρήση των απολαύσεων*, μτφρ. Γ. Κωνσταντινίδης (Αθήνα: Κέδρος-Ράππα, 1989)], και *The Care of the Self* (Νέα Υόρκη: Vintage, 1988) [ελλ. έκδ.: *Ιστορία της σεξουαλικότητας: Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, μτφρ. Γ. Κρητικός (Αθήνα: Κέδρος-Ράππα, 1993)].

3. Η Johanna Oksala, στο *Freedom in the Philosophy of Michel Foucault* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), προτείνει μια πειστική ανάγνωση της ηθικής του Φουκώ εν προκειμένω.

πειστική και αν είναι, δεν θεωρώ ότι η προσέγγιση του Φουκώ στο ηθικό υποκείμενο πραγματοποιεί μια αποφασιστική ρήξη με αυτό που ονόμασα πιο πάνω «η ορθοδοξία της αυτονομίας». Εκείνο που διακρίνει την προσέγγισή του είναι η ανάγκη που προβάλλει για μια πιο ενσωματωμένη ερμηνεία της αυτονομίας που θα βασίζεται στην πρακτική: για την επιμέλεια του εαυτού ως πρακτική της ελευθερίας. Παρότι δεν αποτελεί το άμεσο αντικείμενο του ενδιαφέροντός μου εδώ, θα ήταν επίσης ενδιαφέρον να επεκτείνει κανείς αυτή τη θεωρία της ηθικής εμπειρίας στη σύγχρονη αναλυτική ηθική θεωρία, στη συνευκρατία, τη δεοντολογία ή την ηθική της αρετής. Έχουμε δει ορισμένους καντιανούς ηθικούς φιλοσόφους, αλλά θα μπορούσαμε επίσης να εξετάσουμε μια πιο αριστοτελική προσέγγιση, για παράδειγμα την προσέγγιση της Σαμπίνα Λόβιμποντ (Sabina Lovibond) στο έργο της *Ethical Formation* [Ηθικός σχηματισμός], η οποία στηρίζεται στο έργο του Μακντάουελ (McDowell) για την ηθική της αρετής, και θέλει να θεμελιώσει την ηθική λογική στην εμπειρία του σχηματισμού ενός εαυτού μέσα από τη διαδικασία της κοινωνικοποίησης, την οποία ονομάζει «δημιουργία» [authorship].<sup>4</sup>

#### Αλαίν Μπαντιού – εντοπισμένη καθολικότητα

Θα ξεκινήσω με τον Μπαντιού, το έργο του οποίου άρχισε τα τελευταία μόλις χρόνια να προσελκύει την προσοχή που του αξίζει στον αγγλόφωνο κόσμο. Το εξαιρετικό μικρό του βιβλίο *Η ηθική: Δοκίμιο για τη συνείδηση του Κακού* χωρίζεται σε δύο μέρη, το ένα εκ των οποίων αναπτύσσει μια πολεμική και το άλλο μια εννοιολογική κατασκευή.<sup>5</sup> Στο πολεμικό πρώτο μέρος, ο Μπαντιού ασκεί κριτική στη λεγόμενη «επιστροφή στην ηθική» η οποία χαρακτηρίζει τη γαλλική φιλοσοφία

4. Sabina Lovibond, *Ethical Formation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002).

5. Alain Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal* (Παρίσι: Hatier, 1993). *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*, μτφρ. και εισαγωγή Ρ. Hallward με πρόσθετο υλικό (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Verso, 2001) [ελλ. έκδ.: *Η ηθική: Δοκίμιο για τη συνείδηση του Κακού*, μτφρ. Β. Σκολίδης – Κ. Μπόμπας (Αθήνα: Scripta, 1998)].

από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 και αποτελεί μια αντίδραση τόσο στην κατάρρευση του επαναστατικού μαρξισμού όσο και σε έναν διάχυτο ψυχαναλυτικό ή δομιστική έμπνευσης αντιανθρωπισμό. Στο πρώτο κεφάλαιο της *Ηθικής*, ο Μπαντιού επικρίνει τους «νέους φιλοσόφους», μεταξύ των οποίων τον Αντρέ Γκλυκσμάν (André Glucksmann) και τον Μπερνάρ Ανρί-Λεβί (Bernard Henri-Lévy), και εκλαμβάνει την επιχειρηματολογία τους υπέρ της ηθικής, της δημοκρατίας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως μια ρηχή επιστροφή στον καντιανό φιλελευθερισμό. Στο δεύτερο κεφάλαιο, ο Μπαντιού επιτίθεται στον Λεβινάς και τις υπερβολικές αξιώσεις μιας ηθικής που βασίζεται στην κατηγορία του Άλλου. Για τον Μπαντιού, η λεβινασιανή ηθική δεν είναι παρά μια θρησκεία με άλλο όνομα και τη θεωρεί –όπως και την επιστροφή στον Καντ– ως το σύμπτωμα ενός γενικότερου μηδενισμού.

Στο εποικοδομητικό δεύτερο μέρος του βιβλίου, ο Μπαντιού δίνει ένα άλλο νόημα στην ηθική συνδέοντάς την όχι με αφαιρέσεις, όπως ο Θεός, ο Άνθρωπος ή ο Άλλος, αλλά με συγκεκριμένες καταστάσεις. Η κατηγορία της κατάστασης, που θυμίζει προκλητικά τη σκέψη του Σαρτρ, βρίσκεται στο κέντρο της ηθικής θεωρίας του Μπαντιού. Αν το πρόβλημα με την ηθική του «Ανθρώπου» ή «του Άλλου» (Καντ ή Λεβινάς) είναι η αφηρημένη καθολικότητα αυτών των εννοιών, τότε η θεωρεία που προτείνει ο Μπαντιού δεν είναι ένας συγκεκριμένος σχετικισμός, αλλά αυτό που θα ονόμαζα *εντοπισμένη καθολικότητα*. Το υποκείμενο δεσμεύεται ηθικά με τους όρους του αιτήματος που δέχεται από μια κατάσταση, για παράδειγμα από μια κατάσταση πολιτικής αδικίας: μια απεργία, μια βίαιη ενέργεια της αστυνομίας, μια αποτυχία της δικαιοσύνης ή οτιδήποτε άλλο. Αλλά το αίτημα αυτό δεν ανάγεται πλήρως στην κατάσταση. Απεναντίας, είναι ένα εντοπισμένο αίτημα που απευθύνεται καταρχήν σε όλους και είναι συνεπώς καθολικό. Για να πάρουμε ένα παράδειγμα από τον ακτιβισμό της παριζιάνικης πολιτικής ομάδας *L'organisation politique* [Η πολιτική οργάνωση] με την οποία σχετίζεται ο Μπαντιού, το αίτημα που πηγάζει από την κατάσταση των διακρίσεων που κάνουν οι αρχές της πόλης κατά των μεταναστών εργατών στο Παρίσι εκφράζει μια γενική αξίωση για ισότητα που υπερβαίνει την κατάσταση.

Ωστόσο, ενώ συνήθως αναφερόμαστε στην καθολικότητα ως έναν τρόπο *δικαιολόγησης* των κανόνων της δράσης, το πιο προκλητικό στοιχείο της ηθικής των καταστάσεων του Μπαντιού είναι ότι την περιγράφει ως μια ηθική *αληθειών*. Οι αλήθειες νοούνται ως σταθερές και μη σχετικιστικές αρχές μοναδικών και καθορισμένων διαδικασιών, τις οποίες ο Μπαντιού ονομάζει «διαδικασίες αληθείας». Για να επιστρέψουμε στο προηγούμενο παράδειγμα, η στράτευση για ένα ορισμένο διάστημα στον αγώνα για την ίση μεταχείριση, τα δικαιώματα και την κοινωνική προστασία των μεταναστών εργατών στο Παρίσι αποτελεί μια διαδικασία αληθείας. Όπως επισημαίνει ο Ρέιμοντ Γκέους (Raymond Geuss) σε μια πολύ χρήσιμη κριτική της *Ηθικής* του Μπαντιού, ο όρος «αληθινός» δεν αναφέρεται στην ιδιότητα μιας πρότασης που θα μπορούσε να ελεγχθεί ή να επαληθευθεί επιστημονικά. Αντιθέτως,

Η βασική έννοια του «αληθινός» είναι εκείνη που έχει η αλήθεια όταν ο Ιησούς λέει για τον εαυτό του ότι είναι η αλήθεια. Όταν λέει ότι είναι η αλήθεια, ο Ιησούς λέει ότι η ζωή του είναι η αληθινή ζωή, δηλαδή η καλή ζωή, η υποδειγματική ζωή, η ζωή που αποτελεί πρότυπο για τους ανθρώπους, η ζωή στην οποία θα πρέπει όλοι να επιδιώκουμε να είμαστε πιστοί.<sup>6</sup>

Θα επανέλθουμε σύντομα στον Ιησού, αλλά σημειώστε ότι η λέξη «αληθινός» [true] χρησιμοποιείται εδώ με μια έννοια που συγγενεύει με την ετυμολογική της σημασία, η οποία δηλώνει «είμαι πιστός σε κάποιον» [trioth] και διατηρείται ζωντανή στη γερμανική λέξη *treu* [πιστός]. Για τον Μπαντιού, αλήθεια είναι «η πραγματική διαδικασία της πίστης σε ένα συμβάν».<sup>7</sup> Είμαστε αληθινοί, δηλαδή πιστοί σε ένα συμβάν όταν παραμένουμε πιστοί στις επιταγές του.

6. Η κριτική του Γκέους δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *The European Journal of Philosophy*, τόμ. 9, τχ. 3 (Δεκέμβριος 2001), σσ. 387-91. Το παραπάνω παράθεμα είναι από τη σ. 389. Εκπληξη και ευχαρίστηση προκαλεί το σχόλιο του Γκέους ότι το βιβλίο του Μπαντιού είναι «μακράν το πιο ενδιαφέρον φιλοσοφικό έργο που διάβασα την τελευταία ή τις δύο τελευταίες δεκαετίες».

7. Badiou, *Ethics*, σ. 42.

Ενάντια στην «επιστροφή στην ηθική» που χαρακτηρίζει τη γαλλική φιλοσοφία, ο Μπαντιού διατυπώνει τρεις θέσεις:

1. Ότι η ηθική υποκειμενικότητα διαμορφώνεται μέσω μιας καταφατικής σκέψης —«ενεργητικής» με τη ντισεϊκή έννοια και όχι «αντιδραστικής»— η οποία συνίσταται στην κατασκευή αυτού που ο Μπαντιού ονομάζει «*verités singulières*», δηλαδή αλήθειες που προκύπτουν από μοναδικές καταστάσεις και ισχύουν για αυτές.
2. Από αυτό τον καταφατικό χαρακτήρα της ηθικής υποκειμενικότητας και της ηθικής της αλήθειας μπορεί κανείς να καθορίσει, και να καθορίσει θετικά, το αγαθό. Ο Μπαντιού, δηλαδή, υιοθετεί την πλατωνική αντίληψη ότι το κακό πηγάζει από το καλό διά της άρνησης και της αφαίρεσης, και όχι αντιστρόφως — μια αντίληψη την οποία αποδίδει μυστηριωδώς στον Καντ. Ο Μπαντιού ερμηνεύει την καντιανή ηθική, όπως και ο Χέγκελ (αλλά πολύ πιο απλουστευτικά), ως μια μορφή ηθικού στωικισμού σε έναν κακό κόσμο κενό από αξίες. Εκφράζει την ανησυχία ότι ο ύστερος καντιανισμός μετατρέπει όλα τα ανθρώπινα όντα σε θύματα που διεκδικούν δικαιώματα, *θύματα* ενός κακού που είναι πέρα από τον έλεγχό τους. Ο Μπαντιού εναντιώνεται σφόδρα σε αυτό που ονομάζει ηθική ιδεολογία, η οποία βασίζεται στην ύπαρξη ενός δήθεν «ριζικού κακού», με χαρακτηριστικό παράδειγμα το Ολοκαύτωμα.
3. Ο Μπαντιού γράφει: «Όλη η ανθρωπότητα θεμελιώνεται στον εντοπισμό μοναδικών καταστάσεων στη σκέψη».<sup>8</sup> Με άλλα λόγια, δεν υπάρχει μια γενική ηθική, αλλά μια ηθική των διαδικασιών με τις οποίες αντιμετωπίζει κανείς πιθανούς τρόπους δράσης σε μια ειδική κατάσταση.

Από τη σκοπιά της θεωρίας μου για την ηθική εμπειρία, η ηθική του Μπαντιού είναι μια πλήρως τυπική θεωρία, μια γραμματική της ηθικής ενόρασης, και όχι ένας συγκεκριμένος καθορισμός του καλού. Εκείνο που εμψυχώνει, ωστόσο, αυτό τον φορμαλισμό είναι μια θεω-

8. Στο ίδιο, σ. 16.

ρία του υποκειμένου η οποία έχει ιδιαίτερη κανονιστική σημασία —και εκφράζεται στα λόγια του Μπέκετ, τα οποία παραθέτει συχνά ο Μπαντιού: «*il faut continuer*», «πρέπει να συνεχίσουμε»— αν και το συγκεκριμένο περιεχόμενο που αποδίδεται στο αγαθό είναι σχετικό προς το υποκείμενο και την κατάσταση. Η ηθική δεν μπορεί να βασίζεται σε μια δεδομένη εκ των προτέρων έννοια του υποκειμένου, επειδή το υποκείμενο δεν είναι κάτι που είμαστε, αλλά κάτι που γινόμαστε. Μπορούμε να πούμε ότι το υποκείμενο στον Μπαντιού είναι ένα υποκείμενο εν τω γίνεσθαι, στο βαθμό που διαμορφώνεται σε σχέση με το αίτημα που προσλαμβάνει σε μια κατάσταση. Επίσης, το υποκείμενο δεν είναι απλώς το άτομο, και η ηθική του Μπαντιού δεν είναι ένα είδος καταφατικού σολιψισμού. Υποκείμενο —λόγου χάρη υποκείμενο ενός πολιτικού κινήματος ή μιας αβανγκάρντ καλλιτεχνικής ομάδας— μπορεί να είναι μια συλλογικότητα, μια ομάδα, ένα πλήθος υποκειμένων.

Για τον Μπαντιού, είμαστε απλώς ένα είδος ζώου που καλείται από τις συνθήκες να γίνει υποκείμενο. Τώρα, και αυτό είναι απολύτως καθοριστικό για την κατανόηση του έργου του Μπαντιού, οι εν λόγω συνθήκες δεν μπορούν να είναι ό,τι υπάρχει (*ce qu'il y a*). Αυτό που υπάρχει, ό,τι ο Μπαντιού ονομάζει «είναι» (*être*), είναι η καθαρή πολλαπλότητα του κόσμου, πληθώρα πραγμάτων (γεγονότων, καταστάσεων κλπ.) που δεν είναι δυνατό να αναχθούν σε μια μοναδική οργανωτική αρχή, όπως το Πνεύμα στον Χέγκελ, η ουσία στον Σπινόζα ή το πλήθος στους Χαρντ και Νέγκρι. Η πολλαπλότητα αυτού που υπάρχει δεν προβάλλει καθαυτή ένα αίτημα ή μια αξίωση στο υποκείμενο. Ένα υποκείμενο, θεωρούμενο ως αυτό που γίνεται, χρειάζεται κάτι ακόμη, χρειάζεται την πραγματοποίηση ενός συμβάντος που συμπληρώνει τη θέση του σε αυτό που υπάρχει ή στο «είναι». Ο Μπαντιού ονομάζει το συμπλήρωμα συμβάν, εξού και ο θεμελιώδης δυϊσμός του έργου του: είναι και συμβάν (*l'être et l'événement*). Αυτός είναι ο τίτλος του *magnum opus* του που δημοσιεύθηκε το 1988.<sup>9</sup> Συνεπώς,

9. Alain Badiou, *L'être et l'événement* (Παρίσι: Éditions du Seuil, 1988) *Being and Event*, μτφρ. Ο. Feltham (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Continuum, 2006). Ο δεύτερος τόμος του *L'être et l'événement* δημοσιεύθηκε με τον τίτλο *Les logiques des mondes* (Παρίσι: Seuil, 2006).

συμβάν είναι αυτό που καλεί ένα υποκείμενο, το φέρνει στη ζωή και το οδηγεί στη δημιουργία μιας αλήθειας, ενώ το «είναι», ή εκείνο που υπάσχει, ανήκει στην τάξη της γνώσης. Ο Μπαντιού είναι πλατωνιστής και πιστεύει ότι το είναι εξηγείται εντέλει από τα μαθηματικά. Όπως δηλώνει στην αρχική θέση που διατυπώνει το *L'être et l'événement*, «l'ontologie s'accomplisse historiquement comme mathématique» («η οντολογία πραγματοποιείται ιστορικά ως μαθηματικά».<sup>10</sup>

Η δομή της ηθικής εμπειρίας στον Μπαντιού διακρίνεται με πολύ σαφή τρόπο στο βιβλίο του για τον Απόστολο Παύλο, του 1997: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* [Απόστολος Παύλος. Η θεμελίωση του οικουμενισμού].<sup>11</sup> Εκ πρώτης όψεως, μπορεί να φαίνεται παράδοξο ότι ένας ζηλωτής άθεος όπως ο Μπαντιού ασχολείται με τον ιδρυτή της χριστιανικής εκκλησίας, αλλά εκείνο που ενδιαφέρει τον Μπαντιού σε σχέση με τον Παύλο είναι η σύνδεση ανάμεσα στο υποκείμενο και το συμβάν. Ακριβέστερα, το ερώτημα του Μπαντιού είναι: ποιος νόμος μπορεί να δομήσει ένα υποκείμενο σε σχέση με ένα συμβάν, «για το οποίο η μόνη “απόδειξη” είναι ακριβώς ότι το διακηρύσσει ένα υποκείμενο» («dont la seule “preuve” est justement qu' un sujet le déclare»). Φυσικά, για τον Παύλο, το συμβάν αυτό είναι η ανάσταση του Χριστού, η οποία ανήκει στην κατηγορία του μύθου για έναν άθεο όπως ο Μπαντιού. Θέλω να τονίσω εδώ, σε σχέση με τον θεμελιώδη δυϊσμό του είναι και του συμβάντος, ότι τον Μπαντιού τον ενδιαφέρει η έννοια ενός συμβάντος που δεν καταδεικνύεται εμπειρικά στην τάξη του είναι. Το συμβάν απαιτεί μια πράξη πίστης την οποία ο Παύλος συγκρίνει δικαίως με την τρέλα. Με τους δικούς μου όρους, το συμβάν είναι ένα Faktum ανάλογο, αλλά όχι ταυτόσημο, με μια εμπειρική Tatsache.

Όπως ερμηνεύει τον Παύλο ο Μπαντιού, η δομή της ηθικής εμπειρίας μπορεί να τυποποιηθεί διακρινόμενη στις τέσσερις ακόλουθες στιγμές: *χάρη, πίστη, αγάπη και ελπίδα*.

10. Στο ίδιο, σσ. 9-10. Η ίδια σκέψη εκφράζεται στο έργο *Court traité de l'ontologie transitoire* (Παρίσι: Seuil, 1998), σ. 189.

11. Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Παρίσι: Presses Universitaires de France, 1997).

1. Υπάρχει η καθολικότητα του αιτήματος του αγαθού, ή αυτού που ο Μπαντιού ονομάζει *adresse* και ο Παύλος αποκαλεί *χάρη*.
2. Το χάρισμα ή η «χάρη» του υποκειμένου συνίσταται στη διακήρυξη αυτής της χάρης μέσα από μια πράξη πίστης, αυτό που ο Μπαντιού προτιμά να ονομάζει *la conviction* [πίστη, βεβαιότητα, πεποίθηση]. Συνεπώς, πίστη είναι η ανάδυση ή ανάδειξη του υποκειμένου (*surgir du sujet*), μια υποκειμενική βεβαιότητα που αποδέχεται το αίτημα που της τίθεται.
3. Αν πίστη είναι *le surgir du sujet*, τότε αγάπη είναι η πρακτική εργασία του υποκειμένου (*labeur du sujet*) που έχει δεθεί πιστά με το αγαθό του. Η πρακτική επιταγή της αγάπης είναι «αγάπα τον γείτονά σου όπως τον εαυτό σου». Με άλλα λόγια, αν το ανθρωπινό δικαιώνεται με την πίστη, τότε σώζεται με την αγάπη. Η αγάπη είναι αυτή που δίνει συνοχή και σταθερότητα σε ένα ηθικό υποκείμενο, και του επιτρέπει να παραμείνει σε μια διαδικασία αληθείας.
4. Η αγάπη προσηλώνεται στη δικαιοσύνη με βάση την ελπίδα. Η ελπίδα ελπίζει ότι θα αποδοθεί δικαιοσύνη και η υποκειμενική εντολή που προκύπτει από αυτή την απαίτηση της δικαιοσύνης είναι, όπως και αλλού στον Μπαντιού, η προσταγή «*Continuez!*» [Συνεχίστε!] του Μπέκετ. Συνεχίστε, δηλαδή, να πιστεύετε και να αγαπάτε τον γείτονά σας όπως τον εαυτό σας. Θα μπορούσαμε άρα να ορίσουμε την ελπίδα ως *πολιτική αγάπη*.

Οι δύο πρώτες στιγμές αυτής της δομής είναι θεμελιώδεις στη θεωρία μου για την ηθική εμπειρία. Ξεκινούμε με την εμπειρία ενός αιτήματος ή μιας απεύθυνσης, η οποία είναι το συμβάν της χάρης, και το υποκείμενο αυτοπροσδιορίζεται με την αποδοχή αυτού του συμβάντος μέσα από μια διακήρυξη πίστης. Συνεπώς –και αυτό είναι ουσιώδες– το χριστιανικό υποκείμενο δεν προϋπάρχει του συμβάντος που διακηρύσσει. Το υποκείμενο και το συμβάν γεννιούνται την ίδια στιγμή. Ο χρόνος του χριστιανισμού είναι το παρόν ή, μάλλον, η αιωνιότητα του παρόντος, όπου το υποκείμενο γεννιέται μέσα σε μια σχέση ταύτισης με τη ζώσα παρουσία του Χριστού. Τα πράγματα είναι πολύ διαφορετικά στον ιουδαϊσμό, όπου το συμβάν –ο νόμος, η Τορά– προηγείται

του υποκείμενου: δεσμεύομαι, δηλαδή, εξαρχής και ανέκαθεν από το συμβόλαιο αν είμαι Εβραίος. Ο χρόνος του Ιουδαϊσμού είναι το παρελθόν, το ίχνος του Θεού ως παρελθόντος που δεν ήταν ποτέ παρόν, όπως το περιγράφει ο Λεβινάς. Ωστόσο, αυτό το παρελθόν του συμβολαίου συνδέεται δομικά με το μέλλον, το μέλλον που διαρρηγνύει το παρόν, το μέλλον στο οποίο μπορεί ανά πάσα στιγμή να εμφανιστεί ο Μεσσίας.

Το υποκείμενο αυτοπροσδιορίζεται με την αληθινά πιστή δέσμευσή του στο αίτημα που προβάλλει πάνω του το συμβάν. Για τον Μπαντιού, αλλά και για τον Σλάβοϊ Ζίζεκ (Slavoj Žižek), αυτό το χαρακτηριστικό του χριστιανισμού του Παύλου, η καθολικότητά του που βασίζεται στο εντοπισμένο Faktum ενός συμβάντος, δεν ανάγεται σε καμία εμπειρική Tatsache και αποτελεί πρότυπο για τη σύγχρονη πολιτική στράτευση.<sup>12</sup> Ο ακτιβιστικός νομαδισμός του Παύλου αντιπαράθεται στην πελώρια αυτοκρατορική πολεμική μηχανή της Ρώμης (και η αναλογία ανάμεσα στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία και τη σύγχρονη αμερικανική αυτοκρατορία, που δέχεται την επίθεση των βαρβάρων, είναι προφανής). Η πολιτική εδώ διακρίνεται ριζικά από την πολιτική της κυβέρνησης και της κρατικής διοίκησης, και νοείται ως μια μη κρατική, μη κομματική μορφή ακτιβισμού που εκκινεί από τις πραγματικές καταστάσεις στις οποίες βρίσκονται οι άνθρωποι. Η πολιτική είναι μια δραστηριότητα της σκέψης η οποία στρέφεται προς ένα συμβάν που λαμβάνει χώρα σε μια μοναδική κατάσταση.<sup>13</sup> Ωστόσο, όπως εξήγησα πιο πάνω, στο συμβάν εμφανίζεται μια ηθική καθολικότητα η οποία υπερβαίνει την κατάσταση. Θα επανέλθω σε αυτή τη θεματική όταν θα αναλύω το πέρασμα από την ηθική στην πολιτική στο τελευταίο κεφάλαιο.

Έχω ορισμένες επιφυλάξεις για το έργο του Μπαντιού. Αφορούν την αρκετά δογματική του προσπάθεια να αποκλείσει τη θρησκεία από τις συνθήκες του συμβάντος (υπάρχουν μόνο τέσσερις συνθήκες για

12. Βλ. Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute. Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For* (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Verso, 2001).

13. Βλ. σχετικά το ανώνυμο φυλλάδιο του 2001 που συντάχθηκε από την πολιτική οργάνωση με την οποία συνδέεται στενά ο Μπαντιού από το 1985, *Qu'est-ce que l'Organisation politique* (Παρίσι: Le Perroquet, 2001).

το συμβάν: τα μαθηματικά, η πολιτική, η τέχνη και ο έρωτας), τον αμφιλεγόμενο τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιεί τη λακανική ψυχανάλυση για να εξηγήσει τη σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και το συμβάν, και έναν ηρωισμό της απόφασης που διακρίνω στον Μπαντιού, ιδιαίτερα στις πολιτικές του αποφάνσεις.<sup>14</sup> Οι σημαντικότερες επιφυλάξεις μου, όμως, αφορούν την αλήθεια για την οποία κάνει λόγο ο Μπαντιού. Το επιχείρημα εδώ μπορεί να αναλυθεί σε τρία βήματα:

1. Η λογική του συμβάντος στον Μπαντιού συνίσταται στην ιδέα ότι το συμβάν θέτει ένα αίτημα σε ένα υποκείμενο, ένα αίτημα το οποίο αποδέχεται το υποκείμενο και στο οποίο αποφασίζει να προσδεθεί, να μείνει πιστό.
2. Αν το βήμα 1 είναι σωστό, τότε η λογική του συμβάντος είναι κυκλική, σχηματίζοντας έναν ενάρετο και όχι φαύλο κύκλο: το υποκείμενο και το συμβάν συνιστούν εξίσου πρωταρχικές έννοιες που γεννιούνται μαζί και έχουν σχέση αλληλεξάρτησης.
3. Αλλά αν το βήμα 2 είναι σωστό, τότε γιατί να χαρακτηρίσουμε το συμβάν ως συμβάν αληθείας; Τι σημαίνει αλήθεια εδώ; Σύμφωνα με τον Μπαντιού και τους επιγόνους του, αλήθεια σημαίνει ότι το συμβάν απευθύνεται σε όλους, ότι έχει μια δυνατότητα καθολίκευσης.<sup>15</sup> Αληθές σημαίνει αληθές για όλους. Αλλά γιατί ορίζεται έτσι η αλήθεια; Αν αλήθεια εδώ είναι μια αντιστοιχία ανάμεσα στο υποκείμενο και το συμβάν, τότε αυτό προφανώς έπεται από το βήμα 2 και συνιστά συνεπώς ταυτολογία ή κοινοτοπία ή και τα δύο, δηλαδή το υποκείμενο είναι το υποκείμενο ενός συμβάντος και το συμβάν είναι συμβάν για ένα υποκείμενο.

14. Για μια διεξοδική παρουσίαση αυτών των κριτικών, βλ. το άρθρο μου «Demanding Approval: On the Ethics of Alain Badiou», στο *Radical Philosophy*, σφ. 100 (Απρίλιος 2000), σσ. 3-10.

15. Βλ. εν προκειμένω την κριτική του Peter Hallward για τη δική μου ερμηνεία του Μπαντιού στο «Ethics without Others: A Reply to Simon Critchley», *Radical Philosophy*, σφ. 102 (Ιούλιος 2000), σσ. 27-31. Βλ. επίσης τη μεταγραφή μιας κάπως έντονης αντιπαράθεσης ανάμεσα σε εμένα και έναν μικρό στρατό οπαδών του Μπαντιού στο «Fault Lines: Simon Critchley in Discussion on Alain Badiou», *Polygraph*, σφ. 17 (2005), σσ. 295-307.



Αλλά αν αλήθεια είναι η διαδικασία με την οποία δικαιολογούνται οι διάφορες αρχές και οι κανόνες, όπως θεωρώ ότι είναι, τότε νομίζω ότι θα ήταν καλύτερο να κάνουμε λόγο για δικαιολόγηση παρά για αλήθεια, τουλάχιστο στη σφαίρα της ηθικής.

Δεν θεωρώ ότι η αλήθεια είναι μια ιδιαίτερα χρήσιμη ή δόκιμη έννοια στην ηθική, εκτός κι αν κάποιος είναι ηθικός ρεαλιστής και είναι σαφές ότι ο Μπαντιού δεν παίζει αυτό το γλωσσικό παιχνίδι. Χρησιμοποιώντας τον όρο δικαιολόγηση αντί για τον όρο αλήθεια, θα έλεγα ότι ένα συμβάν δικαιολογείται αν και μόνο αν είναι καθολικεύσιμο, αν δηλαδή απευθύνεται καταρχήν σε όλους. Μια προφανής ένσταση που μπορεί να προβάλλει κανείς στον Μπαντιού είναι η εξής: ποια είναι η διαφορά ανάμεσα σε ένα αληθές και ένα μη αληθές συμβάν; Η απάντηση του Μπαντιού είναι ότι ένα συμβάν είναι αληθές αν απευθύνεται σε όλους, γι' αυτό και, ειρήσθω εν παρόδω, ο εθνικοσοσιαλισμός δεν επέχει θέση συμβάντος εφόσον δεν απευθύνεται σε όλους, αλλά μόνο στο γερμανικό Volk. Αληθινά συμβάντα είναι αυτά που απευθύνονται σε όλους, όπως για παράδειγμα το αίτημα για ισότητα που εγείρεται από την άνηση μεταχείριση των μεταναστών εργατών στη Γαλλία και στη Βρετανία ή από την πολύ εντυπωσιακή κινητοποίηση των μεταναστών εργατών στις ΗΠΑ ενάντια στο κατασταλτικό νομοσχέδιο του 2006. Κατά την άποψή μου, ωστόσο, η αλήθεια είναι απλώς ένας τρόπος έκφρασης, όπως θα έλεγε ο Βίτγκενσταϊν, και είναι ειδικότερα ένας τρόπος έκφρασης που αναφέρεται στη δικαιολόγηση των ηθικών αιτημάτων. Ακούγεται απλώς πιο εντυπωσιακός από τη δικαιολόγηση.

Παρά τις επιφυλάξεις μου αυτές, ωστόσο, εκείνο που με καθηλώνει στο έργο του Μπαντιού είναι η ανάλυση που κάνει για τη σχέση του υποκειμένου με το συμβάν. Αυτή μας επιτρέπει να συλλάβουμε την ηθική ως μια υποκειμενική διαδικασία ή, καλύτερα ίσως, ως μια διαδικασία σχηματισμού της ηθικής υποκειμενικότητας, με την οποία ο εαυτός δεσμεύεται με πίστη σε μια συγκεκριμένη κατάσταση, ένα μοναδικό γεγονός που θέτει ένα αίτημα στον εαυτό. Αυτή, ωστόσο, η έμφαση στο μοναδικό και το συγκεκριμένο δεν οδηγεί στον σχετικισμό αλλά μάλλον σε έναν εντοπισμένο οικουμενισμό κατά τον οποίο ένα

συμβάν μπορεί να δικαιολογηθεί μόνο αν απευθύνεται σε όλους. Η δέσμευσή μου στην κατάσταση υποκινεί μια ηθική δράση, η δικαιολόγηση της οποίας υπερβαίνει αυτή την κατάσταση και εργάζεται για το μετασχηματισμό και τη βελτίωσή της. Για μένα, το έργο του Μπαντιού μας επιτρέπει να ξαναδώσουμε ζωή στη φαινομενικά *παρωχημένη* κατηγορία της δέσμευσης. Κατά τη γνώμη μου, η ηθική του Μπαντιού συμβάλλει ως ένα βαθμό στην αντιμετώπιση του ελλείμματος των ηθικών κινήτρων στο οποίο αναφερθήκαμε πιο πάνω.

#### Κνουδ Άιλα Λόγκστροπ – το ανεκπλήρωτο αίτημα

Δεν είναι ίσως τυχαίο ότι ο Μπαντιού επιλέγει το όραμα του Παύλου για τον αναστημένο Χριστό ως παράδειγμα για το συμβάν που καλεί και γεννά το υποκείμενο. Ο Χριστός είναι η ζώσα *παρουσία* του θείου, και γίνεται κανείς χριστιανός μέσω μιας επιλεκτικής μέθεξης σε αυτή την παρουσία, μέσω ενός οράματος, μιας αποκάλυψης, ενός θαύματος, μιας πράξης της θείας ευχαριστίας ή με την απλή ανάγνωση των Γραφών, αν είναι κανείς προτεστάντης. Ο χρόνος του χριστιανισμού είναι το παρόν, και καθένας μπορεί να γίνει χριστιανός αν προσηλωθεί σε αυτό το συμβάν, αν δεσμευθεί να πιστεύει *τώρα* μέσω μιας παθιασμένης ταύτισης με το Πάθος του Χριστού. Για τον Μπαντιού, το συμβάν λαμβάνει χώρα στο παρόν και το υποκείμενο προσηλώνεται σε αυτό το συμβάν στο παρόν και εντάσσεται σε μια νέα διαδικασία αληθείας. Αν και μάλλον δεν το εννοεί κυριολεκτικά, ο Μπαντιού περιγράφει αυτή την ικανότητα για αλήθεια ως «αθάνατο είναι» (*être immortel*) κάθε υποκειμένου. Παρότι ο Μπαντιού είναι δηλωμένος άθεος, δεν δικαιολογείται η υποψία ότι, αν και η ανάλυση του ηθικού υποκειμένου που διατυπώνει δεν είναι ουσιαστικά χριστιανική με μια μεταφυσική έννοια, είναι εντούτοις *δομικά χριστιανική*.

Αν το έργο του Μπαντιού είναι ίσως δομικά χριστιανικό, τότε το έργο του Λεβινάς μπορεί *a fortiori* να περιγραφεί ως *δομικά ιουδαϊκό*. Αν ο χριστιανισμός προτάσει το παρόν, όπου η επαφή με το θείο γίνεται μέσω της παρουσίας του Υιού, του Ιησού Χριστού, τότε ο ιουδαϊσμός προτάσει το παρελθόν όπως αυτό εκφράζεται στο συμβό-

λαιο με τον Πατέρα στο Σινά. Τι σημαίνει να είναι κανείς Εβραίος; Για τον Λεβινάς, το να είναι κανείς Εβραίος αποτελεί ένα γεγονός για τον εαυτό του από μόνον το οποίο δεν μπορεί να αλλάξει. Είναι δυνατόν να αναγνωρισθεί ή να αποκηρυχθεί. Μπορεί κανείς να ζησει ως θρησκευόμενος ή ως κοσμικός Εβραίος, ή μπορεί να αρνηθεί να αναγνωρίσει αυτό το γεγονός. Το σημαντικό είναι ότι καμία από τις δύο επιλογές δεν αλλάζει το γεγονός ότι είναι Εβραίος. Μπορεί να είναι κανείς Εβραίος παρά τη θέλησή του. Εδώ βρίσκουμε μια ενδιαφέρουσα και ριζική διαφορά από τον χριστιανισμό: καθένας μπορεί να ασπαστεί τον χριστιανισμό, ή το ισλάμ, με μια απλή πράξη διακήρυξης: «Είμαι τώρα χριστιανός», ή «Αλλαού Ακμπαρ». Τα πράγματα δεν είναι τόσο εύκολα και ξεκάθαρα με τον ιουδαϊσμό, ο οποίος δεν επιδόθηκε ποτέ στον προσηλυτισμό και δεν επιδίωξε ποτέ να προσηλυτίσει μη Εβραίους. Το συμβάν σε σχέση με το οποίο συγκροτείται το εβραϊκό υποκείμενο δεν είναι η αιώνια παρουσία του Χριστού στην οποία μπορεί κανείς να μετάσχει μέσω της θείας κοινωνίας, αλλά κυρίως η αναγνώριση ενός γεγονότος για το παρελθόν, η αναγνώριση της διάστασης εκείνης που ο Λεβινάς περιγράφει ως «γεγονότητα» και με την οποία δένεται κανείς είτε του αρέσει είτε όχι.<sup>16</sup>

Πριν πραγματευθούμε, ωστόσο, τον Λεβινάς λίγο πιο διεξοδικά, θα ήθελα να εξετάσω μια αρκετά διαφορετική ερμηνεία του ηθικού αιτήματος στον χριστιανισμό. Η σημασία του Λόγκστροπ για το παρόν βιβλίο γίνεται εμφανής από τον τίτλο του σημαντικού του βιβλίου του 1956, *The Ethical Demand* [Το ηθικό αίτημα].<sup>17</sup> Ο Λόγκστροπ και ο Λεβινάς ζουν την ίδια περίπου εποχή, σπούδασαν στο Στρασβούργο και στο Φράμπουργκ τον ίδιο καιρό και εκτέθηκαν και οι δύο σε παρόμοιες φιλοσοφικές επιρροές όπως ο Μπερξόν, ο Χούσερλ και ο Χάιντεγκερ. Από πολλές απόψεις, εκείνο που καθιστά συναρπαστικό το έργο του Λόγκστροπ είναι το γεγονός ότι παρουσιάζει μια παρόμοια

16. Για το θέμα του ιουδαϊσμού στον Λεβινάς, βλ. το πολύ ενδιαφέρον άρθρο, που δημοσιεύθηκε αρχικά το 1947 και ξαναδημοσιεύθηκε μόλις το 2002, «Etre juif», *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes*, αρ. 1 (2002), σσ. 99-106.

17. Knud Ejler Løgstrup, *The Ethical Demand*, επιμ. και εισαγωγή Alasdair MacIntyre και Hans Fink (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997).

φιλοσοφική θέση με τον Λεβινάς αλλά μέσα από τη χριστιανική παράδοση. Και πάλι, όπως και στην περίπτωση του Λεβινάς, η αντίληψή του για την ηθική πηγαινει ενάντια στο ρεύμα των κυριότερων παραδόσεων της ηθικής θεωρίας, όπως ο καντιανισμός και κάθε τελεολογική ερμηνεία της ηθικότητας, είτε είναι ωφελμιστική είτε αριστοτελική. Κατά την καντιανή αντίληψη, ενεργώ με βάση το καθήκον και για κανέναν άλλο λόγο πέρα από το ίδιο το καθήκον, ενώ κατά την τελεολογική αντίληψη ενεργώ για χάρη της μεγαλύτερης ευτυχίας του μεγαλύτερου αριθμού ή για κάποια έννοια *ευδαιμονίας*. Για τον Λόγκστροπ, αντιθέτως, το ηθικό αίτημα απαιτεί να δράσω για χάρη αυτού του ιδιαίτερου ζωντανού ανθρώπινου όντος που βρίσκεται μπροστά μου: του γείτονά μου, είτε είναι γνωστός είτε άγνωστος, είτε είναι φίλος είτε εχθρός. Σύμφωνα με την ερμηνεία του χριστιανισμού από τον Λόγκστροπ, η σχέση του ατόμου με τον Θεό καθορίζεται *εξολοκλήρου* στο σημείο της σχέσης του με τον γείτονα. Ως εκ τούτου, η ύπαρξη του ατόμου διακυβεύεται πλήρως στη σχέση με το άλλο πρόσωπο και η βλάβη προς τον γείτονα βλάπτει ανεπανόρθωτα αυτή την ύπαρξη. Ωστόσο, η έμφαση που δίνει στη βιωμένη, υπαρξιακή διάσταση της ηθικής εμπειρίας δεν σημαίνει ότι η θέση του Λόγκστροπ είναι υπαρξιστική ή κιργκεγκωριανή. Σε αντίθεση με τους υπαρξιστές που τονίζουν τη ριζική επιλογή ως βάση των ηθικών προταγμάτων του ατόμου, ο Λόγκστροπ επιμένει ότι το ηθικό αίτημα που αντιμετωπίζει το ατομικό υποκείμενο σε μια κατάσταση είναι ανεξάρτητο και προγενέστερο της υποκειμενικής επιλογής. Στην αρκετά αμφιλεγόμενη πολεμική του εναντίον του Κίργκεγκωρ, ο Λόγκστροπ υποστηρίζει ότι η πίστη δεν είναι ένα υποκειμενικό ζήτημα αλλά προσανατολίζεται προς την «αντικειμενικότητα» του αιτήματος.

Ποιο είναι, λοιπόν, το ηθικό αίτημα για τον Λόγκστροπ; Είναι το ακραίο και εξωφρενικό αίτημα της Επί του Όρους Ομιλίας. Αν και ο Λόγκστροπ δεν παραθέτει πουθενά το κείμενο των Γραφών, νομίζω ότι έχει κατά νου το ακόλουθο κείμενο:

Έχετε ακούσει πως δόθηκε η εντολή: «ν' αγαπήσεις τον πλησίον σου και να μισήσεις τον εχθρό σου». Εγώ όμως σας λέω: Ν' αγαπάτε τους εχθρούς σας και να προσεύχεστε για όσους

σας καταδιώκουν, για να γίνετε παιδιά του ουράνιου Πατέρα σας, γιατί αυτός ανατέλλει τον ήλιο του για κακούς και καλούς και στέλνει τη βροχή σε δικαίους και αδίκους. Γιατί, αν αγαπήσετε μόνο όσους σας αγαπούν, ποια αμοιβή περιμένετε από το Θεό; Το ίδιο δεν κάνουν κι οι τελώνες; Κι αν έχετε φιλικές σχέσεις μόνο με τους αδελφούς σας, τι κάνετε παραπάνω από τους άλλους; Μήπως και οι ειδωλολάτρες δεν κάνουν το ίδιο; Να έχετε, λοιπόν, κι εσείς τέλεια αγάπη για όλους, όπως τέλεια είναι η αγάπη του ουράνιου Πατέρα σας. (Κατά Ματθαίον, 5: 43-8, μετάφραση της Βιβλικής Εταιρείας)

Αυτό το αίτημα είναι γελοίο! Σκεφτείτε για μια στιγμή τι λέει ο Χριστός στο ακροατήριό του: μπορεί να έχετε ακούσει τον σοφό λόγο του Λευιτικού ότι θα πρέπει να αγαπάτε τον γείτονά σας όπως τον εαυτό σας, αλλά αυτό δεν αρκεί, θα πρέπει επίσης να αγαπάτε τους εχθρούς σας, θα πρέπει να αγαπάτε αυτούς που σας καταριούνται, σας απεχθάνονται, σας μισούν και σας καταδιώκουν με μανία. Φαντάζεται κανείς τον Καρλ Σμιτ να βγάζει καπνούς από τα αυτιά του. Το επιχείρημα του Χριστού εδώ είναι ότι αν αγαπάτε μόνον αυτούς που σας ανταποδίδουν την αγάπη, τότε δεν είστε ανοιχτός στο πιο ριζικό αίτημα του αγνώστου, του ξένου, του αντιπάλου. Αν αγαπάτε μόνον τα αδέρφια σας, τον λαό της φυλής σας, του έθνους σας ή της κοινότητάς σας, τότε δεν είστε καλύτεροι από τους πουμπλικανούς, τους publicani, δηλαδή τους ευπειθείς υπηρέτες των αλλόδοξων καταπιεστών που κάνουν υπάκουα ό,τι τους ζητούν οι Ρωμαίοι. Ο Χριστός ζητά από το ακροατήριό του, το οποίο είναι –να μην ξεχνιόμαστε– ένα εβραϊκό ακροατήριο, να υποκύψουν σε αυτό το εξωφρενικό αίτημα αν θέλουν να είναι πραγματικά τα παιδιά του Πατέρα τους, του Θεού. Ο Χριστός, με άλλα λόγια, ζητά από το ακροατήριό του να είναι τέλειο, να μοιάσει με τον Θεό, «όπως τέλεια είναι η αγάπη του ουράνιου Πατέρα σας».

Φυσικά, ένα τέτοιο ηθικό αίτημα είναι βαθιά παράδοξο: μπορεί ένα ανθρώπινο ον να πετύχει τη θεία τελείωση; Προφανώς όχι. Ωστόσο, ακριβώς αυτός ο παράδοξος χαρακτήρας του αιτήματος ενδιαφέρει τον Λόγκστροπ γιατί τονίζει τη ριζοσπαστικότητά του. Μια παρόμοια λογική βρίσκουμε στα επιχειρήματα του Χριστού για τη φύση της

συνχώρησης. Όταν τον ρωτούν πόσες φορές θα πρέπει να συγχωρεί ένα πρόσωπο τον αδελφό του ή τον αδελφό της, ο Χριστός απαντά: όχι επτά φορές, αλλά εβδομήντα επτά. Γι' αυτό και ο Λόγκστροπ περιγράφει το αίτημα όχι απλώς ως ριζοσπαστικό, αλλά και ως ανεκπλήρωτο και μονόπλευρο. Όποιος εκπληρώσει το αίτημα θα γίνει Θεός, κάτι το οποίο είναι μάλλον απίθανο. Το αίτημα είναι μονόπλευρο επειδή προβάλλει μια ασύμμετρη αξίωση – δεν έχω την ίδια δύναμη με το αίτημα που μου τίθεται και η ηθική σχέση δεν είναι μια σχέση ίσων. Όπως γράφει ο Λόγκστροπ, με εκφράσεις που θα μπορούσαν να ανήκουν στον Λεβινάς, «Η ευθύνη για το άλλο πρόσωπο δεν συνίσταται ποτέ στην ανάληψη της δική του ευθύνης από εμάς».<sup>18</sup> Ευθύνη δεν σημαίνει εδώ αμοιβαιότητα. Απεναντίας, το άλλο πρόσωπο βρίσκεται πάντα σε ανώτερη θέση από εμάς. Χρησιμοποιώντας μια λέξη που θυμίζει την ανάλυσή μας για τον Καντ, ο Λόγκστροπ περιγράφει διαρκώς το ηθικό αίτημα ως γεγονός, το γεγονός του άλλου, όπως θα το ονομάσουμε πιο κάτω, στη θέση του γεγονότος του λόγου.<sup>19</sup>

Ο Χριστός ζητάει το αδύνατο, αρθρώνει ένα αίτημα το οποίο, εξ ορισμού, δεν είναι δυνατό να εκπληρωθεί από πεπερασμένα ανθρώπινα πλάσματα που σφάλουν. Θα μπορούσε κανείς επίσης να υποστηρίξει ότι πρόκειται για ένα αίτημα το οποίο δεν μπορεί να προβάλλει εύλογα ένα ανθρώπινο ον προς ένα άλλο. Αυτό είναι αλήθεια: είναι τελείως παράλογο να ζητάει κανείς από έναν άλλο να γίνει ισόθεος. Εκτός, φυσικά, αν το πρόσωπο αυτό είναι ο Θεός. Για τον πιστό, ο Χριστός δεν είναι απλώς ένα ανθρώπινο ον, αλλά είναι θείος και αποτελεί συνεπώς τη ζώσα ενσάρκωση του παραδόξου του πεπερασμένου και του απείρου.

Σημαίνει αυτό άραγε ότι η ηθική του Λόγκστροπ είναι θεολογική; Η ερμηνεία που δίνει στο ηθικό αίτημα προϋποθέτει άραγε την αποδοχή της πίστης στον Θεό, ειδικότερα στη θεία υπόσταση του Ιησού Χριστού; Αυτά τα ερωτήματα είναι πιο λεπτά και σύνθετα απ' ό,τι φαίνεται εκ πρώτης όψεως. Προφανώς, όπως έχω πει, ο Λόγκστροπ προσπαθεί να κατανοήσει το ριζοσπαστικό ηθικό αίτημα που βρίσκεται

18. Στο ίδιο, σ. 28.

19. Βλ., για παράδειγμα, *The Ethical Demand*, κεφ. 1, «The Fact which is the Source of the Silent Demand», σσ. 8-28.

στην καρδιά της διδασκαλίας του Χριστού. Ωστόσο, έχω υποστηρίξει επίσης ότι, για τον Λόγκστροπ, όλο το νόημα του χριστιανισμού είναι ότι η σχέση του ατόμου με τον Θεό καθορίζεται πλήρως στο σημείο της σχέσης του με τον γείτονα. Ως εκ τούτου, το να είναι κανείς χριστιανός σύμφωνα με αυτή την αντίληψη δεν σημαίνει ότι προσυπογράφει κάθε είδους περισσότερο ή λιγότερο σκοτεινές μεταφυσικές πεποιθήσεις για την ενσάρκωση, την ανάσταση ή οτιδήποτε άλλο. Σημαίνει κυρίως ότι όλη η ύπαρξη του ατόμου πρέπει να οργανωθεί με άξονα το γεγονός του ηθικού αιτήματος στο βαθμό που το αίτημα αυτό εκφράζεται στη σχέση με το άλλο πρόσωπο. Η θρησκεία είναι ηθική. Από την άποψη αυτή, οι ιδέες του Λόγκστροπ για τη θεία υπόσταση του Χριστού είναι άκρως ενδιαφέρουσες. Το ερώτημα αν στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού συναντούμε πράγματι τον ίδιο τον Θεό είναι ένα ερώτημα που δεν μπορεί εντέλει να απαντήσουμε οριστικά, όπως τονίζει.<sup>20</sup> Ο Λόγκστροπ δεν ενδιαφέρεται για το βολικά δυσπρόσιτο θεολογικό ζήτημα της θείας υπόστασης του Χριστού, αλλά για το γεγονός ότι ο Ιησούς προβάλλει ένα υπερβολικό αίτημα σε ένα κήρυγμά του, δηλαδή σε μια ενέργεια με την οποία ένα άτομο απευθύνεται σε ένα άλλο. Από τα λόγια και τα έργα του Ιησού μαθαίνουμε ότι η ύπαρξή μας θα πρέπει να διαμορφωθεί με βάση την αποδοχή του ριζικού, μονόπλευρου, ανεκπλήρωτου ηθικού αιτήματος του άλλου, και η παραγνώριση του άλλου επιφέρει μια ανήκεστο βλάβη στην ύπαρξή μας.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Χανς Φινκ (Hans Fink) και ο Αλασντάϊρ Μακιντάϊρ (Alasdair MacIntyre) γράφουν, σωστά κατά τη γνώμη μου, ότι:

Ο Λόγκστροπ θεωρούσε πράγματι ότι το ηθικό αίτημα είναι εκείνο που προέβαλε ο Ιησούς όταν επανέλαβε την προτροπή του Λευιτικού να αγαπούμε τους γείτονές μας σαν τον εαυτό μας. Αλλά για τον Λόγκστροπ ... το ηθικό αίτημα δεν απευθύνεται στους χριστιανούς σε αντίθεση με τους μη χριστιανούς. Δεν έχουμε τη χριστιανική ηθική, από τη μία, και την κοσμική ηθική, από την άλλη. Έχουμε μόνο μια ανθρώπινη ηθική.<sup>21</sup>

20. *ό.π.*, σσ. 213-214.

21. *ό.π.*, σ. xxxviii.

Πυρήνας της διδασκαλίας του Λόγκστροπ είναι η ιδέα ότι η ανθρώπινη ηθική απαιτεί μια ανταπόκριση στο ηθικό αίτημα, μια αποδοχή του αιτήματος που βιώνουμε σε σχέση με ένα άλλο ζωντανό πρόσωπο, τον γείτονα, είτε είναι φίλος είτε εχθρός. Η ενδιαφέρουσα, νομίζω, συνέπεια αυτής της ιδέας είναι ότι το ηθικό αίτημα είναι φαινομενολογικά το ίδιο για τον κοσμικό και για τον θεϊστή. Βιώνω ένα ριζικό αίτημα και προσπαθώ να διαμορφώσω την υποκειμενικότητά μου σε σχέση με αυτό. Το αν το αίτημα εκπορεύεται εντέλει από τον Θεό, το αβυσσαλέο κενό στην καρδιά του είναι, τις νεράιδες στο βάθος του κήπου μου ή κάποια άλλη σκοτεινή πηγή είναι κάτι που δεν μπορούμε να γνωρίζουμε, και υπάρχουν καλοί καντιανοί λόγοι για αυτό. Απλώς, η έσχατη μεταφυσική πηγή της ηθικής υποχρέωσης, αν υπάρχει κάτι τέτοιο, δεν μπορεί να γίνει γνωστή. Κατά την πιο ακραία άποψή μου, το ζήτημα του μεταφυσικού θεμελίου ή της βάσης της ηθικής υποχρέωσης θα πρέπει απλώς να το αγνοήσουμε ως ένα φιλοσοφικό γύρισμα του τροχού χωρίς τριβή ούτε κίνηση προς τα μπρος. Αντιθέτως, θα πρέπει να επικεντρώσουμε στη ριζικότητα του ανθρώπινου αιτήματος που τίθεται ενώπιόν μας, ενός αιτήματος που απαιτεί φαινομενολογική ανάλυση και όχι μεταφυσική. Για να το θέσουμε ακόμη πιο παράδοξα, γνωρίζοντας ότι δεν υπάρχει Θεός, θα πρέπει να υποταχθούμε στο αίτημα να γίνουμε σαν τον Θεό, γνωρίζοντας ότι θα αποτύχουμε με βεβαιότητα εξαιτίας της πεπερασμένης μας συνθήκης – θα πρέπει να επιδιώξουμε μια υποκειμενοποίηση χωρίς Θεό. Για τον Λόγκστροπ, όπως έχουμε δει, η μη ανταπόκριση στο ηθικό αίτημα του γείτονα βλέπτει ανεπανόρθωτα την ύπαρξή μας. Μπορούμε τώρα να αντιληφθούμε ότι αυτή η αποτυχία είναι αναπόφευκτη, γιατί είναι αδύνατο να ικανοποιήσουμε τη ριζικότητα του ηθικού αιτήματος. Η αποτυχία, όμως, όχι μόνο δεν πρέπει να γίνει αιτία αποθάρρυνσης ή απογοήτευσης, αλλά νομίζω ότι θα πρέπει να θεωρηθεί ως η προϋπόθεση του θάρρους στην ηθική δράση. Το μότο της ηθικής υποκειμενικότητας διατυπώνεται από τον Μπέκετ στο *Worstward Ho*, «Προσπάθησε ξανά. Απότυχε ξανά. Απότυχε καλύτερα».<sup>22</sup>

Στον Μπαντιού με ενδιαφέρει ο τρόπος με τον οποίο το υποκειμε-

22. Στο Samuel Beckett, *Nohow On* (Λονδίνο: Calder, 1992), σ. 101.

νο δεσμεύεται με πίστη στο αίτημα που ανοίγει σε μια κατάσταση αλλά υπερβαίνει αυτή την κατάσταση στην κατεύθυνση της οικουμενικότητας. Από τον Λόγκστροπ παίρνω την έμφαση που αποδίδει στον ανεκπλήρωτο χαρακτήρα του ηθικού αιτήματος και στην ασυμμετρία της ηθικής σχέσης που αυτός συνεπάγεται. Το έργο του Λόγκστροπ μπορεί να ερμηνευθεί ως μια αμφισβήτηση της ηθικής της αυτονομίας, η οποία κυριαρχεί φανερά στον Καντ και τους επιγόνους του, αλλά λανθάνει μάλλον και στην ανάλυση του Μπαντιού για την κοινή καταγωγή του υποκειμένου και του συμβάντος. Ο Λόγκστροπ αναγγέλλει τη δυνατότητα μιας ηθικής της ετερονομίας ή μάλλον μια σύλληψη της ηθικής εμπειρίας που δεν περιστρέφεται πλέον γύρω από την αυτοεπίδραση του υποκειμένου, αλλά αρθρώνεται με άξονα την *ετεροεπίδραση* ενός ανεκπλήρωτου, μονόπλευρου και ριζικού αιτήματος. Θα ήθελα να αναπτύξω βαθύτερα αυτή τη σκέψη μέσα από μια μελέτη του έργου του Λεβινάς.

### Εμμανουέλ Λεβινάς – το διχασμένο υποκείμενο

Για τον Λεβινάς, ο πυρήνας της ηθικής εμπειρίας είναι, πράγματι, το αίτημα ενός Faktum, αλλά εδώ δεν πρόκειται για ένα καντιανό γεγονός του λόγου παρά για το «γεγονός του άλλου», όπως θα μπορούσαμε να το ονομάσουμε. Στο έργο του *Ολότητα και άπειρο*, το όνομα που δίνει σε αυτό το γεγονός είναι το πρόσωπο του άλλου (le visage d'autrui). Η ηθική σχέση αρχίζει όταν βιώνω το ερώτημα και το αίτημα που μου θέτει το πρόσωπο του άλλου, μια εμπειρία την οποία έχω και όταν ανταποκρίνομαι γενναιόδωρα «στη χήρα, το ορφανό, τον ξένο», όπως λέει ο Λεβινάς επαναλαμβάνοντας την εβραϊκή Βίβλο, αλλά και όταν περνά πλάι τους στο δρόμο, εύχομαι σιωπηλά να ήταν αόρατοι και ταράζομαι εσωτερικά με την απανθρωπιά μου.

Η διαφορά του Λεβινάς από τον Καντ είναι ότι η ηθική εμπειρία περιστρέφεται γύρω από τη γεγονόττητα ενός αιτήματος το οποίο δεν αντιστοιχεί στην αυτονομία του υποκειμένου, αλλά θέτει αυτή την αυτονομία υπό αίρεση. Η ηθική εμπειρία είναι ετερόνομη, η αυτονομία μου αμφισβητείται από το γεγονός του αιτήματος του άλλου, από την

έκκληση που προέρχεται από το πρόσωπό τους και μου επιβάλλει μια υποχρέωση την οποία δεν έχω επιλέξει. Για τον Λεβινάς, στη δυτική φιλοσοφία υπάρχουν δύο κύριες τάσεις: η αυτονομία και η ετερονομία. Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, κυριαρχεί συνήθως η πρώτη, ιδιαίτερα στην περίοδο της νεωτερικότητας, και ο Λεβινάς θεωρεί καθήκον του να δώσει λίγη ζωή στη δεύτερη. Για μια φιλοσοφία που υπηρετεί το πρόταγμα της αυτονομίας, η υψηλότερη αξία είναι η ελευθερία του υποκειμένου, και ό,τι στέκεται στο δρόμο της ελευθερίας, φιλοσοφικά και κοινωνικά, θα πρέπει να εξαλειφθεί. Η πιο ακραία έκφραση αυτής της αντίληψης θα ήταν μια εκλαϊκευτική έκδοση του Χέγκελ που θα παρουσίαζε την ιστορία ως προοδευτική πραγμάτωση της ελευθερίας. Η θέση του Λεβινάς είναι ότι η ευθύνη προηγείται της ελευθερίας, ότι δηλαδή πριν από την ελεύθερη δραστηριότητα του υποκειμένου που συλλαμβάνει το σύνολο της πραγματικότητας με τις γνωστικές του ικανότητες υπάρχει η εμπειρία ενός ετερόνομου αιτήματος που με εγκალεί και μου ζητά να ανταποκριθώ. Η αυτονομία εμφανίζεται ξανά στο σχήμα του Λεβινάς στο επίπεδο ενός άλλου αιτήματος, του αιτήματος για δικαιοσύνη, για τη δίκαιη κοινωνία και όλα όσα συγκεντρώνει κάτω από την επωνυμία «το τρίτο μέρος». Θα πρέπει να αναγνωρίσουμε την ετερόνομη συγκρότηση της αυτονομίας, το γεγονός ότι το ηθικό αίτημα διαφεύγει από τις γνωστικές μας δυνάμεις και ότι το άλλο πρόσωπο μπορεί πάντοτε να αντισταθεί σε κάθε έννοια στην οποία θα προσπαθήσουμε να το υπαγάγουμε.

Κατά την άποψή μου, βασικό στοιχείο όλου του έργου του Λεβινάς είναι το βίωμα ενός υπερβολικού αιτήματος που καθορίζει ετερόνομα το ηθικό υποκείμενο. Το αίτημα αυτό είναι η προσταγή «tu ne tueras point», «δεν θα σκοτώσεις», η οποία εκφράζεται με την αντίσταση του προσώπου του άλλου. Το αίτημα προκαλεί μια πράξη αποδοχής εκ μέρους του υποκειμένου, με τις λέξεις «me voici», «εδώ είμαι», το εβραϊκό «hineni» της απόκρισης του Αβραάμ στην απαίτηση του Θεού στη Γένεση 22. Ο Λεβινάς τονίζει ότι το υποκείμενο ανακαλύπτει ότι είναι ένα αντικείμενο, στην αιτιατική πτώση όπως το θέτει, καθώς εγκλείται από το αίτημα του άλλου. Αλλά το υποκείμενο του Λεβινάς συγκροτείται μέσω της πράξης αποδοχής ενός αιτήματος απέναντι στο οποίο είναι θεμελιωδώς *ανεπαρκές*. Δεν έχω τη δύναμη να αντεπεξέλ-

θω στο αίτημα που μου τίθεται. Αυτή η θεμελιώδης ανεπάρκεια στην αποδοχή του αιτήματος εξηγεί γιατί, κατά τον Λεβινάς, η σχέση με τον άλλο είναι ασύμμετρη. Το υποκείμενο, δηλαδή, σχετίζεται με κάτι που υπερβαίνει τη σχεσιακή του ικανότητα. Κεντρική έννοια του έργου *Ολότητα και άπειρο* του Λεβινάς είναι αυτό που ο Λεβινάς αποκαλεί παραδόξως «le rapport sans rapport», η σχέση χωρίς σχέση. Πώς, όμως, μπορεί να υπάρξει μια σχέση ανάμεσα σε όντα που παραμένουν απόλυτα όντα μέσα σε αυτή τη σχέση; Με τους όρους της λογικής, πρόκειται για μια αντίφαση εν τοις όροις, αυτή ακριβώς, όμως, τη σχέση θέλει να περιγράψει ως ηθική ο Λεβινάς.

Μπορούμε να φωτίσουμε το πρόβλημα εξετάζοντας τη λειτουργία της έννοιας του απείρου στο έργο του Λεβινάς. Από τα τέλη της δεκαετίας του '50 και μετά, περιγράφει την ηθική σχέση με τον άλλο χρησιμοποιώντας τον όρο άπειρο. Τι σημαίνει αυτό; Η θέση του Λεβινάς είναι πολύ απλή, αλλά ακόμη και αρκετά καλλιεργημένοι αναγνώστες μερδεύονται. Η ιδέα είναι ότι η ηθική σχέση με τον άλλο έχει μια τυπική ομοιότητα με τη σχέση, στον Τρίτο Στοχασμό του Ντεκάρτ, ανάμεσα στη *res cogitans* και το άπειρο του Θεού. Εκείνο που ενδιαφέρει τον Λεβινάς σε αυτό το σημείο του επιχειρήματος του Ντεκάρτ είναι ότι το ανθρώπινο υποκείμενο έχει μια ιδέα του απείρου, και ότι αυτή η ιδέα, εξ ορισμού, είναι μια σκέψη που περιλαμβάνει περισσότερα απ' όσα μπορούμε να σκεφτούμε. Όπως το θέτει ο Λεβινάς, σε μια επιγραμματική φράση-κλειδί όλου του δημοσιευμένου του έργου, «Καθώς σκέφτεται το άπειρο το εγώ από την αρχή σκέφτεται περισσότερα από όσα σκέφτεται».<sup>23</sup>

Αυτή η τυπική δομή μιας σκέψης που σκέφτεται περισσότερα απ' όσα μπορεί να σκεφτεί, που έχει ένα πλεόνασμα μέσα της, εξάπτει το ενδιαφέρον του Λεβινάς επειδή σκιαγραφεί μια σχέση με κάτι που υπερβαίνει πάντα όποια ιδέα και αν έχω για αυτό, που μου διαφεύγει πάντοτε. Η καρτεσιανή εικόνα της σχέσης της *res cogitans* με τον Θεό προσφέρει στον Λεβινάς, μέσω της ιδέας του απείρου, μια εικόνα ή ένα τυπικό μοντέλο της σχέσης ανάμεσα σε δύο όρους που βασίζεται

23. Βλ. «Philosophy and the Idea of Infinity», στο Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers* (Dordrecht: Nijhoff, 1987), σ. 54.

στο ύψος, την ανισότητα, τη μη αμοιβαιότητα και την ασυμμετρία. Όπως γράφει, σε μια χαρακτηριστική σειρά αντιθέσεων,

Η ιδέα του απείρου συνίσταται ακριβώς και παραδόξως στο ότι σκέφτεται κανείς κάτι περισσότερο από όσα σκέφτεται ενώ διατηρεί την υπερβατική του σχέση με τη σκέψη. Η ιδέα του απείρου συνίσταται στο ότι συλλαμβάνει κανείς το ασύλληπτο ενώ εγγυάται την ιδιότητά του ως ασύλληπτου.<sup>24</sup>

Ωστόσο, ο Λεβινάς δεν διατυπώνει μια πραγματική θέση σε αυτό το σημείο, δεν λέει ότι έχω πραγματικά την ιδέα του απείρου όπως την περιγράφει ο Ντεκάρτ, ούτε ισχυρίζεται ότι ο άλλος είναι Θεός, όπως εξακολουθούν να πιστεύουν εσφαλμένα ορισμένοι αναγνώστες. Όπως επισημαίνει σωστά ο Χίλαρι Πάτναμ (Hilary Putnam): «Δεν θα λέγαμε ότι ο Λεβινάς αποδέχεται το επιχείρημα του Ντεκάρτ, αν το ερμηνεύσουμε έτσι. Το νόημα είναι μάλλον ότι ο Λεβινάς μετασχηματίζει το επιχείρημα αντικαθιστώντας τον Θεό με τον Άλλο».<sup>25</sup>

Καθώς ο Λεβινάς είναι φαινομενολόγος, τίθεται για αυτόν το ζήτημα της απόδοσης ενός συγκεκριμένου περιεχομένου σε αυτή την τυπική δομή. Ο κύριος ουσιαστικός ισχυρισμός του Λεβινάς, που εκφράζεται με διαφορετικούς τρόπους σε όλο το ώριμο έργο του, είναι ότι η ηθική σχέση του εαυτού με τον άλλο αντιστοιχεί σε αυτή την εικόνα, πραγματοποιώντας με συγκεκριμένο τρόπο το εν λόγω μοντέλο. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι η ηθική σχέση με το πρόσωπο του άλλου είναι η κοινωνική έκφραση αυτής της τυπικής δομής. Ο Λεβινάς γράφει ότι «η ιδέα του απείρου είναι η κοινωνική σχέση», και ξανά: «Τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζεται ο ίδιος ο άλλος, υπερβαίνοντας την ιδέα του άλλου σε εμένα, τον ονομάζουμε εδώ πρόσωπο».<sup>26</sup>

24. «Transcendence and Height», στο Emmanuel Levinas: *Basic Philosophical Writings*, επιμ. A. Peperzak, S. Critchley και R. Bernasconi (Bloomington: Indiana University Press, 1996), σ. 19.

25. Βλ. Hilary Putnam, «Levinas and Judaism», στο *The Cambridge Companion to Levinas*, επιμ. S. Critchley και R. Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), σ. 42.

26. Levinas, *Collected Philosophical Papers*, σ. 54, και *Totality and Infinity*,

Συνεπώς, η ηθική σχέση με τον άλλο παράγει αυτό που ο Λεβινάς ονομάζει σε μια αγαπημένη φράση –την οποία δικαίως τονίζει ο Μωρίς Μπλανσό (Maurice Blanchot) στα γραπτά του για τον Λεβινάς– «μια καμπύλωση του διυποκειμενικού χώρου». <sup>27</sup> Όταν βρίσκομαι πραγματικά μέσα στην ηθική σχέση, βιώνω τον άλλο ως το υψηλό σημείο αυτής της καμπύλωσης. Ως τέτοια, η σχέση μπορεί να ολοποιηθεί μόνο αν φανταστώ ότι καταλαμβάνω μια οιονεί θεϊκή, τριτοπρόσωπη οπτική γωνία έξω από τη σχέση. Από λεβινασιανή σκοπιά, αυτό είναι το κοινό ελάττωμα διαφόρων θεωριών της διυποκειμενικότητας. Για παράδειγμα, η θέση του Χέγκελ είναι ότι η υποκειμενικότητα συγκροτείται μέσω μιας διυποκειμενικής διαλεκτικής, ειδικότερα μέσω του αγώνα ζωής και θανάτου ανάμεσα στον κύριο και τον δούλο. Για τον Χούσερελ, η πλήρης συγκρότησή μου ως εγώ εξαρτάται από μια σχέση με το alter ego, ενώ για τον Χάιντεγκερ το Dasein [είναι-εδώ] είναι Mitsein [είναι-με]· το νόημα του προσώπου δεν διαχωρίζεται από τη συνύπαρξή του με άλλους. Και για «τους τρεις Χ» [les trois H], όπως τους αποκαλούσαν στη Γαλλία, η σχέση ανάμεσα στον εαυτό και τον άλλο είναι μια σχέση ισότητας, συμμετρίας και αμοιβαιότητας. Το πολεμικό επιχείρημα του Λεβινάς είναι ότι η σχέση ανάμεσα στον εαυτό μου και τον άλλο φαίνεται απλώς ότι είναι μια σχέση ισότητας, συμμετρίας και αμοιβαιότητας από μια ουδέτερη, τριτοπρόσωπη οπτική που τοποθετείται εκτός αυτής της σχέσης. Όταν βρίσκομαι μέσα στη σχέση, τότε ο άλλος δεν είναι ίσος με εμένα και η ευθύνη μου προς τον άλλο είναι άπειρη. Ένα τέτοιο, μη διαλεκτικό μοντέλο διυποκειμενικότητας έχει κατά νου, νομίζω, ο Λεβινάς όταν χρησιμοποιεί την έννοια της «σχέσης χωρίς σχέση».

Μπορούμε να διερευνήσουμε περαιτέρω την εικόνα της ηθικής εμπειρίας που προσπαθώ να εκμαιεύσω εξετάζοντας έναν συγκεκριμένο όρο στο φιλοσοφικό λεξιλόγιο του ύστερου έργου του Λεβινάς: το τραύμα. Τι είναι το τραύμα; Το τραύμα έχει ένα φυσιολογικό και ένα ψυχολογικό νόημα, καθώς δηλώνει μια πράξη βίας που ασκείται

μτφρ. Α. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), σ. 50 [ελλ. έκδ.: *Ολότητα και άπειρο: Δοκίμιο για την εξωτερικότητα*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης (Αθήνα: Εξάντας, 1989)].

27. Levinas, *Totality and Infinity*, σ. 291.

από έναν εξωτερικό φορέα δράσης, και μπορεί να είναι τόσο ένα κτύπημα στο κεφάλι όσο και ο κλονισμός της συναισθηματικής απώλειας. Ως τέτοιο, το τραύμα είναι κάτι που πηγάζει έξω από τον εαυτό, είναι η εκδήλωση ενός ετερόνομου γεγονότος που μπορεί να κτυπήσει χωρίς προειδοποίηση, όπως μια τρομοκρατική βόμβα. Εξού και το μυστήριο της τραυματικής νεύρωσης. Η τραυματική νεύρωση είναι η διαταραχή που προκύπτει μετά το βίωμα ενός τραύματος, καθώς το αποτέλεσμά του συνεχίζει να ζει στην καρδιά του υποκειμένου. Όπως και άλλες νευρώσεις, είναι καταναγκαστική και επαναληπτική: η αρχική σκηνή του τραύματος επαναλαμβάνεται με εμμονή και ασυνείδητα, πιθανόν σε εφιάλτες ή με την αιθνία. Το φαινόμενο της τραυματικής νεύρωσης, υπό τη μορφή της νεύρωσης του πολέμου, προκαλεί μεγάλες θεωρητικές δυσκολίες στον Φρόντ, στο κείμενό του *Πέρα από την αρχή της ηδονής*. Ο λόγος είναι απλώς ότι αν στην τραυματική νεύρωση υπάρχει ένας καταναγκασμός της επανάληψης που επαναλαμβάνει την αρχή του τραύματος, τότε πώς μπορεί αυτό να συμβιβαστεί με τη θέση του πρώιμου έργου του Φρόντ ότι τα όνειρα και άλλα ψυχικά φαινόμενα είναι εκπληρώσεις ευχών που διέπονται από την αρχή της ηδονής; Δεν μπορεί, και η κλινική εμπειρία της τραυματικής νεύρωσης οδήγησε τον Φρόντ στο να εισαγάγει τον καταναγκασμό της επανάληψης και να αναπτύξει την εικασία της «ορμής του θανάτου», όπως την ονομάζει.

Τι σχέση έχει αυτό με τον Λεβινάς; Στο ύστερο έργο του, ο Λεβινάς κατασκευάζει μια «ηθική γλώσσα», όπως την λέει, η οποία αποτελείται από διάφορους περιέργους, θαυμάσιους και υπερβολικούς όρους: καταδίωξη, εμμονή, υποκατάσταση, όμηρος και τραύματα. Ο Λεβινάς διατυπώνει τον ακραίο ισχυρισμό ότι η σχέση μου με τον άλλο δεν εκφράζει μια καλοπροαίρετη καλοσύνη, ένα συμπονετικό ενδιαφέρον ή σεβασμό για την αυτονομία του άλλου, αλλά αποτελεί το έμμοιο βίωμα μιας ευθύνης που με καταδιώκει με το ίδιο της το βάρος. Είμαι ο όμηρος του άλλου, με έχει συλλάβει και είμαι έτοιμος να πάρω τη θέση του άλλου σε κάθε βάσανο και κάθε ταπεινώση που μπορεί να υποστεί. Είμαι υπεύθυνος για την καταδίωξη που υφίσταμαι, ακόμη και για τον διώκτη μου· ο ισχυρισμός αυτός είναι απλώς απίστευτος, αν λάβουμε υπόψη την εμπειρία της οικογένειας και του λαού του Λεβι-

νάς στον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο. Το τραύμα δεν είναι ένα θεωρητικό ζήτημα για τον Λεβινάς, αλλά ένας τρόπος διαχείρισης της μνήμης του τρόμου. Σε μια σειρά κειμένων από τα τέλη της δεκαετίας του 1960 και από τη δεκαετία του 1970, ο Λεβινάς περιγράφει τη σχέση της άπειρης ευθύνης προς τον άλλο ως ένα τραύμα. Στο «Θεός και φιλοσοφία», γράφει:

Αυτό το τραύμα, που δεν είναι δυνατόν να αναληφθεί, και το επιφέρει το Άπειρο στην παρουσία, ή αυτή η επίδραση του Απείρου στην παρουσία –αυτή η επιδραστικότητα– παίρνει τη μορφή μιας υποταγής στον γείτονα. Είναι σκέψη που σκέφτεται περισσότερο απ' όσα σκέφτεται, επιθυμία, η αναφορά στον γείτονα, η ευθύνη για τον άλλο.<sup>28</sup>

Εν ολίγοις, το ηθικό υποκείμενο του Λεβινάς είναι ένας τραυματικός νευρωτικός. Θέλω να επικεντρώσω στην έννοια του τραύματος για να υπογραμμίσω τις συνδέσεις ανάμεσα στον Λεβινάς και τις ψυχαναλυτικές διαστάσεις της εμπειρίας στις οποίες θα επανέλθω στη συνέχεια. Αν και ο Λεβινάς ήταν υπερβολικά εχθρικός προς την ψυχανάλυση και σε μεγάλο βαθμό την αγνοούσε, θα ήθελα να αναπεριγράψω τον Λεβινάς με ψυχαναλυτικούς όρους για λόγους που θα γίνουν σαφέστεροι όταν στραφούμε στον Λακάν. Το κύριο εδώ είναι ότι, για τον Λεβινάς, το ηθικό αίτημα είναι ένα τραυματικό αίτημα, είναι κάτι που πηγάζει έξω από το υποκείμενο, από μια ετερόνομη πηγή, αλλά αφήνει το αποτύπωμά του μέσα στο υποκείμενο. Στην καρδιά του, το ηθικό υποκείμενο σημαδεύεται από μια εμπειρία ετεροεπίδρασης. Με άλλα λόγια, το εσωτερικό του εσωτερικού μου είναι κατά κάποιον τρόπο εξωτερικό, ο πυρήνας της υποκειμενικότητάς μου είναι εκτεθειμένος στην ετερότητα.

Η ηθική εμπειρία στον Λεβινάς θεμελιώνεται στη θέση ότι η ευθύνη ξεκινά με ένα υποκείμενο που αποδέχεται ένα αίτημα το οποίο δεν μπορεί ποτέ να εκπληρωθεί, ένα μονόπλευρο, ριζικό και ανεκπλήρωτο αίτημα με την έννοια του Λόγκστροπ. Ο Λεβινάς γράφει: «Είμαι ση-

28. Levinas, *Basic Philosophical Writings*, σ. 142.

μαίνει ότι δεν είμαι ικανός να ξεφύγω από την ευθύνη»· ή πάλι: «είμαι ένας “εαυτός” όταν είμαι υπεύθυνος πριν κάνω το οτιδήποτε».<sup>29</sup> Εγώ, τρόπον τινά, αποφασίζω να γίνω ένα υποκείμενο που γνωρίζω ότι δεν μπορώ να γίνω. Παραδίδομαι σε ένα αίτημα που αφήνει το στίγμα του πάνω μου χωρίς να μπορώ ποτέ να το κατανοήσω. «Εγώ» είμαι μια υπαρξιακή υπερβολή. Χρησιμοποιώντας ένα ιδίωμα που βρίσκεται πιο κοντά στον Λεβινάς, αυτός είναι ένας άλλος τρόπος για να σκεφτούμε τι εννοεί όταν ισχυρίζεται ότι η ηθική δεν είναι οντολογία. Μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι η κύρια θέση του έργου του Λεβινάς είναι ότι η ηθική σχέση με τον άλλο δεν είναι μια σχέση κατανόησης και δεν μπορεί συνεπώς να υπαχθεί στο χαϊντεγκεριανό *Seinsverständnis*, την ερμηνεία του όντος. Αντιλαμβανόμαστε τώρα πώς νοείται αυτή η θέση από την οπτική της ηθικής υποκειμενικότητας: η σχέση με τον άλλο συνεχίζει να ζει ως ένα αποτύπωμα στο υποκείμενο· το υποκείμενο ανταποκρίνεται στο αποτύπωμα, αλλά δεν μπορεί να το κατανοήσει. Με άλλα λόγια, υπάρχει κάτι στην καρδιά μου που με κάνει «εμένα» που είμαι, αλλά δεν μου είναι διαυγές. Αυτή είναι η στιγμή της απερίστατης γεγονότητας στην καρδιά του υποκειμένου, όπως την ονόμασα πιο πάνω μιλώντας για τον Καντ.

Κατά την άποψή μου, και αυτή η θέση είναι κάπως ετερόδοξη, η ηθική υποκειμενικότητα είναι έννοια-κλειδί στο έργο του Λεβινάς. Η προϋπόθεση για την ηθική σχέση με τον άλλο ανιχνεύεται στην εικόνα του Λεβινάς για το ηθικό υποκείμενο. Η σχέση με τον άλλο είναι δυνατότητα σε μια προδιάθεση προς την ετερότητα που υπάρχει στην καρδιά του ηθικού υποκειμένου. Γι' αυτό προτιμώ το ύστερο έργο του Λεβινάς *Autrement qu'être* [Διαφορετικά απ' ό,τι είναι] από το πρώιμο έργο του *Ολότητα και άπειρο*, καθώς εδώ επεξεργάζεται την ηθική ως μια θεωρία του υποκειμένου, «του άλλου μέσα στο ίδιο», όπως λέει. Στο πλαίσιο του γενικού επιχειρήματος του βιβλίου, η δέσμευση ή πίστη (Μπαντιού) στο ανεκπλήρωτο, μονόπλευρο και ριζικό αίτημα που με δένει στον άλλο (Λόγκστροπ) μπορεί τώρα να αναγνωρισθεί ως η δομή της ίδιας της ηθικής υποκειμενικότητας (Λεβινάς). Το ηθικό υποκείμενο ορίζεται από την αποδοχή ενός τραυματικού ετερόνομου αι-

29. Στο ίδιο, σ. 17 και σ. 94.



τήματος στην καρδιά του. Αλλά το σημαντικό είναι ότι το υποκείμενο *διαιρείται*, επίσης, από αυτό το αίτημα, διχάζεται καταστατικά ανάμεσα στον εαυτό του και σε ένα αίτημα που δεν μπορεί να εκπληρώσει, αλλά του οφείλει το γεγονός ότι γίνεται υποκείμενο. Το ηθικό υποκείμενο είναι ένα διχασμένο υποκείμενο.

### Ζακ Λακάν – το Πραγματικό μυστήριο του γείτονα

Η σύζευξη του Λεβινάς με τον Λακάν φαίνεται ίσως παράδοξη.<sup>30</sup> Θέλω ωστόσο να υποστηρίξω ότι εντοπίζουν μια κοινή τυπική δομή στην ηθική εμπειρία παρά τις τεράστιες, ανυπέβλητες ίσως, διαφορές ανάμεσά τους στο επίπεδο του περιεχομένου. Μια από τις σημαντικότερες τέτοιες διαφορές τους είναι οι ριζικά αντίθετες αξιολογήσεις τους για τη σημασία του Φρόντ. Αφήνοντας στην άκρη την επιτηδευμένη ρητορική του λακανισμού, ρωτάμε: ποιος είναι ο βασικός ισχυρισμός του εκπληκτικά πλούσιου 7ου Σεμιναρίου του Λακάν με τίτλο *Η ηθική της ψυχανάλυσης*;<sup>31</sup> Το σχήμα 4 προσπαθεί να σχηματοποιήσει τη δομή της ηθικής εμπειρίας στον Λακάν. Η θέση του Λακάν είναι ότι η ηθική αρθρώνεται σε σχέση με την τάξη του πραγματικού:

Η θέση μου είναι ότι ο ηθικός νόμος, η ηθική επιταγή, η παρουσία της ηθικής δράσης στη δραστηριότητά μας, στο βαθμό που δομείται από το συμβολικό, είναι εκείνο μέσω του οποίου γίνεται άμεσο και απτό το πραγματικό – το πραγματικό ως τέτοιο, το βάρος του πραγματικού.<sup>32</sup>

30. Μια χρήσιμη συλλογή κειμένων για το θέμα αυτό είναι ο τόμος S. Harasym (επιμ.), *Levinas and Lacan: The Missed Encounter* (Albany: SUNY Press, 1998). Βλ. επίσης την εντυπωσιακή ανάλυση του David Ross Freyer για τη σχέση ανάμεσα στον Λακάν και τον Λεβινάς που ασκεί μια ενδιαφέρουσα κριτική στην ερμηνεία μου, στο βιβλίο *The Intervention of the Other: Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan* (The Other Press, Νέα Υόρκη, 2004).

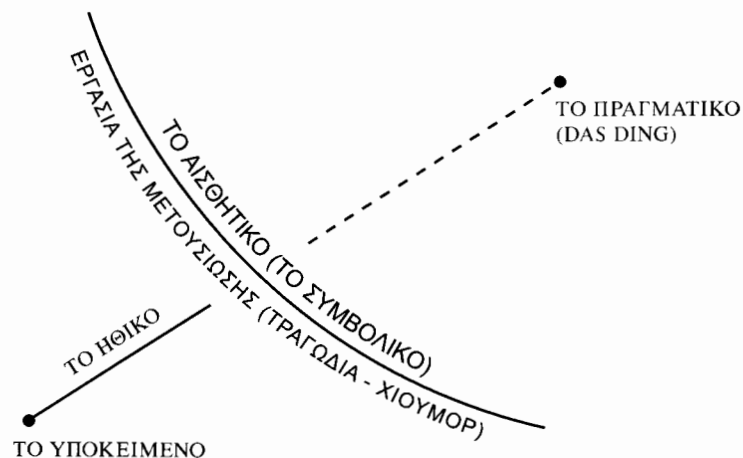
31. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, επιμ. J.A. Miller, μτφρ. D. Potter (Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, 1992).

32. Στο ίδιο, σ. 20.

Το πραγματικό ερμηνεύεται ποικιλοτρόπως και στρουφνά από τον Λακάν ως «εκείνο που αντιστέκεται, το αδύνατο, εκείνο που επιστρέφει πάντοτε στο ίδιο σημείο, το όριο κάθε συμβολοποίησης». Η βασική ιδέα εδώ είναι ότι το πραγματικό είναι εκείνο που υπερβαίνει και αντιμάχεται τις εννοιολογικές δυνάμεις του υποκειμένου ή τα κριτήριά του.

Η θέση αυτή αναπτύσσεται στη συνέχεια με τον εξής τρόπο, που έχει ιδιαίτερη σημασία: η ηθική αρθρώνεται σε σχέση με την τάξη του πραγματικού στο βαθμό που το πραγματικό είναι ο εγγυητής αυτού που ο Λακάν ονομάζει *Das Ding*, *La Chose*, Το Πράγμα. Η ηθική είναι μια σχέση με το πραγματικό και αυτό που βρίσκεται στη θέση του πραγματικού είναι το Πράγμα. Με τη συνειδητή αποστασιοποίηση που τον διακρίνει, ο Λακάν λέει:

### Η ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ ΣΤΟΝ ΛΑΚΑΝ



Σχήμα 4

Ας φανταστούμε ότι φέρνουμε έναν απλό άνθρωπο σε αυτή την αίθουσα διαλέξεων, τον τοποθετούμε στην μπροστινή σειρά και τον ρωτούμε τι εννοεί ο Λακάν. Ο απλός άνθρωπος θα σηκω-

θεί, θα πάει προς τον πίνακα, και θα δώσει την ακόλουθη εξήγηση: «από την αρχή του ακαδημαϊκού έτους ο Λακάν μας μιλάει για το *das Ding* με τον εξής τρόπο. Το τοποθετεί στην καρδιά ενός υποκειμενικού κόσμου, την οικονομία του οποίου μας περιγράφει από φροϋδική σκοπιά εδώ και χρόνια».<sup>33</sup>

Αλλά τι ακριβώς είναι το Πράγμα; Αν και ο Λακάν παραπέμπει στην καντιανή έννοια του πράγματος-καθ'αυτό (*Ding-an-sich*) και στο κείμενο του Χάιντεγκερ για τον Καντ, *Τι είναι ένα Πράγμα*;, το κύριο παράδειγμα για το Πράγμα στο σεμινάριο της ηθικής είναι η φιγούρα του *Nebenmensch*, του συνανθρώπου ή του γείτονα, του Φρόντ.<sup>34</sup> Αλλά τι μπορεί να εννοεί όταν λέει ότι ο συνάνθρωπος είναι το Πράγμα; Η ανάγνωση του Φρόντ από τον Λακάν στο σημείο αυτό είναι ιδιόρρυθμη και παρουσιάζει ενδιαφέρον. Τα πάντα στηρίζονται στην ερμηνεία ενός και μόνο χωρίου από το πρώτο *Σχέδιο για μια επιστημονική ψυχολογία* του Φρόντ, ένα κείμενο του 1895 το οποίο δημοσιεύθηκε μόλις το 1950, αλλά προβλέπει πολλές από τις ύστερες μεταψυχολογικές ενοράσεις του. Ο Λακάν εστιάζει σε εκείνο που «παραμένει ανοιχτό ή χαϊνόν», όπως λέει, στο κείμενο του Φρόντ.<sup>35</sup>

Θα παραφράσω το κύριο χωρίο: ο Φρόντ αναφέρεται στο «σύμπλεγμα του συνανθρώπου» ή «το σύμπλεγμα του γείτονα». Αυτό το σύμπλεγμα έχει δύο διαστάσεις, λέει ο Φρόντ. Από τη μία, αν κοιτάξω ένα άλλο ανθρώπινο ον, κάποιον π.χ. που γνωρίζω καλά, αυτός έχει ορισμένα στοιχεία τα οποία κατανοώ και μπορώ να περιγράψω, λόγου χάρη τα χαρακτηριστικά του προσώπου του, τις ιδιορρυθμίες του, τον τόνο της φωνής του κλπ. Ο Φρόντ ισχυρίζεται στη συνέχεια, ωστόσο, ότι ο γείτονάς μου έχει κάτι που διαφεύγει από την αντιληπτική μου ικανότητα και στέκεται απέναντί μου ως ένα Πράγμα, als *Ding*. Ως εκ τούτου, όσο καλά και αν γνωρίζω κάποιον, ακόμη και αν είναι ένα άτομο με το οποίο μοιράζομαι τη ζωή μου, υπάρχει μια διά-

33. Στο *ίδιο*, σ. 71.

34. M. Heidegger, *What is a Thing?* μτφρ. W.B. Barton και V. Deutsch (Σύλλογος: Henry Regnery, 1967).

35. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, σ. 101.

σταση *Πραγματικού μυστηρίου* σε αυτό, την οποία δεν μπορώ να γνωρίσω. Στο σχολιασμό που κάνει σε αυτό το κείμενο του Φρόντ, ο Λακάν γράφει ότι: «Το *Ding* είναι το στοιχείο που απομονώνεται αρχικά από το υποκείμενο όταν βιώνει τον *Nebenmensch* ως εκ φύσεως ξένο, *Fremde*». Και ξανά: «Ο κόσμος της εμπειρίας μας, ο φροϋδικός κόσμος, υποθέτει ότι αυτό είναι το αντικείμενο, *das Ding*, ως το απόλυτο Άλλο του υποκειμένου, που θα πρέπει κανείς να ξαναβρεί. Θα πρέπει να το βρει στην καλύτερη περίπτωση ως κάτι που θα του λείπει».<sup>36</sup> Τον Λακάν τον ενδιαφέρει η ιδέα του Πράγματος του άλλου προσώπου ως ενός στοιχείου ξένου προς εμένα, το οποίο εντοπίζεται ωστόσο στον πυρήνα της υποκειμενικότητάς μου. Το Πράγμα είναι, θα λέγαμε, το αποκλεισμένο εσωτερικό, εκεί όπου ανακαλύπτω ότι το πιο μύχιο στοιχείο της εσωτερικότητάς μου βρίσκεται έξω από εμένα, ότι είναι «κάτι ξένο σε μένα, αν και βρίσκεται στην καρδιά μου».<sup>37</sup>

Η σκέψη αυτή μπορεί να εκφραστεί πιο πεζά με την παλιά επιστημολογική σπαζοκεφαλιά του προβλήματος των άλλων μυαλών. Πώς μπορώ να ξέρω ότι ένα άλλο πρόσωπο νιώθει πραγματικά πόνο; Ακολουθώντας τη σουρεαλιστική αναδιατύπωση του προβλήματος από τον Στάνλεϊ Καβέλ (Stanley Cavell), ας φανταστούμε ότι είμαι ένας οδοντίατρος που τροχίζει το δόντι ενός ασθενούς και ο ασθενής ξαφνικά ουρλιάζει αντιδρώντας στον πόνο που μοιάζει να νιώθει εξαιτίας του αδέξιου τροχίσματός μου. Και όμως, απαντώντας στην ταπεινή έκφραση της συγγνώμης μου, ο ασθενής λέει: «Δεν πονούσα, φώναζα απλώς τα χαμστεράκια μου».<sup>38</sup> Τώρα, πώς μπορώ να ξέρω ότι το άλλο πρόσωπο είναι ειλικρινές, εκτός και αν τα χαμστερ του τρέξουν υπάκουα να μπουν στο οδοντιατρείο μου; Το ζήτημα είναι εντέλει ότι δεν μπορώ. Δεν μπορώ ποτέ να ξέρω αν ένα άλλο πρόσωπο πονά ή φωνάζει απλώς τα χαμστεράκια του. Με άλλα λόγια, υπάρχει κάτι στο άλλο πρόσωπο, μια διάσταση χάσματος, *Πραγματικού μυστηρίου* ή εκείνο που ο Λεβινάς ονομάζει «ετερότητα» η οποία διαφεύγει από

36. Στο *ίδιο*, σ. 52.

37. Στο *ίδιο*, σ. 71.

38. Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Oxford University Press, 1979), σ. 89.

την αντίληψή μου. Και ό,τι υπερβαίνει τα όρια της γνώσης μου απαιτεί αναγνώριση.

Αφήνοντας τα χαμστεράκια στην άκρη, κατά την άποψή μου ένα σύμπλεγμα *Nebenmensch* εντοπίζεται τόσο στο έργο του Λεβινάς όσο και στο έργο του Λακάν. Και για τους δύο, η ηθική εμπειρία ξεκινά με ένα ετερόνομο αίτημα, το άπειρο αίτημα του προσώπου του άλλου στον Λεβινάς, το αίτημα του συνανθρώπου που βρίσκεται στη θέση του πραγματικού στον Λακάν. Επιπλέον, το αίτημα αυτού του Πράγματος εγκαθίσταται στην καρδιά του υποκειμένου, ως κάτι ξένο σε μένα παρότι βρίσκεται στην καρδιά μου, ως το αποκλεισμένο εσωτερικό. Θα μπορούσαμε να ερμηνεύσουμε το Πράγμα ως ένα τραυματικό αποτύπωμα μέσα στο υποκείμενο, τη σκοτεινή πίσω όψη της γεγονότητας που βρίσκεται στην καρδιά του υποκειμένου αλλά είναι ξένη σε αυτό.

Γενικότερα, έχει ενδιαφέρον να επισημάνουμε ότι η ηθική της ψυχανάλυσης εναρμονίζεται πλήρως με τη δομή της ηθικής εμπειρίας και της ηθικής υποκειμενικότητας που προσπάθησα να περιγράψω στο βιβλίο. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι η ψυχαναλυτική εμπειρία ξεκινά με την αναγνώριση του *αιτήματος* του ασυνείδητου, της πίεσης που ασκεί το *Faktum* της ασυνείδητης επιθυμίας υπό τη μορφή του συμπτώματος. Στις συνθήκες της ψυχανάλυσης, αν δηλαδή ο αναλυόμενος έχει συμφωνήσει να ερμηνευθεί το σύμπτωμα, το *Faktum* αυτής της επιθυμίας προκαλεί μια πράξη *αποδοχής* εκ μέρους του υποκειμένου. Με άλλα λόγια, το υποκείμενο αποφασίζει να συνδεθεί θετικά στο εξής με το αίτημα της ασυνείδητης επιθυμίας του. Αυτό το αίτημα προβάλλει την κατηγορική προστακτική της λακανικής ηθικής, όπως την αντιλαμβάνομαι, και η οποία είναι το μότο της *Ηθικής της ψυχανάλυσης*: «μην υποχωρήσεις από την επιθυμία σου» («ne pas céder sur son désir»). Μην πάψεις, δηλαδή, να αποδέχεσαι το αίτημα της ασυνείδητης επιθυμίας στη δραστηριότητα της ερμηνείας της. Για τον Λακάν, αυτή η πράξη της αποδοχής θεμελιώνει το υποκείμενο, καθώς υποστηρίζει ότι «tout le cheminement du sujet», όλη η διαδρομή του υποκειμένου, αρθρώνεται με άξονα το Πράγμα που ρίχνει τη σκιά του πάνω της.<sup>39</sup> Συνεπώς, η ψυχανάλυση έχει τον ηθικό σκοπό να δημιουργήσει

39. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, σ. 52.

μια σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και την επιθυμία του. Γι' αυτό και ο Λακάν υποστηρίζει δικαίως ότι η φροϋδική ψυχανάλυση, ακριβώς όπως και η κριτική φιλοσοφία του Καντ, προσυπογράφει το πρωτείο του πρακτικού λόγου. Η διαφορά ανάμεσα στον Λακάν και τον Καντ, όπως και ανάμεσα στον Λεβινάς και τον Καντ, βρίσκεται στο χάσμα ανάμεσα στους ετερόνομους και τους αυτόνομους καθορισμούς του ηθικού υποκειμένου. Το ασυνείδητο δεν είναι ένας νόμος που δίνω στον εαυτό μου με τη θέλησή μου, είναι ένας νόμος στον οποίο παρδίνομαι χωρίς να το θέλω. Το ηθικό ζήτημα είναι εντέλει πώς μπορώ να μεταλλάξω το πάθος του ασυνείδητου.

Στόχος μου εδώ, ωστόσο, δεν είναι να επιβάλω έναν διακανονισμένο γάμο ανάμεσα στον Λεβινάς και τον Λακάν. Θέλω να χρησιμοποιήσω την ψυχανάλυση για να ασκήσω κριτική στον Λεβινάς σε δύο σημαντικά θέματα:

α) Έχω την ελπίδα ότι η χρήση φροϋδικών κατηγοριών για να επανερμηνεύσουμε το έργο του Λεβινάς ως θεωρία του υποκειμένου ελαχιστοποιεί ορισμένα από τα μεταφυσικά κατάλοιπα και τη θρησκοληψία που εντοπίζονται στα κείμενα του Λεβινάς, και ακόμη περισσότερο σε ορισμένες ερμηνείες αυτών των κειμένων. Κατά την άποψή μου, η ψυχανάλυση προσφέρει μια μη θεολογική ανάλυση της φύσης των «λόγων που διεγείρουν» όπως είπαμε πιο πάνω, ένα λεξιλόγιο επιθυμίας, συγκίνησης και παθών.

β) Επιστρέφοντας στον Λακάν, είναι σημαντικό να θυμόμαστε ότι στην *Ηθική της ψυχανάλυσης* υπάρχουν δύο κύρια θέματα: η ηθική και η μετουσίωση. Δεν αναρωτιέται εύλογα κανείς μήπως η ηθική του Λεβινάς μας καταδικάζει σε μια τραυματική ζωή και μια χαίνουσα ενοχή που δεν είναι δυνατό –και, επιπλέον, δεν πρέπει– να ξεπεράσουμε; Δεν μας τοποθετεί ο Λεβινάς σε μια κατάσταση υπερβολικής ηθικής επιβάρυνσης, όπου είμαι υπεύθυνος ακόμη και για τον διώκτη μου και όπου όσο πιο δίκαιος είμαι τόσο πιο ένοχος είμαι, επίσης; Αν έτσι έχουν τα πράγματα, η θέση αυτή μπορεί να εκληφθεί ως ένα αρκετά εκτενές φιλοσοφικό σημείωμα αυτοκτονίας ή, στην καλύτερη

περίπτωση, μια πρόσκληση για έναν αρκετά βίαιο ηθικό μαζοχισμό.<sup>40</sup> Κατά την άποψή μου, αν σκεφτούμε το έργο της Μέλανι Κλάιν, το τραύμα του χωρισμού χρειάζεται αποκατάσταση, η ηθική ρωγή χρειάζεται επιδιόρθωση με μια εργασία μετουσίωσης που θα ήταν μια εργασία αγάπης.<sup>41</sup> Με άλλα λόγια, ο Λεβινάς κινδυνεύει να καταλήξει σε μια ηθική χωρίς μετουσίωση, η οποία μπορεί να είναι καταλυτικά αυτοκαταστροφική για το υποκείμενο. Αυτό μας οδηγεί στο θέμα του επόμενου κεφαλαίου.

40. Η Τζούντιθ Μπάτλερ ανέπτυξε πρόσφατα αυτή την κριτική σε μια πολύ ενδιαφέρουσα ανάγνωση του Λεβινάς στο έργο της *Precarious Life* (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Verso, 2004), σ. 140 [ελλ. έκδ.: *Ευάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*, μτφρ. Μ. Λαλιώτης – Κ. Αθανασίου (Αθήνα: νήσος, 2009)].

41. Την κριτική αυτή διατύπωσε σε συζήτηση μαζί μου ο Άξελ Χόννερ.

## Το πρόβλημα της μετουσίωσης

Η κύρια θέση του προηγούμενου κεφαλαίου ήταν ότι στην καρδιά της ηθικής πρέπει να υπάρχει μια σύλληψη της ηθικής εμπειρίας που θα βασίζεται στο υπερβολικό αίτημα της άπειρης ευθύνης. Υποστήριξα μάλιστα ότι το ανεκπλήρωτο αίτημα που αποδέχομαι είναι εκείνο το στοιχείο σε σχέση με το οποίο θα πρέπει να διαμορφωθεί το ίδιο το ηθικό υποκείμενο. Η ηθική πρέπει να ζητά το άπειρο. Υπάρχει μια καμπύλωση του διυποκειμενικού χώρου που καθιστά ασύμμετρη τη σχέση μου με τον άλλο. Επιπλέον, αυτή η καμπύλωση διαμορφώνει τον εσωτερικό χώρο της ίδιας της υποκειμενικότητας, όπου το υποκείμενο ορίζεται με βάση μια διαίρεση ανάμεσα στον εαυτό του και ένα υπερβολικό αίτημα που δεν μπορεί ποτέ να ικανοποιήσει, το αίτημα να είναι άπειρα υπεύθυνο. Το ηθικό υποκείμενο διαμορφώνεται σε σχέση με ένα αίτημα που το διαρρηγνύει.

Το ερώτημα που ανακύπτει εδώ φέρνει στο νου την ανάλυση του Νίτσε για την προέλευση της κακής συνείδησης στη *Γενεαλογία της ηθικής* στο παράρτημα: με άλλα λόγια, η σύλληψη του ηθικού υποκειμένου που εισηγείται το παρόν βιβλίο δεν οδηγεί άραγε σε αυτό που ο Νίτσε θα ονόμαζε «ζωοτομία της συνείδησης» και «αυτοβασανισμό», στην «τραγική ενοχή» όπως την έχει χαρακτηρίσει η Γκαμπριέλα Μπαστέρρα (Gabriela Basterra);<sup>1</sup> Πώς μπορεί κανείς να ακολουθήσει το ακραίο ηθικό σχήμα που περιέγραψα χωρίς να συντρίψει το ηθικό

1. Βλ. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, μτφρ. W. Kaufmann (Νέα Υόρκη, Vintage, 1967) [ελλ. έκδ.: *Γενεαλογία της ηθικής*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας – Λ. Τρουλινού (Εκδοτική Θεσσαλονίκης: Θεσσαλονίκη, χ.χ.)], ιδιαίτερα τη Δεύτερη Πραγματεία, παράγραφοι 16-25. Η Γκαμπριέλα Μπαστέρρα διατύπωσε μια εκτενή και βαθυστόχαστη απάντηση στο επιχείρημα του κεφαλαίου, η οποία με παρότρυνε, μεταξύ άλλων, να αποσαφηνίσω τις

υποκείμενο; Πώς μπορώ να ανταποκριθώ στην άπειρη ευθύνη προς τον άλλο χωρίς να σβήσω ως υποκείμενο; Ο τραυματικός ηθικός χωρισμός δεν χρειάζεται άραγε μια αισθητική επανόρθωση; Αυτό, φυσικά, είναι το θέμα της *μετουσίωσης* και για να το αναλύσουμε θα στραφούμε και πάλι στην ψυχανάλυση, ειδικότερα στον Λακάν και πιο συγκεκριμένα ακόμη στο 7ο Σεμινάριο, την *Ηθική της ψυχανάλυσης*. Η συζήτηση αυτή θα μας οδηγήσει πρώτα στην τραγωδία και στη συνέχεια στο χιούμορ.

### Ευτυχία;

Τι αναζητούμε στην ψυχανάλυση; Η απάντηση του Λακάν είναι ξεκάθαρη: *ευτυχία*. Ωστόσο, λόγω της χρονικής μας απόστασης από τον Αριστοτέλη, το ζήτημα της ευτυχίας δεν επιδέχεται αριστοτελική λύση. Δεν μπορούμε να πούμε ότι η ηθική ζωή, για εμάς τους νεότερους, έχει ως κορυφαίο στόχο την *ευδαιμονία*, η οποία αποδίδεται καλύτερα ως «καλοθεΐα» παρά ως ευτυχία με τη σύγχρονη έννοια. Αν και δεν αναπτύσσεται ρητά, στο έργο του Λακάν παρουσιάζεται έμμεσα μια γενεαλογία των ηθών, στην οποία αναφέρεται η λεγόμενη «κρίση της ηθικής» στην *Ηθική της ψυχανάλυσης*, μια κρίση που πλησιάζει παραδόξως την κριτική διάγνωση της νεωτερικότητας από τον Άλασνταίρ Μακιντάιρ.<sup>2</sup> Κατά τον Λακάν, δεν μπορούμε πλέον να ακολουθήσουμε μια αριστοκρατική ηθική του κυρίαρχου αγαθού, όπως την χαρακτηρίζει. Ζούμε σε συμβολικά πτωχευμένες κοινωνίες από τις οποίες εξέλιπαν μορφές της κοινότητας όπου η ηθική ριζώνει στο *ήθος*, στο έθιμο, τη συνήθεια και την παράδοση, τη *Sittlichkeit*, όπως την ονομάζει ο Χέγκελ, την ηθική ζωή. Ζούμε, για να επινοήσουμε μια φράση, μετά την αρετή. Η ιδέα που βρίσκει κανείς στον Αριστοτέλη ή, από αυτή την άποψη, και στον Ακινάτη, ότι η ευτυχία ή ευπραξία ταυτίζε-

σκέψεις μου. Για τις δικές της σκέψεις πάνω στην τραγωδία, βλ. *Seductions of Fate: Tragic Subjectivity, Ethics, Politics* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004).

2. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Λονδίνο: Duckworth, 1981).

ται με το σεβασμό των αρχών του φυσικού δικαίου και συνεπώς, σε τελική ανάλυση, με τη θέληση του Θεού, έχει εκλείψει. Για τον Λακάν, το ζήτημα της ευτυχίας έχει γίνει πλέον πολιτικό θέμα, όπως λέει, ένα θέμα που αφορά τους πάντες, καθώς «δεν υπάρχει καμία ικανοποίηση πέρα από την ικανοποίηση των πάντων». Με άλλα λόγια, η ευτυχία δεν αναφέρεται πλέον στη θέση του κυρίου και δεν υπάγεται στο ιδεώδες της ενατένισης, τον *θεωρητικό βίο* του Αριστοτέλη. Η ευτυχία αναφέρεται, απεναντίας, σε μια αφηρημένη ποσοτική γενικότητα. Γίνεται η ευτυχία του μεγαλύτερου αριθμού. Εδώ, φυσικά, ο Λακάν περιγράφει τον κόσμο του ωφελιμισμού του Μπένθαμ, όπου η ευτυχία γίνεται το αντικείμενο ενός ηθικού υπολογισμού. Ευτυχία είναι απλώς η μέγιστη ικανοποίηση των ορέξεών μας. Γι' αυτό και ο Καντ θέλει, δικαίως, να διαχωρίσει την ηθική από την ευτυχία ή τον «ευδαιμονισμό», όπως λέει.

Σε έναν τέτοιο ηθικά πτωχευμένο κόσμο, ποια ευτυχία μπορεί να προσφέρει η ψυχανάλυση; Η απάντηση του Λακάν είναι, και πάλι, αρκετά σαφής: *τη μετουσίωση*. Παρότι ο Φρόντ επικαλείται την έννοια της ψυχανάλυσης σε όλο το έργο του, δεν διατυπώνει καμία γενική θεωρητική της ανάλυση. Σε ένα σύντομο κείμενο για τη Μαργκερίτ Ντυράς, ο Λακάν παρατηρεί εύστοχα ότι η μετουσίωση είναι «...κάτι που προκαλεί ακόμη σύγχυση στους ψυχαναλυτές επειδή, όταν κληροδοτήσει τον όρο σε αυτούς, το στόμα του Φρόντ είχε κλείσει με ραφή».<sup>3</sup> Οι Λαπλάνς και Πονταλίσ (Laplanche και Pontalis) στο *Λεξιλόγιο της ψυχανάλυσης* θεωρούν ότι η έλλειψη μιας συνεκτικής θεωρίας της μετουσίωσης αποτελεί ένα από τα μεγαλύτερα κενά στην ψυχαναλυτική σκέψη, και δεν έχω κανένα λόγο να διαφωνήσω.<sup>4</sup> Παρά ταύτα, θα πρότεινε κανείς να αναγνωρίσει το σημαντικό έργο του Χανς Λέβαλντ (Hans

3. Lacan, «Homage fait à Marguerite Duras, du *ravissement de Lol V. Stein*», στο *Autres écrits* (Παρίσι: Éditions du Seuil, 2001), σ.195. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τον Jean-Michel Rabaté που μου επέστησε την προσοχή σε αυτό το κείμενο.

4. J. Laplanche και J.-B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis* (Λονδίνο: Karnac, 1988), σ. 433 [ελλ. έκδ.: *Λεξιλόγιο της ψυχανάλυσης*, μτφρ. Β. Καφαμπέλης κ.ά. (Αθήνα: Κέδρος, 1995)].

Loewald), ιδιαίτερα τη *Μετουσίωση* [Sublimation] του.<sup>5</sup> Ο Λέβαλντ ορίζει κομπά τη μετουσίωση ως «μετασηματισμένο πάθος», και στο επίκεντρο των ενδιαφερόντων του βρίσκεται το ζήτημα της σχέσης της μετουσίωσης με την ενοχή, το οποίο τον οδηγεί σε έναν αρκετά ενδιαφέροντα αναπροσδιορισμό του υπερεγώ σε σχέση με το χρόνο, θέμα στο οποίο θα επανέλθω πιο κάτω.

Στο σημαντικό δοκίμιό του για τον ναρκισσισμό, ο Φρόυντ ορίζει σχηματικά τη μετουσίωση ως ικανοποίηση χωρίς απώθηση. Η μετουσίωση, δηλαδή, είναι η ικανοποίηση μιας ορμής στο βαθμό που αυτή η ορμή μεταστρέφεται από το στόχο ή το σκοπό της και βρίσκει ένα νέο αντικείμενο. Για παράδειγμα, η σεξουαλική ορμή μπορεί να εκτραπεί από το στόχο της μέσω της θρησκευτικής μετουσίωσης, όπως συμβαίνει στην έκσταση των μυστών και των ποιητών.<sup>6</sup> Ακολουθώντας το ρηξικέλευθο έργο της Μέλανι Κλάιν, την οποία δεν αναγνωρίζει πάντα όσο θα έπρεπε, η μετουσίωση αποκτά, για τον Λακάν, ένα ευρύτερο πεδίο εφαρμογής πέρα από τον εσωτερικό μετασηματισμό της σεξουαλικής ορμής. Τον Λακάν τον ενδιαφέρει η μετουσίωση με τη μορφή της τέχνης, ειδικότερα της τραγωδίας. Η ψυχανάλυση είναι μια τραγική γνώση, μια τραγωδία που αντιμετωπίζεται στον καναπέ με τη μορφή των συμπτωμάτων, και όταν δεν υπάρχει η δυνατότητα της ευτυχίας, μόνο η μετουσίωση μπορεί να μας σώσει, και ειδικότερα ένας στοχασμός γύρω από το τραγικό.

Ποιος είναι ο ηθικός σκοπός της ψυχανάλυσης; Όπως έχουμε δει, δεν μπορεί να είναι η επάνοδος του υποκειμένου σε μια σχέση με το κυρίαρχο αγαθό όπου η αρετή θα ταυτίζεται με την ευτυχία. Αλλά ο Λακάν απορρίπτει επίσης τη σύγχρονη *idée fixe* ότι η ψυχανάλυση θα μπορούσε να αποκαταστήσει ένα είδος ψυχολογικής κανονικότητας, ότι το υποκείμενο θα μπορούσε να προσαρμοστεί ξανά στην πραγματικότητα εναρμονίζοντας με έναν νέο τρόπο την ορμή με το αντικείμενο. Ο Λακάν λέει ότι μια τέτοια αντίληψη για την ηθική της ψυχανάλυ-

5. Hans Loewald, *Sublimation: Inquiries into Theoretical Psychoanalysis* (New Haven και Λονδίνο: Yale University Press, 1988).

6. «On Narcissism: An Introduction», στο Sigmund Freud, *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*, επιμ. Α. Richards (Λονδίνο: Penguin, 1984), σ. 88.

σης είναι «ένα είδος απάτης» που ανάγει την ψυχανάλυση σε μια «υπηρεσία παροχής αγαθών», όπως την ονομάζει. Ηθικός σκοπός της ψυχανάλυσης είναι απεναντίας η σύνδεση του υποκειμένου με την ασυνείδητη επιθυμία του. Γι' αυτό και η μετουσίωση είναι τόσο σημαντική – επειδή είναι η πραγματοποίηση μιας τέτοιας επιθυμίας.

Η προβληματική της επιθυμίας εξετάζεται σε σχέση με το θάνατο. Ακολουθώντας τον ύπερο Φρόυντ, ο Λακάν θεωρεί την ορμή του θανάτου ως τον θεμελιώδη σκοπό ή τη θεμελιώδη τάση της ανθρώπινης ζωής. Το ζήτημα της μετουσίωσης τίθεται ως εξής: πώς μπορεί το ανθρώπινο να αποκτήσει πρόσβαση στην ορμή του θανάτου; Πώς μπορεί, δηλαδή, να συλλάβει κανείς το νόημα της ανθρώπινης περατότητας ή «την πραγματικότητα της ανθρώπινης κατάστασης», όπως λέει ο Λακάν με έναν απροσδόκητα ευθύ τρόπο;<sup>7</sup> Η απάντηση του Λακάν είναι απλή: μέσω της *ομορφιάς*. Η μετουσίωση είναι μια δημιουργική καλλιτεχνική δραστηριότητα που δημιουργεί κάτι ωραίο και η λειτουργία του ωραίου είναι να πραγματοποιήσει τη σχέση του ανθρώπινου όντος με το θάνατο. Ωστόσο, το ρήμα «πραγματοποιώ» είναι πολύ δυνατό εδώ, γιατί με το ωραίο έργο τέχνης το υποκείμενο δεν αποκτά μια σχέση που ανταποκρίνεται επαρκώς στην αλήθεια της περατότητας. Η επιθυμία δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί γιατί εκείνο προς το οποίο τείνει είναι ο θάνατος. Η πραγματοποίηση της επιθυμίας θα απαιτούσε την εξάλειψη του υποκειμένου. Η πρόσβαση σε αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε πραγματικό του θανάτου αναπαρίσταται μόνον σε ένα έργο μετουσίωσης που ανιχνεύει μια κίνηση υπέρβασης μέσα στην αναπαράσταση. Αν η σχέση με το πραγματικό είναι η σφαίρα του ηθικού, και το έργο της μετουσίωσης ανήκει στη σφαίρα του αισθητικού, τότε θα μπορούσαμε να πούμε ότι *το αισθητικό σκιαγραφεί την υπέρβαση του αισθητικού από το ηθικό*.

Έτσι εξηγείται και η σημασία της μορφής της Αντιγόνης και της εμπειρίας του τραγικού στην *Ηθική της ψυχανάλυσης*. Η Αντιγόνη, ως ένα σχήμα που χρησιμοποιεί ο Λακάν για το ωραίο, ενσαρκώνει το ηθικό που ξεπερνά το αισθητικό. Η ομορφιά της, η «λάμψη» της, όπως λέει ο Λακάν, ιχνηλατεί την υψηλή [sublime] κίνηση του ηθικού μέσα

7. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, σ. 303.

στο αισθητικό. Όρος-κλειδί στην εκπληκτική ανάγνωση της Αντιγόνης που αναπτύσσει ο Λακάν είναι η άτη, την οποία αποδίδει ως «υπέρβαση». Συνεπώς, λειτουργία της τέχνης είναι η υπέρβαση, η υπέρβαση του αισθητικού μέσω του αισθητικού. Η Αντιγόνη, δηλαδή, παραβιάζει τους νόμους του ωφελιμιστή Κρέοντα, αρνείται να νιώσει ενοχή για την υπέρβασή της αυτή και δεν υποχωρεί από την επιθυμία της. Έτσι υπακούει την κατηγορική προσαγή της λακανικής ψυχανάλυσης: *ne pas céder sur son désir*.

Ο νόμος της επιθυμίας είναι ο θάνατος και η Αντιγόνη φτάνει μέχρι το θάνατο γιατί δεν θέλει να υποχωρήσει από την επιθυμία της. Το ωραίο έργο της μετουσίωσης, και η Αντιγόνη είναι αυτό το έργο – η Αντιγόνη είναι το ωραίο– οδηγεί το ανθρώπινο ον στο όριο μιας επιθυμίας που δεν μπορεί να αναπαρασταθεί πλήρως. Το έργο της μετουσίωσης ιχνηλατεί το περίγραμμα ενός υψηλού αντικείμενου, το αισθητικό αντικείμενο διαγράφει το σχήμα του Πράγματος, la Chose, das Ding, στην καρδιά της ηθικής εμπειρίας. Γι' αυτό και ο Λακάν γράφει, στο 7ο Σεμινάριο: «Έτσι, η γενικότερη φόρμουλα που μπορώ να σας δώσω για τη μετουσίωση είναι η ακόλουθη: ανεβάζει το αντικείμενο στο ύψος του Πράγματος».<sup>8</sup> Στη μετουσίωση, αιρούμαστε προς στιγμήν πάνω από τον ωφελιμιστικό κόσμο των υπολογισμών, τον κόσμο των καθημερινών προβλημάτων μας, και αποκτούμε μια σχέση με το Πράγμα που δεν μας συντριβεί και δεν μας καταστρέφει. Το ωραίο έργο τέχνης υψώνει [sublimes] το αντικείμενο, περιβάλλοντάς το με Πραγματική αξία. Ή αλλιώς, το ωραίο ανεβάζει ένα αντικείμενο στην τάξη του Πράγματος. Σε σχέση με το εξυψωμένο αντικείμενο, βιώνουμε μια κάθαρση, την οποία ο Λακάν ερμηνεύει ως ένα είδος εξαγνισμού της επιθυμίας.

#### Το τραγικο-ηρωικό παράδειγμα

Με βάση αυτές τις σκέψεις, δείτε ξανά το Σχήμα 4. Θέλω να τονίσω ότι η μετουσίωση δημιουργεί ένα είδος αισθητικής θόνης που επιτρέπει μια προβολή του προφίλ του Πράγματος χωρίς να μπορεί να το

8. Στο ίδιο, σ. 112.

αναπαραστήσει επαρκώς. Το αισθητικό τέμνει την τροχιά του ηθικού με έναν τρόπο που συνδέει το υποκείμενο με την πηγή του ηθικού αιτήματος, αλλά παράλληλα προστατεύει το υποκείμενο από το άμεσο βλέμμα του Πράγματος. Επιστρέφοντας στη διάκριση που έκανα πιο πάνω, με βάση αυτό το μοντέλο μπορούμε να θεραπεύσουμε αισθητικά τον ηθικό χωρισμό χωρίς να χάσουμε τη ριζικότητα του ηθικού αιτήματος ούτε να μετατρέψουμε αυτό το αίτημα σε μια μορφή καταπίεσης. Με την εμπειρία της μετουσίωσης, μπορούμε να έρθουμε σε επαφή με την υπερβολική διάσταση του ηθικού αιτήματος χωρίς το αίτημα αυτό να συντριβεί το υποκείμενο.

Θα διατυπώσω αυτή την πρόταση με νιτσεικές κατηγορίες: χρειάζομαστε την τέχνη για να μην καταστραφούμε από την αλήθεια. Η τέχνη, δηλαδή, μας δίνει μια ιδέα για την αλήθεια της περατότητας, μας φανερώνει τη «διονυσιακή μήτρα του όντος», για να επαναλάβουμε την ποιητική έκφραση του πρώιμου Νίτσε. Αυτή είναι η σοφία του Σειληνού: «Ό,τι περισσότερο απ' όλα πρέπει να επιθυμείς, σου είναι αδύνατο να το αποκτήσεις: το καλύτερο για σένα είναι να μην έχεις ποτέ γεννηθεί, να μην υπάρχουν, να πέσεις στην *ανυπαρξία*· ύστερα από αυτό ό,τι περισσότερο πρέπει να επιθυμείς, είναι να πεθάνεις γρήγορα».<sup>9</sup> Η τέχνη, όμως, μας σώζει από αυτή την αλήθεια με το όμορφο Schein ή με τη λαμπερή επιφάνεια του έργου τέχνης. Για τον Νίτσε, η αρετή της αττικής τραγωδίας είναι ότι αναδεικνύει αυτή τη σύγκρουση ανάμεσα στο απολλώνιο και το διονυσιακό, ότι αποκαλύπτει την αλήθεια της ανθρώπινης περατότητας και ταυτόχρονα μας λυτρώνει από αυτή την αλήθεια. Το ερώτημα του Νίτσε, που γίνεται όλο και πιο προβληματικό για αυτόν όσο το έργο του αναπτύσσεται, είναι αν και με ποια μορφή μπορεί να αναγεννηθεί το πνεύμα της αττικής τραγωδίας.

Αυτές οι αντιστοιχίες ανάμεσα στις απόψεις του Λακάν και του πρώιμου Νίτσε δεν θα πρέπει, νομίζω, να μας εκπλήσσουν καθόλου. Και οι δύο είναι κληρονόμοι της «φιλοσοφίας του τραγικού», όπως την ονόμασε ο Πήτερ Ζόντι (Peter Szondi), μια φιλοσοφία που παρου-

9. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, μτφρ. W. Kaufmann (Νέα Υόρκη: Vintage, 1967), σ. 42. [ελλ. έκδ.: *Η γένεσις της τραγωδίας*, μτφρ. Ν. Καζαντζάκης (Αθήνα: εκδοτικός οίκος Γ. Φέξη, 1965), σ. 15].

σιάζει παράδοση αντοχή και διάρκεια στη γερμανική φιλοσοφική παράδοση και ασκεί ισχυρή επίδραση στην πνευματική ζωή της Γαλλίας από τη δεκαετία του 1930 και μετά.<sup>10</sup> Δεν θα αφηγηθώ εδώ όλη τη σχετική ιστορία, που αρχίζει με την απάντηση του πρώιμου Σέλλινγκ στον Καντ στα *Γράμματα για τον δογματισμό και την κριτική* του 1796. Εκείνο που ενδιαφέρει τον Σέλλινγκ είναι η καντιανή κατηγορία του αισθητικού, η οποία είναι «ο θεμέλιος λίθος όλης της αφίδας» της κριτικής φιλοσοφίας. Επιπλέον, επιλέγει την τραγωδία ως το αισθητικό είδος που μπορεί να συμβιβάσει την ελευθερία του υποκειμένου με την αιτιακή αναγκαιότητα του φυσικού κόσμου. Η κατηγορία, δηλαδή, του αισθητικού που αναλύεται στην Τρίτη Κριτική του Καντ αποτελεί τη γέφυρα ανάμεσα στην επιστημολογία της Πρώτης Κριτικής και την ηθική της Δεύτερης Κριτικής. Ο Σέλλινγκ γράφει:

Η ουσία της τραγωδίας είναι συνεπώς μια πραγματική και αντικειμενική σύγκρουση ανάμεσα στην ελευθερία του υποκειμένου, από τη μία, και την αναγκαιότητα, από την άλλη, μια σύγκρουση που δεν τελειώνει με την υποχώρηση της μιας ή της άλλης, αλλά με την εμφάνιση και των δύο, με απόλυτη αδιαφορία, ως ταυτόχρονα νικητών και ηττημένων.<sup>11</sup>

Ο Σέλλινγκ σκέφτεται τον *Οιδίποδα Τύρανο* του Σοφοκλή παρά την *Αντιγόνη*, και ο ισχυρισμός του εδώ είναι ότι στο τέλος της τραγωδίας ο Οιδίποδας κατορθώνει να αναγνωρίσει ελεύθερα ότι καθορίζεται από την αναγκαιότητα ή τη μοίρα. Στην αρχή του δράματος, ο Οιδίποδας θεωρούσε απατηλά ότι είναι ελεύθερος. Χωρίς να το γνωρίζει, ωστόσο, είχε καθοριστεί από τη μοίρα: παντρεύτηκε τη μητέρα του, σκότωσε τον πατέρα του και έγινε η πηγή του μιάσματος που απειλεί τη ζωή της πόλης. Στο τέλος της τραγωδίας, ωστόσο, ο Οιδίποδας είναι αληθινά ελεύθερος γιατί γνωρίζει την αλήθεια για το ποιος είναι και γνωρίζει επίσης τι πρέπει να γίνει, ότι πρέπει δηλαδή να εγκαταλείψει

10. Peter Szondi, *An Essay on the Tragic*, μτφρ. P. Fleming (Stanford: Stanford University Press, 2002).

11. F.W.J. Schelling, *Philosophy of Art*, μτφρ. D.W. Stott (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), σ. 251.

την πόλη. Αφού έβγαλε τα μάτια του, μπορεί επιτέλους να δει και απομακρύνεται ήρεμα από τη σκηνή καθοδηγούμενος από την κόρη του Αντιγόνη, που τον κρατάει από το χέρι. Ο τραγικός ήρωας, λοιπόν, ορίζεται από την ελεύθερη αποδοχή του καθορισμού του από τη μοίρα. Αποδέχεται ηρωικά την αλήθεια της περατότητάς του με μια πράξη κατάφασης που του επιτρέπει να κατακτήσει την αυθεντικότητα.<sup>12</sup>

Στη μετακαντιανή γερμανόφωνη φιλοσοφία διαπιστώνουμε έναν μεγάλο και σύνθετο εναγκαλισμό του τραγικού, στον οποίο εντάσσονται οι μεταφράσεις του Σοφοκλή από τον Χαϊντεγκελ και οι επανειλημμένες προσπάθειες του τελευταίου να γράψει τη δική του τραγωδία, το *Θάνατο του Εμπεδοκλή*· η ερμηνεία της *Αντιγόνης* από τον Χέγκελ στη *Φαινομενολογία του πνεύματος*, της *Ορέστειας* στο πρώιμο δοκίμιό του για το φυσικό δίκαιο, και η εμβριθής ερμηνεία της δραματικής τέχνης στην *Αισθητική* του· η πρώιμη ανάλυση του Νίτσε για το θάνατο και την πιθανή αναγέννηση της τραγωδίας και η διαρκής ενασχόλησή του με την ιδέα της τραγικής επιβεβαίωσης· η ανάπτυξη, τέλος, του οιδιπόδειου συμπλέγματος από τον Φρόυντ και από στοχαστές τόσο διαφορετικούς όσο ο Γκέοργκ Ζίμμελ και ο Μαξ Σέλερ. Θα μπορούσε κανείς πράγματι να ισχυριστεί ότι μέχρι και σήμερα η μετακαντιανή φιλοσοφία πάσχει από ένα σύμπλεγμα της Αντιγόνης και από συχνά ξεσπάσματα ελληνομανίας.<sup>13</sup> Μια διαφορετική προσέγγιση στην Αντιγόνη προτείνει, μεταξύ άλλων, το έργο της Τζούντιθ Μπάτλερ *Η διεκδίκηση της Αντιγόνης*.<sup>14</sup> Για την Μπάτλερ, η Αντιγόνη όχι απλώς δεν εκ-

12. Βασισόμενη σε μια ιδιαίτερη ερμηνεία του Σοφοκλή, η Γκαμπριέλα Μπαστέρρα άσκησε κριτική σε αυτή την ανάγνωση της τραγωδίας υποστηρίζοντας ότι ο τραγικός ήρωας δεν είναι ακριβώς ήρωας, αλλά ένα είδος ηθικού δειλού. Σε αυτό απαντώ ότι η άποψή της είναι ίσως ορθή, αλλά εδώ δεν με ενδιαφέρει η τραγωδία ως τέτοια αλλά η *φιλοσοφία* του τραγικού μετά τον Καντ.

13. Βλ. σχετικά το άκρως διεισδυτικό έργο της Cecilia Sjöholm, *The Antigone Complex: Ethics and the Invention of Feminine Desire* (Stanford: Stanford University Press, 2004).

14. Judith Butler, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 2000) [ελλ. έκδ.: *Η διεκδίκηση της Αντιγόνης: Η συγγένεια μεταξύ ζωής και θανάτου*, μτφρ. Β. Σπυροπούλου, επιμ. Γ. Καράμπελας – Κ. Λιβιεράτος (Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2010)].



φράζει μια καθαρή ιδέα «του θηλυκού» ή τους νόμους της συγγένειας, όπως υποστηρίζουν ο Χέγκελ και ο Λακάν με διαφορετικούς πλην όμως συναφείς τρόπους, αλλά αντιπροσωπεύει την αστάθεια, τον διάτρητο χαρακτήρα και την ευθραυστότητα της έμφυλης ταυτότητας, καθώς και τον απολύτως ενδεχομενικό χαρακτήρα των κοινωνικών σχέσεων και των δομών συγγένειας. Η Αντιγόνη όχι απλώς δεν είναι ένας πόλος σε μια ουσιοποιημένη έννοια της σεξουαλικής διαφοράς, αλλά αποτελεί ένα είδος αντι-γονικής μορφής που αναφέρεται στην ανάδυση νέων μορφών έμφυλης ταύτισης και οικογενειακής δομής.

Η ιδέα που με ενδιαφέρει ειδικότερα, και θα ήθελα να εξετάσω κριτικά, είναι ότι στην τραγική δράση το υποκείμενο μπορεί να κατακτήσει την αυθεντικότητα μέσα από την αναμέτρησή του με την περατότητα. Κατά τον Χάιντεγκερ, αυτό είναι το δίδαγμα της *Αντιγόνης* του Σοφοκλή, και η ιδιόρρυθμη, προμηθεϊκή ερμηνεία του δράματος που προτείνει φαίνεται ότι έχει ασκήσει σημαντική επιρροή στον Λακάν. Σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ, το δεύτερο στάσιμο της *Αντιγόνης*, ο περίφημος «ύμνος στον άνθρωπο», δεν διατυπώνει μόνον «τον αυθεντικό ελληνικό ορισμό του ανθρώπινου όντος», αλλά και το βασικό νόημα του είναι του ανθρώπου, ότι δηλαδή είναι «ο πιο ανοίκειος» (*das Unheimlichste*), ένας ξένος και εξόριστος στη γη.<sup>15</sup> Για τον Χάιντεγκερ, όπως και για τον Λακάν, ο τραγικός ήρωας έχει καταληφθεί από την άτη, την ελεύθερη και βίαιη ορμή για την αλήθεια που τον οδηγεί «στη συντριβή και την καταστροφή». Αλλά απαιτείται επίσης η ελεύθερη υπέρβαση του τραγικού ήρωα, στο βαθμό που μόνο αν εναντιωθεί στη μη αυθεντική ζωή της ωφελμιστικής πόλης του Κρέοντα μπορεί κανείς να γίνει ο αυθεντικός εαυτός του, αντιμετωπίζοντας τη μοίρα του στο είναι-προς-θάνατον (*Sein-zum-Tode*). Και για τον Λακάν, επίσης, η σχέση ανάμεσα στη δράση και την επιθυμία στο χώρο της τραγωδίας επιδιώκει το «θρίαμβο του είναι-προς-θάνατον», όπως αποδίδει το *Sein-*

15. Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, μτφρ. R. Manheim (New Haven: Yale University Press, 1959), σ. 151 [ελλ. έκδ.: *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, εισαγωγή-μτφρ.-επιλεγόμενα Χ. Μαλεβίτσος (Αθήνα: Δωδώνη, 1990)].

16. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, σ. 313.

zum-Tode του Χάιντεγκερ.<sup>16</sup> Απ' ό,τι φαίνεται, η θέση του Λακάν είναι ότι η τραγωδία παρέχει ένα υποδειγματικό μοντέλο ηθικής δράσης με βάση την επιθυμία του ατόμου, στο βαθμό που η επιθυμία σχετίζεται με το θάνατο. Θα έλεγα ότι ο Λακάν αναγορεύει την Αντιγόνη σε ηρωίδα της ψυχανάλυσης: η Αντιγόνη είναι εκείνη που δεν υποχωρεί από την επιθυμία της και ακολουθεί αυτή την κατηγορική προσταγή ως το τέλος, μέχρι το θάνατό της. Η λακανική ερμηνεία της *Αντιγόνης* είναι η ψυχαναλυτική προέκταση της γερμανικής φιλοσοφίας του τραγικού.

Το έργο του Λακάν, ή η *Ηθική της ψυχανάλυσης* τουλάχιστον, έχει επηρεαστεί από ένα τραγικό παράδειγμα οι απαρχές του οποίου αναγονται τουλάχιστον στον Χάιντεγκερ και τον Σέλλινγκ. Ο Σλάβοϊ Ζίζεκ φαίνεται να δέχεται την κριτική που ασκώ στην ερμηνεία της Αντιγόνης από τον Λακάν, υποστηρίζοντας ότι η Αντιγόνη επιδίδεται «στην ηρωική αυτοκτονική χειρονομία υπέρβασης που αποκλείει το υποκείμενο από τη συμβολική κοινότητα».<sup>17</sup> Στη συνέχεια, ωστόσο, υποστηρίζει ότι οι απόψεις του Λακάν μεταβάλλονται σημαντικά στο μεταγενέστερο έργο του και το υψηλόφρον ηρωικό πάθος που συνδέει το υποκείμενο με το *das Ding* δίνει τη θέση του σε έναν πιο πραγματιστικό πλουραλισμό μικρότερων επιθυμιών. Το καλύτερο παράδειγμα ενός *objet petit a* που προκαλεί την επιθυμία στο υποκείμενο του ύστερου Λακάν είναι η διαφορά ανάμεσα στα 2,99 δολάρια και τα 3,00 δολάρια, όπως λέει ευφρολογώντας ο Ζίζεκ. Όπως και αν έχει, οι θέσεις μου για τον Λακάν είναι διαγνωστικές παρά φιλολογικές και περιορίζονται στην *Ηθική της ψυχανάλυσης*.

## Χιούμορ

Ποιο είναι το σφάλμα του τραγικού παραδείγματος; Κατά την άποψή μου, το τραγικό παράδειγμα παρανοεί την ανθρώπινη περατότητα παρουσάζοντας το υποκείμενο ως υπερβολικά ηρωικό. Τι εννοώ λέγο-

17. Slavoj Žižek, *On Belief* (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, 2001), σ. 29. Βλ. επίσης την ανάλυση αυτής της θέσης από τον Žižek στο *Did Somebody Say Totalitarianism?* (Λονδίνο: Verso, 2002), σσ. 82-83 και 156-162 [ελλ. έκδ.: *Μίλησε κανείς για ολοκληρωτισμό?*, μτφρ. Β. Ιακώβου (Αθήνα: Scripta, 2002)].

ντας ηρωικό; Ότι ο τραγικός ήρωας επιτυγχάνει την *αυθεντικότητα* στη σχέση ανάμεσα στη δράση και την επιθυμία μέσα από την εμπειρία του είναι-προς-θάνατον. Γίνεται ο πιο ξένος και ανοίκειος, αρνείται να υποχωρήσει από την επιθυμία του, αφήνει αυτή την επιθυμία να υπαγορεύει τη δράση του, και με τον τρόπο αυτό ο ήρωας κατακτά μια αυθεντική κατανόηση της περατότητάς του. Ο τραγικός ήρωας γίνεται αυτός που πραγματικά είναι, κατά την έκφραση του Νίτσε την οποία παραθέτει ο Χάιντεγκερ στο *Είναι και χρόνος*. Έχω αναλύσει αλλού τις πραγματικά επικίνδυνες πολιτικές συνέπειες του τραγικο-ηρωικού παραδείγματος και του ιδιώματος της αυθεντικότητας, που γίνονται εμφανείς στην ερμηνεία του Σοφοκλή από τον Χάιντεγκερ.<sup>18</sup> Βασικά, το πρόβλημα με το τραγικό παράδειγμα είναι ότι προϋποθέτει ένα ηρωικό μοντέλο αυθεντικότητας. Για μένα, η αυθεντικότητα δεν είναι κάτι που θα πρέπει να διασωθεί από το ναυάγιο της υπαρκτικής αναλυτικής του Χάιντεγκερ, όπως θέλουν ο Τσαρλς Τέυλορ (Charles Taylor) ή ο Σαρλ Γκιγιόν (Charles Guignon).<sup>19</sup> Απεναντίας, θέλω να υποστηρίξω την ιδέα μιας *πρωταρχικής μη αυθεντικότητας* στον πυρήνα της υποκειμενικής εμπειρίας που ανοίγει σε σχέση με τη γεγονότητα του ηθικού αιτήματος, ενός αιτήματος το οποίο δεν μπορώ να κατανοήσω πλήρως αλλά ούτε και να ικανοποιήσω επαρκώς. Θα προσπαθήσω να προσεγγίσω αυτό το ζήτημα επιστρέφοντας στο θέμα της μετουσίωσης, η οποία εξακολουθεί να είναι αναγκαία παρά τον σκεπτικισμό μου για το τραγικο-ηρωικό παράδειγμα.

Το ερώτημά που θέτω προς το τραγικο-ηρωικό παράδειγμα είναι πολύ απλό: δεν θα μπορούσαν να υπάρξουν άλλοι τρόποι μετουσίωσης της ηθικής εμπειρίας πέρα από την τραγωδία; Ειδικότερα, θα μπορούσαν να υπάρξουν μορφές μετουσίωσης που εκφράζουν μια λιγότερο ηρωική έννοια του ηθικού υποκειμένου, πιο πιστή στην εικόνα της ηθικής υποκειμενικότητας που θέλω να προβάλλω; Ακόμα πιο συγκε-

18. Βλ. το κείμενό μου «Enigma Variations – An Interpretation of Heidegger's *Sein und Zeit*», στο *Ratio*, τόμ. XV, αρ. 2 (2002), σσ. 154-175.

19. Βλ. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1992) και Charles Guignon, *On Being Authentic* (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, 2004).

κριμένα, το *χιούμορ* δεν θα μπορούσε να είναι μια από αυτές τις μορφές; Η εικόνα της ανθρώπινης περατότητας που θα ήθελα να προβάλλω νοείται καλύτερα ως *κωμική αναγνώριση* παρά ως τραγική επιβεβαίωση. Η αναγνώριση αυτή αφορά τόσο την καθολική παρουσία της περατότητας όσο και το ακατανόητό της. Η αποδοχή του αιτήματος της περατότητας δεν αντεπεξέρχεται πλήρως σε αυτό το αίτημα, αλλά το κάνει όλο και πιο απαιτητικό. Δεν μπορώ με κανέναν τρόπο να δεχθώ ελεύθερα την αναγκαιότητα του ηθικού αιτήματος όπως κάνει ο Οιδίποδας του Σέλλινγκ. Ο ριζικά μονόπλευρος ανεκπλήρωτος χαρακτήρας του αιτήματος σχίζει την ηθική μου υποκειμενικότητα με έναν τρόπο που καθιστά διαρκώς ανεπαρκή τη δράση μου. Ως αποτέλεσμα, κάθε επιφανειακός αφρός αυθεντικότητας απορροφάται από ένα βαθύτερο υπόγειο ρεύμα μη αυθεντικότητας. Η γενική θέση μου είναι ότι το χιούμορ αποτελεί μια κατεξοχήν έκφραση αυτής της μη αυθεντικότητας. Το χιούμορ είναι μια πιο μινιμαλιστική και λιγότερο ηρωική μορφή μετουσίωσης που επιτρέπει στο υποκείμενο να αντέξει το πραγματικά υπερβολικό βάρος του ηθικού αιτήματος χωρίς να οδηγείται σε ένα έμμονο μίσος του εαυτού και στη βανασοότητα. Παραδόξως, θα μπορούσε κανείς να πει ότι το πρόβλημα του τραγικο-ηρωικού παραδείγματος είναι ότι, επειδή διεκδικεί έμμεσα την αυθεντικότητα, δεν είναι αρκετά τραγικό και το χιούμορ είναι πιο τραγικό από την τραγωδία επειδή ακυρώνει διαρκώς τη δυνατότητα της αυθεντικότητας.<sup>20</sup>

Σε αντίθεση με τον Χάιντεγκερ, το έργο του οποίου τρομάζει τον αναγνώστη με τη σχεδόν πλήρη απουσία χιούμορ που το χαρακτηρίζει, ο Λακάν έχει κάποια στοιχεία σουρεαλιστικού μπρίο και κωμικού έλαπ, και τα κείμενά του είναι γεμάτα λογοπαίγνια, ευφυολογήματα, αστεία, ακόμη και περιστασιακές αναφορές στους αδελφούς Μαξ· κατορθώνει επίσης ένα αξιοσημείωτο επίτευγμα, να κάνει δηλαδή ενδιαφέροντα και εύστοφα σχόλια για το έργο *Finnegans Wake* του Τζόις. Αλλά η βασική μου ιδέα εδώ είναι φροϋδική, όχι λακανική, και δεν εντοπίζεται στο γνωστό έργο του 1905, *Το ευφυολόγημα και η σχέ-*

20. Οι ακόλουθες σελίδες δανείζονται πολλά στοιχεία από το τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου μου *On Humour* (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, 2002).

ση του με το ασυνείδητο, αλλά στο εξαιρετικό, σύντομο αλλά πολύ λίγο γνωστό, ύστερο κείμενο του 1927, με τον τίτλο «Χιούμορ».<sup>21</sup> Σε διάστημα λίγων σελίδων, και με την τηλεγραφική λακωνικότητα του ύστερου ύφους του, ο Φρόντ δείχνει πώς το φαινόμενο του χιούμορ είναι η συμβολή του υπερεγώ στο κωμικό. Θυμηθείτε ότι το επιχείρημα του βιβλίου του 1905 για τα ευφυολογήματα είναι ότι τα ευφυολογήματα είναι η συμβολή του ασυνείδητου στο κωμικό. Με το χιούμορ, το υπερεγώ παρατηρεί το εγώ από μια ανώτερη θέση, η οποία κάνει το εγώ να φαίνεται μικροσκοπικό και ασήμαντο. Η κύρια ενόραση του δοκιμίου είναι ότι με το χιούμορ βρίσκω τον εαυτό μου γελοίο και αυτό το αναγνωρίζω γελώντας ή απλώς χαμογελώντας. Το χιούμορ είναι κατ' ουσίαν μια κοροϊδία του εαυτού.

Όπως πάντα στις καλύτερες στιγμές του, ο Φρόντ αναπτύσσει τον προβληματισμό του με αφορμή ένα εμπειρικό στοιχείο, ένα αστειό εν προκειμένω, ένα παράδειγμα *humour poir* [μαύρου χιούμορ], όπως θα έλεγε ο Αντρέ Μπρετόν στα τέλη της δεκαετίας του 1930, εμπνεόμενος άμεσα από το κείμενο του 1927. Κυριολεκτικά, το φροϊδικό χιούμορ στο σύνολό του –στην πραγματικότητα, κάθε χιούμορ– στάζει μαύρη χολή, είναι μελαγχολικό. Ο Φρόντ αναφέρεται σε έναν εγκληματία ο οποίος, το πρωί της εκτέλεσής του, οδηγείται στην αγχώνη για να τον κρεμάσουν, και παρατηρεί, κοιτάζοντας τον ουρανό, «Na, die Woche fängt gut an», «Η εβδομάδα αρχίζει καλά».<sup>22</sup> Ο Φρόντ αναρωτιέται: γιατί είναι αυτό αστειό; Πώς είναι αστειό; Με την ορολογία του ύστερου Φρόντ, το χιούμορ πηγάζει εδώ από το υπερεγώ, το οποίο παρατηρεί το εγώ και παράγει ένα *humour poir* που δεν είναι καταθλιπτικό αλλά απελευθερωτικό και δυναμωτικό. Οι ακριβείς λέξεις του Φρόντ είναι «befreierend, erhebend». Κλείνει το μικρό κείμενο για το χιούμορ με τις ακόλουθες λέξεις: «Κοίτα! Ιδού ο κόσμος που φαίνεται τόσο επικίνδυνος! Δεν είναι παρά ένα παιχνίδι για παιδιά, για το οποίο αξίζει μόνο να αστειευόμαστε».<sup>23</sup>

21. «Humour», στο Sigmund Freud, *Art and Literature*, επιμ. Α. Dickson (Λονδίνο: Penguin, 1985), σσ. 426-443 [ελλ. έκδ.: *Το ευφυολόγημα και η σχέση του με το ασυνείδητο. Το χιούμορ* (Αθήνα: Πλέθρον, 2009)].

22. Στο ίδιο, σ. 427.

23. Στο ίδιο, σσ. 432-433.

Αλλά τι σημασία έχει αυτό; Κατά τη γνώμη μου, η κύρια ιδέα στην οποία βασίζεται η πρωτοτυπία του ύστερου έργου του Φρόντ, η Δεύτερη Τοπογραφία όπως λέγεται συχνά, είναι ο *διχασμός του εγώ*. Αυτή η έννοια αναπτύσσεται στις αναλύσεις του Φρόντ για τον ναρκισσισμό και τη μελαγχολία. Στο κλασικό κείμενο του 1915, «Πένθος και μελαγχολία», ο Φρόντ ρωτά: αν το πένθος είναι η αντίδραση στο θάνατο του αγαπημένου μας –στην «απώλεια του αντικείμενου», όπως λέει με ωμότητα– τότε σε τι αντιδρά η μελαγχολία αφού κανείς δεν έχει πεθάνει, δεν είχαμε δηλαδή κανένα αντικείμενο για να το χάσουμε;<sup>24</sup> Η απάντηση σε αυτή την απορία είναι ότι στη μελαγχολία το ίδιο το εγώ γίνεται αντικείμενο. Τούτο σημαίνει ότι υπάρχει ένας διχασμός του εγώ ανάμεσα στο ίδιο και σε μια κριτική αρχή που το παρατηρεί. Αυτή η αρχή είναι το *Über-Ich*, το «υπερεγώ», όπως θα το ονομάσει αργότερα, το οποίο στέκεται πάνω και απέναντι στο εγώ, και το επικρίνει. Στο κείμενο του 1915, ο Φρόντ το ονομάζει απλώς συνείδηση, *Gewissen*. Η πρωτοτυπία του φαινομένου της μελαγχολίας έγκειται στο ότι, από τη στιγμή που αποσύρεται η επένδυση ή «κάθεξη» του αντικείμενου, οι πόλοι του υποκειμένου και του αντικείμενου γίνονται εσωτερικοί πόλοι του εγώ, ή μάλλον γίνονται οι πόλοι ενός διχασμού του εγώ με τον οποίο το ίδιο το εγώ γίνεται το αντικείμενο που μισεί και αντιμετωπίζει σαδιστικά. Στο σημείο αυτό, η αυτοπαρατήρηση και η αυτοκριτική μου μπορούν να μετεξελιχθούν σε πολύ πιο ενοχλητικά φαινόμενα, σε μίσος του εαυτού και στην αυτοτιμωρία. Ας πάρουμε το παράδειγμα της ανορεξίας και της αυτοκτονίας. Στην πρώτη, υπάρχει ένας προφανής και οδυνηρός διχασμός ανάμεσα στο πραγματικό σώμα και το σώμα-εικόνα, καθώς ο ανορεξικός κοιτάζει τον καθρέπτη και επιμένει ότι είναι ακόμα πολύ χοντρός ενώ μπορεί να είναι έτοιμος να καταρρεύσει από την ασιτία. Παρομοίως, αλλά πολύ πιο επώδυνα, η φροϊδική εξήγηση της αυτοκτονίας δεν είναι ότι σκοτώνω τον εαυτό μου, αλλά ότι σκοτώνω μάλλον τον μισητό άλλο που έχω γίνει· θέλω να βάλω τέλος στην ύπαρξη *εκείνου* του απεχθούς πράγματος.

24. Βλ. Freud, «Mourning and Melancholia», στο *On Metapsychology*, σσ. 251-268.

Η απόδραση από το αυτομίσος της μελαγχολίας γίνεται με τη διαζευκτικά αντίθετη έννοια της *μανίας*. Ο Φρόντ γράφει: «Το πιο αξιοσημείωτο χαρακτηριστικό της μελαγχολίας ... είναι η τάση της να μετατρέπεται σε μανία».<sup>25</sup> Εδώ έχουμε ένα κλασικό παράδειγμα της μεταστροφής των ενστικτών που περιγράφει στο κείμενό του για τις ορμές. Με τη μεταστροφή αυτή ένα στοιχείο μετατρέπεται στο αντίθετό του, λ.χ. η αγάπη μετεξελίσσεται σε μίσος, ο σαδισμός σε μαζοχισμό, η ηδονοβλεψία σε επιδειξιμανία.<sup>26</sup> Η μανία καθαυτή ταυτίζεται με τη μελαγχολία στο βαθμό που αποτελούν αντίθετες εκδηλώσεις του ίδιου συμπλέγματος, με τη μόνη διαφορά ότι στη μελαγχολία το εγώ υποκύπτει στο σύμπλεγμα, ενώ στη μανία το αποκρούει – μέσα στην κατάθλιψη μου, η διάθεσή μου μπορεί ξαφνικά να μεταβληθεί σε αγαλλίαση, χαρά και ένα αίσθημα θριάμβου. Ο Φρόντ επιμένει ότι μανικές καταστάσεις όπως η χαρά, ο ενθουσιασμός και ο θριάμβος βασίζονται στην ίδια ψυχική ενέργεια με τη μελαγχολία. Το επιχείρημα εδώ είναι ότι η μελαγχολία και η μανία είναι οι δύο άκρες του ίδιου σκοινιού, και η σχέση ανάμεσά τους είναι εξαιρετικά αμφίροση και αμφιλεγόμενη.

Στο κείμενό του για το χιούμορ, ανατρέχοντας στα επιχειρήματα του κειμένου «Πένθος και μελαγχολία», ο Φρόντ αναφέρεται στην «εναλλαγή ανάμεσα στη μελαγχολία και τη μανία, ανάμεσα σε μια βίαιη καταπίεση του εγώ από το υπερεγώ και μια απελευθέρωση του εγώ μετά από αυτή την πίεση...».<sup>27</sup> Εδώ μπορεί να διακρίνει κανείς την πρωτοτυπία του δοκιμίου για το χιούμορ, καθώς οι παρατηρήσεις του Φρόντ για το χιούμορ δείχνουν ότι ο διχασμός του εγώ δεν προκαλεί μόνο τις εναλλασσόμενες παθολογίες της μελαγχολίας και της μανίας, με τα διαρκή μπρος-πίσω, αλλά γεννά επίσης και το χιούμορ – ένα μαύρο, σαρδόνιο, μοχθηρό χιούμορ. Πέρα από την αυτομαστίγωση της κατάθλιψης και τη λήθη της αγαλλίασης υπάρχει ένας τρίτος δρόμος (που δεν έχει καμία σχέση με τον τρίτο δρόμο του Μπλαικ), το

25. Στο ίδιο, σ. 262.

26. Freud, «Instincts and their Vicissitudes», στο *On Metapsychology*, σσ. 113-138.

27. Freud, «Humour», σ. 431.

χιούμορ. Το χιούμορ έχει την ίδια τυπική δομή με την κατάθλιψη, αλλά είναι αντικαταθλιπτικό που δρα όταν το εγώ βρίσκει τον εαυτό του γελοίο. Το υποκείμενο βλέπει τον εαυτό του ως απεχθές αντικείμενο (αποκείμενο) και αντί να ρίξει μαύρο δάκρυ, γελάει με τον εαυτό του και ανακουφίζεται με τον τρόπο αυτό. Το χιούμορ είναι ένα αντικαταθλιπτικό που δεν απονεκρώνει το εγώ ναρκώνοντάς το με Πρόζακ ή εξαπατώντας το υποκείμενο με ένα φευγαλέο βίωμα μανικής χαράς, αλλά συνιστά κυρίως μια σχέση αυτογνωσίας. Το χιούμορ είναι συχνά σκοτεινό, αλλά πάντα διαυγές. Όπως γράφει ο Μπέκετ στο *Watt*:

Το πικρό, το ψεύτικο και –Χα! Χα!– το άκεφο. Το πικρό γέλιο γελά με αυτό που δεν είναι καλό, είναι το ηθικό γέλιο. Το ψεύτικο γέλιο γελά με αυτό που δεν είναι αληθινό, είναι το πνευματικό γέλιο. Δεν είναι καλό! Δεν είναι αληθινό! Καλά, καλά. Αλλά το άκεφο γέλιο είναι το διανοητικό γέλιο, βαθιά στο λάρυγγα –Χα!– έτσι. Είναι το γέλιο των γέλιων, ο *risus pugus*, το γέλιο που γελά με το γέλιο, η παρατήρηση, ο χαιρετισμός του ανώτερου αστείου, με μια λέξη το γέλιο που γελά –ησυχία παρακαλώ– με αυτό που είναι δυστυχημένο.<sup>28</sup>

Το καθαρό γέλιο, ο *risus pugus*, είναι το γέλιο που γελά με το γέλιο, το γέλιο που γελά με αυτό που είναι δυστυχημένο. Ελλείπει μιας αριστοτελικής ευδαιμονίας, σε έναν κόσμο όπου η ευτυχία ανάγεται στη μέγιστη ικανοποίηση πρόσκαιρων ορέξεων, μόνο με πρακτικές όπως το χιούμορ μπορούμε να βιώσουμε μια μη απατηλή, συνεκτική και μη ηρωική μετουσίωση.

Θα έλεγα ότι το χιούμορ μας ανακαλεί στην ταπεινή και πεπερασμένη τάξη της ανθρώπινης κατάστασης, μια περατότητα που δεν απαιτεί μια τραγικο-ηρωική επιβεβαίωση, αλλά μια κομική *αναγνώριση*, δεν απαιτεί μια προμηθεϊκή αυθεντικότητα αλλά μια καταγέλαστη μη αυθεντικότητα. Το αντικαταθλιπτικό του χιούμορ δρα βρίσκοντας μια εναλλακτική, θετική λειτουργία για το υπερεγώ, και αυτή ακριβώς την ιδέα θα ήθελα να διερευνήσω.

28. Samuel Beckett, *Watt* (Νέα Υόρκη: Grove Press, 1959), σ. 48.

### Έχουμε να μάθουμε ακόμη πολλά για τη φύση του υπερεγώ

Ορισμένες εκδοχές της ψυχανάλυσης, ιδιαίτερα η ψυχανάλυση του Λακάν, έχουν πρόβλημα με το υπερεγώ. Αυτό δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει καθώς το υπερεγώ γεννά την εχθρότητα προς το εγώ που αποκρυσταλλώνεται στο σύμπτωμα. Συνεπώς, με μια πολύ πραγματική έννοια, το υπερεγώ είναι η αιτία της οδύνης του υποκειμένου. Για να προχωρήσει με επιτυχία η ανάλυση, ο αναλυτής θα πρέπει να καταλάβει τη θέση του βασανιστικού υπερεγώ. Κατά συνέπεια, ο ασθενής θα πρέπει στη θέση της καταστροφικής του σχέσης με το υπερεγώ να αναπτύξει μια θετική μεταβίβαση προς τον αναλυτή για να διαλύσει το σύμπτωμα και να ελαφρύνει ή να μετασηματίσει τη δυστυχία του (nota bene: δεν είπα «να βάλει τέλος στη δυστυχία του»). Στην ψυχανάλυση, η γεμάτη μίσος παρουσία του υπερεγώ που επιτηρεί αντικαθίσταται από την πιο καλοπροαίρετη και έμπιστη παρουσία του αναλυτή.

Στην προτελευταία παράγραφο του κειμένου για το χιούμορ, ο Φρόντ αναγνωρίζει ότι «Σε άλλα πλαίσια γνωρίσαμε το υπερεγώ ως έναν αυστηρό κύριο». Ωστόσο –και αυτό είναι το εξαιρετικά ενδιαφέρον στοιχείο του κειμένου του 1927– στο χιούμορ εκδηλώνεται ή αναφαίνεται ένα μη εχθρικό υπερεγώ, ένα υπερεγώ που έχει περάσει, θα μπορούσαμε να πούμε, μια διαδικασία ωρίμασης, η οποία οφείλεται στο ότι έμαθε να γελά με τον εαυτό του, στο ότι βρίσκει τον εαυτό του γελοίο. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι με το χιούμορ το παιδιάστικο υπερεγώ που υφίσταται τη γονική απαγόρευση και την οιδιπόδεια ενοχή αντικαθίσταται από ένα πιο ενηλικιωμένο υπερεγώ –ας το ονομάσουμε ευφάνταστα «υπερεγώ II». Στην τελευταία παράγραφο του κειμένου του 1927 ο Φρόντ γράφει: «Αν είναι πράγματι το υπερεγώ εκείνο που, με το χιούμορ, λέει τέτοια ευγενικά λόγια παρηγορίας στο φοβισμένο εγώ, αυτό θα μας διδάξει ότι έχουμε ακόμη πολλά να μάθουμε για τη φύση του υπερεγώ».<sup>29</sup> Είναι αλήθεια ότι ο Φρόντ και οι σχολιαστές του έχουν πει πολλά ασυνεπή πράγματα για το υπερεγώ. Το επιχείρημά μου, ωστόσο, είναι απλό: στο χιούμορ, βλέπουμε το

29. Freud, «Humour», σ. 433.

προφίλ του «υπερεγώ II», ενός υπερεγώ που δεν ξεσκίζει το εγώ, αλλά του λέει λόγια παρηγορίας χωρίς συναισθηματισμούς. Αυτό είναι ένα θετικό υπερεγώ που απελευθερώνει και ενδυναμώνει, επιτρέποντας στο εγώ να νιώσει ότι είναι γελοίο. Αν το «υπερεγώ I» είναι ο γονέας που απαγορεύει και μαλώνει το παιδί, τότε το «υπερεγώ II» είναι ο γονέας που παρηγορεί. Ή, ακόμη καλύτερα, το «υπερεγώ II» είναι το παιδί που έχει γίνει ο πατέρας: σοφότερο, ευστορότερο και ελαφρώς ρυτιδωμένο. Είναι το υπερεγώ που σώζει το ανθρώπινο εγώ από την τραγική ύβρη, από την προμηθεϊκή φαντασίωση που θεωρεί τον εαυτό παντοδύναμο, αντάρχη και αυθεντικό, και το κάνει μέσω του χιούμορ.

Νομίζω ότι το «υπερεγώ II» το προεικονίζει με κάποιον τρόπο η εξαιρετικά ενδιαφέρουσα αναπεριγραφή του υπερεγώ που βρίσκουμε στο έργο του Λέβαλντ. Στο κείμενό του «Υπερεγώ και χρόνος» το 1962, ο Λέβαλντ επιχειρεί βασικά να σκεφτεί τις κατηγορίες του Φρόντ για τις ψυχικές αρχές (εγώ, υπερεγώ και εκείνο) σε συνδυασμό με τους τρόπους της χρονικότητας του Χάιντεγκερ. Το υπερεγώ είναι στραμμένο στο μέλλον, το εκείνο είναι το παρελθόν ενώ το εγώ είναι το παρόν.<sup>30</sup> Με βάση αυτή την ερμηνεία, το υπερεγώ δρα από τη σκοπιά ενός μελλοντικού εγώ που βρίσκεται μπροστά από το εγώ και το εγώ δεν μπορεί να το φτάσει. Αυτό εξηγεί ίσως την εμπειρία της αποτυχίας ή της εγκατάλειψης που μπορεί να νιώθει το εγώ σε σχέση με το υπερεγώ. Με τους όρους του Χάιντεγκερ, το υπερεγώ είναι-μπροστά-από-τον-εαυτό-του, και ο Λέβαλντ λέει ότι η συνείδηση μας μιλάει από τη σκοπιά ενός εσωτερικού μέλλοντος που βρίσκεται μπροστά μας, σε μια απόσταση την οποία δεν μπορούμε να καλύψουμε. Όπως μας παραινεί ο Γκράιτε: «ό,τι έχεις κληρονομήσει από τους πατέρες σου, απόκτησέ το και κάντο δικό σου». Αλλά το καθήκον αυτό δεν εκπληρώνεται ποτέ. Το υπερεγώ είναι ένα ατελείωτο καθήκον, το έργο ενός μέλλοντος που δεν μπορούμε να πραγματοποιήσουμε, η θέση μιας οργάνωσης του μέλλοντος μπροστά στην οποία στεκόμαστε πάντα κάπως αποδιοργανωμένοι, από τη σκοπιά του εγώ. Στην εικόνα του Λέβαλντ, το υπερεγώ αντιπροσωπεύει μια μελλοντική κατάσταση τελειότητας

30. Στο Loewald, *Papers on Psychoanalysis* (New Haven: Yale University Press, 1990), σσ. 43-52.

που δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί ποτέ, και μας αφήνει σε μια κατάσταση ατέλειας, αυτοδικασμού ή πρωταρχικής μη αυθεντικότητας, όπως την περιέγραφα πιο πάνω. Το υπερεγώ είναι αυτή η εμπειρία ενός ανέφικτου μέλλοντος, μια ικανότητα τελείωσης που δεν μπορεί να τελειοποιησω ποτέ. Ωστόσο, και αυτό είναι κρίσιμο, με το να απαγορεύει την επίτευξη της αυθεντικότητας, η συγκεκριμένη εμπειρία δεν παραλύει το εγώ, αλλά αντιθέτως υποκινεί την ηθική δράση του υποκειμένου.<sup>31</sup>

### Έχοντας συνείδηση

Στο παρόν κεφάλαιο έδειξα, ελπίζω, ότι το μοντέλο της ηθικής υποκειμενικότητας που πρότεινα στο κεφάλαιο 2 δεν οδηγεί σε μια εξελιγμένη μορφή μίσους προς τον εαυτό λόγω της υπερβολικής πίεσης ενός ηθικού αιτήματος το οποίο μετατρέπεται σε καταπιεστική ψυχική βία. Ένα μοντέλο μετουσίωσης, που προέρχεται εν πολλοίς από τον Λακάν, επιτρέπει στο υποκείμενο να έρθει σε επαφή με την πηγή του ηθικού αιτήματος με έναν τρόπο που δεν το συντρίβει. Η μετουσίωση σκιαγραφεί το περίγραμμα ενός υψηλού αντικειμένου: του ηθικού Πράγματος που βρίσκεται στην καρδιά του αισθητικού αντικειμένου. Οι υπερβάσεις της αισθητικής εμπειρίας οδηγούν στον ηθικό διχασμό αλλά επιτρέπουν και την αποκατάσταση της βλάβης.

Είδαμε ότι, για τον Λακάν, η τραγωδία είναι ο κατεξοχήν τρόπος της μετουσίωσης και προσπάθησα να δείξω πώς αυτή η επιλογή της τραγωδίας δεν είναι καθόλου τυχαία, και εντάσσει τον Λακάν στην παράδοση της φιλοσοφίας του τραγικού που ανάγεται μέσω του Χάιντεγκερ στον Σέλλινγκ. Το πρόβλημα με την τραγωδία είναι ότι ενέχει τον κίνδυνο μιας παραγνώρισης της περατότητας καθώς παρουσιάζει το υποκείμενο ως ηρωικό και περιγράφει την τραγική δράση ως μια σύγκρουση ανάμεσα στην ελευθερία και την αναγκαιότητα, η οποία

31. Για αυτά τα θέματα, βλ. επίσης το άκρως ενδιαφέρον κείμενο του Loewald, «Internalization, Separation, Mourning, and the Super-Ego», στο *Papers on Psychoanalysis*, σσ. 257-276.

οδηγεί στην αυθεντικότητα ή τον αυτοκαθορισμό. Σε αντίθεση με αυτή την προσέγγιση, και για να διαφυλαχθεί ακριβώς η τραγική διάσταση της ηθικής εμπειρίας —όπως λέει ο Γούντι Άλλεν, «η κωμωδία είναι τραγωδία συν τω χρόνω»— παρουσιάσαμε έναν εναλλακτικό τρόπο μετουσίωσης, το χιούμορ. Υποστηρίξαμε ότι το χιούμορ είναι μια μιναλιστική και λιγότερο ηρωική μορφή μετουσίωσης η οποία εκφράζει πιστότερα την εικόνα της ηθικής εμπειρίας που προβάλαμε στο παρόν βιβλίο. Θα μπορούσαμε επίσης να προσθέσουμε ότι η ιδιοφυΐα του χιούμορ έγκειται στο γεγονός ότι αποτελεί μια πρακτική, μια υπαρκτή και απολύτως καθημερινή πρακτική, με την οποία συγκροτείται αλλά και απαλύνεται η ηθική εμπειρία.

Στο σημείο αυτό, στραφήκαμε στη θεωρία του Φρόντ για το χιούμορ και ειδικότερα στη νέα ανάλυση για το υπερεγώ που βρίσκεται στην καρδιά της. Η ουσία του χιούμορ, κατά τον Φρόντ, είναι ότι γελώ με τον εαυτό μου, ότι κοιτάζω τον εαυτό μου απέξω και τον βρίσκω γελοίο μη αυθεντικό. Με τον τρόπο αυτό, έδειξα, ελπίζω, ότι ο διχασμός στην καρδιά του ηθικού υποκειμένου δεν συνιστά μια μορφή μαζοχιστικής αυτομαστίγωσης, αλλά είναι μάλλον η εμπειρία μιας πάντα διχασμένης χιουμοριστικής σχέσης με τον εαυτό. Μπορώ να αντέξω τη ριζικότητα του ηθικού αιτήματος επειδή μπορώ να γελάσω με τον εαυτό μου. Βρίσκω τον εαυτό μου γελοίο, με άλλα λόγια δεν βρίσκω τον εαυτό μου, ό,τι κι αν σημαίνει αυτό, αλλά βλέπω τον εαυτό μου απέξω και χαμογελώ. Αυτό είναι το *gisus rufus* του Μπέκετ.

Το χιούμορ είναι, λοιπόν, η εμπειρία μιας ουσιώδους μη σύμπτωσης με τον εαυτό. Με άλλα λόγια, το χιούμορ είναι ένα εύγλωττο παράδειγμα αυτού που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε *εκκεντρικότητα* του ανθρώπινου όντος σε σχέση με τον εαυτό του. Το πιο θεμελιώδες ίσως χαρακτηριστικό του ανθρώπου είναι ότι δεν συμπίπτουμε με τον εαυτό μας, το υλικό σώμα που είμαι δεν είναι το ίδιο με την εμπειρία της σκέψης που έχω. Υπάρχει, δηλαδή, ένα βιοματικό χάσμα ανάμεσα στο είναι και το έχειν, ανάμεσα στο ον που είμαστε και τη σχέση που έχουμε με αυτό το ον. Με απλά λόγια, το ανθρώπινο ον έχει μια αναστοχαστική στάση προς τις εμπειρίες του και προς τον ίδιο του τον εαυτό. Τα ανθρώπινα όντα είναι συνεπώς εκκεντρικά, επειδή ζούνε πέρα από τα όρια που τους θέτει η φύση, παίρνοντας μια απόσταση

από την άμεση εμπειρία τους. Ζώντας έξω από τον εαυτό του, με την αναστοχαστική του δραστηριότητα, το ανθρώπινο ον έρχεται σε ρήξη με τη φύση. Ο φιλόσοφος ανθρωπολόγος Χέλμουτ Πλέσνερ (Helmuth Plessner) προχωρά ακόμη παραπέρα και ισχυρίζεται ότι το ανθρώπινο είναι αυτή η ρήξη, αυτό το χάσμα ανάμεσα στο είναι και το έχειν, ανάμεσα στο φυσικό και το ψυχικό. Η συναγωγή των συνεπειών από αυτή την εκκεντρική θέση του ανθρώπινου αποτελεί το κύριο έργο μιας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, και για το λόγο αυτό το γέλιο έχει μια απολύτως κεντρική θέση στη σκέψη του Πλέσνερ.<sup>32</sup>

Είμαστε αεικίνητα, περιεργα, συχνά ταραγμένα και ανήσυχα πλάσματα. Ο Πασκάλ θα προχωρούσε ακόμη παραπέρα και θα έλεγε ότι είμαστε άθλιοι, καθώς ορίζει την ανθρώπινη κατάσταση ως «ασάθεια, ανία και αγωνία». Ωστόσο, η αυτοσυνείδηση της αθλιότητάς μας αποτελεί επίσης, για τον Πασκάλ, τον αναγκαίο όρο για να αναγνωρίσουμε το μεγαλείο μας, ένα μεγαλείο που πηγάζει από την αθλιότητά μας. Αυτή είναι η μεγάλη αρετή του κωμικού: αν υπάρχει ένας μαύρος ήλιος μελαγχολίας στην καρδιά του κωμικού σύμπαντος, αυτός ο ήλιος δεν προκαλεί κατάθλιψη. Απεναντίας, με το αντικαταθλιπτικό φάρμακο του χιούμορ μπορούμε να γελάσουμε με τον εαυτό μας και να βρούμε «απελευθέρωση και ανάταση», μια φωτεινή παρηγοριά, αντί για δυστυχία.

Επανερχομαι στη λέξη που προσπέρασα πολύ γρήγορα στην ανάλυση του Φρόντ: τη *συνείδηση*. Η εσωτερίκευση του ηθικού αιτήματος που ανοίγει στα δύο το υποκείμενο, διχάζοντάς το ανάμεσα στον εαυτό του και ένα αίτημα στο οποίο δεν μπορεί να ανταποκριθεί, είναι η ίδια η εμπειρία της συνείδησης. Όπως ανέφερα στην Εισαγωγή, ο Λούθηρος ορίζει τη συνείδηση ως το έργο του Θεού στην καρδιά του ανθρώπου. Αν έχεις συνείδηση, ο Θεός είναι μέσα σου, είναι μια παρουσία που βλέπει τα πάντα χωρίς τη μεσολάβηση σαμάνων ή ιερέων. Δεν χρειάζεται να είναι κανείς οπαδός του Φώνερχμπαχ για να θέλει να αντικαταστήσει τη συνείδηση ως έργο του Θεού με την ιδέα ότι η

32. Βλ. «Autobiographische Einführung» και «Der Mensch als Lebewesen» από το βιβλίο του Helmuth Plessner, *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophische Anthropologie* (Στουτγάρδη: Reclam, 1982).

συνείδηση είναι ένα έργο που πραγματοποιεί το ανθρώπινο ον στον εαυτό του, ακόμη και αν το αίτημα που θέτουμε στον εαυτό μας είναι οιοσδήποτε θείκό, όπως είδαμε όταν αναλύσαμε τον Λόγκστροπ. Η συνείδηση δεν είναι το έργο του Θεού μέσα μας, αλλά η εργασία του εαυτού μας πάνω στον εαυτό μας. Η εργασία αυτή πάνω στον εαυτό μας μπορεί να είναι εξαιρετικά απαιτητική. Σύμφωνα με την ανάλυσή μου, η συνείδηση είναι ο τόπος του ηθικού αιτήματος, ενός αιτήματος που είναι απαιτητικό σε αδύνατο βαθμό, ενός αιτήματος που απαιτεί να αναλάβουμε μια άπειρη ευθύνη, ενός αιτήματος που μας διχάζει, που μας κόβει στα δύο. Είναι αλήθεια ότι χωρίς την εμπειρία της μετουσίωσης η συνείδηση πετσοκόβει βίαια το υποκείμενο, μας κάνει κομμάτια, όπως θα υποστήριζε και ο Νίτσε. Γι' αυτό έχουμε ανάγκη τη λιγότερο ηρωική αλλά ενδεχομένως πιο τραγική μορφή μετουσίωσης που προσπάθησα να περιγράψω στο παρόν κεφάλαιο. Το ερώτημα που τίθεται τώρα είναι το εξής: ποια είναι η σχέση, αν υπάρχει κάποια σχέση, ανάμεσα στο μοντέλο της ηθικής υποκειμενικότητας που έχω αναπτύξει και την πολιτική δράση; Ακόμα πιο συγκεκριμένα, ποια είναι η σχέση ανάμεσα στην εμπειρία της συνείδησης και την πολιτική;

## Αναρχική μεταπολιτική – πολιτική υποκειμενικότητα και πολιτική δράση μετά τον Μαρξ

Το κρίσιμο στοιχείο σε κάθε κατάσταση είναι η σταθερά οργανωμένη και από καιρό προετοιμασμένη δύναμη που μπορεί να μπει στο πεδίο της μάχης όταν κρίνει ότι μια κατάσταση είναι ευνοϊκή (και μπορεί να είναι ευνοϊκή μόνο εφόσον υπάρχει μια τέτοια δύναμη, και έχει έντονο μαχητικό πνεύμα). Συνεπώς, το θεμελιώδες καθήκον είναι να διασφαλίσουμε συστηματικά και με υπομονή ότι αυτή η δύναμη θα σχηματιστεί, θα αναπτυχθεί και θα γίνει όλο και πιο ομοιογενής, συμπαγής και συνειδητή.

Αντόνιο Γκράμσι

Ξεκίνησα αυτό το βιβλίο υποστηρίζοντας ότι η φιλοσοφία αρχίζει με την απογοήτευση, θρησκευτική και πολιτική. Η μαζική πολιτική απογοήτευση ή ο αποπροσανατολισμός του παρόντος γίνονται αισθητοί με πολυάριθμους τρόπους, αλλά κατ' ουσίαν η απογοήτευση είναι η αντίδραση σε μια συγκεκριμένη αδικία ή σε ένα κακό που γεννά την ανάγκη για μια ηθική. Ελπίζω ότι μια τέτοια ηθική θα μπορούσε ίσως να αναμετρηθεί με τις αδικίες του παρόντος και να τις αντιμετωπίσει. Αυτή η θέση οδήγησε στο μεταηθικό επιχείρημα για την ηθική εμπειρία και την ηθική υποκειμενικότητα που σκιαγραφήσαμε στο κεφάλαιο 1, με βάση τις έννοιες της αποδοχής και του αιτήματος, όπου το ηθικό υποκείμενο ερμηνεύθηκε ως ο τρόπος με τον οποίο το υποκείμενο δέχεται εκούσια σε μια αντίληψη για το αγαθό. Αυτό το μεταηθικό επιχείρημα το εξηγήσαμε με το παράδειγμα του Καντ και το πρόβλημα του γεγονότος του λόγου στο έργο του Καντ και σε ορισμένους σύγχρονους νεοκαντιανούς. Εντοπίσαμε μια «ορθοδοξία της αυτονομίας» στην ηθική και σκιαγραφήσαμε μια εναλλακτική προσέγγιση, όπου η

ηθική βασίζεται στην «ετεροεπίδραση» του αιτήματος του άλλου. Αυτή αναλύθηκε εκτενώς στο πιο κανονιστικό επιχείρημα του κεφαλαίου 2 με τα παραδείγματα του Μπαντιού, του Λόγκστροπ, του Λεβινάς και του Λακάν. Προσπάθησα να κατασκευάσω ένα μοντέλο ηθικής υποκειμενικότητας με βάση την ιδέα της πίστης ή της δέσμευσης σε ένα ηθικό αίτημα που είναι μονόπλευρο, ριζικό και ανεκπλήρωτο. Αυτό το αίτημα διχάζει ετεροεπιδραστικά την υποκειμενικότητα ανάμεσα στον εαυτό της και σε ένα αίτημα που δεν μπορεί να εκπληρωθεί. Το αίτημα, η αποδοχή του οποίου με κάνει το ηθικό υποκείμενο που είμαι, έχει ως αποτέλεσμα τη διαίρεση του εαυτού μου. Στο προηγούμενο κεφάλαιο, ανέπτυξα αυτή την ιδέα σε σχέση με την εμπειρία της συνείδησης και μια εναλλακτική εικόνα για το υπερεγώ, στην οποία βλέπω τον εαυτό μου απέξω και βρίσκω τον εαυτό μου γελοίο – «Η βδομάδα αρχίζει καλά». Παρότι κύριο αντικείμενο του προηγούμενου κεφαλαίου ήταν η ένσταση ότι το μοντέλο μου για την ηθική υποκειμενικότητα οδηγεί σε μια μορφή αυτομαστίγωσης και μαζοχισμού, ελπίζω ότι οι τελευταίες σελίδες του έδειξαν με σαφήνεια πώς η απείρωσ απαιτητική ηθική της δέσμευσης μπορεί να μετουσιωθεί σε μια χιουμοριστική αυτοδιαίρεση του ηθικού υποκειμένου. Αυτή η απαιτητική ηθική μάς εξατομικεύει διχάζοντας τον εαυτό μας χιουμοριστικά και ανθρωπίνα, δείχνοντας την εκκεντρικότητα του ανθρώπινου όντος σε σχέση με τον εαυτό του. Η ηθική μας αξιοπρέπεια διακρίνεται στη διαρκή μας μη αυθεντικότητα, αποτυχία και έλλειψη αυτοκυριαρχίας.

Φτάνουμε έτσι στο τελευταίο βήμα του επιχειρήματος, το πέρασμα από την ηθική στην πολιτική ή, ακριβέστερα, από μια ηθική της απείρωσ απαιτητικής δέσμευσης σε μια πολιτική της αντίστασης. Αυτή είναι η επιδίωξη του παρόντος κεφαλαίου. Μια πρώτη ένδειξη για τη μορφή αυτής της πολιτικής έδωσα εν παρόδω στην εισαγωγή όταν αναφέρθηκα στην πολιτική απογοήτευση και το έλλειμμα κινήτρων και κινητοποίησης που χαρακτηρίζει τους θεσμούς της φιλελεύθερης δημοκρατίας, ένα έλλειμμα που είναι επίσης ηθικό. Όπως υποστήριξα, χρειαζόμαστε μια αντίληψη για την ηθική που θα εκκινεί από την αναγνώριση αυτού του ελλείμματος κινήτρων, αλλά δεν θα δέχεται τους ισχυρούς πειρασμούς του ενεργού ή του παθητικού μηδενισμού: τη βουδιστική παθητικότητα ή τον φονταμενταλιστικό ακτιβισμό της



Τζιχάντ ή ορισμένων Χριστιανών. Ωστόσο, ισχυρίστηκα επίσης ότι αυτό το έλλειμμα κινήτρων και κινητοποίησης σε σχέση με τη φιλελεύθερη δημοκρατία έχει ορισμένες θετικές συνέπειες. Η απογοήτευση, δηλαδή, των πολιτών από τις παραδοσιακές εκλογικές μορφές της πολιτικής και από τους παραδοσιακούς θεσμούς έχει προκαλέσει μια έκρηξη πρωτοβουλιών και ακτιβισμού που δεν συνδέονται με τις εκλογές, όπως τα κινήματα που ασκούν κριτική στη νεοφιλελεύθερη παγκοσμιοποίηση, οι ομάδες για τα δικαιώματα των ιθαγενών, οι ΜΚΟ και ποικίλες δικτυωμένες ομάδες ακτιβιστών, ορισμένες από τις οποίες θα εξεταστούν στη συνέχεια. Οι αποκινητοποιητικές συνέπειες της φιλελεύθερης δημοκρατίας μπορούν να οδηγήσουν λοιπόν σε νέες πολιτικές κινητοποιήσεις. Ο ευρύτερος στόχος του βιβλίου είναι να προσφέρει έναν ηθικό προσανατολισμό που θα μπορούσε να υποστηρίξει αυτή την επανακινητοποίηση. Σκοπός του τελευταίου αυτού κεφαλαίου είναι να αναπτύξει ένα επιχείρημα περιγραφικό αλλά και κανονιστικό σχετικά με το πώς θα μπορούσαμε να συλλάβουμε μια τέτοια πολιτική. Με άλλα λόγια, κάνει μια περιγραφή για όσα συμβαίνουν στη σύγχρονη ακτιβιστική πολιτική και μια πρόταση για το πώς ο ακτιβισμός αυτός θα μπορούσε να συλλάβει τον εαυτό του στο μέλλον. Την ηθική ενέργεια που απαιτείται για την επανακινητοποίηση της πολιτικής και της δημοκρατίας μπορούμε να τη βρούμε στις πολλαπλές, διάσπαρτες, τοπικές αντιεξουσιαστικές ομάδες που επιχειρούν να αρθρώσουν τη δυνατότητα μιας «αληθινής δημοκρατίας», όπως θα την ονομάσω στη συνέχεια, ακολουθώντας τον Μαρξ.

Ωστόσο, για να φτάσουμε στο σημείο όπου θα μπορώ να επιχειρήσω μια σύζευξη της ηθικής και της πολιτικής, θα πρέπει πρώτα να εξηγήσω τι εννοώ με τον όρο πολιτική. Για το σκοπό αυτό, για λόγους που ελπίζω ότι θα γίνουν σύντομα σαφείς, θα ήθελα να στρωθώ στον Μαρξ. Καθώς το επιχείρημα του παρόντος κεφαλαίου αναπτύσσεται μέσα από μια αλληλουχία διακριτών στιγμών, θα προσπαθήσω τώρα να το παρουσιάσω λεπτομερώς. Ξεκινώ με μια προσπάθεια καθορισμού αυτού που θεωρώ ότι αποτελεί την αλήθεια του έργου του Μαρξ, δηλαδή την περιγραφή που κάνει για την ανάπτυξη και τη φύση του καπιταλισμού με την κατάκτηση της ηγεμονίας από την αστική τάξη και την αναγωγή της κοινωνικοοικονομικής ζωής στην κυκλοφορία εμπο-

ρευμάτων μέσω του καθολικού ισοδύναμου του χρήματος. Στη συνέχεια, όμως, αμφισβητώ το πολιτικό επακόλουθο αυτής της κοινωνικοοικονομικής ανάλυσης στον Μαρξ, την απλούστευση δηλαδή των ταξικών θέσεων, τη διαμόρφωση ενός βασικού ανταγωνισμού (αστική τάξη/προλεταριάτο) και την ανάπτυξη του προλεταριάτου ως της επαναστατικής εκείνης τάξης που θα γινόταν ο φορέας της χειραφέτησης της ανθρωπότητας. Σε αντίθεση με τον Μαρξ, θα υποστηρίξω ότι η επιταχυνόμενη εξαρθρωτική δύναμη του καπιταλισμού δεν οδηγεί στην ανάπτυξη ενός μοναδικού πολιτικού υποκειμένου, αλλά μάλλον στον πολλαπλασιασμό των κοινωνικών δρώντων με όρους τοπικότητας, γλώσσας, εθνότητας, σεξουαλικότητας ή οτιδήποτε άλλο. Κατά συνέπεια, το καθήκον μας μετά τον Μαρξ είναι η αναζωογόνηση της πολιτικής μέσω της άρθρωσης νέων πολιτικών υποκειμένων. Στο σημείο αυτό δανείζομαι από τον Γκράμσι την ιδέα της ηγεμονίας, η οποία ερμηνεύεται ως η διαμόρφωση συλλογικής βούλησης και πολιτικών ενώσεων από τις αποκλίνουσες ομάδες που συγκροτούν την κοινωνία των πολιτών, και βασίζεται σε τοπικές και συγκεκριμένες μορφές κοινότητας. Το πολιτικό έργο της διαμόρφωσης του υποκειμένου δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί, συνεπώς, σε σχέση με μια προκαθορισμένη κοινωνικοοικονομική ταυτότητα, όπως η ταυτότητα του προλεταριάτου, αλλά το υποκείμενο θα πρέπει να επινοηθεί ή να συναθροιστεί από τους ποικίλους κοινωνικούς αγώνες του παρόντος. Το πρόβλημα της πολιτικής υποκειμενικότητας είναι ένα πρόβλημα **κατονομασίας**, της κατονομασίας ενός πολιτικού υποκειμένου και της πολιτικής οργάνωσης με άξονα αυτό το όνομα. Η λογική της πολιτικής ονοματοδοσίας συνίσταται στον εντοπισμό μιας καθορισμένης ιδιαιτερότητας στην κοινωνία και, στη συνέχεια, στην ηγεμονική κατασκευή αυτής της ιδιαιτερότητας ώστε να συγκροτήσει μια γενικότητα που θα προβάλλει καθολικές αξιώσεις.

Στο σημείο αυτό εξετάζω τα παραδείγματα ποικίλων αγώνων για τα δικαιώματα των ιθαγενών στο χώρο του Μεξικού και, σε μικρότερο βαθμό, της Αυστραλίας. Το κύριο δίδαγμα αυτών των αγώνων είναι ότι η ιθαγενική ταυτότητα αποτελεί ένα πολιτικό επίτευγμα και όχι ένα τυχαίο χαρακτηριστικό με το οποίο γεννιόμαστε ή ένα εξωτερικό πολιτισμικό δεδομένο. Το πιο ενδιαφέρον στοιχείο σε αυτά

παραδείγματα είναι ο τρόπος με τον οποίο αναδύεται ένα νέο πολιτικό υποκείμενο σε μια συγκεκριμένη κατάσταση, ενάντια στην κατασταλτική δράση του κράτους, μέσω της άρθρωσης ενός νέου καθολικού ονόματος – του ιθαγενούς. Νομίζω ότι αυτό φανερώνει μια νέα πολιτική λειτουργία των δικαιωμάτων: μπορούν να γίνουν μοχλοί πολιτικής άρθρωσης μέσω των οποίων μια περιθωριοποιημένη μέχρι σήμερα ομάδα πολιτών εισέρχεται στον ορατό δημόσιο χώρο προβάλλοντας ένα καθολικό αίτημα σε σχέση με μια κατάσταση αδικίας ή βλάβης. Στριζόμενος σε αυτά τα παραδείγματα, εξετάζω στη συνέχεια το ζήτημα του κράτους. Ασκώ κριτική στη λενινιστική ιδέα του μαρξισμού του κράτους, και υποστηρίζω ότι θα πρέπει να συλλάβουμε την πολιτική ως μια απόσταση από το κράτος, ως μια αποστασιοποίηση σε μια συγκεκριμένη κατάσταση. Ειδικότερα, σε μια εποχή όπου το κράτος επιδιώκει να εξαπλωθεί και να ελέγξει όλο και περισσότερα πεδία της κοινωνικής ζωής, υποστηρίζω ότι καθήκον των ριζοσπαστικών πολιτικών συναρθρώσεων είναι η δημιουργία μιας ρηγματικής απόστασης μέσα στην επικράτεια του κράτους και προσπαθώ να δείξω πώς μπορούμε να περιγράψουμε έτσι τις μορφές της άμεσης δημοκρατικής δράσης που αποτελούν την αιχμή της ριζοσπαστικής πολιτικής από την εποχή της κινητοποίησης ενάντια στη συνάντηση του ΠΟΕ στο Σηάτλ, το 1999.

Πολιτική, συνεπώς, είναι η πράξη σε μια κατάσταση που αρθρώνει μια ρηγματική απόσταση από το κράτος και επιτρέπει την ανάδυση νέων πολιτικών υποκειμένων τα οποία προβάλλουν μια καθολική αξίωση. Επιστρέφοντας και πάλι στον Μαξ, προσπαθώ να δείξω πώς αυτή η αντίληψη για την πολιτική ισοδυναμεί με αυτό που ο νεαρός Μαξ ονομάζει «αληθινή δημοκρατία», στην κριτική του για την ερμηνεία του κράτους από τον Χέγκελ. Αναποδογυρίζοντας τον Χέγκελ (ή στήνοντάς τον όρθιο – εξαρτάται από το πώς το βλέπει κανείς), ο Μαξ ισχυρίζεται ότι ο Χέγκελ μυθοποιεί το κράτος και ότι σφάλει στην κριτική που ασκεί κατά της καθολικής ψηφοφορίας και της λαϊκής κυριαρχίας. Κλειδί της πολιτικής για τον Μαξ είναι η ιδέα του λαϊκού αυτοπροσδιορισμού, αυτό που ο ύστερος Μαξ ονομάζει «μια ένωση ελεύθερων ανθρώπινων όντων», και εκφράζεται με την ιδέα της αληθινής δημοκρατίας ενάντια στο κράτος.

Επανέρχομαι στη συνέχεια στα ηθικά επιχειρήματα των αρχικών κεφαλαίων του βιβλίου και προσπαθώ να θεμελιώσω τη σύνδεση ανάμεσα στην ηθική και την πολιτική. Θέλω να δείξω ότι η πολιτική δράση δεν πηγάζει από την πανουργία του λόγου, μια υλιστική ή ιδεολογική φιλοσοφία της ιστορίας, ή από έναν κοινωνικοοικονομικό ντετερμινισμό, αλλά κυρίως από αυτό που περιγράψω ως «μεταπολιτική» στιγμή της ηθικής εμπειρίας όπως την αναλύω στο βιβλίο. Η πολιτική είναι μια ηθική πρακτική που λαμβάνει χώρα σε μια κατάσταση αδικίας η οποία θέτει ένα αίτημα ανάληψης ευθυνών. Στο σημείο αυτό επιδιώκω να συνδέσω το επιχειρήμά μου με δύο ερμηνείες του αναρχισμού, μια ηθική και μια πολιτική. Η ηθική ερμηνεία του αναρχισμού προέρχεται από τον Λεβινάς και αφορά την κριτική του στον «αρχικό» χαρακτήρα της υποκειμενικότητας στη νεότερη φιλοσοφία. Κατά την άποψη του Λεβινάς, η οποία συνδέεται με τη θέση που διατύπωσα για την «ορθοδοξία της αυτονομίας» στο κεφάλαιο 1, το κυρίαρχο, αυτοπροσδιοριζόμενο υποκείμενο κυριαρχεί στη νεότερη φιλοσοφία από την εποχή του Ντεκάρτ, και η αρχή η οποία διέπει τον εαυτό είναι η αυτοκυριαρχία, νοούμενη ως αυτοδημιουργία ή αυτονομοθεσία. Ενάντια σε αυτή, ο Λεβινάς υποστηρίζει ότι η ηθική υποκειμενικότητα επηρεάζεται από τον άλλο με έναν τρόπο που θέτει υπό αίρεση την υποτιθέμενη κυριαρχία και την αυτόνομη υψηλότητα του εαυτού. Με την έννοια αυτή, η ηθική σχέση με τον άλλο είναι αναρχική, γεγονός που για τον Λεβινάς δεν στερείται πολιτικής σημασίας.

Πολιτικά, η πιο σημαντική διάσταση του αναρχισμού είναι η προβολή της ηθικής ως δεσμευτικού παράγοντα της πολιτικής πρακτικής, σε αντίθεση με τη σιωπή ή την εχθρότητα προς την ηθική που βρίσκει κανείς στον Μαξ και σε πολλούς μαρξιστές και μεταμαρξιστές στοχαστές. Κατά την άποψή μου, ο αναρχισμός – ο «υπαρκτός αναρχισμός», όπως θα μπορούσαμε να τον ονομάσουμε – δίνει μια ισχυρή ανανεωτική και αναζωογονητική απάντηση στον αποπροσανατολισμό και την αποκινητοποίηση της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Ειδικότερα, και αυτό συνδέεται με τα επιχειρήματα για το χιούμορ στο προηγούμενο κεφάλαιο, το καρναβαλικό χιούμορ των αναρχικών ομάδων και οι τακτικές του «μη βίαιου πολέμου» έχουν οδηγήσει στη δημιουργία

μιας νέας γλώσσας πολιτικής ανυπακοής και στην ανάκτηση της έννοιας της άμεσης δημοκρατίας. Ωστόσο, αν και θα επανέλθω στο σημείο αυτό πιο κάτω, υπάρχει μια σημαντική διαφορά ανάμεσα στη θέση που υποστηρίζω και τον κλασικό αναρχισμό. Κλασικά –και ορθά– ο αναρχισμός ασχολούνταν πάντα με την ελευθερία και τους αγώνες για απελευθέρωση. Αν δει κανείς διάφορα αναρχικά κείμενα από τη δεκαετία του 1960, αυτό το ενδιαφέρον για την ελευθερία επικεντρωνόταν στη σεξουαλική απελευθέρωση από την καταπιεστική αστική ηθική. Η έννοια του αναρχισμού που θέλω να υποστηρίξω, και την οποία θεωρώ ότι βρίσκουμε στο έδαφος της ακτιβιστικής πρακτικής, δεν οργανώνεται κυρίως με άξονα την ελευθερία αλλά την *ευθύνη*, μια άπειρη ευθύνη που προκύπτει σε σχέση με μια κατάσταση αδικίας. Αυτός ο αναρχισμός είναι ένας αναρχισμός της άπειρης ευθύνης και όχι της απεριόριστης ελευθερίας, παρότι σκοπός της υπεύθυνης δράσης μπορεί να είναι η ανάπτυξη της ελευθερίας του άλλου. Στο σημείο αυτό πιστεύω –αν και η θέση μου μπορεί να αμφισβητηθεί– ότι οι συνέπειες του έργου του Λεβινάς για μια αναρχιστική πολιτική γίνονται ιδιαίτερα σημαντικές.

Κλείνω με μια πολεμική εναντίον παραδοσιακών φιλοσοφικών προσεγγίσεων στην πολιτική, του Πλάτωνα και του Χάιντεγκερ μεταξύ άλλων, που θεωρώ ότι συνιστούν θεμελιωδώς αντιπολιτικές προσπάθειες αστυνόμευσης της πολιτικής έκφρασης του λαού μέσω του περιορισμού του λαού στη δεδομένη κοινωνική λειτουργία του στην ολότητα του κράτους. Εναντία σε αυτή την τάση, περιγράφω τον λαό ως την εκδήλωση μιας *διαφωνίας* την οποία θέλω να συνδέσω με την εμπειρία της δημοκρατίας. Κατά την άποψή μου, στον πυρήνα της πολιτικής βρίσκεται η αναρχική πρακτική της δημοκρατικής διαφωνίας, η οποία αρθρώνεται γύρω από ένα ηθικό αίτημα που εγείρεται σε μια κατάσταση αδικίας και προκαλεί θυμό, τον οποίο θεωρώ ως την πρώτη πολιτική συγκίνηση. Σε αντίθεση με πολλές άλλες θεωρητικές προσεγγίσεις στην πολιτική, δεν πιστεύω ότι οι μαζικές δομικές εξαρτήσεις, οι βιαιότητες και οι αδικίες του παρόντος οδηγούν απλώς στον πεσιμισμό ή στην εμφάνιση ενός πολύ περιέργου επισκέπτη, του μηδενισμού, ενεργητικού ή παθητικού. Απεναντίας, μπορούν επίσης να εμπνεύσουν μαχητικότητα και αισιοδοξία, δημιουργώντας ευκαιρίες

για πολιτικές αντιστάσεις που γεννιούνται από την άπειρη απαίτηση μιας ηθικής δέσμευσης.<sup>1</sup>

## Η αλήθεια του Μαρξ

Θα ξεκινήσω με την πρώτη αλήθεια, κατά τη γνώμη μου, του έργου του Μαρξ, την ανάλυση δηλαδή του καπιταλισμού, μια ανάλυση που είναι πραγματικά προφητική και δείχνει πώς η οικονομική μορφή ζωής που γεννήθηκε σε κάποιες βροχερές γωνιές της βορειοδυτικής Ευρώπης, στην Ολλανδία, στην Αγγλία και σε μερικές πρώην αποικίες της, επέκτεινε τις πρακτικές της απαλλοτρίωσης που προωθεί σε όλο τον κόσμο, μέσα από διαδικασίες στις οποίες δίνουμε εύκολα το όνομα παγκοσμιοποίηση. Στις πρώτες σελίδες του *Μανιφέστου του κομμουνιστικού κόμματος*, ο Μαρξ και ο Ένγκελς γράφουν για τον επαναστατικό ρόλο της αστικής τάξης. Αυτό δεν θα πρέπει να το ξεχνάμε: η αστική τάξη είναι το προϊόν των επαναστάσεων του 17ου αιώνα στην Αγγλία, της Ολλανδικής Δημοκρατίας, και της κάπως καθυστερημένης

1. Αφού εξήγησα τι θα κάνω σε αυτό το κεφάλαιο, θέλω να εξηγήσω επίσης τι δεν θα κάνω. Δεν μπορώ να αναπτύξω μια εξαντλητική κοινωνιολογική ανάλυση των κινήτρων πίσω από το σχηματισμό ενός συλλογικού πολιτικού υποκειμένου δράσης. Για το σκοπό αυτό, θα έπρεπε να συμπληρώσω τα εμπειρικά παραδείγματα του παρόντος κεφαλαίου με μια πολύ ευρύτερη ανάλυση των συνθηκών ζωής των κοινωνικών δρώντων. Απαιτείται, λοιπόν, μια πιο πλούσια κοινωνιολογική ερμηνεία και μια πιο υλιστική, πράγματι, ερμηνεία του σχηματισμού του συλλογικού υποκειμένου και του σχηματισμού δημοκρατικών κινήματων, καθώς και των τρόπων με τους οποίους πραγματοποιούνται συγκεκριμένες πράξεις αντίστασης. Εν ολίγοις, δεν θα μπορέσω να παρουσιάσω όλη την αναγκαία «γνωστική χαρτογράφηση» γύρω από το σχηματισμό του συλλογικού πολιτικού υποκειμένου δράσης, τα δημοκρατικά κινήματα και τις ιδιαίτερες πολιτικές σχέσεις εξουσίας στην κατάσταση στην οποία βρίσκονται τα ίδια τα υποκείμενα. Συνεπώς, η προσέγγισή μου μπορεί να θεωρηθεί ότι εκφράζει έναν υπέρμετρα φιλοσοφικό, οιονεί ιδεαλιστικό κονστρουκτιβισμό. Αυτό οφείλεται εν μέρει σε ένα πρόβλημα επαγγελματικής παραμόρφωσης, αλλά υπόσχομαι να συνεχίσω στο μέλλον το έργο που ξεκίνησα εδώ, σε ένα διαφορετικό επίπεδο.

επανάστασης του 1789 στη Γαλλία, και παίζει επαναστατικό ρόλο στην ιστορία. Όπως τονίζουν ο Μαρξ και ο Ένγκελς, με το να κάνει εγκόσμιο ό,τι είναι ιερό, με το να εγκαθιδρύει συνδέσεις και αποικίες παντού, με την ισχύ του εμπορίου, των συναλλαγών, της αποικιοκρατίας και των μεταφορών (θυμηθείτε τα μνημικά σχόλια του Μαρξ για τη σημασία της ναυτιλίας, των σιδηροδρόμων και των καναλιών), η αστική τάξη παγκοσμιοποιείται, και γίνεται *κοσμοπολιτική*. Σε πλήρη αντίθεση με την έννοια του κοσμοπολιτισμού που βρίσκει σήμερα απήχηση σε πολλούς συγγραφείς και θεωρητικούς, ο Μαρξ θεωρεί ότι ο κοσμοπολιτισμός είναι ο *ψευδοδιεθνισμός* του ατομοκεντρικού ατομικισμού και θα πρέπει να αντιδιασταλεί προς τον αληθινό διεθνισμό.

Με το να αφαιρεί το επίστρωμα της φυσικότητας από όλες τις κοινωνικές σχέσεις, από τις οικογενειακές σχέσεις και τα μέχρι πρότινος αξιόσεβαστα επαγγέλματα και τις ιεραρχίες της φεουδαρχικής κοινωνίας, με το να καθιστά την εμπειρία της εργασίας ανυπόφορη ως και καταστροφική λόγω της βιομηχανικής οργάνωσης, η αστική τάξη αποκαλύπτει την *ενδεχομενικότητα* της κοινωνικής ζωής και αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε *ιστορικότητά* της: το ιδιαίτερο σύνολο των κοινωνικών ρυθμίσεων που διέπουν τη ζωή μας είναι το προϊόν μιας μετασχηματιστικής κοινωνικής διαδικασίας και είναι δυνατόν συνεπώς να μετασχηματιστούν. Με την καταπληκτική ενέργεια που ανέλωσε για την ανατροπή της φεουδαρχίας στις διάφορες μορφές της, η αστική τάξη αποκαλύπτει ακούσια τον *πολιτικό* χαρακτήρα της κοινωνικής ζωής. Στο βαθμό που ανήγαγε τις κοινωνικές σχέσεις σε θεμελιωδώς χρηματικές σχέσεις, δημιουργώντας μια παγκόσμια αγορά που βασίζεται στην αφηρημένη καθολικότητα του χρήματος και την εμπειρία της αυτοαποξένωσης και της αλλοτριώσης, η αστική τάξη είναι η αναγκαία προϋπόθεση των αντιαστικών πολιτικών αγώνων. Ο Μαρξ και ο Ένγκελς γράφουν στο *Μανιφέστο*:

Παντού όπου πήρε την εξουσία, κατέστρεψε όλες τις φεουδαρχικές, πατριαρχικές και ειδυλλιακές σχέσεις. Έσπασε αλύπτητα όλους τους πολυπόικλους φεουδαρχικούς δεσμούς, που συνέδεαν τον άνθρωπο με τους φυσικούς ανωτέρους του, και δεν άφησε κανέναν άλλο δεσμό μεταξύ των ανθρώπων, παρά το γυ-

μό συμφέρον και την άψυχη «πληρωμή τοις μετρητοίς». Έπνιξε στα παγωμένα νερά του εγωιστικού υπολογισμού το ιερό δέος της ευλαβικής έκστασης, του ιπποτικού ενθουσιασμού και της μικροαστικής μελαγχολίας. Μετέτρεψε την προσωπική αξιοπρέπεια σε ανταλλακτική αξία, και στη θέση των αμέτρητων ελευθεριών, που αποκτήθηκαν έντιμα και εξασφαλίστηκαν γραπτώς, έβαλε μόνο την ασυνείδητη ελευθερία του εμπορίου. Με δυο λόγια, στη θέση της καλυμμένης με θρησκευτικές και πολιτικές αυταπάτες εκμετάλλευσης, τοποθέτησε την *απροκάλυπτη*, την *ξεδιάντροπη*, την *άμεση*, τη σκληρή εκμετάλλευση.<sup>2</sup>

Στο δικό μας σύμπαν οι ανθρώπινες σχέσεις έχουν αναχθεί στο γυμνό ιδιοτελές συμφέρον, στο ρευστό χρήμα που δεν έχει συναισθήματα, και όλη η κοινωνική ζωή καθορίζεται από μια επιταγή: *ελεύθερο εμπόριο χωρίς ηθικές αναστολές*: μια ζωή ανοιχτής, απροκάλυπτης, άμεσης και βάνουσης εκμετάλλευσης. Ζούμε μέσα στη μαρξική *μήτρα* X-E-X (χρήμα για εμπορεύματα για την απόκτηση περισσότερου χρήματος) η οποία επιφέρει την όλο και πιο συγκεντρωτική *απαλλοτριώση* της τεράστιας πλειονότητας της ανθρωπότητας. Σε μια από τις εντυπωσιακές επιστημονικές μεταφορές με τις οποίες ξεκινά το *Κεφάλαιο* ο Μαρξ, το εμπόρευμα περιγράφεται ως η κυτταρική μορφή στο *σώμα* της καπιταλιστικής οικονομίας, το βασικό στοιχείο της ή η *βασική μονάδα* της.<sup>3</sup> Το χρήμα είναι το καθολικό ισοδύναμο μέσω του οποίου ανταλλάσσονται τα εμπορεύματα, είναι το αίμα που τροφοδοτεί το κυκλοφοριακό σύστημα του καπιταλισμού. Αν θέλαμε να συνοψίσουμε χονδροειδώς τον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου* με μια πρόταση, θα μπορούσαμε να πούμε το εξής: το χρήμα κυκλοφορεί εμπορεύματα.

Όταν διαβάζει κανείς την ανάλυση του Μαρξ για τη γένεση και την ανάπτυξη του κεφαλαίου και του πολιτικού συνόδου του, του *σύγχρο-*

2. Karl Marx και Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party*, στο Marx, *Later Political Writings*, επιμ. και μτφρ. Terrell Carver (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), σ. 3 [ελλ. έκδ.: *Το μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος*, μτφρ. Γ. Κόττης (Αθήνα: Θεμέλιο, 1999), σ. 49].

3. Karl Marx, *Capital. Volume 1*, μτφρ. Ben Fowkes (Λονδίνο: Penguin, 1976), σ. 90.

νου αντιπροσωπευτικού κράτους' όταν διαβάσει κανείς την ανάλυση του για τη λειτουργία του χρήματος ως καθολικής, αλλά αποξενωμένης ικανότητας της ανθρωπότητας' για τις μαζικές δομικές εξαρτήσεις της καπιταλιστικής κοινωνίας και τις χείνους ανισότητες που παράγει, πείθεται αμέσως για την απίστευτη διορατικότητα και αλήθεια αυτών των αναλύσεων. Η ιστορία απέδειξε την ευστοχία του Μαξ περισσότερο απ' ό,τι θα μπορούσε να φανταστεί, όταν, σε μια άλλη μεταφορά της αρχής του *Κεφαλαίου*, ήθελε να ξεγυμνώσει τον οικονομικό νόμο της κίνησης της σύγχρονης καπιταλιστικής κοινωνίας.<sup>4</sup>

### Ο καπιταλισμός κεφαλαιοποιεί

Δυστυχώς, αυτά που μόλις είπα είναι το εύκολο μέρος. Για μένα, η ανάλυση του Μαξ για τον καπιταλισμό παραμένει εκ των ων ουκ άνευ για την κατανόηση της σύγχρονης κοινωνικοοικονομικής ζωής. Τι συνεπάγεται αυτό, ωστόσο, για τον τρόπο που σκεπτόμαστε την πολιτική; Ίδου η απορία. Παρατηρούμε, όπως προέβλεψαν πολύ ξεκάθαρα στο *Μανιφέστο* ο Μαξ και ο Ένγκελς, μια απλούστευση της ταξικής δομής που διαιρείται στους αντιπαρατιθέμενους πόλους της αστικής τάξης και του προλεταριάτου; Παρατηρούμε την ανάδυση μιας επαναστατικής τάξης η οποία με την κατάληψη της εξουσίας, με τη δικτατορία που θεωρεί αναγκαία ο Λένιν στο *Κράτος και επανάσταση* επιτυγχάνει το μαρξισμό του κράτους και την πραγμάτωση του σοσιαλισμού; Οι αναμφίβολες και μαζικές εξαρτήσεις της καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης –σκεφτείτε απλώς τι θα έλεγε ο Μαξ για ό,τι συμβαίνει τα τελευταία χρόνια στη Νότια Κίνα ή σε ορισμένες περιφέρειες της Ινδίας– δημιουργούν άραγε μια αταξική τάξη, μια τάξη που θα οδηγήσει στην υπέρβαση του καταμερισμού εργασίας και στην επίτευξη του κομμουνισμού; Για να επαναλάβουμε τη διάσημη φράση του Μαξ στο τέλος του πρώτου τόμου του *Κεφαλαίου*, θα απαλλοτριωθούν οι απαλλοτριωτές;<sup>5</sup>

4. Στο ίδιο, σ. 92.

5. Στο ίδιο, σ. 929.

Θα πω απλώς ότι έχω τις αμφιβολίες μου. Αντί για μια απλούστευση των ταξικών θέσεων, θα μπορούσε κανείς να μιλήσει για έναν πολλαπλασιασμό των ταξικών δρώντων στην κοινωνία, για την ανάπτυξη ενός όλο και πιο σύνθετου ιστού ταξικών ταυτίσεων, που γίνεται ακόμη πιο περίπλοκος με την εμπλοκή και άλλων ταυτίσεων, έμφυλων, εθνοτικών, σεξουαλικών ή οτιδήποτε άλλο. Σε μια τέτοια κατάσταση, δεν μπορούμε να ελπίζουμε, όπως πίστευε ο κλασικός μαρξιστικός οικονομισμός της Δεύτερης Διεθνούς, ότι από τη στιγμή που θα αποκαλυφθούν οι οικονομικοί νόμοι της κίνησης της καπιταλιστικής κοινωνίας η επανάσταση θα ακολουθήσει σχεδόν αυτόματα ως αποτέλεσμα των αντιφάσεων και των κρίσεων του καπιταλιστικού συστήματος. Παρότι κλονίζεται διαρκώς από κρίσεις όχι μόνο σήμερα αλλά από τη δεκαετία του 1850 τουλάχιστον, ο καπιταλισμός δείχνει μια εκπληκτική αντοχή και μεταμορφώνεται σε νέα σχήματα με το παραμικρό σημάδι αντίστασης, καθώς ενσωματώνει περίτεχνα οτιδήποτε μοιάζει να τον αμφισβητεί. Από την εποχή της Καταστασιακής Διεθνούς, τη δεκαετία του 1960, καταλήξαμε να δεχθούμε απρόθυμα ότι η *ενσωμάτωση* είναι η μοίρα κάθε μορφής πρωτοποριακού επαναστατικού *détournement*, αισθητικού ή πολιτικού. Συνεπώς, αντί να οδεύουμε προς μια επανάσταση που θα ξεπερνούσε τον καπιταλισμό, θα μπορούσε κανείς να πει ότι ο *καπιταλισμός κεφαλαιοποιεί* –παράγει απλώς περισσότερο καπιταλισμό. Διάφορες ερμηνείες του Μαξ από τη δεκαετία του 1970, όπως η ανάλυση του Έρνεστ Μαντέλ (Ernest Mandel) ο οποίος έγραψε ότι «οι μέρες θριάμβου του καπιταλισμού έχουν περάσει»,<sup>6</sup> ηχούν γραφικές και θλιβρές. Απεναντίας, ο καπιταλισμός υπό τη μορφή της παγκοσμιοποίησης απλώνει τα πλοκάμια της απαλλοτρίωσης σε κάθε γωνιά της γης. Αν έβρισκε κανείς έναν τρόπο για να υπερβούμε τον καπιταλισμό, τότε σίγουρα κάποια εταιρία θα αγόραζε τα πνευματικά του δικαιώματα και τα δικαιώματα διανομής.<sup>7</sup>

6. Βλ. την εισαγωγή του Μαντέλ, στο ίδιο, σ. 12.

7. Θα μπορούσαμε να συνδέσουμε αυτή την ιδέα με την ανάλυση των αινιγματικών λέξεων του Μαξ, «το όριο του κεφαλαίου είναι το ίδιο το κεφάλαιο», από τον Slavoj Žižek στο *The Sublime Object of Ideology* (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Verso, 1989), σσ. 51-53 [ελλ. έκδ.: *Το υψηλό αντικείμενο της ιδεο-*

Με άλλα λόγια, δεν μπορούμε απλώς να καθόμαστε άπραγοι και να ελπίζουμε ότι οι δομικές αντιφάσεις του καπιταλισμού θα πραγματοποιήσουν τον πολιτικό μετασχηματισμό για εμάς. Δεν μπορούμε να ανάγουμε τη σφαίρα του πολιτικού στο κοινωνικοοικονομικό, όπως προτείνει το απλοϊκό μοντέλο της βάσης και της υπερδομής με το οποίο ερωτοτρόπησε ο Μαρξ στο «Προοίμιο» της *Συμβολής στην κριτική της πολιτικής οικονομίας* και το οποίο έγινε άρθρο πίστης για τον Ένγκελς και τον μαρξισμό της Δεύτερης Διεθνούς.<sup>8</sup> Αντιθέτως, το ζήτημα είναι, για να δανειστούμε έναν όρο από το ύστερο έργο του Χούσερελ, η επανενεργοποίηση της *πολιτικής* διάστασης του μαρξισμού, μιας διάστασης που θα απαιτήσει την κινητοποίηση όλων των ικανοτήτων μας για πολιτική δημιουργία και φαντασία. Από τα τέλη της δεκαετίας του 1970, είναι σαφές ότι η δεξιά ανέπτυξε την πολιτική της φαντασία με θεαματικά μεγαλύτερη επιτυχία από την αριστερά. Αν σκεφτούμε τη Θάτσερ, τον Ρήγκαν και τη Νέα Δεξιά της δεκαετίας του 1980· τους διάφορους μετασοβιετικούς εθνικισμούς στη Ρωσία και τις προηγούμενες χώρες-δορυφόρους της· τα πολλά και ακμαία ξενοφοβικά κόμματα και καθεστώτα στην ηπειρωτική Ευρώπη· τη μεγάλη πολιτική δύναμη της εκστρατείας των Ρεπουμπλικανών κατά του Αλ Γκορ και το πραξικόπημα στη Φλόριντα το 2000· την ιδεολογική κινητοποίηση της 11ης Σεπτεμβρίου που οδήγησε στον πόλεμο κατά της τρομοκρατίας και κορυφώθηκε με την επανεκλογή του Τζωρτζ Γ. Μπους τον Νοέμβριο του 2004, όπου οι νεοφιλελεύθερες πολιτικές πλάσάζονταν ως ηθική αντίδραση κατά των λεγόμενων φιλελεύθερων αξιών σε αυτούς ακριβώς τους εργαζόμενους ψηφοφόρους που δεν είχαν τίποτε να κερδίσουν και είχαν πολλά να χάσουν από τον νεοφιλελευθερισμό, τότε δεν χωρεί αμφιβολία ότι η δεξιά είναι εκείνη που κατανόησε καλύτερα τη φύση της πολιτικής στην πρόσφατη ιστορία.<sup>9</sup>

λογίας, μτφρ. Β. Ιακώβου, επιμ. Γ. Σταυρακάκης (Αθήνα: Scripta, 2006)]. Ο Ζίζεκ ισχυρίζεται ότι εκείνο που διακρίνει τον καπιταλισμό είναι η ικανότητά του να μετασχηματίζει το όριο του και να επαναστατικοποιείται διαρκώς. Με τη λακανική ορολογία του Ζίζεκ, υπάρχει ένα πλεόνασμα απόλαυσης στον καπιταλισμό, το οποίο ο Μαρξ δεν αναγνώρισε επαρκώς.

8. Στο Marx, *Later Political Writings*, σσ. 159-160.

9. Για το θέμα αυτό, βλ. το παράρτημα του βιβλίου, «Κριπτοσομιτιανισμός

Για να είμαι σαφής, όταν μιλώ για επανενεργοποίηση της πολιτικής διάστασης του μαρξισμού, δεν ασπάζομαι αυτό που ορισμένοι έχουν ονομάσει «ντισκο-μαρξισμό», μια προσέγγιση, δηλαδή, που εγκαταλείπει την κοινωνικοοικονομική διάσταση ανάγοντας όλες τις εμπειρίες σε σχήματα λόγου, μια χειρονομία η οποία πολιτικοποιεί τον μαρξισμό αλλά έχει το τίμημα ότι θέτει τον καπιταλισμό υπεράνω αμφισβήτησης. Απεναντίας, πιστεύω ότι ο σκοπός του κομμουνισμού όπως αρθρώνεται περίτεχνα στο *Μανιφέστο* από τον Μαρξ και τον Ένγκελς ως «Aufhebung της ιδιωτικής ιδιοκτησίας», δηλαδή ως διατήρηση και υπέρβαση της, αλλά όχι κατάργησή της, Abschaffung, είναι μια απολύτως νόμιμη πολιτική επιδίωξη.<sup>10</sup> Το ζήτημα σε ό,τι αφορά τον καπιταλισμό είναι συνεπώς η αναγνώριση του κεφαλαίου ως κοινωνικού προϊόντος και όχι προσωπικού, η εξάλειψη του ταξικού χαρακτήρα της ιδιωτικής ιδιοκτησίας. Αλλά αυτό το καθήκον είναι και πολιτικό. Σε αυτό το πλαίσιο, είναι σκόπιμο να θυμηθούμε την έννοια του «ιστορικού μπλοκ» του Γκράμσι. Σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στον οικονομιστικό μαρξισμό όπου η βάση καθορίζει το εποικοδομήμα, ένα ιστορικό μπλοκ εκφράζει την ενότητα της βάσης και του εποικοδομήματος. Σύμφωνα με τον Γκράμσι, μια κριτική του οικονομιστικού αναγωγισμού δεν οδηγεί απαραίτητα στην παραγωγή της οικονομικής διάστασης αλλά την ενσωματώνει σε μια ευρύτερη ηθικοπολιτική και ιδεολογική στρατηγική· όπως γράφει ο Γκράμσι, «Αν και η ηγεμονία είναι ηθικοπολιτική, πρέπει να είναι επίσης οικονομική».<sup>11</sup>

– η λογική του πολιτικού στην Αμερική του Μπους». Για την ευρύτερη κοινωνική και πολιτική κατάσταση στις ΗΠΑ, βλ. το βιβλίο του Thomas Frank, *What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America* (Νέα Υόρκη: Metropolitan Books, 2004).

10. Για αυτή τη διάκριση, βλ. Marx-Engels, *Werke*, τόμ. 4 (Βερολίνο: Dietz Verlag, 1990), σ. 475· και Marx, *Later Political Writings*, ό.π., σ. 13.

11. Βλ. *A Gramsci Reader*, επιμ. David Forgacs (Λονδίνο: Lawrence & Wishart, 1988), σσ. 211-212.

## Εξάρθρωση

Ένας άλλος τρόπος για να συλλάβουμε την πρώτη αλήθεια του έργου του Μαρξ, όπως την αποκάλεσα, είναι να προσέξουμε την επιταχυνόμενη εξαρθρωτική δύναμη του καπιταλισμού. Η θέση που διατύπωσα ότι ο καπιταλισμός κεφαλαιοποιεί σημαίνει ότι ο καπιταλισμός προκαλεί όλο και πιο εκτενείς και σοβαρές κοινωνικές και οικονομικές εξαρθρώσεις, σε όλη την επιφάνεια της γης. Αυτό έχει ως συνέπεια την αύξηση των δημογραφικών κινήσεων από την ύπαιθρο στην πόλη ή από το νότο στο βορρά, τη δημιουργία τεράστιων παραγωγούπων από τους εκποτισμένους φτωχούς, την αποδιάρθρωση των τοπικών βιομηχανιών και των παραγωγικών δραστηριοτήτων με τα πολύ φτηνά εμπορεύματα που έρχονται από το εξωτερικό, και το φαινόμενο που αποκαλείται σήμερα κατ' ευφημισμόν «outsourcing: ανάθεση εργασιών σε εξωτερικούς συνεργάτες». Στο πιο σημαντικό προγραμματικό θεωρητικό του κείμενο –το μανιφέστο του, αν θέλετε– το ομώνυμο κείμενο από το βιβλίο του 1990 με τον τίτλο *Για την επανάσταση της εποχής μας* [New Reflections on the Revolution of Our Time], ο Ερνέστο Λακλάου γράφει:

Από μία άποψη, η ανάλυσή μας παραμένει εντός του μαρξιστικού πεδίου και επιχειρεί να ενισχύσει μιαν από τις αρετές του: την πλήρη αποδοχή των μετασχηματισμών που ενέχει ο καπιταλισμός και την κατασκευή ενός εναλλακτικού προτάγματος *βασισμένου* στο πεδίο που δημιουργείται από αυτούς τους μετασχηματισμούς και όχι από την *αντίθεση* με αυτούς. Δεν είμαστε αναγκασμένοι να αντισταθούμε στην εμπορευματοποίηση, τη γραφειοκρατικοποίηση και την αυξανόμενη κυριαρχία του επιστημονικού και τεχνολογικού σχεδιασμού πάνω στον καταμερισμό εργασίας. Θα πρέπει μάλλον να εργαστούμε στο πλαίσιο αυτών των διαδικασιών, έτσι ώστε να αναπτύξουμε τις προοπτικές που δημιουργούν για μια μη καπιταλιστική εναλλακτική λύση.<sup>12</sup>

12. Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time* (Λονδί-

Παρά το γεγονός ότι, για τον Μαρξ, οι εξαρθρώσεις της καπιταλιστικής κοινωνίας καθορίζονται δομικά ή συστημικά από την έωλη τελεολογία της απλούστευσης της ταξικής δομής και της ανάδυσης ενός επαναστατικού υποκειμένου –του προλεταριάτου– αυτό δεν θα πρέπει να επισκιάσει την αλήθεια του έργου του Μαρξ, η οποία συνίσταται στη ριζικά μη ρομαντική, μη συναισθηματική και αντισυντηρητική διάγνωση που κάνει για τον καπιταλισμό. Την εξαρθρωτική δύναμη του καπιταλισμού θα πρέπει να τη δούμε θετικά και όχι να της αντισταθούμε επιστρέφοντας σε ένα είδος ρουσσωικού και εντέλει αντιδραστικού ρομαντικού αντικαπιταλισμού. Απεναντίας, όσο πιο εξαρθρωμένο είναι το έδαφος πάνω στο οποίο λειτουργεί ο καπιταλισμός, τόσο λιγότερο στηρίζεται σε ένα πλαίσιο φυσικών, υποτίθεται, ή σταθερών κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων. Η καπιταλιστική εξάρθρωση επιφέρει την αδυσώπητη καταστροφή των δεσμών της παράδοσης, των τοπικών εντάξεων, των οικογενειακών και συγγενικών δομών τις οποίες θα μπορούσε κανείς αλλιώς να θεωρεί φυσικές, και αποκαλύπτει έτσι την ενδεχομενικότητα της κοινωνικής ζωής, δηλαδή τον κατασκευασμένο χαρακτήρα της, με άλλα λόγια, την *πολιτική* της άρθρωση. Αυτή είναι η στιγμή της *ηγεμονίας*, όπως την περιγράφει ο Λακλάου, μετά τον Γκράμσι. Από τη στιγμή που διαλύονται οι ιδεολογικές ψευδαισθήσεις περί φυσικών συνθηκών και αποκαλύπτεται ότι πρόκειται για ενδεχομενικούς σχηματισμούς, χάρι στην καπιταλιστική εξάρθρωση με την οποία η ελευθερία, για παράδειγμα, γίνεται η ευάλωτη εμπειρία της ανασφάλειας του ατόμου που πουλιέται στην αγορά εργασίας, ο μόνος συνεκτικός ιστός που συνδέει τις πολιτικές ταυτότητες είναι ένας ηγεμονικός δεσμός.

Αρχικά, ηγεμονία σημαίνει ηγεσία μιας ταξικής συμμαχίας, με χαρακτηριστικό παράδειγμα τις ρωσικές επαναστάσεις του 1905 και του 1917, όταν το προλεταριάτο έγινε ηγεμονικό. Ωστόσο, αυτή η συμμαχία δεν είναι οικονομική ή οικονομιστική, αλλά οικοδομεί ένα σύστημα πολιτικών συμμαχιών, αυτό που ο Λακλάου ονομάζει «αλυ-

νο: Verso, 1990), σ. 55 [ελλ. έκδ.: *Για την επανάσταση της εποχής μας*, μτφρ. Γ. Σταυραράκης (Αθήνα: νήσος, 1997), σ. 131].

σίδα ισοδυναμιών». Η έννοια της ηγεμονίας διευρύνεται για να ενσωματώσει την πολιτισμική, ηθική και ιδεολογική ηγεσία πάνω σε συμμαχικές υποτελείς ομάδες, το σχηματισμό ενός νέου ιδεολογικού πεδίου, ενός νέου μυθικού χώρου με την έννοια του Ζωρζ Σορέλ.<sup>13</sup> Μια τέτοια ηγεμονία θα πρέπει να βασίζεται στη συγκατάθεση, θα πρέπει να καλλιεργεί ένα *habitus*. Αρχικά, η έννοια της ηγεμονίας προέρχεται από τη γλωσσολογία (η ανολοκλήρωτη διατριβή του Γκράμσι ήταν γλωσσολογική), και αναφέρεται στο κύρος ή στην επιρροή μιας γλώσσας πάνω σε μια άλλη, για παράδειγμα στην αυξανόμενη ηγεμονία των ισπανικών πάνω στα αγγλικά στις ΗΠΑ. Η ηγεμονία είναι ενεργός, δυναμική και μεταβαλλόμενη, σε αντίθεση με το στατικό μοντέλο της υποταγής που προϋποθέτει το μοντέλο της κυρίαρχης ιδεολογίας. Είναι η καλλιέργεια της τέχνης της διακυβέρνησης πάνω στις υποτελείς τάξεις.

Για τον Γκράμσι, ηγεμονία είναι η πρακτική με την οποία σχηματίζεται μια «συλλογική βούληση» από τις ποικίλες ομάδες που συγκροτούν την κοινωνία των πολιτών, αλλά αυτή παραμένει βαθιά ριζωμένη στη θεμελιώδη μαρξιστική διαλεκτική ανάμεσα στις παραγωγικές δυνάμεις και τις παραγωγικές σχέσεις. Στον Λακλάου, η έννοια της ηγεμονίας απελευθερώνεται από αυτή την αντίθεση και διευρύνεται για να δηλώσει τώρα τη γενική λογική της πολιτικής θέσμισης του κοινωνικού.<sup>14</sup> Επιδίωξη της ηγεμονίας είναι η καλλιέργεια συγκεκριμένων μορφών κοινότητας, ηθών, εθίμων και ενός συνολικού ήθους που ο Γκράμσι ονομάζει «κοινό νου». Αυτόν το ρόλο αποδίδει ο Γκράμσι στη «φιλοσοφία της πράξης», που είναι η κωδική ονομασία του μαρξισμού στα *Τετράδια της φυλακής* αλλά και μια κριτική του μαρξισμού με την έννοια ότι αυτός δεν θα πρέπει να παρουσιάζεται ως αφηρημένη θεωρία, αλλά θα πρέπει να διεισδύει στον κοινό νου και να τον διαμορφώνει. Ηγεμονία είναι η κατασκευή αλυσίδων ισοδυναμίας, πολι-

13. Βλ. George Sorel, *Reflections on Violence*, μτφρ. T.E. Hulme και J. Roth (Νέα Υόρκη: Dover, 2004 [1914]).

14. Μια πληρέστερη ανάλυση της ηγεμονίας κάνει ο David Howarth, «Hegemony, Political Subjectivity and Radical Democracy», στο *Laclau: A Critical Reader*, επιμ. Critchley και Marchart (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, 2004), σσ. 256-276.

τικών συμμαχιών ανάμεσα σε ανόμοιες, συχνά, ομάδες, στη βάση της συναίνεσης και τοπικών, συγκεκριμένων μορφών κοινότητας.

Παρ' όλα αυτά, οι διευρυνόμενες εξαρθρώσεις ενός όλο και πιο βάνουσου και επεκτατικού καπιταλισμού δεν οδηγούν κατ' ανάγκη στον πολιτικό πεσιμισμό, όπως οδήγησαν τον Αντόρνο ή τον Χάιντεγκερ από διαφορετικές πλευρές του φιλοσοφικού καλειδοσκοπίου. Απεναντίας, αυτές οι εξαρθρώσεις *μπορούν* (τονίζω το «μπορούν» αφού η σχετική διαδικασία δεν είναι αναγκαία και δεν επικαλούμαστε καμία πολιτική θεοδικία ή φιλοσοφία της ιστορίας) να συνδεθούν με την ανάδυση ενός φάσματος εναλλακτικών πολιτικών δυνατοτήτων που αντιτίθενται στον καπιταλισμό, και αποτελούν συνεπώς, όπως λέει ο Λακλάου, την προϋπόθεση «μιας νέας μαχητικότητας και αισιοδοξίας».<sup>15</sup> Γράφει:

Ο κατακερματισμός και ο αυξανόμενος περιορισμός των κοινωνικών πρακτότων συνδέεται με τον πολλαπλασιασμό των εξαρθρώσεων που παράγει ο «αποργανωμένος καπιταλισμός». Συνάγεται ότι όλο και περισσότερες περιοχές της κοινωνικής ζωής πρέπει να καταστούν προϊόντα *πολιτικών* μορφών ανασυγκρότησης και ρύθμισης.<sup>16</sup>

Η ριζοσπαστική και ενοχλητική ίσως σκέψη εν προκειμένω είναι ότι η εξαρθρωτική δύναμη της καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης συνυφάνεται με τον πολλαπλασιασμό των κοινωνικών δρώντων και, συνεπώς, με τις πολιτικές δυνατότητες. Η εν λόγω συνύφανση *μπορεί* να οδηγήσει στην ανάδυση μιας εναλλακτικής αριστεράς, αλλά αυτό προϋποθέτει μια ηγεμονική διαδικασία, μια κατασκευή, είναι μια πολιτική εργασία που πρέπει να γίνει. Όλα τούτα έχουν σημαντικές συνέπειες για τον τρόπο που σκεφτόμαστε το *υποκείμενο* της πολιτικής, όπως θα δούμε τώρα.

15. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, σ. 82 [Για την επανάσταση της εποχής μας, σ. 170].

16. Στο ίδιο, σ. 81/169.



### Μας λείπουν τα ονόματα – το πρόβλημα της πολιτικής υποκειμενικότητας

Η πολιτική συνδέεται πάντα με την ονοματοδοσία. Απαιτεί την κατονομασία μιας πολιτικής υποκειμενικότητας και την πολιτική οργάνωση γύρω από αυτό το όνομα. Το όνομα που έδωσε ο Μαξ στο πολιτικό υποκείμενο είναι προλετάριος, ειδικότερα ο προλετάριος ως κομμουνιστής. Μπορούμε να υιοθετήσουμε και εμείς αυτό το όνομα; Μας συνενώνει το δεδομένο της προλεταριακής μας ταυτότητας; Δεν νομίζω. Παρά το κοινωνιολογικό γεγονός ότι η βιομηχανική εργατική τάξη δεν παίζει πλέον φανερά ηγεμονικό ρόλο στην επαναστατική πολιτική, οι λόγοι για τους οποίους αμφιβάλουμε για τη θέση του Μαξ μας οδηγούν σε μια βαθιά κριτική της οντολογίας του Μαξ. Με τον όρο οντολογία εννοώ την ερμηνεία που δίνει ο Μαξ στο είναι του ανθρώπινου όντος, η οποία εκφράζεται με ένα σύνολο συναφών εννοιών: την ιδέα της ουσίας του είδους (*Gattungswesen*), το είναι ως παραγωγή, το είναι ως πράξη, το είναι ως η πρακτική αυτοδραστηριότητα του υποκειμένου. Όπως προσπάθησα να δείξω στο κεφάλαιο 1, αυτές τις ιδέες ο Μαξ τις οφείλει στην «ορθοδοξία της αυτονομίας» του Καντ, του Φίχτε και του Χέγκελ, μια παράδοση την οποία ο Μαξ συμπληρώνει αλλά και ανατρέπει τελείως. Όπως έχω ήδη υποστηρίξει, αν για τον Χέγκελ μπορούμε να πούμε ότι κοινωνικοποίησε τον υποτιθέμενο σολιψισμό της καντιανής ή φιχτιανής αυτονομίας, εγγράφοντάς τη σε σχέσεις διυποκειμενικότητας, τότε για τον Μαξ μπορούμε να πούμε ότι κομμουνιστικοποίησε την αυτονομία εγγράφοντάς τη στη δραστηριότητα και την πράξη ζωής του προλεταριάτου. Το κύριο σημείο εδώ είναι ότι, για τον Μαξ, ο κομμουνισμός είναι μια οντολογική κατηγορία πριν γίνει ο άξονας γύρω από τον οποίο μπορεί να προσανατολιστεί ένας πολιτικός ακτιβισμός, και η σύνδεση ανάμεσα στην οντολογική και την πολιτική δραστηριότητα επιτρέπει στον Μαξ να ισχυριστεί ότι το προλεταριάτο είναι η αταξική τάξη που ενσαρκώνει τα χειραφετητικά συμφέροντα της ανθρωπότητας. Για να μιλήσω ευθέως και απερίφραστα, θεωρώ ότι η κατηγορία του προλεταριάτου ως επαναστατικού υποκειμένου έχει καταρρεύσει κοινωνιολογικά και είναι δέσμια μιας άκρως αμφιλεγόμενης οντολογίας. Ως εκ τούτου, μας λεί-

πει ένα όνομα γύρω από το οποίο θα μπορούσε να διαμορφωθεί μια ριζοσπαστική πολιτική.

Το πολιτικό μας καθήκον, συνεπώς, είναι να επινοήσουμε ένα όνομα γύρω από το οποίο θα μπορεί να συγκροτηθεί ένα πολιτικό υποκείμενο από τους ποικίλους κοινωνικούς αγώνες που ζούμε. Αυτή η πράξη της συνάθροισης του πολιτικού υποκειμένου είναι η στιγμή της ηγεμονίας. Ακριβέστερα, αν λάβουμε υπόψη τον πολλαπλασιασμό των κοινωνικών δρώντων στον σύγχρονο κόσμο, το ζήτημα είναι ίσως να επινοήσουμε συγκεκριμένα ονόματα για τους άξονες γύρω από τους οποίους μπορεί να αναπτυχθεί μια ηγεμονική πολιτική και στη συνέχεια να συναθροίσουμε αυτά τα ονόματα σε ένα είδος συνένωσης, κοινού μετώπου ή συλλογικής βούλησης. Η λογική της πολιτικής ονοματοδοσίας είναι, κατά τη γνώμη μου, η λογική με την οποία μια καθορισμένη ιδιαιτερότητα στην κοινωνία συγκροτεί ηγεμονικά μια καθολικότητα. Αυτή είναι η «ηγεμονική καθολικότητα», όπως την ονομάζει ο Λακλάου. Με άλλα λόγια, το καθολικό δεν συνάγεται από το κείμενο μιας δεδομένης εκ των προτέρων οντολογίας αλλά εγκαθιδρύεται σε μια ιδιαίτερη κατάσταση. Η καθολικότητα κατασκευάζεται σε μια ιδιαίτερη κατάσταση σε σχέση με αυτό που ο Γκράμσι ονομάζει κοινό νου. Ο Μαξ πλησιάζει αυτή τη σκέψη σε μια εκπληκτικά σύγχρονη πρόταση του στην «Εισαγωγή» του 1843 στην *Κριτική της φιλοσοφίας του δικαίου του Χέγκελ*, όπου η λογική του πολιτικού υποκειμένου αποδίδεται ως εξής: «Δεν είμαι τίποτε και πρέπει να γίνω τα πάντα» (*Ich bin nichts, und ich müßte alles sein*).<sup>17</sup> Ξεκινώντας, δηλαδή, από μια θέση κενού, μια ιδιαίτερη ομάδα προβάλλει την πληρότητα του καθολικού και αρθρώνει ηγεμονικά αυτή την καθολικότητα στην πολιτική δράση, συγκροτώντας έτσι ένα πολιτικό υποκείμενο.<sup>18</sup>

17. Στο *Marx-Engels Werke*, τόμ. 1 (Βερολίνο: Dietz, 1988), σ. 389<sup>1</sup> και Marx, *Early Political Writings*, επιμ. J. O'Malley (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), σ. 67.

18. Αν και θέλω να ασχοληθώ ξεχωριστά με το εν λόγω θέμα, στο σημείο αυτό ακριβώς η πολιτική και η ποίηση αρχίζουν να συγκροούνται με έναν δυνάμει γόνιμο τρόπο. Αν η πολιτική συνίσταται σε μια πράξη κατονομασίας με την οποία μια ιδιαιτερότητα εξυψώνεται σε καθολικότητα, στη «γενική ανθρωπότητα» όπως λέει ο Μπαντιού, τη λειτουργία αυτή επιτελεί η ποιητική

Αν και τα ονόματα αυτά είναι παλιά, ορισμένοι ισχυρίζονται ότι ο μετανάστης, ο αιτητής ασύλου ή ο πρόσφυγας μπορούν να θέσουν υποψηφιότητα για το χρίσμα του πολιτικού ονόματος.<sup>19</sup> Άλλοι θεωρούν ότι το «πλήθος» με την έννοια του Μάικλ Χαρντ και του Αντόνιο Νέγκρι είναι ένα νέο πολιτικό όνομα. Αυτή είναι σίγουρα η έμμεση πρόθεση της εύγλωττης και ιδιαίτερα δημοφιλούς ανάλυσης που κάνουν το 2000 στην *Αυτοκρατορία* για την αναδυόμενη μορφή μιας δικτυακής κυριαρχίας, μια πρόθεση που εκφράζεται ρητά στη συνέχεια της *Αυτοκρατορίας* το 2004, το *Πλήθος*, το οποίο υποστηρίζει ότι το πλήθος είναι το νέο πολιτικό υποκείμενο και η πολιτική εναλλακτική που αναπτύσσεται στο πλαίσιο της αυτοκρατορίας.<sup>20</sup> Θα ήθελα, ωστό-

κατηγορία του *μύθου*. Δεδομένου ότι μας λείπει ένα νέο πολιτικό όνομα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το ποιητικοπολιτικό μας καθήκον είναι η δημιουργία ενός μύθου, «του ανώτατου μύθου», όπως τον ονόμασε ο Ουάλλας Στήβενς (Wallace Stevens), δηλαδή του μύθου του απόλυτου το οποίο *γνωρίζουμε* ότι είναι μύθος αλλά εντούτοις πιστεύουμε σε αυτό. Εκείνο που χρειάζεται στην πολιτική είναι ένας νέος μύθος, ένας ανώτατος μύθος, για τον οποίο ο Στήβενς υποστηρίζει ότι παρέχει μόνον ενδείξεις και επισημάνσεις. Θα ήθελα να φανταστώ έτσι τη δυνατότητα μιας πολιτικής ανάγνωσης της ποίησης του Στήβενς, κάτι που απέφυγα πολύ επιμελώς στο βιβλίο *Things Merely Are: Philosophy in the Poetry of Wallace Stevens* (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, 2005). Βλ. σχετικά τη μελέτη του Badiou, «Politics: A Non-expressive Dialectics» (Λονδίνο: Urbanomic, 2005).

19. Βλ. σχετικά το έργο του Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, μτφρ. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998) [ελλ. έκδ.: *Homo sacer. Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μτφρ. Π. Τσιαμούρας (Αθήνα: Scripta, 2005)], ένα βιβλίο για το οποίο έχω σοβαρές φιλοσοφικές επιφυλάξεις από πολλές άλλες απόψεις. Ο Αγκάμπεν γράφει: «Αν οι πρόσφυγες (ο αριθμός των οποίων στη διάρκεια του εικοστού αιώνα δεν σταμάτησε στιγμή να αυξάνεται, μέχρι του σημείου να περιλαμβάνει σήμερα ένα καθόλου αμελητέο τμήμα της ανθρωπότητας) αντιπροσωπεύουν, στην οργάνωση του νεωτερικού έθνους-κράτους, ένα τόσο ανησυχητικό στοιχείο, είναι πρωτίστως γιατί, διαρρηγνύοντας τη συνέχεια μεταξύ κράτους και πολίτη, μεταξύ *γέννησης* (*ιθαγένειας*) και *εθνικότητας*, θέτουν σε κρίση το αρχέγονο επινόημα της νεωτερικής κυριαρχίας» (σ. 131/208).

20. Michael Hardt και Antonio Negri, *Empire* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2000) [ελλ. έκδ.: *Αυτοκρατορία*, μτφρ. Ν. Καλαϊτζής (Αθήνα:

σο, να αμφισβητήσω αυτή την άποψη, τόσο γιατί η ανάλυση που γίνεται στην *Αυτοκρατορία* σε οντολογικό επίπεδο κινδυνεύει να διολισθήσει στην άκρως αντιδιαλεκτική υλιστική οντολογία της ουσίας, την οποία ορθώς επέκρινε ο Μαρξ στο πρώιμο έργο του, όσο και γιατί καθιστά το έργο της πολιτικής υπερβολικά συστημικό εφόσον τόσο η αυτοκρατορία όσο και το πλήθος, δηλαδή ο καπιταλισμός και η αντίσταση στον καπιταλισμό, πηγάζουν από την ίδια οντολογική ουσία. Σπάνια ένα βιβλίο διαψεύδεται εμπειρικά, αλλά νομίζω ότι αυτό ακριβώς συνέβη με την *Αυτοκρατορία* την 11η Σεπτεμβρίου 2001.<sup>21</sup> Γενικότερα, αν κάνουμε πολιτική, δεν μπορούμε και δεν θα πρέπει να στηρίζουμε τις ελπίδες μας σε καμία οντολογία, είτε πρόκειται για μια μαρξική έννοια της ουσίας του είδους, είτε για έναν σπινοζοντελεξιανισμό της αφθονίας, είτε για έναν χαϊντεγκερολακανισμό της έλλειψης είτε για οποιαδήποτε εκδοχή αυτού που ο Στήβεν Γουάιτ (Stephen White) περιέγραψε ως «ασθενή οντολογία» στην πολιτική.<sup>22</sup> Κατά την άποψή μου, η πολιτική είναι μια διασάλευση του οντολογικού πεδίου και για την ανάλυση και την πρακτική της απαιτούνται ιδιαίτερες κατηγορίες. Δεν υπάρχει καμία μεταβατική σχέση ανάμεσα στην οντολογία και την πολιτική.

Scripta, 2002)] και *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (Νέα Υόρκη: Penguin, 2004) [ελλ. έκδ.: *Πλήθος: Πόλεμος και δημοκρατία στην εποχή της Αυτοκρατορίας*, μτφρ. Γ. Καράμπελας (Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2011)].

21. Παρά τις διαφωνίες μας για τη σχέση της ηθικής με την πολιτική, μια πολύ συγγενή κριτική των Χαρντ και Νέγκρι έχει διατυπώσει η Chantal Mouffe, *On the Political* (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, 2005), σσ. 107-115 [ελλ. έκδ.: *Επί του πολιτικού*, μτφρ. Α. Κιουπκιολής (Αθήνα: Εκκρεμές, 2010)].

22. Βλ. Stephen White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2000). Για το ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στην οντολογία και την πολιτική, ιδιαίτερα για την αντίθεση ανάμεσα σε μια λακανική οντολογία της έλλειψης, την οποία εκφράζει ο Λακλάου, και μια ντελεξιανή οντολογία της αφθονίας, την οποία εκφράζει το πάντα καιρίο έργο του Γουίλλιαμ Κόννολλι (William Connolly), βλ. τα κείμενα του τόμου *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*, επιμ. L. Tonder και L. Thomassen (Manchester και Νέα Υόρκη: Manchester University Press, 2005).

### Θα πρέπει να αναζητήσουμε τον αγώνα

Σχετικά με το θέμα της κατασκευής της πολιτικής υποκειμενικότητας, θα ήθελα να εξηγήσω το επιχείρημά μου με ένα παράδειγμα δανεισμένο από την έρευνα της Κέρτνεη Γιουνγκ (Courtney Jung).<sup>23</sup> Η Γιουνγκ προσπαθεί να αναπτύξει έναν «κριτικό φιλελευθερισμό», όπως τον ονομάζει, αν και κατά τη γνώμη μου –και αυτό το θεωρώ αρετή– ο εν λόγω φιλελευθερισμός είναι περισσότερο κριτικός παρά φιλελεύθερος. Θέμα αυτού του ευρύτατου έργου είναι η φύση της ιθαγενικής πολιτικής ταυτότητας στο μεξικανικό πλαίσιο. Ειδικότερα, αναφέρεται στην ανάδυση της ιθαγενικής ταυτότητας ως πολιτικής κατηγορίας. Το επιχείρημα της Γιουνγκ είναι ότι η ιθαγενική ταυτότητα αποτελεί ένα πολιτικό επίτευγμα και όχι ένα τυχαίο χαρακτηριστικό με το οποίο γεννιόμαστε ή ένα δεδομένο μιας δήθεν εξωπολιτικής σφαίρας του πολιτισμού. Κατά την άποψή της, το πρόβλημα με τους σύγχρονους φιλελεύθερους πολιτικούς θεωρητικούς, από τον Ρωλς και μετά, είναι ότι ερμηνεύουν ένα φαινόμενο όπως η ιθαγενική ταυτότητα ως ένα διστορικό, εξωπολιτικό, ψυχοκοινωνικό δεδομένο το οποίο θα πρέπει να ενσωματώσουμε με κάποιο τρόπο στον δημοκρατικό χώρο της φιλελεύθερης πολιτείας. Εναντία σε αυτή τη θέση, η Γιουνγκ προβάλλει τρία επιχειρήματα:

Πρώτον, υποστηρίζω ότι ταυτότητες όπως η ταυτότητα του χωρικού και του ιθαγενούς αποτελούν πολιτικό επίτευγμα και όχι ένα τυχαίο χαρακτηριστικό με το οποίο γεννιόμαστε. Δεύτερον, το κράτος δεν επιβάλλεται από τα πάνω σε μια κοινωνία η οποία είναι ήδη διηρημένη σε ανταγωνιστικές και ασύμβατες κοσμοαντιλήψεις. Το ίδιο το κράτος παίζει καθοριστικό ρόλο στο μετασχηματισμό ιδιαίτερων πρακτικών και παραδόσεων σε κοινωνικές κατηγορίες. Τρίτον, αυτές οι δυνητικές κατηγορίες μετασχηματίζονται σε ταυτότητες χάρη στην ύπαρξη ενός

23. Βλ. Courtney Jung, *Democracy and Indigenous Rights: A Preface to Critical Liberalism* (Cambridge και Νέα Υόρκη: Cambridge University Press, υπό έκδοση).

λόγου περί δικαιωμάτων που διατυπώνει μια υπόρρητη υπόσχεση. Οι ακτιβιστές εκμεταλλεύονται το χάσμα που ανοίγει από μια τέτοια υπόσχεση για να διαμορφώσουν μια ταυτότητα η οποία μπορεί να στηρίξει μια νόμιμη αξίωση στο κράτος, δηλαδή μια αξίωση την οποία θα ακούσει το κράτος, και την οποία θα αναγνωρίσουν και άλλοι στον γενικό δημόσιο χώρο.

Αντί να επιδοθεί στη συνήθη φιλοσοφική πρακτική της κανονιστικής θεωρητικολογίας, η Γιουνγκ στηρίζει τους ισχυρισμούς της χρησιμοποιώντας το παράδειγμα της μεξικανικής πολιτικής ιστορίας. Μετά την εκλογή του Κάρλος Σαλίνας ντε Γκορτάρι (Carlos Salinas de Gortari) το 1988, υπό τη σκιά της οικονομικής κρίσης που είχε αναγκάσει το Μεξικό να στραφεί στο ΔΝΤ για βοήθεια, η μεξικανική κυβέρνηση άρχισε να κάνει αυστηρές νεοφιλελεύθερες μεταρρυθμίσεις. Τα μέτρα που θέσπισε ο Σαλίνας ανέτρεπαν μεταξύ άλλων και τις φιλοαγροτικές πρωτοβουλίες των προηγούμενων δεκαετιών, ενώ ξεκίνησε διώξεις εναντίον των αγροτικών οργανώσεων, καταστέλλοντας, φυλακίζοντας, τρομοκρατώντας και φονεύοντας εκατοντάδες αγρότες ακτιβιστές, γεγονότα που οδήγησαν σε μεγάλη μείωση του αγροτικού ακτιβισμού. Έτσι, το όνομα «αγρότης» έπαψε να έχει δύναμη, δεν έδινε πλέον φωνή στους αδύνατους και δεν ήταν αποτελεσματικό. Η Γιουνγκ συνεχίζει:

Σε αυτόν το χώρο, όπου ο αγρότης εξαρτήθηκε από τη νεοφιλελεύθερη στροφή της πολιτικής της μεξικανικής κυβέρνησης, οι ακτιβιστές σφυρηλάτησαν μια ιθαγενική πολιτική ταυτότητα που θα αποκαθιστούσε τις προϋποθέσεις της πολιτικής δράσης στην ύπαιθρο. Η ύπαρξη της Συνθήκης 169 του Διεθνούς Οργανισμού Εργασίας, που κατοχυρώνει τα συλλογικά δικαιώματα των ιθαγενικών λαών στη διεθνή νομοθεσία, λειτουργεί ως όρος μιας ιθαγενικής πολιτικής ταυτότητας. Η ειρωνεία είναι ότι η Συνθήκη τέθηκε σε ισχύ με την επικύρωσή της από το Μεξικό το 1990.

Το επιχείρημα εδώ είναι ότι η ιθαγενική πολιτική ταυτότητα είναι κάτι σπάνιο: ένα τελείως νέο πολιτικό φαινόμενο. Επιπλέον, τα αποτελέ-

σματά της δεν ήταν μόνο τοπικά και έχει οδηγήσει στη δημιουργία υπερεθνικών συμμαχιών. Διάφοροι ακτιβιστές συναντιούνται κάθε χρόνο στη Γενεύη, στο πλαίσιο της Ομάδας Εργασίας για τους Ιθαγενικούς Πληθυσμούς, και στη Νέα Υόρκη, στο Διαρκές Φόρουμ του ΟΗΕ για τα ιθαγενικά ζητήματα. Ευρύτερα, διεθνή δίκτυα όπως η Παγκόσμια Δράση των Λαών [People's Global Action], που απηύθυνε το αρχικό κάλεσμα για τη δράση ενάντια στις συναντήσεις του ΠΟΕ στο Σηάτλ το 1999, έχουν τις ρίζες τους στη διάσημη Διεθνή Συνάντηση για την Ανθρωπότητα και Ενάντια στον Νεοφιλελευθερισμό, η οποία πραγματοποιήθηκε το 1996 «βαθιά μέσα στη λάσπη της ζούγκλας της Τσιάπας την περίοδο των βροχών», όπως διηγείται γλαφυρά ο Ντέιβιντ Γκραίμπερ (David Graeber).<sup>24</sup>

Το πιο ενδιαφέρον στοιχείο στο παράδειγμα της μεξικανικής ιθαγενικής πολιτικής ταυτότητας είναι ο τρόπος με τον οποίο σχηματίζεται ένα νέο πολιτικό υποκείμενο ενάντια στις κατασταλτικές δράσεις του κράτους μέσα από την άρθρωση ενός νέου καθολικού ονόματος – του ιθαγενικού. Η στρατηγική κατάληψη του οικουμενικού εδάφους των διεθνών δικαιωμάτων και του διεθνούς δικαίου δίνει το έναυσμα για μια τοπική πολιτική άρθρωση που έχει παγκόσμιες συνέπειες. Εξετάζοντας το ίδιο πρόβλημα που αναφέραμε πιο πάνω, δηλαδή την εξαφάνιση του προλεταριάτου ως βιώσιμου πολιτικού υποκειμένου, η Γιουνγκ γράφει, κάπως νοσταλγικά:

Οι «ιθαγενείς» είναι το νέο «προλεταριάτο». Οι ιθαγενικοί λαοί εκφοράζουν μια ισχυρή ηθική κριτική κατά της νεοφιλελεύθερης παγκοσμιοποίησης επειδή συγκροτούνται ως η κυριολεκτική σωματική ενσάρκωση της αντίθεσης σε αυτή. Το ιθαγενικό είναι αρχαίο, κοινοτικό, παραδοσιακό και ηθικό, ικανό να αντλήσει στοιχεία από τον πλούτο μιας κληρονομημένης σοφίας και να λειτουργήσει σε οργανική σύνδεση με τη γη και τους φυσικούς της πόρους. Η παγκοσμιοποίηση, από την άλλη, είναι εξεταστική και δεν έχει ηθική, αφήνοντας πίσω της

24. Βλ. David Graeber, «The New Anarchists», *New Left Review* 13 (Ιανουάριος/Φεβρουάριος 2002), σ. 63.

σωρούς ανέργων, εξαντλημένους φυσικούς πόρους και κατεστραμμένα περιβάλλοντα. Η παγκοσμιοποίηση απειλεί το ειδύλλιο των ιθαγενών. Το ιθαγενικό άτομο, και ιδιαίτερα η ιθαγενής γυναίκα, παρουσιάζεται ως μια καταγγελία των στόχων της νεοφιλελεύθερης παγκοσμιοποίησης: είναι το χειραφετητικό υποκείμενο της εποχής μας.

Όσο ειλικρινή και αν είναι αυτά τα συναισθήματα, το σημαντικό κατά τη γνώμη μου είναι να συλλάβουμε το στρατηγικό πολιτικό εγχείρημα πίσω από αυτό το νέο χειραφετητικό υποκείμενο και να αποφυγούμε τον κίνδυνο μιας φυσικοποίησης της ιθαγενικότητας με την επίκληση κατηγοριών όπως «αρχαίο, κοινοτικό, παραδοσιακό» ή «οργανική σύνδεση». Το ιθαγενικό πρόσωπο είναι ένα πολιτικό όνομα που κατασκευάζεται μέσα από μια ηγεμονική διαδικασία, είναι ένα ενδεχομενικά αρθρωμένο υποκείμενο που καθίσταται δυνατό σε μια καθορισμένη και μεταβατική ιστορική στιγμή και καθιστά δυνατή μια παρέμβαση και μια νέα και δυναμική πολιτική ακολουθία. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι ιθαγενείς είναι ένας μύθος και τίποτε άλλο, και ότι τα εγκλήματα που έχουν διαπραχθεί εναντίον τους δεν είναι πραγματικά. Το ιθαγενικό πρόσωπο μπορεί να προβάλλει νόμιμες αξιώσεις στο κράτος που το περιθωριοποιηθεί και οφείλει να επανορθώσει, αλλά το πολιτικό ζήτημα είναι ο τρόπος με τον οποίο προβάλλεται αυτό το αίτημα μέσω μιας ηγεμονικής επινόησης και φαντασίας. Όπως είπε ο Λουίς Χερνάντες Κρους (Louis Hernandez Cruz), ένας γνωστός ηγέτης των αγροτικών εξεγέρσεων στην Τσιάπας τη δεκαετία του 1970 και του 1980, ο οποίος εξελέγη βουλευτής, *diputado*, στο Κογκρέσο της Πολιτείας της Τσιάπας, «la lucha hay que buscarla», «θα πρέπει να αναζητήσουμε τον αγώνα».

Θα ήθελα να εξετάσω ένα ακόμη παράδειγμα ιθαγενικού πολιτικού αγώνα, αυτή τη φορά από την Αυστραλία.<sup>25</sup> Το 1972, αντιδρώντας σε

25. Ευχαριστώ τον Oliver Feltham που μου επισήμανε αυτό το παράδειγμα. Βλ. το άρθρο του «Singularity Happening in Politics: the Aboriginal Tent Embassy, Canberra, 1972», *Communication and Cognition*, τόμ. 37, σφ. 1 & 2 (2004), σσ. 1-14.

μια ομιλία του Γουίλλιαμ Μακμάχον (William McMahon), πρωθυπουργού τότε της Αυστραλίας, ο οποίος αρνούνταν τα εδαφικά δικαιώματα των ιθαγενών και συνέχιζε τις εξορυκτικές δραστηριότητες σε ιερά εδάφη των Αβοριγίνων, τέσσερις ακτιβιστές –ο Μπίλι Κρέιτζι (Billy Craigie), ο Τόνι Κούρι (Tony Coorie), ο Μάικλ Άντερσον (Michael Anderson) και η Μπέρτι Γουίλλιαμς (Bertie Williams)– έστησαν ένα επιτελείο αγώνα κάτω από μια ομπρέλα θαλάσσης στο γρασίδι απέναντι από το Εθνικό Κοινοβούλιο. Το σχέδιο ήταν να μείνουν εκεί και να διαδηλώνουν μέχρι να αναγνωριστούν πραγματικά τα εδαφικά δικαιώματα των ιθαγενών. Με μια ευφάνταστη θεατρική πράξη πολιτικής ονοματοδοσίας, η ομπρέλα και οι γύρω σκηνές βαφτίστηκαν «Σκηνή-Προξενείο των Αβοριγίνων». Στο πλαίσιο του κινήματος για τα εδαφικά δικαιώματα των Αβοριγίνων, αυτή η πράξη είχε σημαντικές συνέπειες. Όπως λέει ο Όλιβερ Φέλδαμ (Oliver Feltham):

Το 1972, μια σκηνή-προξενείο στήθηκε απέναντι στο Εθνικό Κοινοβούλιο ως διαμαρτυρία για τη μη αναγνώριση των ιθαγενικών δικαιωμάτων στη γη. Το 1976, μια πολιτειακή κυβέρνηση –του Βόρειου Τομέα– θέσπισε τους πρώτους νόμους για τα εδαφικά δικαιώματα. Το 1992, το Ανώτατο Δικαστήριο της Αυστραλίας ανέτρεψε το χαρακτηρισμό *terra nullius* και αναγνώρισε τους «ιθαγενικούς τίτλους» όπως τους ονόμασε. Ωστόσο, την ίδια ώρα το δικαστήριο αποφάνθηκε ότι οι ιθαγενικοί τίτλοι δεν ισχύουν για ιδιότητα εδάφη, κάνοντας μερικούς ακτιβιστές να χαρακτηρίσουν την απόφαση αυτή ως «τη μεγαλύτερη αρπαγή γης» στην ιστορία της αποικιοκρατίας. Καθ' όλη τη δεκαετία του 1990, η πολιτική διαμάχη στην κεντρική πολιτική σκηνή επικεντρώθηκε στον περιορισμό των συνεπειών αυτής της απόφασης-ορόσημο.<sup>26</sup>

Το 1788, όταν οι Βρετανοί κατέπλευσαν στο μέρος που ονόμασαν Νέα Νότια Ουαλία [New South Wales] με την πρόθεση να ιδρύσουν μια νέα αποικία καταδίκων, η γη κηρύχθηκε *terra nullius*, ακατοίκητη γη που

26. Στο ίδιο, σ. 2.

δεν ανήκει σε κανέναν. Με αυτή τη νομικοπολιτική πράξη, οι 1.000 περίπου άποικοι –750 κατάδικοι, 211 ναύτες και αξιωματικοί, 21 σύζυγοι των αξιωματικών, 32 παιδιά και ένας κυβερνήτης– δεν υφάρπαξαν απλώς τη γη, αλλά και απονομιμοποίησαν και εκμηδένισαν οποιαδήποτε αξίωση θα μπορούσαν να προβάλουν οι αρχικοί κάτοικοί της. Θα πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι συντηρητικές εκτιμήσεις για τον πληθυσμό της «Αυστραλίας» πριν από τον εποικισμό της υπολογίζουν ότι υπήρχαν 300.000 περίπου κάτοικοι, οι οποίοι εκτιμάται ότι χωρίζονταν σε τριακόσια ως πεντακόσια έθνη. Πολλές λέξεις θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για να περιγράψουν αυτή την κατάσταση, αλλά ο όρος «ακατοίκητος» δεν είναι μια από αυτές. Καθώς αντιμετώπιζαν την άρνηση του κράτους να αναγνωρίσει την παρανομία της αρχικής πράξης του εποικισμού, την πραγματικά εγκληματική διάσταση της πράξης της ίδρυσης της «Αυστραλίας», όπως έγινε γνωστή στη συνέχεια, οι Αβορίγινες ακτιβιστές έστρεψαν ενάντια στους καταπιεστές τους το υποτιθέμενο καθεστώς του ξένου που τους είχαν αποδώσει. Χρησιμοποιώντας ως μοχλό πίεσης ένα οιονεί διεθνές προξενείο, επιδόθηκαν σε μια διαδικασία πολιτικής άρθρωσης που είχε ως αποτέλεσμα την άσκηση σημαντικής πίεσης στο κράτος. Σε αυτό το παράδειγμα βλέπουμε πώς μια ειδική και τοπική παρέμβαση στην πολιτική –μια ομπρέλα θαλάσσης σε ένα γρασίδι στην Καμπέρα– μπορεί να οδηγήσει στην αμφισβήτηση της συνολικής νομιμότητας του κράτους και να διεκδικήσει την επανόρθωση μιας τεράστιας ιστορικής αδικίας.

Αυτά τα παραδείγματα μπορούν να αξιοποιηθούν στο πλαίσιο ενός ευρύτερου επιχειρήματος για την πολιτική λειτουργία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ο Ζακ Ρανσιέρ (Jacques Rancière), στον οποίο θα επανέλθουμε πιο κάτω, εκφράζει τη λογική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων όπως την αντιλαμβάνεται με το εξής παράδοξο: «τα δικαιώματα του ανθρώπου είναι τα δικαιώματα εκείνων που δεν έχουν τα δικαιώματα που έχουν και έχουν τα δικαιώματα που δεν έχουν».<sup>27</sup> Αυτή η αποφθεγματική διατύπωση επεξηγείται με το παράδειγμα των δικαιωμάτων των γυναικών στο πλαίσιο της Γαλλικής Επανάστασης.

27. Jacques Rancière, «Who Is the Subject of the Rights of Man?», *The South Atlantic Quarterly*, τόμ. 103 (αφ. 2/3), άνοιξη/καλοκαίρι 2004, σσ. 297-310.

Ειδικότερα, η αξίωση της οικουμενικότητας που προέβαλλε η Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη συγκάλυπτε έναν αποκλεισμό των γυναικών από αυτά τα δικαιώματα. Την αντίφραση αυτή ανέδειξε ως γνωστόν η θέση της Ολύμπ ντε Γκουζ (Olympe de Gouges) ότι αν οι γυναίκες δικαιούνται να πάνε στο ικρίωμα, τότε δικαιούνται επίσης να πάνε στη συνέλευση. Ο Ρανσιέρ γράφει:

Οι γυναίκες μπορούσαν να δείξουν δύο πράγματα. Μπορούσαν να δείξουν ότι στερούνταν τα δικαιώματα που είχαν, χάρη στη Διακήρυξη των Δικαιωμάτων. Και μπορούσαν να δείξουν, με τη δημόσια δράση τους, ότι είχαν τα δικαιώματα που τους αρνούνταν το Σύνταγμα, ότι μπορούσαν να ασκήσουν αυτά τα δικαιώματα. Μπορούσαν συνεπώς να δράσουν ως φορείς των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου με την έννοια ακριβώς που ανέφερα. Ενήργησαν ως υποκείμενα που δεν είχαν τα δικαιώματα που είχαν και είχαν τα δικαιώματα που δεν είχαν.<sup>28</sup>

Οι γυναίκες είναι το αποκλεισμένο συμπλήρωμα στην τάξη του κράτους, και αρθρώνουν μια νέα πολιτική υποκειμενικότητα αμφισβητώντας αυτή την τάξη με τους όρους της δικής της νομιμοποιητικής λογικής, δηλαδή με την οικουμενικότητα των δικαιωμάτων. Οι γυναίκες είναι το πλεόνασμα που δεν έχει προσμετρηθεί στην τάξη του κράτους και απαιτεί να ληφθεί υπόψη και να μετρηθεί μέσω του μηχανισμού του κράτους. Τα πολιτικά δικαιώματα των γυναικών είναι ένα εύγλωττο παράδειγμα της λειτουργίας της πολιτικής ως συγκρουσιακής αμφισβήτησης της συναίνεσης και ως ανοίγματος ενός χώρου *διαφωνίας*, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Αυτός ο χώρος της διαφωνίας εκφράζει με τον καλύτερο τρόπο το συμβάν της πολιτικής, ένα συμβάν το οποίο η κρατική τάξη επιθυμεί πάντα να εξαφανίσει.

Συνδέοντας αυτό το παράδειγμα με το παράδειγμα των ιθαγενικών δικαιωμάτων, θα μπορούσαμε να πούμε ότι τα δικαιώματα μπορούν να λειτουργήσουν ως *μοχλοί* της πολιτικής άρθρωσης με τους οποίους μια αόρατη ή αποκλεισμένη ως τότε πολιτική κοινότητα γίνε-

28. Στο ίδιο, σ. 304.

ται ορατή σε σχέση με μια αδικία ή ένα έγκλημα που φανερώνει μια αντίφαση στη λογική της κρατικής δομής. Τα δικαιώματα, ως εκ τούτου, μπορούν να θεωρηθούν ως *μοχλοί* της ηγεμονικής άρθρωσης σε μια πολιτική διαδικασία που έχει ως ηθικό κίνητρο μια κατάσταση αδικίας.

### Η πολιτική ως οηγματική απόσταση μέσα στο κράτος

Λαμβάνοντας υπόψη αυτά τα παραδείγματα της πολιτικής λειτουργίας των δικαιωμάτων, θα ήθελα να προχωρήσω στην εξέταση του ζητήματος του κράτους. Κατοικούμε σε κράτη. Το κράτος –είτε είναι εθνικό όπως η Βρετανία ή η Γαλλία, είτε υπερεθνικό οιονει κράτος όπως η Ε.Ε., είτε αυτοκρατορικό όπως οι ΗΠΑ– είναι το πλαίσιο μέσα στο οποίο διεξάγεται η συμβατική πολιτική. Τώρα, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι το κράτος αποτελεί έναν περιορισμό της ανθρώπινης ύπαρξης και ότι θα ήμασταν καλύτερα χωρίς αυτό. Θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι χωρίς κρατικά συστήματα διακυβέρνησης, γραφειοκρατία, αστυνομία και στρατό, τα ανθρώπινα όντα θα ήταν σε θέση να συνεργαστούν μεταξύ τους στη βάση της ελεύθερης συμφωνίας και όχι μόνο μέσω της υπακοής στο νόμο. Θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι διαπλεκόμενα δίκτυα συνεργατικών ενώσεων θα ήταν δυνατόν να καλύψουν όλα τα πεδία της ανθρώπινης δραστηριότητας και να υποκαταστήσουν το κράτος. Θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι η κάθετη ιεραρχία της κρατικής δομής είναι δυνατό να αντικατασταθεί από οριζόντια συνεργαζόμενες ενώσεις ελεύθερων, αυτοκαθοριζόμενων όντων. Αυτός είναι, φυσικά, ο αιώνιος πειρασμός της αναρχικής παράδοσης, ιδιαίτερα για κάποιον όπως ο Κροπότκιν. Θα επανέλθω πιο κάτω στον αναρχισμό με περισσότερες λεπτομέρειες.

Ωστόσο –για να το πω όσο πιο διακριτικά γίνεται– μου φαίνεται ότι δεν μπορούμε να ελπίζουμε, σε αυτό το σημείο της ιστορίας, ότι μπορούμε να πετύχουμε έναν πλήρη μαρασμό του κράτους, είτε μέσω της συντονισμένης αναρχοσυνδικαλιστικής ή αναρχοκομμουνιστικής δράσης είτε μέσω της επαναστατικής προλεταριακής πράξης με φορέα

το κόμμα. Στον κλασικό μαρξισμό, το κράτος, η επανάσταση και η τάξη συναποτελούν ένα συνεκτικό όλο: υπάρχει μια επαναστατική τάξη, η καθολική ή αταξική τάξη του προλεταριάτου, η κομμουνιστική πολιτική του οποίου οδηγεί στην ανατροπή του αστικού κράτους. Ο *locus classicus* αυτής της θέσης είναι το *Κράτος και επανάσταση* του Λένιν, ένα κείμενο που, κατά τη γνώμη μου, αμφιταλαντεύεται μοιραία ανάμεσα σε αντιτιθέμενες αυταρχικές και αναρχικές τάσεις. Από τη μία, στο όνομα του «αυθεντικού» Μαρξ, ο Λένιν ισχυρίζεται ότι το αστικό κράτος πρέπει να συντριβεί και να αντικατασταθεί από ένα δημοκρατικά συγκεντρωτικό κράτος των εργατών –τη δικτατορία του προλεταριάτου– αλλά, από την άλλη, ισχυρίζεται ότι αυτό είναι απλώς μια προϋπόθεση για τον τελικό μαρξισμό του κράτους στον κομμουνισμό ή για εκείνο που ονομάζει «ολοκληρωμένη δημοκρατία».<sup>29</sup> Αναγκαίος όρος για τον λενινιστικό μαρξισμό του κράτους είναι η ανάδυση μιας επαναστατικής τάξης, του προλεταριάτου, το οποίο οι Χαρντ και Νέγκρι επιδιώκουν να εκσυγχρονίσουν μετασχηματίζοντάς το σε πλήθος.<sup>30</sup> Τώρα, αν οι ταξικές θέσεις δεν απλοποιούνται, αλλά αντιθέτως γίνονται πιο περίπλοκες μέσω των διαδικασιών της κοινωνικής εξάρθρωσης που περιγράψαμε στο παρόν κεφάλαιο, αν η επανάσταση δεν μπορεί να συλληφθεί πλέον με έναν μαρξιστικό-λενινιστικό τρόπο, τότε αυτό σημαίνει ότι καλώς ή κακώς –ας πούμε κακώς– δεν μπορούμε να ξεπεράσουμε το κράτος. Το ερώτημα τότε γίνεται: ποια θα πρέπει να είναι η πολιτική στρατηγική μας σε σχέση με το κράτος, με το κράτος και τα κράτη στα οποία ανήκουμε;

Σε μια περίοδο όπου το επαναστατικό προλεταριακό υποκείμενο έχει σαφώς διαλυθεί, και μαζί με αυτό έχει καταρρεύσει και το πολιτικό σχέδιο του μαρξισμού του κράτους, νομίζω ότι θα πρέπει να σκε-

29. V.I. Lenin, *State and Revolution*, μτφρ. R. Service (Λονδίνο: Penguin, 1992), σ. 18 [ελλ. έκδ.: *Κράτος και επανάσταση* (Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1996)].

30. Βλ. τις τελευταίες σελίδες του *Multitude* (σσ. 354-358), όπου οι Χαρντ και Νέγκρι επιχειρούν έναν απίστευτο γκέι γάμο ανάμεσα στην επαναστατική πράξη του Λένιν στο *Κράτος και επανάσταση* και τις θεσμικές μεθόδους του James Madison στα *Federalist Papers*.

φτούμε την πολιτική σε απόσταση από το κράτος.<sup>31</sup> Η, καλύτερα, πολιτική είναι η πράξη της αποστασιοποίησης σε σχέση με το κράτος, της εργασίας που γίνεται ανεξάρτητα από το κράτος, της εργασίας που γίνεται σε μια κατάσταση. Πολιτική είναι η πράξη σε μια κατάσταση, και έργο της πολιτικής είναι η κατασκευή νέων πολιτικών υποκειμενικότητων, νέων πολιτικών συναθροίσεων σε συγκεκριμένους τόπους, ενός νέου *habitus* διαφωνίας που θα έχει ριζώσει στον κοινό νου και τη συναίνεση εκείνων που διαφωνούν. Πέρα από τα παραδείγματα της πολιτικής των ιθαγενικών δικαιωμάτων που εξετάσαμε πιο πάνω, η περιγραφή αυτή συλλαμβάνει, θα υποστηρίξαμε, το είδος εκείνο της άμεσης δημοκρατικής δράσης που αποτέλεσε την αιχμή και την ωστική δύναμη της ριζοσπαστικής πολιτικής από τις μέρες της κινητοποίησης ενάντια στη συνάντηση του ΠΟΕ στο Σιάτλ το 1999, και εν συνεχεία στην Πράγα, τη Νίκαια, τη Γένοβα, το Κίτο, το Κανκούν και αλλού.<sup>32</sup> Ύστερα από τη μαζική επανedaφικοποίηση της κρατικής εξουσίας στη Δύση μετά την 11η Σεπτεμβρίου, αυτό το κίνημα συνεχίστηκε με τις τεράστιες κινητοποιήσεις κατά της επέμβασης του Η.Β. και των ΗΠΑ στο Ιράκ, και με πολλές άλλες διαμαρτυρίες και διαδηλώσεις, όπως αυτές που έλαβαν χώρα εναντίον της Εθνικής Συνόδου των Ρεπουμπλικανών στη Νέα Υόρκη στα τέλη του καλοκαιριού του 2004. Παρά τις γνωστές εκλογικές αποτυχίες, η εμπειρία αυτών των κινητοποιήσεων προσφέρει, κατά τη γνώμη μου, την ηθική ενέργεια για μια αναζωογόνηση της πολιτικής και της δημοκρατικής οργάνωσης στο μέλλον.

31. Αντλή αυτή τη σκέψη από τον Αλαίν Μπαντιού. Για μια συνοπτική θεώρηση της πολιτικής σκέψης του Badiou, βλ. *Metapolitics*, μτφρ. J. Barker (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Verso, 2005), και το ανώνυμο φυλλάδιο *Qu'est-ce que l'organisation politique?* Θα πρέπει να σημειωθεί, ωστόσο, ότι οι απόψεις που αναπτύσσω στη συνέχεια για την αναρχική μεταπολιτική διαφέρουν κάπως από τις απόψεις του Μπαντιού, ιδιαίτερα από την κριτική του στο λεγόμενο «αντιπαγκοσμιοποιητικό κίνημα» («Interview with Alain Badiou», *Radical Politics Group*, Πανεπιστήμιο του Essex, αδημοσίευτο κείμενο 2003).

32. Μια συναρπαστική και ενημερωμένη χρονολόγηση και ανάλυση των κινήματων της εναλλακτικής παγκοσμιοποίησης κάνει ο Simon Tompney στο έργο *Anti-Capitalism* (Οξφόρδη: One World, 2004).

Ωστόσο, για να αποτρέψω μια πιθανή παρανόηση, η απόσταση από το κράτος είναι μέσα στο κράτος, μέσα και πάνω στο έδαφος του κράτους. Είναι, θα λέγαμε, μια *ρηγματική* απόσταση, μια εσωτερική απόσταση που θα πρέπει να διανοιχθεί εκ των ένδον. Εκείνο που θέλω να πω είναι ότι, παραδόξως κατά τα φαινόμενα, δεν υπάρχει καμία απόσταση μέσα στο κράτος. Στην εποχή του λεγόμενου «πολέμου κατά της τρομοκρατίας», και στο όνομα της «ασφάλειας», η κρατική κυριαρχία επιχειρεί να ελέγξει το σύνολο της κοινωνικής ζωής. Η διαρκής ιδεολογική κινητοποίηση της απειλής της εξωτερικής επίθεσης έχει επιτρέψει διάφορους περιορισμούς των παραδοσιακών ελευθεριών των πολιτών στο όνομα της εσωτερικής πολιτικής τάξης, της λεγόμενης «εσωτερικής ασφάλειας», η οποία ταυτίζει την τάξη με την ασφάλεια. Αυτή είναι μια πολιτική του φόβου, όπου το πολιτικό θα μπορούσε να οριστεί σύμφωνα με τον Καρλ Σμιτ (Carl Schmitt) ως η δραστηριότητα που διασφαλίζει την εσωτερική τάξη μιας πολιτικής μονάδας όπως το κράτος μέσω της περισσότερη ή λιγότερο φανταστικής απειλής του εχθρού.<sup>33</sup> Απέναντι σε αυτή, καθήκον των ριζοσπαστικών πολιτικών αρθρώσεων είναι η *δημιουργία* μιας ρηγματικής απόστασης μέσα στην επικράτεια του κράτους. Το μεξικανικό παράδειγμα της ιθαγενικής ταυτότητας που αναλύσαμε πιο πάνω προσφέρει ένα εύγλωττο παράδειγμα δημιουργίας μιας τέτοιας απόστασης και πολιτικής ενδυνάμωσης. Εδώ η επίκληση μιας διεθνούς νομικής σύμβασης δημιούργησε το χώρο για την ανάδυση ενός νέου πολιτικού υποκειμένου. Παρομοίως, ο πολιτικός ακτιβισμός γύρω από τους λεγόμενους παράνομους μετανάστες στο Παρίσι, τους *sans papiers*, είναι η προσπάθεια να δημιουργηθεί μια ρηγματική απόσταση με την προβολή ενός πολιτικού αιτήματος —«αν κάποιος εργάζεται στη Γαλλία, είναι Γάλλος»— που επικαλείται την αρχή της ισότητας, μια αρχή η οποία βρίσκεται στη βάση της Γαλλικής Δημοκρατίας. Με τον τρόπο αυτό εργάζεται κανείς μέσα στο κράτος ενάντια στο κράτος, σε μια πολιτική άρθρωση που προσπαθεί να ανοίξει ένα χώρο αντίθεσης.

Σε αυτό το έντονα καταστασιακό, τοπικό επίπεδο μπορούμε ίσως να αντιμετωπίσουμε, να αμφισβητήσουμε και να αντιπαλέψουμε την

33. Βλ. το παράρτημα του βιβλίου, «Κρυπτοσμιτιανισμός».

εξατομικευτική, απαλλοτριωτική δύναμη της νεοφιλελεύθερης παγκοσμιοποίησης. Με άλλα λόγια, η αντίσταση ξεκινά με την κατάληψη και τον έλεγχο του εδάφους στο οποίο στεκόμαστε, στο οποίο ζούμε, δουλεύουμε, δρούμε και σκεφτόμαστε. Αυτό δεν απαιτεί τη συμμετοχή εκατομμυρίων ανθρώπων. Δεν απαιτεί καν χιλιάδες. Στην αρχή θα μπορούσαν να συμμετέχουν λίγοι. Η αντίσταση μπορεί να είναι στενή και άμεση, και μπορεί να ξεκινήσει από μικρές «ομάδες εγγύτητας» [affinity groups]. Η τέχνη της πολιτικής συνίσταται στη συνύφανση αυτών των θυλάκων της αντίστασης με τέτοιο τρόπο ώστε να συνδιαμορφώσουν ένα κοινό μέτωπο, μια κοινή πολιτική υποκειμενικότητα. Το στοιχείο που θα επιτρέψει το σχηματισμό μιας πολιτικής υποκειμενικότητας —η ηγεμονική κόλλα, αν θέλετε— είναι μια οικουμενική έκκληση, ένα αίτημα για πολιτική αντιπροσώπευση, για ίση μεταχείριση ή για οτιδήποτε τέτοιο. Η ελπίδα ή και το στοιχείο του παρόντος βιβλίου είναι ότι το ηθικό αίτημα που περιγράψαμε πιο πάνω —η άπειρη ευθύνη που συγκροτεί αλλά και διαιρεί την υποκειμενικότητά μου— θα μπορούσε να επιτρέψει σε αυτή την ηγεμονική κόλλα να συνθέσει μια συμπαγή, συνειδητή, μαχητική δύναμη που θα παρακινεί το υποκείμενο στην πολιτική δράση για την οποία μιλάει το επίγραμμα του κεφαλαίου.

### Αληθινή δημοκρατία

Πολιτική είναι η πράξη σε μια κατάσταση που αρθρώνει μια ρηγματική απόσταση από το κράτος και επιτρέπει την ανάδυση νέων πολιτικών υποκειμενικότητων. Επιστρέφοντας στον Μαρξ, θα ήθελα τώρα να υποστηρίξω ότι αυτή η απόσταση από το κράτος είναι δημοκρατική.

Με τον όρο δημοκρατία δεν εννοώ, συνεπώς, τη μορφή-κράτος με την έννοια της φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας, ούτε τη δημοκρατία των νεοϊμπεριαλιστών, η οποία είναι ένα απλό φετίχ σε ένα λόγο που νομιμοποιεί την καπιταλιστική απαλλοτρίωση και τη *Realpolitik* του πολέμου. Εν αντιθέσει, εγώ εννοώ τη δημοκρατία ως ένα κίνημα εκδημοκρατισμού το οποίο είναι —με τους όρους της διαλεκτικής— η αλήθεια του κράτους, μια αλήθεια που κανένα κράτος δεν εν-



σαρκώνει. Όπως την αντιλαμβάνομαι, η ερμηνεία της δημοκρατίας ως εκδημοκρατισμού συνδέεται με μια πτυχή της σκέψης του νεαρού Μαρξ την οποία βρίσκουμε στην κριτική του προς τη *Rechtsphilosophie* [Φιλοσοφία του δικαίου] του Χέγκελ, μια κριτική την οποία έγραψε το 1843, όταν ο Μαρξ ήταν μόλις 25 ετών. Σε αυτές τις εκτενείς σημειώσεις, οι οποίες δημοσιεύθηκαν για πρώτη φορά το 1927, ο Μαρξ προσπαθεί να εννοιολογήσει αυτό που ονομάζει «αληθινή δημοκρατία», «wahre Demokratie», σε αντίθεση με την τάξη του κράτους. Με τη λέξη «αλήθεια», ο Μαρξ σαφώς δεν εννοεί μια προτασιακή ή εμπειρική αλήθεια, αλλά την αλήθεια [truth] με την έννοια της αληθινής πίστης στη δημοκρατία [true to democracy], την αλήθεια με την έννοια της συγγενούς γερμανικής λέξης *treu*, την οποία ανέφερα μιλώντας για τον Μπαντιού στο κεφάλαιο 2, την πίστη στη δημοκρατία. Όπως γράφει: «Είναι αυτονόητο ότι όλες οι μορφές Κράτους έχουν για αλήθεια τη δημοκρατία και συνακόλουθα είναι μη αληθείς στο βαθμό που δεν είναι δημοκρατία».<sup>34</sup>

Ο Μαρξ υποστηρίζει ότι η δημοκρατία είναι η λύση στο αίνιγμα όλων των πολιτικών συνταγμάτων, και εννοεί ότι στην αληθινή δημοκρατία το πολιτικό κράτος ως τυπικός μηχανισμός που ελέγχεται από τη γραφειοκρατική τάξη, την καθολική τάξη στον Χέγκελ, εξαφανίζεται (*untergehe*) και τη θέση του παίρνει μια σύλληψη της δημοκρατίας ως δημοκρατικού αυτοκαθορισμού, ως *Selbstbestimmung des Volks*, ως αυτοκαθορισμού του λαού. Για να χρησιμοποιήσουμε μια λέξη που επαναλαμβάνεται σταθερά στο λεξιλόγιο της κριτικής του Μαρξ προς τον Χέγκελ, από το 1843 ως την εισαγωγή στο *Κεφάλαιο* το 1873, ο Χέγκελ «μυστικοποιεί» το κράτος. Ενώ, στον Χέγκελ, η οικογένεια και η κοινωνία των πολιτών νοούνται ως απλές συνιστώσες της ανώτερης πραγματικότητας του κράτους, ο Μαρξ υποστηρίζει ότι ισχύει το ακριβώς ανάποδο: «Γεγονός είναι ότι το Κράτος πηγάζει από το

34. «Critique of Hegel's Doctrine of the State», στο Karl Marx, *Early Writings*, επιμ. Lucio Colletti (Λονδίνο: Penguin, 1975), σ. 89 [ελλ. έκδ.: *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης (Αθήνα: Παπαζήσης, 1978), σ. 67]. Για τη φράση «αληθινή δημοκρατία», βλ. *Marx-Engels Werke*, τόμ. 1, σ. 232.

πλήθος έτσι όπως αυτό υπάρχει σαν μέλη οικογενειών και μέλη της κοινωνίας των ιδιωτών».<sup>35</sup> Ο Χέγκελ, συνεπώς, αντιστρέφει την πραγματική σχέση του ιδανικού με το υλικό: το κράτος δεν είναι αναγκαίος όρος της οικογένειας και της κοινωνίας των πολιτών, αλλά καθορίζεται από αυτά. Η μάζα, η υλική Menge, είναι η κινητήριος δύναμη στην πολιτική ζωή. Αυτό σημαίνει ότι οι δραστηριότητες και οι λειτουργίες του κράτους συνδέονται ξανά με τις ζωές των ατόμων' όχι με τη φυσική τους ύπαρξη, όπως συμβαίνει στον απλοϊκό υλισμό του δέκατου όγδοου αιώνα τον οποίο ο Μαρξ απορρίπτει εύγλωττα και επίμονα, αλλά με την πολιτική ή την κοινωνική τους ύπαρξη. Η υλικότητα του υλισμού του Μαρξ εντοπίζεται στις κοινωνικές πρακτικές. Είναι ένας υλισμός της διυποκειμενικής πράξης, όχι της αντικειμενικής ύλης, ένας υλισμός της κοινωνικής ζωής, όχι της βιολογικής ζωής. Σύμφωνα με τον Μαρξ, ο Χέγκελ ξεχνά ότι

η επιμέρους ατομικότητα είναι μια ατομικότητα ανθρώπινη και ότι οι λειτουργίες και οι δραστηριότητες του Κράτους είναι λειτουργίες ανθρώπινες, ξεχνά ότι η ουσία της «επιμέρους προσωπικότητας» δεν είναι η γενειάδα της, το αίμα της, η αφηρημένη φυσική της υπόσταση, αλλά αντίθετα η *κοινωνική της ιδιότητα* και ότι οι λειτουργίες του Κράτους κλπ. δεν είναι παρά τρόποι ύπαρξης και δράσης των κοινωνικών ιδιοτήτων του ανθρώπου.<sup>36</sup>

Για τον Χέγκελ, η πολιτική κυριαρχία ενσαρκώνεται στο πρόσωπο του μονάρχη' «ο μονάρχης είναι», γράφει ο Μαρξ, «η προσωποποιημένη κυριαρχία».<sup>37</sup> Αντιστρέφοντας αυτή την ιδέα, ο Μαρξ ισχυρίζεται ότι η κυριαρχία εντοπίζεται στη *μάζα* των ατόμων που συγκροτούν την κοινωνία. Παραπέμποντας ευφυώς στο μονόλογο του Άμλετ, ο Μαρξ γράφει: «Souveränität des Monarchen oder des Volkes, das ist die ques-

35. Marx, *Early Writings*, σ. 63 [*Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου*, σ. 40].

36. Στο ίδιο, σ. 77-78/54.

37. Στο ίδιο, σ. 83.

tion» [Κυριαρχία του μονάρχη ή του λαού, ιδού η απορία].<sup>38</sup> Ο Μαρξ θέλει να υπερασπιστεί την ιδέα της λαϊκής κυριαρχίας και της καθολικής ψηφοφορίας ενάντια στον Χέγκελ που απορρίπτει και τις δύο. Προς το τέλος της *Φιλοσοφίας του δικαίου*, ο Χέγκελ απορρίπτει τη λαϊκή κυριαρχία ως «μια από τις συγκεχυμένες έννοιες που βασιζονται στη φανταστική ιδέα του λαού (die *wüste* Vorstellung des *Volkes*)», και ισχυρίζεται στη συνέχεια ότι η ιδέα του λαού είναι μια «άμορφη μάζα και όχι πλέον κράτος». <sup>39</sup> Λίγο μετά, ο Χέγκελ υποστηρίζει ότι αν δεχθούμε την ιδέα της καθολικής ψηφοφορίας βάζουμε «το δημοκρατικό στοιχείο χωρίς καμία ορθολογική μορφή στον οργανισμό του κράτους (Staatsorganismus)...». <sup>40</sup> Τώρα, ο Μαρξ θέλει να υποστηρίξει ότι αυτή ακριβώς η άμορφη μάζα του δήμου είναι το υποκείμενο της πολιτικής, το υποκείμενο αυτού που θα μπορούσαμε να συλλάβουμε ως «άγρια δημοκρατία», ακολουθώντας τον ύστερο Μερλώ-Ποντύ. Η αληθινή δημοκρατία, με την έννοια αυτή, θα ήταν μια παραμόρφωση του οργανικισμού του κράτους στο όνομα της υλικής του αρχής, της μάζας του λαού, αυτού που ο Μαρξ ονομάζει πολύ εύγλωττα «αγώνας (das *Streben*) της κοινωνίας των πολιτών». <sup>41</sup>

Για τον Μαρξ, λοιπόν, το κράτος είναι ένα abstractum· ο λαός μόνον είναι το concretum. <sup>42</sup> Από εδώ και μετά, σε μια σειρά εξαιρετικά πλούσιων κειμένων που γράφτηκαν πολύ γρήγορα το 1843 και το 1844, αυτή η ιδέα του λαϊκού δημοκρατικού αυτοκαθορισμού παίρνει το όνομα του «κομμουνισμού», και, όπως θα εξηγήσω στη συνέχεια, έχω επιφυλάξεις για αυτό το όνομα. Αλλά θέλω να κρατήσω την ιδέα της αληθινής δημοκρατίας που δεν ενοσώνεται στο κράτος, αλλά πραγματοποιείται αντιθέτως –πρακτικά, τοπικά, καταστασιακά– σε απόσταση από το κράτος. Προσπαθώ να σκεφτώ τη δημοκρατία ως ένα κίνημα αποενσάρκωσης που αναπτύσσεται συγκεκριμένα κάτω

38. Στο ίδιο, σ. 86· *Marx-Engels Werke*, τόμ. I, σ. 230.

39. Hegel, *Philosophy of Right*, μτφρ. T.M. Knox (Οξφόρδη: Oxford University Press, 1967), σ. 182-183· *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1970), σ. 446-447.

40. Στο ίδιο, σ. 200· σ. 477.

41. Marx, *Early Writings*, σ. 188· *Marx-Engels Werke*, τόμ. 1, σ. 324.

42. Marx, *Early Writings*, σ. 85.

από την αφαίρεση του κράτους. Η υλική ορμή της κοινωνικής ύπαρξης αμφισβητεί το κράτος και καλεί την καθεστηκυία τάξη να λογοδοτήσει, όχι για να καταργήσει το κράτος, όσο επιθυμητό κι αν θα ήταν αυτό με μια ουτοπική έννοια, αλλά για να το βελτιώσει ή για να περιορίσει τις βλαβερές του συνέπειες. Η αληθινή δημοκρατία θα ήταν η λειτουργία συνεργατικών συμμαχιών, συνομαδώσεων κοινού βίου και αλληλεγγύης στο επίπεδο της κοινωνίας, οι οποίες παραμορφώνουν υλικά την κρατική εξουσία που απειλεί να τις κυριεύσει.

Με μια τέτοια ερμηνεία της αληθινής δημοκρατίας θα μπορούσαμε να σκεφτούμε και να ενεργοποιήσουμε ξανά τη στιγμή του πολιτικού στον μαρξισμό, σε μια μαρξιστική παράδοση που έχει την τάση να ανάγει το πολιτικό στο κοινωνικοοικονομικό και την υπερδομή στη βάση. Έτσι θα μπορούσαμε να ανακτήσουμε αυτό που ο Μιγκέλ Αμπενσούρ (Miguel Abensour) ονομάζει, μετά τον Τζ.Τζ.Α. Πόκοκ (J.G.A. Pocock), «τη μακιαβελική στιγμή» στον μαρξισμό, τη στιγμή της απόφασης, της άρθρωσης, της επανενεργοποίησης και του συμβάντος. <sup>43</sup>

Πιστεύω ότι γύρω από μια τέτοια ερμηνεία της αληθινής δημοκρατίας, ως υποκειμενικής πράξης σε μια κατάσταση, μπορεί να αναπτυχθεί μια συγκέντρωση, μια οργάνωση, μια συνάθροιση, μια συνένωση. Με ενδιαφέρει πολύ το σχήμα της «ένωσης» ή της «συμμαχίας» στον Μαρξ, το οποίο εμφανίζεται σε πολλά κείμενα: στη *Γερμανική ιδεολογία*, στο *Μανιφέστο* και στη *Φτώχεια της φιλοσοφίας*, όπου ενάντια στην εξατομικευτική βαναυσότητα του καπιταλισμού ο Μαρξ συλλαμβάνει την πολιτική οργάνωση ως «την εξουσία των ενωμένων ατόμων», όπως την ονομάζει. <sup>44</sup> Στον πρώτο τόμο, επίσης, του *Κεφαλαίου*, ο Μαρξ την περιγράφει ως «einen Verein freier Menschen», «μια ένωση ελεύθερων ανθρώπων». <sup>45</sup> Σε αυτή τη διατύπωση με ενδιαφέρει περισσότερο το *ver* παρά το *ein*, δηλαδή το «ένα» προς το οποίο τεί-

43. Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien* (Παρίσι: Presses Universitaires de France, 1997). J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

44. Βλ. τα αποσπάσματα από τη *Γερμανική ιδεολογία* στο Marx, *Early Political Writings*, σ. 174.

45. Marx, *Capital*, σ. 171· *Marx-Engels Werke*, τόμ. 23, σ. 92.

νουμε χωρίς να πραγματοποιούμε ποτέ τη φαντασίωση του «λαού-ως-ενός» όπως λέει ο Κλωντ Λεφόρ, του λαού ως ενότητας ή πληρότητας. Θεωρώ ότι μια τέτοια Vereïn σημαίνει ότι εργαζόμαστε από κοινού σε μια ορισμένη απόσταση από το κράτος, ότι εργαζόμαστε με στόχο έναν έλεγχο του τόπου από τον οποίο μιλάμε και ενεργούμε, ότι εργαζόμαστε μαζί σε μια κατάσταση ως πολιτικό υποκείμενο που έχει αποσωθεί σε ένα συγκεκριμένο σχέδιο, έναν τόπο, ένα χώρο, μια διαδικασία. Θεωρώ ότι αυτό δεν είναι απλώς δυνατό, είναι πραγματικό, και όπου δεν είναι πραγματικό, είναι πραγματοποιήσιμο: στους διάκενους χώρους που καταλαμβάνουν οι άποροι στα μεγάλα μητροπολιτικά κέντρα, στις σκιώδεις ζώνες που καταλαμβάνουν οι πρόσφυγες και οι «παράνομοι» μετανάστες, ή γενικότερα στους χώρους εργασίας, στα προγράμματα κοινωνικής στέγης, στα σχολεία, στα πανεπιστήμια, στα νοσοκομεία, στα καταφύγια των αιτητών ασύλου, παντού. Η αληθινή δημοκρατία θα ήταν η πολιτική συνάρθρωση αυτών των χώρων σε ένα κοινό μέτωπο, σε μια συλλογική βούληση, στη «συμπαγή και συνειδητή δύναμη» του Γκράμισι.

Σε αντίθεση, ωστόσο, με τον Μαρξ, δεν θα ήθελα να ονομάσω αυτές τις μορφές ένωσης κομμουνιστικές. Η ιδέα του κομμουνισμού παραμένει οντολογικά ύποπτη λόγω της ουσιοκρατικής ιδεαλιστικής μεταφυσικής του ειδολογικού όντος (Gattungswesen) που διέπει την έννοια αυτή στο έργο του Μαρξ. Ο κομμουνισμός είναι μια λέξη που, κατά τη γνώμη μου, παραμένει δέσμα μιας θεμελιωδώς αισθητικοποιημένης και οργανιστικής έννοιας της κοινότητας. Αυτή ανάγεται στην *Αισθητική εκπαίδευση του ανθρώπου* του Σίλλερ και στο «Παλαιότερο Σύστημα-Πρόγραμμα του Γερμανικού Ιδεαλισμού» που αποδίδεται στον Σέλλινγκ, τον Χέγκελ και τον Χαίλντεργλιν.<sup>46</sup> Μπορεί να συνδεθεί

46. «Από τη φύση οδηγούμαι στην *ανθρώπινη δραστηριότητα* (Menschenwerk). Προτάσοντας την ιδέα της ανθρωπότητας – θέλω να δείξω ότι δεν υπάρχει ιδέα του Κράτους γιατί το κράτος είναι κάτι *μηχανικό*, όπως δεν υπάρχει και ιδέα της *μηχανής*. Μόνο ό,τι είναι αντικείμενο της *ελευθερίας* καλείται *Ιδέα*. Πρέπει, λοιπόν, να ξεπεράσουμε και το κράτος! – Γιατί κάθε κράτος αντιμετωπίζει κατ' ανάγκη τους ελεύθερους ανθρώπους ως μηχανές: και δεν θα πρέπει να το κάνει αυτό: γι' αυτό θα πρέπει να αφανισθεί». «Το λεγόμενο "Παλαιότερο Σύστημα-Πρόγραμμα του Γερμανικού Ιδεαλισμού"»

επίσης προοπτικά με μια σειρά άκρως επικίνδυνων κοινωνικών φαντασιώσεων τις οποίες ο Ζαν-Λυκ Νανσύ (Jean-Luc Nancy) ονομάζει «εμμενοκρατία» [immanentisme], μια ερμηνεία, δηλαδή, των κοινωνικών σχέσεων που βασίζεται στη φαντασίωση της συγχώνευσης, της ενότητας, της πληρότητας και της ολοκλήρωσης. Για μένα, απεναντίας, το ζήτημα είναι να προσπαθήσουμε να συλλάβουμε μορφές πολιτικής συγκέντρωσης, συμμαχίας ή συνένωσης, με άλλα λόγια, μορφές ενδεχομενικών πολιτικών αρθρώσεων που θα σχετίζονται με μια πιο ατίθαση και άμορφη αντίληψη του κοινωνικού είναι. Θα ήθελα τώρα να συνδέσω αυτά τα επιχειρήματα με την κύρια θέση του βιβλίου και με δύο ερμηνείες του αναρχισμού, μια ηθική και μια πολιτική.

### Η ηθική ως αναρχική μεταπολιτική

Κατά την άποψή μου, στην πολιτική σκέψη θα πρέπει να ασκούμε διαρκώς κριτική στην επιδίωξη της πλήρους ενσάρκωσης του οικουμενικού στο ιδιαίτερο, ή στην προβολή μιας συγκεκριμένης ιδιαιτερότητας που θεωρείται ότι *ενσαρκώνει* το οικουμενικό, όπως η κλασική εγγεληνή ιδέα του κράτους, η θολή ιδέα ενός ευρωπαϊκού υπερκράτους που είναι της μόδας, ή η φαντασίωση του παγκόσμιου κράτους. Εν αντιθέσει, η δημοκρατία ως εκδημοκρατισμός είναι η κίνηση μιας *απενσάρκωσης* που αμφισβητεί τα σύνορα και εγείρει ερωτήματα για τη νομιμότητα του κράτους. Ο εκδημοκρατισμός είναι μια πράξη διαφονίας που στρέφεται ενάντια στον συναινετικό ορίζοντα του κράτους. Ο εκδημοκρατισμός νοείται εδώ ως μια διττή αλληλουχία μικροπολιτικών αρθρώσεων, κινήματων και συνασπισμών στο επίπεδο της κοινωνίας των πολιτών, και ως μια αλληλουχία μακροπολιτικών, υπερθετικών αρθρώσεων. Εύγλωττα παραδείγματα μιας τέτοιας διττής αλληλουχίας θα ήταν η πολιτική των ιθαγενικών δικαιωμάτων και των δικαιωμάτων των γυναικών που εξετάσαμε πιο πάνω και οι μορφές της άμεσης δράσης που έλαβαν χώρα στο Σηάτλ και αλλού. Επι-

(1976)», μτφρ. Α. Bowie, περιλαμβάνεται ως παράρτημα στο S. Crichtley, *Continental Philosophy* (Οξφόρδη: Oxford University Press, 2001), σ. 129-130.

στρέφοντας κυκλικά στο κύριο επιχείρημα του βιβλίου, η τελική θέση που θα ήθελα να υποστηρίξω είναι ότι ο εκδημοκρατισμός είναι μια δράση που βασίζεται σε ένα ηθικό αίτημα. Με άλλα λόγια, η πολιτική δράση δεν πηγάζει από την πανουργία του λόγου, από μια υλιστική ή ιδεαλιστική φιλοσοφία της ιστορίας ή και από μια περισσότερο ή λιγότερο εκκοσμικευμένη εσχολογία. Τρέφεται, αντιθέτως, από αυτό που θα περιγράψω τώρα ως *μεταπολιτική* στιγμή.

Κατά την άποψή μου, στην καρδιά μιας ριζοσπαστικής πολιτικής πρέπει να υπάρχει μια μεταπολιτική ηθική στιγμή. Όπως έχουμε δει, αυτή συνίσταται στην ηθική εμπειρία της άπειρης ευθύνης που εντοπίζεται στην καρδιά της υποκειμενικότητας, σε μια στιγμή *ετεροεπίδρασης* που προηγείται κάθε αυτοεπίδρασης και κλονίζει κάθε απλή αξίωση αυτονομίας. Περιέγραψα επίσης αυτή την ηθική εμπειρία με τους όρους της συνείδησης που διχάζεται στην καρδιά του εαυτού, επιφέροντας συστατική εξάρθρωση και απώλεια του εαυτού. Όπως προσπάθησα να δείξω στο τελευταίο κεφάλαιο, μια τέτοια εμπειρία της συνείδησης δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην την ανάδυση ενός βίαιου υπερεγώ, αλλά συνδέεται μάλλον με την εμπειρία μιας χιουμοριστικής αυτοδιαίρεσης. Η αυτοεξάρθρωση αποδίδεται από όσα έχει γράψει πρόσφατα η Τζούντιθ Μπάτλερ για τα συναισθήματα που μας ξεκάνουν, ιδιαίτερα για το συναίσθημα της θλίψης. Στην *Ευάλωτη ζωή*, η Μπάτλερ γράφει με μεγάλη αμεσότητα: «Ας το παραδεχτούμε. Ο καθένας μας διαλύει τον άλλο. Και χωρίς αυτό κάτι μας λείπει».<sup>47</sup> Αυτό

47. Judith Butler, *Prekarious Life* (Λονδίνο: Verso, 2004), σ. 23 [ελλ. έκδ.: *Ευάλωτη ζωή*, μτφρ. Μ. Λαλιώτης – Κ. Αθανασίου (Αθήνα: νήσος, 2009), σ. 72]. Αυτή η εντυπωσιακή συλλογή κειμένων, ιδιαίτερα το ομώνυμο πρώτο κεφάλαιο, είναι μια άκρως ενδιαφέρουσα καταγραφή με το έργο του Λεβινάς, που προσεγγίζει ορισμένες από τις θέσεις που υποστηρίζει το παρόν βιβλίο. Για παράδειγμα, η Μπάτλερ γράφει τα εξής για τη δομή της ηθικής απειθύνσης: «Αυτό που μας δεσμεύει ηθικά έχει να κάνει με το πώς μας απειθύνονται οι άλλοι, με τρόπους τους οποίους δεν μπορούμε να αρνηθούμε ούτε μπορούμε να τους αποφύγουμε· η παραβίαση αυτή που δεχόμαστε από την απειθύνση του άλλου μάς συγκροτεί πρώτα και κύρια ενάντια στη βούλησή μας, ή ίσως, πιο σωστά, πριν ακόμα από τη διαμόρφωση της βούλησής μας. [...] Πράγματι, αυτή η αντίληψη του τι είναι ηθικά δεσμευτικό δεν την παρέχω μόνη μου στον

το βίωμα της θλίψης δεν είναι αντιπολιτικό, αλλά δείχνει απεναντίας την ουσιαστική διασύνδεσή μας και το πόσο ευάλωτοι είμαστε στο αίτημα του άλλου. Η Μπάτλερ συνεχίζει: «Εκείνο που φανερώνει η οδύνη είναι η *δουλεία* μέσα στην οποία μας κρατούν οι σχέσεις μας με τους άλλους».<sup>48</sup> Στη θλίψη και το πένθος δοκιμάζουμε μια εμπειρία συναισθηματικής απώλειας του εαυτού ή αυτοεξάρθρωσης που μπορεί να μας δώσει τη συναισθηματική δύναμη και το κίνητρο για να ξεκινήσουμε μια πολιτική αλληλουχία. Αυτή είναι η μεταπολιτική στιγμή που μας παρακινεί να αντιμετωπίσουμε ένα κακό ή να παλέψουμε με μια κατάσταση αδικίας, όχι μέσω των κυρίαρχων νομικών κανόνων που στηρίζονται στην απειλή της βίας, αλλά μέσω της ηθικής διάθεσης να ανταποκριθούμε στο ευάλωτο πρόσωπο του άλλου, στην τραγωδίότητά του και στη δική μας τραγωδίτητα. Από την καταστατική μας αδυναμία απέναντι στο πρόσωπο του άλλου εκπηγάει μια ηθική πολιτική.

Για να αποφευχθούν τυχόν παρανοήσεις, με τον όρο «μεταπολιτικός» δεν εννοώ μη πολιτικός ή προπολιτικός. Παρότι η ηθική και η πολιτική μπορούν να διακριθούν αναλυτικά, έχουμε πάντα ενώπιόν μας ένα ηθικό, πολιτικό και κοινωνικοπολιτισμικό σύμπλεγμα, μια σύνθεση αν θέλετε. Δεν υπάρχει καθαρή ηθική εμπειρία και είναι αδύνατη μια απλή λογική συνεπαγωγή που θα συνάγει την πολιτική ως σχέση προς όλους τους άλλους από την ηθική ως σχέση προς τον άλλο, όπως φαίνεται ενίοτε ότι πιστεύει ο Λεβινάς. Αν η ηθική χωρίς την πολιτική είναι κενή, και η πολιτική χωρίς την ηθική είναι τυφλή. Ο κόσμος που έχουμε ενώπιόν μας μάς κατακλύζει με τη φορτική πληθώρα των αιτημάτων του. Η άποψή μου είναι ότι έχουμε ανάγκη από την ηθική για να δούμε τι πρέπει να κάνουμε σε μια πολιτική κατάσταση.

Σε αυτό το πλαίσιο η θεματική του αναρχισμού του Λεβινάς αποκτά μεγάλο ενδιαφέρον, ιδιαίτερα μάλιστα ο τρόπος που πραγματεύεται το θέμα αυτό ο Μιγκέλ Αμπενσούρ όταν κάνει λόγο για έναν αναρχ-

εαυτό μου· δεν προέρχεται από την αυτονομία μου ούτε από την αναστοχαστικότητά μου. Έρχεται σε εμένα από αλλού, απρόσκλητη, απροσδόκητη και απροσχεδιαστική» (σ. 130/205).

48. Στο ίδιο, σ. 22/71.

χικό κλωνισμό της πολιτικής.<sup>49</sup> Ο Λεβινάς εισάγει την έννοια της αναρχίας στην «Υποκατάσταση» [Substitution], το κεντρικό κεφάλαιο του *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [Διαφορετικά από, ό,τι είναι ή Πέρα από την ουσία], όπου τη χρησιμοποιεί για να ονομάσει αυτό που προηγείται κάθε αρχής.<sup>50</sup> Ο Λεβινάς κατανοεί την αρχή με φιλοσοφικούς όρους, θεωρώντας ως πρώτη «επιστημονική» αρχή τη θέση του υποκειμένου, όπως είδαμε στο κεφάλαιο 1 με αφορμή τον Φίχτε. Σύμφωνα με αυτή την ανάλυση, η φιλοσοφία ξεκινά με την ιδέα της διανοητικής ενόρασης ως αυτοενόρασης ή αυτοεγκαθίδρυσης του υποκειμένου με βάση τη δράση του. Κάνοντας έναν ευγενικό κριτικό υπαινιγμό εναντίον του όρου «θέσεις υποκειμένου» [subject-positions], θα μπορούσαμε να πούμε ότι το υποκείμενο είναι θέση. Το υποκείμενο αυτοεγκαθιδρύεται, αυτοτίθεται με μια πράξη της βούλησης. Αυτή η αυτοεγκαθίδρυση μπορεί να συνδεθεί με την έννοια της αυθορμίας του υποκειμένου στην Πρώτη Κριτική του Καντ ή με την έννοια της αυτονομίας στη Δεύτερη Κριτική, την «αριστοκρατία όλων» του Καντ όπως την περιγράφει ο Ρωλς, στην οποία κάθε ηθικό υποκείμενο θα ήταν κυρίαρχο επί του εαυτού του στο βαθμό που θα καθοριζόταν ελεύθερα από τον ηθικό νόμο. Ανατρέχοντας πιο πίσω στην ιστορία της φιλοσοφίας, θα μπορούσαμε να συλλάβουμε αυτή την αυτοεγκαθίδρυση με τους όρους της *res cogitans* του Ντεκάρτ, ως το αρχιμήδαιο σημείο της βεβαιότητας που βάζει τέλος στην κίνηση της αμφιβολίας του Ντεκάρτ. Κατά την άποψη του Λεβινάς, το κυρίαρχο υποκείμενο που αυτοτίθεται έχει κυριαρχήσει στη νεότερη φιλοσοφία. Αυτή είναι η «ορθοδοξία της αυτονομίας», όπως την ονόμασα πιο πάνω, στην οποία η αρχή νοείται ως αυτοκυριαρχία, ως αυτοδημιουργία ή αυτονομία – σε αυτή τη λίστα θα μπορούσαμε να προσθέσουμε και την αυτοϊκανοποίηση. Για τον Λεβινάς, φιλοσοφικός κληρονόμος αυτής της σκέψης στον εικοστό πρώτο αιώνα είναι η θεμελιώδης οντολογία του Χάιντεγκερ, όπου η προληπτική αποφασιστικότητα του αυθε-

49. Miguel Abensour, «An-archy Between Meta-politics and Politics», *Parallax*, αρ. 24 (Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2002), σσ. 5-18.

50. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, μτφρ. A. Lingis (The Hague: Nijhoff, 1981), σσ. 99-129· βλ. ιδιαίτερα σσ. 99-102.

ντικού Dasein αποτελεί απλώς μια πιο υπαρξιστική εκδοχή της αυτοκυριαρχίας που αυτοτίθεται.<sup>51</sup>

Για τον Λεβινάς, αντιθέτως, η ηθική υποκειμενικότητα είναι η εμπειρία της επίδρασης που δεχόμαστε από τον άλλο με έναν τρόπο που προηγείται της συνείδησης και θέτει υπό αίρεση την αυθορμσία και την κυριαρχία μας. Η αυτόνομη μεγαλειότητά μας εκθρονίζεται και αποκεφαλίζεται, η αυτόνομη αυτοδέσμευσή μας αποδεσμεύεται και εμείς απογινόμεστε. Η αλαζονική θέση του υποκειμένου μας καθάιρεται. Με την έννοια αυτή ο Λεβινάς υποστηρίζει ότι η ετερόνομη ηθική εμπειρία της σχέσης με τον γείτονα είναι αναρχική, καθώς ο άλλος μου επιβάλλει το αίτημά του παρά τη θέλησή μου και πριν από οποιαδήποτε πράξη της βούλησής μου.

Επεκτείνοντας αυτόν το συλλογισμό, ο Λεβινάς συνδέει με την αναρχία τις έννοιες της εμμονής και της καταδίωξης, οι οποίες θα μπορούσαν να συνδεθούν με την ερμηνεία της οδύνης από την Μπάτλερ ως συναισθηματικής αυτοεξάρθρωσης. Με την εμμονή, η συνείδηση κατακλύζεται από μια εμπειρία ετερότητας· είναι «ένας τρόπος επηρεασμού ο οποίος είναι αδύνατο να επενδυθεί με αυθορμσία».<sup>52</sup> Αυτή ακριβώς η ανατροπή της αντίληψης της νεότερης φιλοσοφίας γύρω από τη σχέση της συνείδησης με τα αντικείμενά της ορίζει την εμπειρία της καταδίωξης, στην οποία η δραστηριότητα της βούλησης υποσκάπτεται από την παθητικότητα μιας συναισθηματικής επιρροής που στοχεύει και σημαδεύει το ηθικό υποκείμενο. Ο Λεβινάς γράφει: «η αναρχία είναι καταδίωξη».<sup>53</sup> Σε μια άκρως ενδιαφέρουσα υποσημείωση αυτών των σελίδων του *Autrement qu'être* ο Λεβινάς φτάνει κοντά σε έναν ορισμό της έννοιας που δίνει στην αναρχία σε σύγκριση με τη συνήθη πολιτική της σημασία:

Η έννοια της αναρχίας που εισάγουμε εδώ έχει ένα νόημα που προηγείται του πολιτικού (ή αντιπολιτικού) νοήματος που της

51. Για το επισφαλές αυτής της ανάγνωσης του Χάιντεγκερ, βλ. παραπάνω κεφάλαιο 1, σημ. 31.

52. Levinas, *Otherwise than Being*, σ. 101.

53. Στο ίδιο.

αποδίδεται συνήθως. Δεν μπορεί, επί ποινή αντιφάσεως, να εγκαθιδρυθεί ως αρχή (με την έννοια που την αντιλαμβάνονται οι αναρχικοί). Η αναρχία, σε αντίθεση με την αρχή, δεν μπορεί να είναι κυρίαρχη. Μπορεί μόνον να κλονίσει, με ριζικό όμως τρόπο, το κράτος, δημιουργώντας μεμονωμένες στιγμές άρνησης χωρίς καμία κατάφαση. Το κράτος, συνεπώς, δεν μπορεί να εγκαθιδρυθεί ως Όλον.<sup>54</sup>

Η αναρχία δεν πρέπει να επιδιώξει να αντιγράψει την κυριαρχία που υποσκάπτει. Δεν πρέπει, δηλαδή, να επιδιώξει να εγκαθιδρυθεί ως νέα ηγεμονική αρχή της πολιτικής οργάνωσης, αλλά πρέπει να παραμείνει η άρνηση της ολότητας και όχι η κατάφαση μιας νέας ολότητας. Η αναρχία είναι ένας ριζικός κλονισμός του κράτους, μια διασάλευση της προσπάθειας του κράτους να εγκαθιδρυθεί ή να αναγορευθεί σε όλον (s' ériger en Tout). Με τους δικούς μας όρους, αναρχία είναι η δημιουργία μιας ρηγματικής απόστασης μέσα στο κράτος, η συνεχής αμφισβήτηση από τα κάτω κάθε προσπάθειας να εγκαθιδρυθεί μια τάξη από τα πάνω. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ηθική αναρχία είναι η εμπειρία των πολλαπλών μοναδικών στιγμών της συνάντησης με τους άλλους, η οποία ορίζει την εμπειρία της κοινωνικότητας. Κάθε τέτοια μοναδικότητα μας κατακλύζει και μας ξεκάνει, και δεν μπορούμε ποτέ να αντιδράσουμε επαρκώς. Κάθε προσπάθεια διάταξης αυτών των μοναδικοτήτων σε μια παρατεταγμένη «μαχόμενη συλλογικότητα», όπως θα έλεγε ίσως ο Καρλ Σμιτ, είναι καταδικασμένη να αποτύχει.<sup>55</sup> Εδώ εντοπίζεται ο αντιαυταρχικός πυρήνας του έργου του Λεβινάς.<sup>56</sup>

54. Στο ίδιο, σ. 194: τροποποίησα τη μετάφραση.

55. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, μτφρ. G. Schwab (Σικάγο: University of Chicago Press, 1996), σ. 28 [ελλ. έκδ.: *Η έννοια του πολιτικού*, μτφρ.-εισαγωγή Α. Λαβράνου (Αθήνα: Κριτική, 1988)].

56. Δεν θα πρέπει να ξεχνάμε, ωστόσο, ότι η σύλληψη της πολιτικής από τον Λεβινάς ταλανίζεται από βαθιά και δύσκολα προβλήματα που προσπάθησα να εντοπίσω και να εξετάσω κριτικά στο άρθρο «Five problems in Levinas's view of politics and the sketch of a solution to them», *Political Theory*, τόμ. 32, αρ. 2 (Απρίλιος 2004). Βλ. επίσης, Howard Caygill, *Levinas and the Political* (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, 2002).

## Μια νέα γλώσσα πολιτικής ανυπακοής

Στηριζόμενος σε αυτή τη λεβινασική ερμηνεία του αναρχισμού ως κλονισμού του κράτους, θα ήθελα τώρα να περάσω από την αναρχική ηθική στον πολιτικό αναρχισμό και ιδιαίτερα σε σύγχρονες μορφές αναρχικής πολιτικής οργάνωσης. Θεωρώ ότι η μεγάλη αρετή της σύγχρονης αναρχικής πρακτικής είναι ο θεαματικός, δημιουργικός και ευφάνταστος τρόπος με τον οποίο κλονίζει το κράτος. Οι σύγχρονοι αναρχικοί έχουν δημιουργήσει μια νέα γλώσσα πολιτικής ανυπακοής η οποία συνδυάζει το θέατρο του δρόμου, το φεστιβάλ, την τέχνη της περφόρμανς και μορφές μη βίαιου πολέμου, όπως θα μπορούσαμε να τις ονομάσουμε. Για να ξαναθυμηθούμε το επιχείρημα του προηγούμενου κεφαλαίου, σε ομάδες όπως η Ya Basta! [Ως εδώ!] και η Rebel Clown Army [Στρατός των κλόουν ανταρτών] βλέπει κανείς ένα καρναβαλικό χιούμορ που χρησιμοποιείται ως πολιτική στρατηγική. Ο Ντέιβιντ Γκράιμπερ περιγράφει πολύ εύστοχα ορισμένα από αυτά τα φαινόμενα:

Η Ya Basta! για παράδειγμα είναι γνωστή για τις τακτικές στις οποίες επιδίδεται με τις λευκές φόρμες ή tute bianche: άνδρες και γυναίκες ντυμένες με περίτεχνες ενδυμασίες, πανοπλίες αφρού, σωλήνες, πλαστικά σωσίβια με πάπιες, κράνη και αδιάβροχες λευκές στολές (τα ξαδέλφια τους στη Βρετανία είναι οι καλά εξοπλισμένοι WOMBLES [white overalls building libertarian effective struggles: λευκές φόρμες που αναπτύσσουν ελευθεριακούς αποτελεσματικούς αγώνες]). Καθώς αυτός ο ψεύτικος στρατός σπρώχνει τα οδοφράγματα της αστυνομίας για να περάσει ανάμεσά τους, ενώ ο ένας προστατεύει τον άλλο για να μην τραυματιστεί ή να μην συλληφθεί, η γελοία στολή κάνει τα ανθρώπινα όντα να μοιάζουν με χαλακούς καρτούν – παραμορφωμένους, άγαρμπους, ανόητους, τεράστιους, αθάνατους. Αυτή η εικόνα επιτείνεται όταν γραμμές από κοστουμαρισμένες φιγούρες επιτίθενται στην αστυνομία με μπαλόνια και νεροπίστολα ή ντύνονται νεράιδες και γαργαλούν τους αστυνομικούς με φτερά ξεσκονίσματος, όπως κάνει το «Ροζ Μπλοκ»

στην Πράγα και αλλού. Στις Συνόδους του Αμερικανικού Κόμματος, οι Δισεκατομμυριούχοι για τον Μπους ντυμένοι με κωμικά κοστούμια και επίσημα ενδύματα προσπαθούσαν να χώσουν δεσμίδες από ψεύτικα λεφτά στις τσέπες των αστυνομικών, ευχαριστώντας τους γιατί καταστέλλουν τις διαμαρτυρίες.<sup>57</sup>

Αυτές οι κωμικές τακτικές έχουν ένα σοβαρό, κριτικό πολιτικό περιεχόμενο: δείχνουν έμπρακτα πώς μπορούν να συγκροτηθούν αποτελεσματικά οριζόντιες αλυσίδες ισοδυναμίας ή μορφές συλλογικής βούλησης ανάμεσα σε ποικίλες και συγκρουόμενες, από άλλες απόψεις, ομάδες διαμαρτυρίας. Εφαρμόζοντας μια πολιτική υπονόμησης, η σύγχρονη αναρχική πρακτική ασκεί σατιρική πίεση στο κράτος για να δείξει ότι και άλλες μορφές ζωής είναι δυνατές. Συνεχίζοντας τις σκέψεις μου για το χιούμορ, εκείνο που βρίσκω πιο πειστικό και γόνιμο σε αυτές τις μορφές διαμαρτυρίας είναι το στοιχείο της έκθεσης, της αυτογελοιοποίησης και της αυτοϋπονόμησης, σε αντίθεση με τη σεμνοπρεπή έλλειψη χιούμορ που χαρακτηρίζει τις περισσότερες μορφές πρωτοποριακού ακτιβιστικού μηδενισμού και ορισμένες μορφές σύγχρονης διαμαρτυρίας (δεν λέω ονόματα). Ομάδες όπως το Ροζ Μπλοκ ή οι Δισεκατομμυριούχοι για τον Μπους δείχνουν επιτελεστικά, με πολύ δυνατό τρόπο, την αδυναμία τους απέναντι στην εξουσία.<sup>58</sup> Πολιτικά, το χιούμορ είναι μια ανίσχυρη ισχύς που χρησιμοποιεί τη θέση της αδυναμίας της για να εκθέσει όσους βρίσκονται σε θέσεις εξουσίας με μορφές συνειδητής αυτογελοιοποίησης. Γι' αυτό και η στρατηγική του μη βίαιου πολέμου είναι τόσο σημαντική. Φυσικά, η ιστορία γράφεται συνήθως από εκείνους που έχουν τα όπλα και τα ραβδιά και δεν περιμένουμε να τους νικήσουμε με σάτιρες και φτερά ξεσκονίσματος. Παρ' όλα αυτά, όπως δείχνει εύγλωττα η ιστορία του

57. David Graeber, «The New Anarchists», *New Left Review*, 13 (Ιανουάριος-Φεβρουάριος 2002), σσ. 66-67.

58. Για το θέμα αυτό, βλ. Jacques Derrida, «Performative Powerlessness – A Response to Simon Critchley», *The Derrida-Habermas Reader* (Εδιμβούργο: University of Edinburgh Press, 2006), σσ. 111-114.

ακροαριστερού ενεργού μηδενισμού, τη στιγμή που θα σηκώσει κανείς τα όπλα και τα ραβδιά, έχει χάσει. Η αναρχική πολιτική αντίσταση δεν θα πρέπει να προσπαθήσει να μιμηθεί και να αντικατοπτρίσει τη βίαιη κυριαρχία στην οποία αντιτίθεται. Θα πρέπει μάλλον να καλλιεργήσει έναν *φλειερηνικό* ακτιβισμό που χρησιμοποιεί τεχνικές μη βίαιου πολέμου ή «τακτικής ελαφρότητας», όπως θα μπορούσαμε να τις ονομάσουμε. Αλλά –για να παραλλάξω μια φράση του Λεβινάς– ο φλειερηνισμός αυτός είναι δύσκολος και θα πρέπει διαρκώς να διαπραγματεύεται τα όρια της βίας.

Ο Γκραίμπερ κάνει μια χρήσιμη διάκριση ανάμεσα στον μαρξισμό και τον αναρχισμό: ο μαρξισμός είναι τυπικά ένας θεωρητικός ή αναλυτικός λόγος που αναφέρεται στην επαναστατική στρατηγική, ενώ ο αναρχισμός μπορεί να ερμηνευθεί ως ένας ηθικός λόγος που αφορά την επαναστατική πρακτική.<sup>59</sup> Αυτή η έμφαση στην ηθική ως παράγοντα που δεσμεύει την πολιτική πρακτική με ενδιαφέρει ιδιαίτερα, καθώς έρχεται σε αντίθεση με τη σιωπή ή την εχθρότητα προς την ηθική που βρίσκει κανείς στο έργο του Μαρξ και σε πολλούς μαρξιστές (ο Γκράμσι αποτελεί μια προφανή εξαίρεση) και μεταμαρξιστές στοχαστές. Όπως γράφει ο Σάιμον Τόρμεϋ (Simon Tormey):

Εκείνο που χαρακτηρίζει συνήθως τις κολεκτιβιστικές αναρχικές προσεγγίσεις στον «μετακαπιταλισμό» είναι μια υγιής ίσως δόση αισιοδοξίας για τα ανθρώπινα κίνητρα καθώς και μια μη δογματική ή μη φανατική προσέγγιση σε ζητήματα κοινωνικής οργάνωσης.<sup>60</sup>

Ο αναρχισμός, όμως, δεν ενδιαφέρεται κατεξοχήν για την ελευθερία και την αυτονομία και δεν έχει ελάχιστη σχέση με τον υπερβολικό λεβινασικό αναρχισμό της άπειρης ευθύνης; Όπως είπα στην εισαγωγή του κεφαλαίου, η υπόθεση και η ελπίδα μου είναι ότι εκείνο που διαφοροποιεί τη σύγχρονη αναρχική πρακτική από τις παλιότερες μορ-

59. David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology* (Σικάγο: Prickly Paradigm Press, 2004), σ. 6.

60. Tormey, *Anti-Capitalism*, σ. 120.

φές της στη δεκαετία του 1960 περιστρέφεται γύρω από το ζήτημα της ελευθερίας σε αντίθεση με την ευθύνη. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο αναρχισμός του 1960 ήταν ελευθεριακός και συνδεόταν με τη σεξουαλική επανάσταση, την απελευθέρωση των ερωτικών ενστίκτων και αυτό που ο Χέρμπερτ Μαρκούζε ονόμασε «μη κατασταλτική μετουσίωση».<sup>61</sup> Ωστόσο, ο σύγχρονος αναρχισμός μπορεί να εκληφθεί ως μια δυνατή κριτική του ψευδοελευθερισμού του σύγχρονου νεοφιλελευθερισμού, διά του οποίου η σεξουαλική επανάσταση μετέτρεψε την πολιτιστική βιομηχανία σε σεξουαλική βιομηχανία – αναρωτηθείτε: υπάρχει σήμερα τίποτε λιγότερο επαναστατικό και περισσότερο κανονικοποιητικό από την πορνογραφία; Θα μπορούσε κανείς να πει ότι ο σύγχρονος αναρχισμός συνδέεται κατεξοχήν με την ευθύνη, είτε αυτή είναι σεξουαλική είτε οικολογική είτε κοινωνικοοικονομική; πηγάζει από ένα βίωμα της συνείδησης που αντιλαμβάνεται τους ποικίλους τρόπους με τους οποίους η Δύση καταστρέφει τον υπόλοιπο κόσμο; είναι μια ηθική κατακραυγή κατά της εντεινόμενης ανισότητας, φτώχειας και περιθωριοποίησης που γίνεται άμεσα αισθητή τοπικά και παγκόσμια. Κατά την άποψή μου, ο σύγχρονος αναρχισμός εκφράζει μια εμπειρία εκδημοκρατισμού όπως αυτή που περιγράψαμε πιο πάνω, καθώς ο παράγοντας που υποκινεί τον πολιτικό αγώνα είναι η κοινή εμπειρία ορισμένων αδικιών και η βούληση επανόρθωσης αυτών των αδικιών. Οι άκρως ετερογενείς ομάδες που συμμετέχουν σε διαδηλώσεις όπως αυτές που είδαμε πολύ συχνά τα τελευταία χρόνια δεν συνδέονται από ένα κοινό σύνολο θεωρητικών δογμάτων, όπως ο μαρξισμός, αλλά από ένα κοινό πρόβλημα και αίσθημα αδικίας, ότι δηλαδή ο ανεξέλεγκτος πολυεθνικός, εταιρικός, στρατιωτικός καπιταλισμός είναι καταστροφικός, ότι ο πόλεμος είναι μια λάθος αντίδραση στο πένθος της 11ης Σεπτεμβρίου, κλπ. κλπ. Όσο περίεργο κι αν ακούγεται, ο σύγχρονος αναρχισμός είναι ίσως περισσότερος λεβινσκιός παρά μαρκουζικός. Είναι ο αναρχισμός του άλλου ανθρώπινου όντος που μου επιβάλλει ένα ετερόνομο αίτημα παρά ο αναρχισμός του αυτόνομου εαυτού.

61. Η κλασική διατύπωση αυτής της θέσης βρίσκεται στο βιβλίο του Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation* (Βοστώνη: Beacon Press, 1969).

Στον πυρήνα του όλου επιχειρήματος του Γκραίμπερ για τον αναρχισμό βρίσκεται μια ανάκτηση της έννοιας της άμεσης δημοκρατίας. Οι διαδηλωτές στο Σηάτλ τραγουδούσαν «έτσι είναι η δημοκρατία».<sup>62</sup> Ο Γκραίμπερ υποστηρίζει ακόμη ότι αυτή η αναρχική ανάσωση της άμεσης δημοκρατίας δεν εκφράζει τίποτε λιγότερο από την επιδίωξη «να επανεφεύρουμε την καθημερινή ζωή συνολικά».<sup>63</sup> Αν αυτή η ιδέα μοιάζει όχι απλώς ουτοπική, αλλά απολύτως παρανοϊκή, παρ' όλα αυτά είναι ίσως τόσο αμερικανική όσο και η μηλόπιτα (ή η θανατική ποινή). Την ιδέα ότι η δημοκρατία αποτελεί έναν τρόπο ζωής τη βρίσκουμε ήδη στη ριζική διάκριση που κάνει ο Τόμας Πέην (Thomas Paine) ανάμεσα στην κοινωνία και την κυβέρνηση στο έργο του *Common Sense* [Κοινός νους], ή πάλι στο κείμενο «Δημιουργική δημοκρατία» του Τζων Ντιούι, το οποίο έγραψε στα γενέθλιά του όταν έκλεινε τα ογδόντα, τη σκοτεινή εποχή του 1939:

Όταν σκέφτομαι τις συνθήκες υπό τις οποίες ζουν σήμερα οι άνδρες και οι γυναίκες σε πολλές ξένες χώρες, το φόβο της κατασκοπίας, τον κίνδυνο που κρέμεται πάνω από τις συναντήσεις των φίλων όταν συζητούν φιλικά σε ιδιωτικές συγκεντρώσεις, τείνω να πιστέψω ότι η καρδιά και η τελική εγγύηση της δημοκρατίας είναι οι ελεύθερες συγκεντρώσεις των γειτόνων στη γωνία του δρόμου για να συζητήσουν όσα διαβάζουν χωρίς λογοκρισία στα νέα της ημέρας, και στις συγκεντρώσεις των φίλων στα σαλόνια των σπιτιών και των διαμερισμάτων όπου συζητούν ελεύθερα μεταξύ τους.<sup>64</sup>

Φυσικά, με τη θέσπιση των νόμων εκτάκτου ανάγκης που περιορίσαν τις πολιτικές ελευθερίες μετά την 11η Σεπτεμβρίου, αναρωτιέται ίσως κανείς μήπως οι κάτοικοι των πλούσιων βορειοατλαντικών δημοκρατικών, όπως τις ονομάζει ο Ρίτσαρντ Ρόρτυ, ζούνε υπό συνθήκες

62. Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, σ. 84.

63. Graeber, «The New Anarchists», σ. 70.

64. John Dewey, «Creative Democracy: The Task Before Us», [www.blois.edu/~pbk/dewey.html](http://www.blois.edu/~pbk/dewey.html).



που πλησιάζουν ελαφρώς τις συνθήκες των «ξένων χωρών» που αναφέρει ο Ντιούι. Ωστόσο, πιστεύω ότι το πρόβλημα εντοπίζεται ακριβώς στη διάσταση της μηλόπιτας που χαρακτηρίζει την αντίληψη του Γκραιμπερ για την άμεση δημοκρατία. Ο εννοιολογικός θεμέλιος λίθος της ερμηνείας που δίνει ο Γκραιμπερ στην αναρχική δημοκρατική αυτοοργάνωση είναι η συναίνεση, και πίσω από αυτή βρίσκονται οι ανεξέταστες και απλές φιλελεύθερες έννοιες της ελευθερίας και της αυτονομίας.<sup>65</sup> Μάλιστα η περιγραφή των αναρχικών δημοκρατικών διαδικασιών μοιάζει εξίσου βαρετή και κενά διαδικασιακή όσο και ο κοινοβουλευτισμός στον οποίο αντιτίθεται, με το σύστημα των «φιλικών διορθώσεων», των διαδικασιών «μπλοκαρίσματος» και «παράμερισης», για να μην αναφέρω τις «εξόδους», τα «συμβούλια εκπροσώπων» και τις «μη δεσμευτικές ενδεικτικές ψηφοφορίες».<sup>66</sup> Όσο αξιόλογες και αν είναι, όλες αυτές οι τεχνικές επιδιώκουν το στόχο της συναίνεσης και θεμελιώνονται σε ανεξέταστες έννοιες ελευθερίας και αυτονομίας. Αυτό το πλέγμα εννοιών θα έπρεπε ίσως να το ξανασκεφτούμε.<sup>67</sup>

Ας μου επιτραπεί μια σύντομη διευκρίνιση για τη χρήση της έννοιας της αυτονομίας, γιατί μπορεί να θεωρηθεί ανέντιμο, ή και ασυνεπές, να απορρίπτω, από τη μία, την ορθοδοξία της αυτονομίας και να ασπάζομαι, από την άλλη, την ιδέα μιας αναρχικής πολιτικής, σαν αυτή να μην είχε καμία σχέση με την αυτονομία. Προς αποφυγή κάθε παρανόησης, δεν επιδιώκω τον αποκλεισμό της αυτονομίας, ιδιαίτερα

65. Βλ. Graeber, «The New Anarchists», σ. 71: *Fragments of an Anarchist Anthropology*, σ. 83.

66. Βλ. Graeber, «The New Anarchists», σ. 71.

67. Έχω συζητήσει αυτές τις κριτικές με τον Ντέιβιντ Γκραιμπερ και μου απάντησε λέγοντας ότι η συναίνεση στην οποία αναφέρεται δεν είναι μια υποθετική κατάσταση συμφωνίας, αλλά μια διαδικασία συναίνεσης, που αποτελεί μια συγκεκριμένη τεχνική λήψης αποφάσεων από τους αναρχικούς τις τελευταίες δεκαετίες. Ο Γκραιμπερ κάνει ένα διαχωρισμό επίσης ανάμεσα στη συγκατάθεση και τη συμφωνία, λέγοντας ότι δεν είναι απαραίτητο να συμφωνεί κανείς τελείως με αυτά στα οποία συγκατατίθεται, γεγονός που σημαίνει ότι μπορεί κανείς είτε να ακολουθήσει μια δράση με αυτό τον όρο είτε να επιλέξει την «αποχή» αν πρόκειται για μια δράση στην οποία δεν θέλει να εμπλακεί.

ως στόχου της πολιτικής ζωής. Επιδιώκω κυρίως μια σημαντική τροποποίηση στην ερμηνεία της αυτονομίας στο επίπεδο της ηθικής εμπειρίας. Η θέση μου είναι ότι η πολιτική ως ηθική πρακτική δεν θα πρέπει να ακολουθεί μια δεδομένη εκ των προτέρων έννοια της αυτονομίας, καθώς εγκυβερνιέται ετεροεπιδραστικά από ένα αίτημα που τη διχάζει και την κατευθύνει σε πολιτικές αλληλουχίες με σκοπό την καλλιέργεια αυτόνομων χώρων. Όπως θα δούμε τώρα, μια έννοια κλειδί σε αυτή την πολιτική δεν είναι η συναίνεση αλλά η *διαφωνία*.<sup>68</sup>

### Διαφωνία και θυμός

Όπως υποστηρίξαμε πιο πάνω μιλώντας για τον Λεβινάς, το πρόβλημα ενός μεγάλου μέρους του παραδοσιακού στοχασμού γύρω από την πολιτική έγκειται στο ότι είναι *αρχικός*: έχει εμμονή με τη στιγμή της θεμελίωσης, της δημιουργίας, της διακήρυξης ή της θέσπισης, η οποία συνδέεται με την πράξη της διακυβέρνησης, της κυριαρχίας, της εγκαθίδρυσης ενός κράτους. Στον πυρήνα μιας τέτοιας αρχικής πολιτικής βρίσκεται η πράξη της *απόφασης* την οποία πραγματοποιεί ένα αυτοπροσδιοριζόμενο, κυρίαρχο πολιτικό υποκείμενο, ικανό να αυτοκυβερνηθεί και να κυβερνήσει τους άλλους. Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι αυτό είναι το κύριο νόημα και ο στόχος μιας παράδοσης της πολιτικής φιλοσοφίας που ξεκινά με την *Πολιτεία* του Πλάτωνα και συνεχίζεται με τον Χομπς και τον Καρλ Σμιτ. Θα έλεγα ότι η πολιτική φιλοσοφία με αυτή την έννοια είναι θεμελιωδώς αντιπολιτική. Με τους όρους της Χάνα Άρεντ, επιτελεί μια αναγωγή του πολιτικού στο κοινωνικό, ή, με τους όρους του Ζακ Ρανσιέρ, είναι η αναγωγή της πολιτικής (*la politique*) στην τάξη της αστυνομίας (*la police*).<sup>69</sup> Τυτέ-

68. Βλ. σχετικά Ewa Ziarek, *An Ethics of Dissensus* (Stanford: Stanford University Press, 2001).

69. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Σικάγο: University of Chicago Press, 1958) [ελλ. έκδ.: *Η ανθρώπινη κατάσταση*, μτφρ. Στ. Ροζάνης – Γ. Λυκιαρδόπουλος (Αθήνα: Γνώση, 1986)] Jacques Rancière, *Disagreement*, μτφρ. J. Rose (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

στιν, η πολιτική εκδήλωση του λαού πρέπει να αστυνομεύεται. Ο λαός πρέπει να περιορίζεται στην καθορισμένη κοινωνική λειτουργία του ή στη γραφειοκρατικά επιβεβλημένη λειτουργία του στο κράτος, ως στρατιώτης, εργάτης ή φύλακας – στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας που περιγράφεται στην *Πολιτεία* και αντανακλά τον τριμερή χωρισμό της ψυχής στον Πλάτωνα. Αυτός ο πολιτικός πλατωνισμός βρίσκει πιστή και βαθιά προβληματική απήχηση στην Πρωτανική Ομιλία του Χάιντεγκερ το 1933, που περιλαμβάνει πολυάριθμες παραπομπές στην *Πολιτεία* και έναν τριμερή χωρισμό του σώματος των φοιτητών σε εργατική υπηρεσία, στρατιωτική υπηρεσία και γνωστική υπηρεσία (Arbeitsdienst, Wehrdienst, Wissensdienst). Προσέξτε τι τονίζει ο Χάιντεγκερ: «Οι τρεις δεσμοί – από τον λαό, στο περνωμένο του κράτους, σε μια πνευματική αποστολή – είναι εξίσου πρωταρχικοί στη γερμανική ουσία».<sup>70</sup>

Εκείνο που φοβάται πάνω απ' όλα αυτή η παράδοση της πολιτικής σκέψης είναι τον λαό, τη ριζοσπαστική εκδήλωση του λαού. Δεν αναφέρομαι στον λαό ως την υποθετική ενότητα του Volk ή του peuple που καθορίζεται από το περνωμένο του κράτους σύμφωνα με την εθνική του ουσία. Εννοώ αντιθέτως τον λαό ως die Leute ή le gens στην απερίσταλη πληθυντικότητα του, στην «άμορφη μάζα» του λαού, όπως είδαμε πιο πάνω ότι την ονομάζει ο Χέγκελ.

Τι είναι ο λαός; Δεν είναι, κατά τη γνώμη μου, η έκφραση μιας εθνικής ουσίας, η υποθετική ενότητα μιας φυλής, οι πολίτες ενός έθνους-κράτους, τα μέλη μιας ιδιαίτερης τάξης όπως το προλεταριάτο, ή και τα μέλη μιας ιδιαίτερης κοινότητας που ορίζεται με βάση τη θρησκεία, την εθνικότητα ή οτιδήποτε άλλο. Ο λαός δεν μπορεί να καθοριστεί κοινωνικά και να αστυνομευθεί με εδαφικούς όρους. Αντιθέτως, ο λαός είναι εκείνο που ο Ρανσιέρ περιγράφει ως κενό χώρο, το συμπλήρωμα που υπερβαίνει κάθε κοινωνική ποσοτικοποίηση ή απογραφή. Λαός είναι εκείνοι που δεν μετρούν, εκείνοι που δεν έχουν κανένα δικαίωμα να κυβερνούν είτε με βάση το κληρονομικό δίκαιο, όπως η αριστοκρατία, είτε με βάση τον πλούτο και την ιδιοκτησία

70. Martin Heidegger, «The Self-Assertion of the German University», μεταφ. Κ. Harries, *Review of Metaphysics*, 38 (Μάρτιος 1985), σ. 477.

όπως η αστική τάξη.<sup>71</sup> Πολιτική είναι η εκδήλωση της πολλαπλότητας που συνιστά ο λαός, η εκδήλωση του αμέτρητου *δήμου*. Αν και ο Ρανσιέρ θα διαφωνούσε ενδεχομένως, νομίζω ότι αυτή η εκδήλωση είναι αναρχική με την έννοια που δίνει στην αναρχία ο Λεβινάς όταν ήδη στο έργο του *Ολότητα και άπειρο* αναφέρεται στην «ουσιώδη για την πολλαπλότητα αναρχία».<sup>72</sup> Εκφράζοντας αυτή την ιδέα με μια άχαρη τεχνική γλώσσα, θα έλεγα ότι αναρχία εδώ είναι η μεταπολιτική διασάλευση της αντιπολιτικής τάξης της αστυνομίας.

Αν η δραστηριότητα της διακυβέρνησης ενέχει διαρκώς τον κίνδυνο της τιθάσευσης, της τάξης, της ασφάλειας και του «ειδυλλίου της συναίνεσης», κατά την έκφραση του Ρανσιέρ, τότε η πολιτική συνίσταται στην εκδήλωση μιας διαφωνίας που διασαλεύει την τάξη με την οποία η κυβέρνηση επιθυμεί να αποπολιτικοποιήσει την κοινωνία.<sup>73</sup> Το πρόβλημά μου με το έργο του Γκραίμπερ είναι ότι στον αναρχισμό του ακούω μια ηχώ αυτής της αποπολιτικοποίησης, μια επιθυμία για συναίνεση που αγνοεί τον καταστατικό ανταγωνισμό της διαφωνίας στην πολιτική ζωή. Τώρα, αν η πολιτική μπορεί να ερμηνευθεί ως η εκδήλωση του αναρχικού δήμου, τότε πολιτική και δημοκρατία είναι δύο ονόματα για το ίδιο πράγμα. Συνεπώς, δημοκρατία δεν είναι μια παγωμένη πολιτική μορφή της κοινωνίας, αλλά μάλλον αυτό που ονόμασα πιο πάνω η *παραμόρφωση* της κοινωνίας από τον εαυτό της μέσω της πράξης μιας υλικής πολιτικής εκδήλωσης. Δημοκρατία είναι μια πολιτική διαδικασία, το κίνημα του εκδημοκρατισμού, το οποίο πλησιάζει την ιδέα της άμεσης δημοκρατίας αλλά δεν έχει μηλόπιτα. Κατά την άποψή μου, ο εκδημοκρατισμός συνίσταται στην εκδήλωση της διαφωνίας, στη διαδήλωση ως *δημο-δήλωση* [demonstration as *demos-stration*], η οποία διαδηλώνει την παρουσία όσων δεν μετρούν. Ο εκδημοκρατισμός είναι πολιτικοποίηση, είναι η καλλιέργεια *πολιτικοπόλεων* [politicities] όπως θα μπορούσαμε να τις ονομάσουμε, δη-

71. Βλ. το εκπληκτικό σύντομο δοκίμιο του Rancière, «Ten Theses on Politics», *Theory and Event*, τόμ. 5, τχ. 3 (2001).

72. Levinas, *Totality and Infinity*, σ. 294.

73. Βλ. τα κεφάλαια 5 και 6 του Jacques Rancière, *Disagreement*, «Democracy or Consensus» και «Politics in its Nihilistic Age» (σσ. 95-140).

λαδή ζωνών ηγεμονικού αγώνα που δρουν ενάντια στο συναινετικό ει-δύλλιο του κράτους. Ένας τέτοιος κλονισμός του κράτους δεν συνδέεται τελεολογικά με την κατασκευή ενός αρχικού έθνους-υποκειμένου, αλλά με την καλλιέργεια μιας αναρχικής πολλαπλότητας.<sup>74</sup>

Η ηθική είναι αναρχική μεταπολιτική. Είναι η αναρχική στιγμή της δημοκρατικής διαφωνίας που αρθρώνεται γύρω από την εμπειρία του ηθικού αιτήματος, του υπερβολικού αιτήματος στην καρδιά της υποκειμενικότητάς μου, το οποίο ορίζει αυτή την υποκειμενικότητα διαιρώντας την και ανοίγοντάς τη στην ετερότητα. Το αίτημα δεν είναι μια θεωρητική αφαίρεση. Η ανάλυση που έκανα για τον Μαξ έδειξε, ελπίζω, τον τρόπο με τον οποίο εκφράζεται αυτό το αίτημα σε μια κατάσταση, μια κατάσταση παγκοσμιοποιημένης εκμετάλλευσης, μια κατάσταση «πολιτικής απογοήτευσης», όπως είπα στην αρχή του βιβλίου. Αυτή η απογοήτευση γεννά ένα βίωμα αδικίας και το αίσθημα του θυμού. Θεωρώ ότι ο θυμός είναι πολύ σημαντικός και, σε αντίθεση με την κλασική παράδοση, τον Σενέκα για παράδειγμα, θεωρώ ότι είναι η πρώτη πολιτική συγκίνηση. Ο θυμός είναι εκείνος που παρακινεί συχνά το υποκείμενο να δράσει. Ο θυμός είναι μια συγκίνηση που παράγει κίνηση, τη διάθεση που κινεί το υποκείμενο. Αλλά αυτός ο θυμός για τις πολλαπλές αδικίες και τα εγκλήματα του παρόντος προκαλεί μια ηθική αντίδραση. Το πρόβλημα με τη σύγχρονη ηθική, ιδιαίτερα με

74. Ένα συναφές επιχείρημα με αυτό που προτείνουμε εδώ μπορεί κανείς να βρει στο έργο της Sofia Näsström, *The An-Archical State: Logics of Legitimacy in the Social Contract Tradition* (Στοκχόλμη: University of Stockholm Press, 2004). Το βιβλίο αυτό αναπτύσσει επίσης μια αναρχική ανάγνωση του Λεβινάς και υποστηρίζει μια πολιτική εφαρμογή αυτής της ανάγνωσης, αλλά επεκτείνεται επίσης πολύ περισσότερο στο ζήτημα του κράτους σε σχέση ειδικότερα με την παράδοση του κοινωνικού συμβολαίου. Σε έντονα αντιχομπσιανό πνεύμα, η Näsström υποστηρίζει ότι το επιχείρημα υπέρ του κράτους δεν έγκειται στο ότι ελευθερώνει τα ανθρώπινα όντα από την «αναρχία» της κατάστασης της φύσης ρυθμίζοντας τις ατομικές και συλλογικές μας επιθυμίες για αυτοσυντήρηση. Απεναντίας, υποστηρίζεται ότι το κράτος ελευθερώνει τα άτομα από την αναρχική ευθύνη του ενός για τον άλλο και για όλους τους άλλους. Υποστηρίζεται, επίσης, ότι η νομιμότητα του κράτους δεν εντοπίζεται πλέον στη συγκατάθεση, αλλά σε μια πράξη διαφωνίας.

τις οικτρά απαξιωμένες κυρίαρχες ερμηνείες της ελευθερίας, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της φιλελεύθερης δημοκρατίας είναι, όπως λέει σωστά η Σαντάλ Μουφ, ότι ενέχει τον κίνδυνο μιας ηθικοποίησης της πολιτικής και συνεπώς τον κίνδυνο της αποπολιτικοποίησης.<sup>75</sup> Συμφωνώ απολύτως, αλλά δεν θεωρώ ότι το γεγονός της ηθικοποίησης θα έπρεπε να οδηγήσει σε μια απαλοιφή της ηθικής. Απεναντίας, θεωρώ ότι θα πρέπει να οδηγήσει στην ανάπτυξη εναλλακτικών ηθικών πλαισίων. Θα μπορούσε πράγματι να οδηγήσει στην καλλιέργεια μιας απείρως απαιτητικής ηθικής της δέσμευσης και της πολιτικής αντίστασης η οποία θα μπορεί να αντιμετωπίσει και να ξεπεράσει την απολιτική ηθικοποίηση. Αυτό είναι το στοίχημα του βιβλίου.

### Συμπέρασμα

Πώς θα μπορούσε να γίνει πράξη μια πολιτική όπως αυτή που περιέγραφα; Πώς θα μπορούσε να γίνει αποτελεσματική; Θα μπορούσε κανείς να πει ότι η πολιτική είναι θέμα τύχης και συγκυρίας και ότι οι καιροί μας δεν ευνοούν την παραπάνω πολιτική. Θα μπορούσε κανείς να πει, όπως ορισμένοι μεταχαιντεγερριανοί αριστεροί, ότι είναι ανάγκη να καλλιεργήσουμε το ήθος της σκέψης χωρίς την καταστροφική θέληση για κυριαρχία, χωρίς να προσδοκούμε και να περιμένουμε μέχρι την έλευση της σωτήριας δύναμης της επανάστασης που ενδέχεται να συμβεί κάποια μέρα. Θα μπορούσε κανείς να πει, όπως ορισμένοι μεταμπενγιαμενικοί αριστεροί, ότι το Άουσβιτς ή τα στρατόπεδα θανάτου είναι ο νόμος μιας νεωτερικότητας που χαρακτηρίζεται από την παγκόσμια εξάπλωση της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης και τη μυθική βία του νόμου, όπου το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι να επαγρυπνούμε για να ανιχνεύσουμε την ελάχιστη δυνατότητα μιας απρόβλεπτης θείας βίας της επανάστασης. Θα μπορούσε κανείς να πει, όπως ορισμένοι μεταλτουσεγερριανοί αριστεροί, ότι η πολιτική είναι σπάνια ή έχει εκλείψει, μετά το τελευταίο σημαντικό παράδειγμά της το 1968, και θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι ζούμε σε μια αποπο-

75. Βλ. Chantal Mouffe, *On the Political*, σ. 5 και passim.

λιτικοποιημένη, μεταδημοκρατική εποχή γενικευμένου μηδενισμού. Θα μπορούσε κανείς να πει, όπως ορισμένοι μεταλακανικοί αριστεροί, ότι πρέπει να διατηρήσουμε τη διαλεκτική διπλή οπτική της παραλλαγής, αναγνωρίζοντας έμμεσα ότι αυτή η θέση απέχει ελάχιστα από την έκφραση ενός τεράστιου φιλοσοφικού και πολιτικού *αδιεξόδου*. Αλλά θα μπορούσε κανείς επίσης να διαφωνήσει απλά, έντονα και επίμονα με αυτές τις θέσεις και να πει το εξής: η πολιτική δεν είναι σπάνια και η υιοθέτηση μιας τέτοιας θέσης εκφράζει εντέλει ηττοπάθεια. Η πολιτική είναι τώρα και δεν είναι μία. Οι μαζικές δομικές εξαρθρώσεις της εποχής μας μπορούν να δημιουργήσουν απαισιοδοξία, και να υποθάλψουν ακόμη και μορφές ενεργού ή παθητικού μηδενισμού όπως τόνισα στην αρχή του βιβλίου, αλλά μπορούν επίσης να προκαλέσουν μαχητικές αντιδράσεις και να γεννήσουν αισιοδοξία, καλώντας μας να αναπτύξουμε την ικανότητά μας για πολιτική επίγνωση και φαντασία, καλώντας μας, τέλος, να δεσμευθούμε ηθικά και να αντισταθούμε πολιτικά.

Για να μην είμαστε ηττοπαθείς, για να μην συμμετέχουμε στην «γκρίνια»,<sup>76</sup> στην αυτοάρνηση που αποτελεί ειδικότητα της αριστερής διανόησης, για να είμαστε θετικοί και λίγο έστω αισιόδοξοι, θεωρώ ότι πρέπει να αναγνωρίσουμε πως μια τέτοια σύλληψη της πολιτικής απαιτεί μια ανάλυση για τα κίνητρα και τη δύναμη κινητοποίησης που θα είναι θεμελιωδώς ηθική. Κατά την άποψή μου, ηθική είναι η εμπειρία μιας άπειρης απαίτησης στην καρδιά της υποκειμενικότητάς μου, μιας απαίτησης που με ξεκάνει και μου επιβάλλει να κάνω περισσότερα, όχι στο όνομα μιας κυρίαρχης αυθεντίας, αλλά στην ανωνυμία μιας αδύναμης έκθεσης, μιας τραυτότητας, μιας ευαίσθητης υπευθυνότητας, ενός χιουμοριστικού αυτοδιχασμού. Η πολιτική δεν είναι η γυμνή δράση της εξουσίας ή ένας αγωνισμός χωρίς ηθική, είναι μια ηθική πρακτική που αφορμάται από μια αντίδραση σε συγκεκριμένες αδικίες και εγκλήματα.

76. Ο συγγραφέας εδώ λέει ακριβέστερα «για να μην συμμετέχουμε στον “Eeyorism”», μια πλαστή λέξη από το χαρακτήρα των παιδικών παραμυθιών του A.A. Milne, ο οποίος παριστάνει ένα γκρινιάρικο, μίζερο γαϊδούρι. (Σ.τ.Μ.)

Σε αυτούς τους σκοτεινούς καιρούς του πολέμου, σε αυτή την περίοδο της όλο και πιο απελπισμένης αυτοπροβολής του *imperium*, δεν μπορούμε πλέον να εμπιστευθούμε το πολιτικό μας πεπρωμένο σε ονεί αυτόματες εσωτερικές αντιφάσεις κοινωνικοοικονομικών νόμων κίνησης, σε έναν αυθόρμητα αναδύομενο κοινωνικό δρώντα ο οποίος θα ανέτρεπε το κράτος. Ο μαρξιστικός οικονομισμός θα πρέπει να αμφισβητηθεί το ίδιο έντονα με τον νεοφιλελεύθερο μεγάλο αδελφό του. Οδηγός μας στην πολιτική δεν μπορεί να είναι ούτε ένα σύνολο οντολογικών ή μεταφυσικών προϋποθέσεων, όπως η ερμηνεία του Χάιντεγκερ για την ολοκλήρωση της μεταφυσικής με την τεχνολογία, ή η έννοια του ειδολογικού είναι του Μαρξ, ή η δήθεν χειραφετητική λάμψη του πλήθους, ή οτιδήποτε άλλο. Καμία επανάσταση δεν θα πυροδοτηθεί από συστημικούς ή δομικούς νόμους. Είμαστε μόνοι μας και ό,τι κάνουμε, πρέπει να το κάνουμε εμείς για εμάς. Η πολιτική απαιτεί υποκειμενική επινόηση, φαντασία και αντοχή, επιμονή και πανουργία. Καμία οντολογία ή εσχατολογική φιλοσοφία της ιστορίας δεν θα κάνει πράγματα για εμάς. Δρώντας σε μια ρηγματική απόσταση από το κράτος, μια απόσταση που προσπάθησα να περιγράψω ως δημοκρατική, πρέπει να κατασκευάσουμε πολιτικές υποκειμενικότητες που δεν είναι αυθαίρετες ή σχετικιστικές, αλλά αποτελούν αρθρώσεις ενός ηθικού αιτήματος με καθολικό κύρος, ενός αιτήματος που εγείρεται άμεσα σε μια συγκεκριμένη κατάσταση. Αυτή η δουλειά είναι βρόμικη, ειδική, τοπική, πρακτική και ως επί το πλείστον όχι ιδιαίτερα συναρπαστική. Είναι καιρός να ξεκινήσουμε.

## Παράρτημα: Κρουπτοσμιτιανισμός – η λογική του πολιτικού στην Αμερική του Μπους<sup>1</sup>

Το ερώτημά μου είναι πολύ απλό, αλλά η απάντηση δεν είναι καθόλου προφανής: πώς μπορούμε να αρχίσουμε να κατανοούμε την πολιτική κατάσταση στην οποία βρισκόμαστε; Θέλω να μιλήσω για την πολιτική ή, ακριβέστερα, για τη λογική του πολιτικού. Ακόμη πιο συγκεκριμένα, με ενδιαφέρει η λογική του πολιτικού όπως εκφράζεται από την κυβέρνηση Μπους στις ΗΠΑ. Η έννοια που θα ήθελα να προτείνω για να μπορέσουμε να συλλάβουμε αυτή τη λογική, μια έννοια που ελπίζω ότι έχει κάποια εξηγητική δύναμη, είναι ο «κρουπτοσμιτιανισμός», και θα εξηγήσω αμέσως τι εννοώ.

Ας ξεκινήσουμε θέτοντας το προφανές ερώτημα: πώς μπόρεσε να επανεκλεγεί ο Μπους στις αμερικανικές προεδρικές εκλογές τον Νοέμβριο του 2004; Πώς νίκησε ο Μπους; Νομίζω ότι η απάντηση θα πρέπει να εντοπιστεί εν μέρει στο γεγονός ότι ορισμένα άτομα στην κυβέρνηση του Μπους έχουν μια σαφή, στέρεα και οξυδερκή κατανόηση της φύσης του πολιτικού. Έχουν διαβάσει τον Μακιαβέλλι τους, τον Χομπς τους, τον Λήο Στράους τους και έχουν παραναγνώσει τον Νί-

1. Το κείμενο που ακολουθεί είναι μια ομιλία την οποία έδωσα πρώτα σε μια δημόσια συζήτηση στο New School for Social Research μερικές μέρες μετά τις προεδρικές εκλογές των ΗΠΑ τον Νοέμβριο του 2004. Στη συνέχεια το ανέπτυξα για διάφορες παρουσιάσεις, από τις οποίες αξίζει να μνημονεύσω τις ομιλίες στη Hayward Gallery, στο Λονδίνο, στο Pontificia Universidade Católica στο Ρίο ντε Τζανέιρο, στο Πανεπιστήμιο του Τορόντο και στη Δημοτική Βιβλιοθήκη του Βελιγραδίου το 2005 και το 2006. Θα ήθελα να ευχαριστήσω ιδιαίτερα την Anne Stoler και τον T.J. Clark για τα σχόλιά τους. Δεν έκανα καμία προσπάθεια να απαλείψω τον πολεμικό χαρακτήρα του κειμένου ούτε τα ίχνη της προφορικότητας και περιστασιακότητας του.

τσε τους. Γνωρίζουν τα λίγο ή πολύ ευγενή ψεύδη που θα πρέπει να πούνε για να κατακτήσουν και να κρατήσουν την πολιτική εξουσία. Στα χέρια τους, ορισμένες από τις πολυτιμότερες λέξεις που διαθέτουμε –δημοκρατία, δικαιώματα, ανθρώπινη αξιοπρέπεια και πάνω απ’ όλα ελευθερία– έχουν διαστραφεί και εκφυλιστεί σε αγενή ψεύδη που λέγονται για να διατηρηθεί ο έλεγχος της εξουσίας. Αλλά το χειρότερο είναι πώς ορισμένα άτομα στην κυβέρνηση Μπους έχουν διαβάσει τον Καρλ Σμιτ τους.<sup>2</sup> Κατανοούν ότι η πολιτική (και αυτός θα μπορούσε να είναι ο ορισμός της) αποτελεί μια σφαίρα δράσης που δρα μέσω της ισχύος, η οποία θεμελιώνεται γενικά στο νόμο – αλλά όχι πάντα, όχι σε μια εποχή εκτάκτου ανάγκης ή σε μια κατάσταση εξαίρεσης, όταν ο κυρίαρχος ορίζει το νόμο όπως συμβαίνει στο Γκουαντάναμο. Το πολιτικό είναι μια σφαίρα δράσης που ασχολείται με την εξωτερική ασφάλεια και την εσωτερική τάξη μιας πολιτικής μονάδας, την οποία ονομάζουμε συνήθως κράτος, είτε είναι τοπική είτε εθνική είτε αυτοκρατορική. Επίσης, το πολιτικό είναι μια δραστηριότητα που διασφαλίζει την εσωτερική τάξη μιας πολιτικής μονάδας, όπως το αυτοκρατορικό κράτος, μέσω της περισσότερο ή λιγότερο φανταστικής απειλής ενός εχθρού. Το πολιτικό επιδιώκει την κατασκήνωση ενός εχθρού για να διατηρήσει την ενότητα του πολιτικού σώματος. Με άλλα λόγια, η ενότητα των πολιτών, στην προκειμένη περίπτωση των Αμερικανών, συγκροτείται μέσω της σύνδεσης με έναν εχθρό. Μετά την 11η Σεπτεμβρίου, δηλαδή μετά τον Ψυχρό Πόλεμο και την εξαφάνιση του κομμουνιστικού εχθρού, το ρόλο αυτό έχει αναλάβει προφανώς η διεθνής τρομοκρατία: ο Οσάμα μπιν Λάντεν, ο Σαντάμ Χουσεΐν, ή οποιαδήποτε φανταστική ένωση αυτών των ατόμων στο νου των ψηφοφόρων, ή, πιο πρόσφατα, μορφές όπως ο Αμπού Μουσάμπ αλ-Ζαρκάουι, ο οποίος σκοτώθηκε τον Ιούνιο του 2006. Εδώ υπάρχει μια διπλή φαντασίωση: η φαντασίωση του εχθρού και η φαντασίωση της πατρίδας. Επιπλέον, η φαντασίωση της πατρίδας συγκροτείται μέσω της φαντασίωσης του εχθρού.

2. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, μτφρ. G. Schwab (Σικάγο και Λονδίνο: University of Chicago Press, 1996) [ελλ. έκδ.: *Η έννοια του πολιτικού*, μτφρ.-εισαγωγή Α. Λαβράνου (Αθήνα: Κριτική, 1988)].

Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι η πολιτική εκτυλίσσεται πάντα στο επίπεδο της φαντασίωσης, της εικόνας και του θεάματος, αλλά αυτό γίνεται ιδιαίτερα εμφανές στην εποχή μας. Εκείνο που συνδέει πράγματι την κυβέρνηση του Μπους με την Αλ Κάιντα είναι η εμμονή τους στο θέαμα, μια επώδυνη ερωτική σχέση με την εικόνα, με την εικόνα της θεαματικής ήττας της αυτοκρατορίας κατά την καταστροφή του Παγκόσμιου Κέντρου Εμπορίου και την επίθεση στο Πεντάγωνο, και η προσπάθεια αντίδρασης σε αυτή την ήττα με την εικόνα του «σοκ και του δέους» στις συγκρούσεις στο Αφγανιστάν και το Ιράκ (θα επανέλθω στο θέμα του δέους): οι προσεγμένες και επιμελώς σκηνοθετημένες εμφανίσεις του Οσάμα μπιν Λάντεν που κάθεται σταυροπόδι σε μια σπηλιά και μιλά σε ήπιο τόνο έχοντας ένα AK 47 όρθιο πίσω του, ή του Μπους που βαδίζει καμαρωτά και χαμογελά σε κουρασμένους στρατιώτες σε ένα αεροπλανοφόρο, κηρύσσοντας πολύ πρόωρα το τέλος των εχθροπραξιών.

Η πολιτική ενδιαφέρεται περισσότερο από ποτέ για το θέαμα και τον έλεγχο της εικόνας, και αυτό καθιστά τον σιτουασιονισμό του Γκι Ντεμπόρ περισσότερο επίκαιρο από ποτέ ως διαγνωστικό εργαλείο της πολιτικής ανάλυσης. Το παρόν, ωστόσο, παρουσιάζει μια αντίφαση: χαρακτηρίζεται από την απόλυτη εξάπλωση του θεάματος, το θέαμα όμως αυτό αποκαλύπτει μια κοινωνική διαδικασία που είναι ρηχή και κενή στη βάση της, και η πραγματικότητα που προσφέρει στα υποκείμενά της είναι τα ριάλιτι σόου. Παραδόξως, αυτή η εμμονή με την εικόνα δεν είναι ποτέ τόσο αληθινή όσο είναι σε συνθήκες φαινομενικής μη ορατότητας. Βρισκόμουν στο Λονδίνο στις βομβιστικές επιθέσεις της 7ης Ιουλίου 2005, οι οποίες πραγματοποιήθηκαν στον υπόγειο και ήταν συνελώς αόρατες σε μένα καθώς βάδιζα στο κεντρικό Λονδίνο εκείνο το φωτεινό και όμορφο πρωινό του καλοκαιριού. Αλλά η 7η Ιουλίου, όπως ονομάζεται δυστυχώς, συνδέεται απολύτως με τον έλεγχο της ορατότητας, με τις φωτογραφίες που πήραν στα κινητά τους τηλέφωνα διάφορα άτομα που είχαν εγκλωβιστεί στα τρένα, φωτογραφίες οι οποίες ήταν παραστατικές και τρομακτικές με τις θολές εικόνες τους, ή με τις φωτογραφίες των ύποπτων τρομοκρατών, ο ένας από τους οποίους φορούσε μπλουζάκι με κουκούλα και την επιγραφή «New York», φωτογραφίες τις οποίες πήραν οι τηλεκάμερες που ελέγ-

χουν σχεδόν κάθε ίντσα του Λονδίνου (υπολογίζεται ότι ένα άτομο φωτογραφίζεται είκοσι με τριάντα φορές από τηλεκάμερες αν ταξιδέψει από το ένα μέρος του Λονδίνου στο άλλο). Άλλα πρόσφατα παραδείγματα της πολιτικής ως ελέγχου της ορατότητας είναι όσα συνέβησαν μετά τον τυφώνα Κατρίνα στα τέλη του Αυγούστου και τον Σεπτέμβριο του 2005, με τη φαινομενικά «σοκαριστική εμφάνιση» της αστικής φτώχειας και της δυστυχίας των μαύρων, και η υπόθεση με τα δανέζικα σκίτσα που κράτησε όλο τον χειμώνα του 2005-06, όπου το πεδίο μάχης της ορατότητας βρισκόταν στο επίπεδο της καρικατούρας.

Ξεκαθαρίζω τι θέλω να πω: πρώτον, τα όρια ανάμεσα στην τάξη και την ασφάλεια έχουν γίνει συστηματικά θολά, και η τάξη ταυτίστηκε με την ασφάλεια: την ασφάλεια της φαντασίωσης της πατρίδας που προστατεύεται από τη φαντασίωση του εχθρού μέσω του ελέγχου των μέσων παραγωγής του θεάματος. Δεύτερον, για να κατανοήσουμε τη λογική του πολιτικού θα πρέπει να καταλάβουμε ότι η τάξη και η ασφάλεια διατηρούνται μέσω της σύγκρουσης με έναν εχθρό, έναν εχθρό ταυτόχρονα πραγματικό και φανταστικό, ένα είδος σκιδώδους ειδώλου το οποίο μπορεί να επιτεθεί στην καρδιά του τόπου που ονομάζεις πατρίδα ανά πάσα στιγμή. Αυτό σημαίνει ότι η πολιτική αφορά κατ' ουσίαν τη διαχείριση του φόβου, μια οικονομία του φόβου, η οποία προσαρμόζει διαρκώς το επίπεδο του φόβου για να δημιουργήσει τα κατάλληλα συναισθήματα στους πολίτες. Εδώ δίνω στην οικονομία το νόημα που της έδινε ο Φρόντ, ερμηνεύοντάς την ως τη ρύθμιση της κατανομής ενέργειας, συναισθηματικής ροής, στον ψυχοπολιτικό οργανισμό. Θεωρώ ότι στην εποχή μας είναι επιτακτική ανάγκη να αναπτύξουμε ένα επιστημονικό πεδίο που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «πολιτική ψυχολογία» ή «πολιτική ψυχανάλυση».

Και πάλι, η ιδέα της πολιτικής ως διαχείρισης του φόβου δεν είναι κάτι καινούργιο: θυμηθείτε απλώς τις προειδοποιήσεις του Σπινόζα για το φόβο, την προκατάληψη και την απεριόριστη ευπιστία των ανθρώπων σε καιρούς κρίσης, στην αρχή της *Θεολογικοπολιτικής πραγματείας*.<sup>3</sup> Φυσικά, τα αντιδραστικά στοιχεία της κυβέρνησης Μπους,

3. Baruch de Spinoza, *Theological-Political Treatise*, μτφρ. S. Shirley (Indianapolis και Cambridge: Hackett, 1998), σσ. 1-2.

που έχουν εκπαιδευθεί στο Πανεπιστήμιο του Σικάγου, έχουν διαβάσει και την κλασική τους λογοτεχνία. Αυτό είναι το δίδαγμα της *Ορέστειας* του Αισχύλου. Όπως θα θυμάστε, η *Ορέστεια* είναι μια βαθιά πολιτική τραγωδία που ασχολείται με τη φύση της δικαιοσύνης στο κράτος, με το τι είναι δίκαιο να πράξουν οι Αθηναίοι την εποχή των αυτοκρατορικών τους φιλοδοξιών, της αυτοκρατορικής τους επέκτασης και της εξάπλωσης της δύναμής τους. Στο τέλος του δράματος, η Αθηνά, στο ρόλο του δικαστή, ως ένα είδος Ανωτάτου Δικαστηρίου με τη μορφή μια γυναικείας θεότητας, λέει:

Ούτε δεσποτισμό μα ούτε αναρχία να στρέγη  
 –κ' ἔγνοια του ας τόχη– το λαό μου συμβουλεύω,  
 κι οὐτ' απ' την πόλη κάθε φόβο να εξορίζη  
 Σα δε φοβάται τίποτα, ποιος θάναι δίκιος;  
 Τέτοιο ιερό θεσμό αν σέβεστε όπως πρέπει,  
 κάστρο θε νάχη η χώρα σας για να τη σώξη,  
 που όμοιο του δε θα βρίσκεται σ' όλο τον κόσμο.<sup>4</sup>

Ούτε δεσποτισμό ούτε αναρχία, αλλά μην εξορίσετε ποτέ το φόβο από την πόλη. Όσο πιο ισχυρός είναι ο φόβος, τόσο πιο ισχυρός είναι ο σεβασμός για τους δίκαιους, και τόσο πιο ισχυρά είναι τα τείχη της χώρας σας και η ασφάλεια της πόλης. Ένας ασφαλέστερος κόσμος, μια Αμερική με περισσότερες ελπίδες, για να θυμηθούμε το σύνθημα της πανέξυπνα ή, μάλλον, θεαματικά σκηνοθετημένης Εθνικής Συνόδου των Ρεπουμπλικανών στη Νέα Υόρκη, τον Σεπτέμβριο του 2004. Το πολιτικό ως η δύναμη του τείχους της χώρας συντηρείται με τη βοήθεια μιας οικονομίας του φόβου και μιας οικονομίας του τρόμου. Ο Χομπς δεν αγνοεί το δίδαγμα του Αισχύλου. Γράφει:

Διότι, αν ήταν δυνατόν να υποθέσουμε ότι πολυάριθμοι άνθρωποι συγκατατίθενται να τηρούν τη δικαιοσύνη και τους άλλους νόμους της φύσης χωρίς το φόβητρο μιας κοινής εξου-

4. Αισχύλος, *Ορέστεια*, στο *Οι τραγωδίες του Αισχύλου*, μτφρ. Ι.Ν. Γρυπάρης (Αθήνα: Εστία, 2004), σ. 299.

σίας, τότε θα ήταν δυνατόν να υποθέσουμε και ότι όλη η ανθρωπότητα μπορεί να κάνει το ίδιο. Τότε όμως ούτε θα υπήρχε ούτε θα ήταν αναγκαίο να υπάρχουν πολιτική κυβέρνηση ή πολιτική κοινότητα εν γένει, εφόσον η ειρήνη θα ήταν δυνατή δίχως υποταγή.<sup>5</sup>

Φυσικά, για τον Χομπς, η ιδέα μιας ειρήνης χωρίς υποταγή είναι γελοία, και για να ξεφύγουμε από την κατάσταση του πολέμου χρειαζόμαστε την κοινή εξουσία της κοινοπολιτείας. Αυτή είναι η λειτουργία του κυρίαρχου, καθώς η κυρίαρχη εξουσία κλείνει το κύκλωμα της υποταγής με το αίσθημα του δέους, με «σοκ και δέος» όπως είπε ο Ντόναλντ Ράμσφελντ το 2003. Η κοινωνική κόλλα που συνδέει ειρηνικά τα υποκείμενα είναι ο σεβασμός και φόβος για τον κυρίαρχο. Προσέξτε πώς τον περιγράφει ο Χομπς: «Έχει στη διάθεσή του τόση εξουσία και δύναμη, ώστε επισείοντάς τες να μπορεί να κατευθύνει τη βούληση όλων ... Αυτό αποτελεί την ουσία της πολιτικής κοινότητας».<sup>6</sup> Επισείοντάς τες, με το φόβο, ο κυρίαρχος έχει την ικανότητα, τη δύναμη και τον ανδρισμό να διαμορφώσει τη βούληση όλων. Αυτή είναι η ουσία της κοινοπολιτείας, του υποτιθέμενου κοινωνικού συμβολαίου, αυτού που ο Ρουσσώ ονομάζει «απατηλό κοινωνικό συμβόλαιο» στον Δεύτερο Λόγο του.<sup>7</sup> Η ειρήνη δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ρύθμιση της ψυχοπολιτικής οικονομίας του δέους και του φόβου, η χρησιμοποίηση της απειλής του τρόμου για να προσδεθούν οι πολίτες στο κύκλωμα της υποταγής τους.

Ποιος μπορεί να ξεχάσει τον εκπληκτικό χαρακτήρα του Λέσλι Νίλσεν στο έργο *Police Squad*, όπου το σύνθημά του ήταν: «Με ενδιαφέρει η δικαιοσύνη, και αυτό σημαίνει σφαίρες»; Ο πολιτικός ηγέτης –ο σύγχρονος Ηγεμόνας– κατανοεί αυτή την ιδέα και γνωρίζει πώς να

5. Thomas Hobbes, *Leviathan*, επιμ. C.B. Macpherson (Harmondsworth: Penguin, 1968), σ. 225 [ελλ. έκδ.: *Λεβιάθαν*, μτφρ. Γ. Πασχαλίδης – Α. Μεταξόπουλος (Αθήνα: Γνώση, 1989), σ. 239].

6. Στο ίδιο, σσ. 227-28/241.

7. Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse on Inequality*, μτφρ. M. Cranston (Harmondsworth: Penguin, 1984), σ. 121.

λειτουργήσει σε μια οικονομία του τρόμου και πώς να χρησιμοποιήσει τη βία. Γνωρίζει ότι δικαιοσύνη σημαίνει σφαίρες, και γνωρίζει πώς να κάνει έναν υπερπόντιο πόλεμο με έναν φανταστικό εχθρό. Αν 100.000 περίπου Ιρακινοί πεθάνουν στην πορεία, μαζί με λίγους χιλιάδες από το περιθωριοποιημένο λούμπεν προλεταριάτο, το τίμημα αυτό είναι μικρό για τέσσερα ακόμη χρόνια εξουσίας. Και όμως πάρα πολλοί άνθρωποι, ευφρείς και καλοπροαίρετοι, άνθρωποι απ' όλο τον κόσμο, άνθρωποι στις αντιπολεμικές διαδηλώσεις του 2003, ακόμη και ορισμένες εκπληκτικές διάνοιες στο πανεπιστημιακό τμήμα του New School όπου εργάζομαι, έκαναν τη βλακεία να χαρακτηρίσουν τον Τζωρτζ Μπους βλάκα. Δεν είναι βλάκας. Βλακεία είναι το να τον λέει κανείς βλάκα. Οι τελευταίες προεδρικές εκλογές του 2004 χαρακτηρίστηκαν από τη χρήση μιας γνήσιας πολιτικής ευφυΐας, η οποία πηγάζει από μια εμβριθή κατανόηση της κλασικής παράδοσης της σκέψης γύρω από το πολιτικό.

\*

Αυτά που μόλις είπα, ωστόσο, δεν συλλαμβάνουν σωστά το φαινόμενο. Θα υποστήριζα ότι εκείνο που χαρακτηρίζει την έννοια του πολιτικού στην κυβέρνηση του Μπους δεν είναι τόσο ο σμιτιανισμός όσο ο «κρυπτοσμιτιανισμός», όπως θα τον ονόμαζα. Τι εννοώ με αυτό; Χοντρικά το εξής: από τη μία, η έννοια του πολιτικού βασίζεται στη φανταστική κατασκευή του εχθρού, η οποία συντηρεί την οικονομία του δέους και του φόβου και επιτρέπει τη διασφάλιση της τάξης στη λεγόμενη πατρίδα. Από την άλλη, το καθοριστικό στοιχείο που ορίζει τη σημερινή κυβέρνηση των ΗΠΑ είναι η πλήρης υποκρισία σε σχέση με το πολιτικό. Εννοώ ότι, με τους όρους του Καρλ Σμιτ, υπάρχει κάτι ριζικά αποπολιτικοποιητικό στην ιδεολογία της σημερινής κυβέρνησης. Για να επανέλθουμε στα αγενή ψεύδη που λέγονται, η σύγχρονη αυτοκρατορική εξουσία των ΗΠΑ ασπάζεται μια πλήρως ηθικολογική, οικουμενιστική, χιλιαστική στην πραγματικότητα, ιδεολογία με κεντρικό σημαίνον την ελευθερία. Θα ξαναγυρίσω στην ελευθερία. Με την ελευθερία συνδέονται στενά οι έννοιες της δημοκρατίας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, και έχουν το θρά-

σος να μιλούν για ανθρωπίνη αξιοπρέπεια στο κείμενο του 2002 για την Εθνική Στρατηγική Ασφάλειας, το οποίο προσέφερε τη μεταφυσική νομιμοποίηση για την προληπτική στρατιωτική δράση στο Αφγανιστάν και στο Ιράκ.<sup>8</sup> Όχι πολύ πίσω από αυτά τα σημαίνοντα βρίσκεται το κρίσιμο ζήτημα της πίστης και της σχέσης ανάμεσα στην πίστη και την πολιτική, ή ο τριγωνισμός μιας πίστης που επιτρέπει την ηθικοποίηση των πολιτικών κρίσεων σε μεταφυσική βάση. Η εκπληκτική και πολυσυζητημένη πλαστή είδηση για τις ηθικές αξίες στις δημοσκοπήσεις εξόδου που διενεργήθηκαν στις εκλογές του Νοεμβρίου 2004, μια είδηση η οποία προκάλεσε μικρό πανικό στους φιλελεύθερους Αμερικανούς, είναι πολύ ενδιαφέρουσα για έναν ταπεινό φιλόσοφο. Οι πολίτες παίρνουν πολιτικές αποφάσεις που αποτελούν στην πραγματικότητα ηθικές κρίσεις, και αυτές οι κρίσεις πηγάζουν από μια δογματική μεταφυσική, ειδικότερα από τον Θεό ως την κατεξοχήν αποπολιτικοποιητική αρχή. Και πάλι, για να το ξεκαθαρίσουμε, η στάση αυτή δεν είναι ανόητη. Από τη σκοπιά διαφόρων κριτικών, κοσμικών, καλοντυμένων μετροσεξουαλικών καντιανών, όπως είμαστε εμείς, αυτή η αντίληψη για τον κόσμο μπορεί να μοιάζει απατηλή, και θεωρούμε ενδεχομένως ότι μια αντικουίρ μεταφυσική υπέρ της ζωής είναι απλώς άθλια, αλλά δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο τριγωνισμός της πίστης, της ηθικής και της πολιτικής διαμορφώνει ένα ισχυρό, σημαντικό πλαίσιο κατανόησης των πραγμάτων. Προχωρώντας, θα μπορούσε κανείς να πει ότι η ισχυρή σύνδεση ανάμεσα στην πίστη, την ηθική και την πολιτική είναι ένα από τα σταθερότερα χαρακτηριστικά της κοινωνίας των πολιτών στις ΗΠΑ από την εποχή του αρχικού βίαιου εποικισμού τους ως τις εγκωμιαστικές αναλύσεις του Τόμας Πέην και του Τοκβίλ. Η αριστερά αγνοεί αυτή τη σύνδεση με κίνδυνο για την ίδια.

Φυσικά, το ζήτημα που προσεγγίζουμε εδώ είναι η πολιτική θρησκεία, και ιδιαίτερα η πολιτική θρησκεία στην πολιτική θεωρία του Ρουσσώ, στο εκπληκτικό τελευταίο κεφάλαιο του *Κοινωνικού συμβολαίου*, που του δημιούργησε σοβαρά προβλήματα με τις αρχές στο Πα-

8. Η σχετική έκθεση έχει αναρτηθεί στο [www.whitehouse.gov/nsc/nss.html](http://www.whitehouse.gov/nsc/nss.html).



οίσι και τη Γενεύη μετά τη δημοσίευσή του το 1762.<sup>9</sup> Ο Ρουσσώ θεωρούσε, και ορθώς, ότι η θρησκεία είναι η ενοποιητική ιδεολογική κόλλα σε κάθε νόμιμη πολιτεία. Εκείνο που του δημιούργησε προβλήματα ήταν η πεποίθησή του –έναν αιώνα μάλιστα πριν τον Νίτσε– ότι ο χριστιανισμός ήταν ακατάλληλος για αυτόν το σκοπό γιατί απομάκρυνε την προσοχή των πολιτών από αυτό τον κόσμο και την έστρεφε στο επέκεινα και στη μέριμνα για την αθάνατη ψυχή τους. Ο Ρουσσώ εξετάζει με τρομακτική ευθύτητα το πρόβλημα του χριστιανισμού και της πολιτικής, ειδικότερα τον χριστιανικό διαχωρισμό της θεολογικής εξουσίας από την πολιτική. Στις θρησκείες της αρχαιότητας υπήρχε μια ταύτιση ανάμεσα στη θεολογική και την πολιτική εξουσία. Αρκεί να διαβάσει κανείς την *Ορέστεια* ή τις τραγωδίες του Σοφοκλή για να αντιληφθεί ότι οι θεοί των Αθηναίων ήταν θεοί της πόλης, ήταν πολιτικοί θεοί χωρίς οικουμενική δικαιοδοσία. Παρότι οι πόλεις και οι λαοί ήταν ιδιαίτερα περήφανοι για τους τοπικούς τους θεούς, η υπερηφάνεια αυτή συμβάδιζε με την αναγνώριση της σχετικότητας της θρησκευτικής πίστης· του γεγονότος, δηλαδή, ότι οι θεοί της Σπάρτης δεν ήταν οι θεοί της Αθήνας ή της Κορίνθου και επιπλέον ότι η υιοθέτηση αυτών των θεών δεν θα ήταν καλή για τους Αθηναίους, τους Κορίνθιους ή οποιουδήποτε άλλους. Παραδόξως, αυτή η σχετικότητα της πίστης δεν οδήγησε ποτέ, απ' ό,τι φαίνεται, σε θρησκευτικούς πολέμους. Ο χριστιανισμός, απεναντίας, ο οποίος απαιτεί μια οικουμενική πίστη, προκαλεί διαρκώς θρησκευτικούς πολέμους τις δύο τελευταίες χιλιετίες. Ο χριστιανισμός διαχωρίζει την πολιτική εξουσία από τη θεολογική, διακηρύσσοντας ότι το βασίλειο του Θεού δεν ανήκει στον παρόντα κόσμο, αλλά στον επόμενο. Είναι μια θεμελιωδώς αντιπολιτική θρησκεία. Ο Ρουσσώ ρωτάει: «Και στο κάτω κάτω τι σημασία έχει αν είμαστε ελεύθεροι ή σκλάβοι σ' αυτή την κοιλάδα των οδυρμών;» Και συνεχίζει: «Αντί να δένει τις καρδιές των πολιτών με το Κράτος, τις αποσπά απ' αυτό καθώς και απ' όλα τα εγκόσμια».<sup>10</sup> Προκαταλαμβάν-

9. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, μτφρ. M. Cranston (Hammondsworth: Penguin, 1968), σσ. 176-187 [έλλ. έκδ.: *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, μτφρ. Δ.Π. Κωστέλενος (Αθήνα: Παγκόσμια Λογοτεχνία, χχ.)].

10. Στο ίδιο, σ. 182/217, 215.

νοντας κατά παράδοξο τρόπο το επιχείρημα του Νίτσε στη *Γενεαλογία της ηθικής*, ο Ρουσσώ γράφει ότι ο χριστιανισμός είναι μια ηθική των δούλων: «Οι αληθινοί χριστιανοί είναι καμωμένοι για δούλοι, δεν ξέρουν να επαναστατούν και δεν το κάνουν ποτέ – τούτη η σύντομη ζωή έχει πολύ λίγη αξία στα μάτια τους».<sup>11</sup>

Στις ΗΠΑ, αυτό που θεωρείται χριστιανισμός –και το λιγότερο που μπορεί να πει κανείς είναι ότι πρόκειται για μια άκρως διαστροφική, κτηνική ατομικιστική και καπιταλιστική εκδοχή του κατ' εμέ μεσσιανικού, ηθικού κομμουνισμού του Χριστού– είναι μια νέα πολιτική θρησκεία, μια πολιτική θρησκεία της ελευθερίας. Ένα θεμελιώδες σημείο αναφοράς για την αμερικανική πολιτική θρησκεία είναι το κλασικό βιβλίο του Ρόμπερτ Μπέλλα (Robert Bellah) που δημοσιεύθηκε το 1975 και γράφτηκε στη διάρκεια του πολέμου του Βιετνάμ: *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* [Το συμβόλαιο που καταπατήθηκε: η αμερικανική πολιτική θρησκεία σε καιρούς κρίσης].<sup>12</sup> Ο Μπέλλα υποστηρίζει ότι το στοιχείο που διακρίνει τον αμερικανικό χριστιανισμό είναι ότι συνενώνει δύο παραδόσεις: τον πουριτανισμό της Μασαχουσέτης και τον ρωμαϊκό ρεπουμπλικανισμό της Βιρτζίνιας, μια συνένωση που εκφράζεται αρχιτεκτονικά στα δημόσια κτίρια της Ουάσινγκτον. Από τη σκοπιά αυτή, αξίζει να μελετήσει κανείς την πρώτη ομιλία του Μπους όταν ανέλαβε την προεδρία στις 20 Ιανουαρίου 2005, με τις πολλαπλές –περισσότερες από σαράντα, στην πραγματικότητα– αναφορές στην ελευθερία [freedom ή liberty] στα δεκαεπτά λεπτά ενός αργού λόγου χωρίς πάθος.<sup>13</sup> Έχουμε κάποιες ενδείξεις ότι ο Μπους εργάστηκε σκληρά για αυτή την ομιλία και φαίνεται μάλιστα ότι διάβασε και ένα βιβλίο. Δυστυχώς, το βιβλίο αυτό είχε γραφτεί από τον Νάταν Σαράνσκι (Natan Sharansky), πρώην υπουργό στην κυβέρνηση του Αριέλ Σαρόν: *The Case for Democracy: The Power of Freedom to Overcome Tyranny and Terror* [Το επιχείρη-

11. Στο ίδιο, σ.184/218.

12. Robert Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (Σικάγο και Λονδίνο: University of Chicago Press, 1992 [2η έκδοση]).

13. Το πλήρες κείμενο της ομιλίας διατίθεται στο [www.whitehouse.gov/inaugural/index.html](http://www.whitehouse.gov/inaugural/index.html).

μα υπέρ της δημοκρατίας: η δύναμη της ελευθερίας να κατανικά την τυραννία και την τρομοκρατία].<sup>14</sup> Ο Μπους παρουσιάζει τρεις θέσεις:

1. Για τον Μπους, η μόνη δύναμη χειραφέτησης στην ανθρώπινη ιστορία είναι η ανθρώπινη ελευθερία και η «αυτοκυβέρνηση στηρίζεται, εντέλει, στην κυβέρνηση του εαυτού», δηλαδή στην αυτονομία.
2. Ωστόσο, ο λεγόμενος «δημιουργός της ελευθερίας» είναι ο Θεός που στέκεται έξω από τις ανθρώπινες υποθέσεις. Για τον Μπους, ο Θεός παίζει το ρόλο που ο Ρουσσώ αποδίδει στον νομοθέτη, τον αλλοδαπό ή το ξένο πρόσωπο που νομοθετεί για την κοινότητα. Το παράδοξο της κυριαρχίας, όπως θα μπορούσαμε να το περιγράψουμε ακολουθώντας τον Αγκάμπεν, είναι ότι την ανθρώπινη ελευθερία την εγγυάται μόνο μια θεολογική αρχή η οποία επιτάσσει και περιορίζει αυτή την ελευθερία.
3. Επιπλέον, ο Μπους κινείται σε μια πολύ πιο εγγεγραμμένη ή φονογιαμική κατεύθυνση σε σύγκριση με τον Ρουσσώ, καθώς υποστηρίζει ότι ο «δημιουργός της ελευθερίας» δίνει στην ιστορία κατεύθυνση και νόημα. Η ιστορία, κατά την άποψή του, είναι η εσχατολογία της ελευθερίας. Θα πω μόνο ότι έχω σοβαρές αμφιβολίες για αυτή τη θέση, αλλά δεν μπορεί κανείς να αμφισβητήσει τη συνοχή και τον πολιτικό κλασικισμό αυτής της κοσμοαντίληψης.

Η επίκληση του χριστιανισμού στη σύγχρονη πολιτική των ΗΠΑ θέτει τεράστια θεολογικά προβλήματα. Η ιδέα ότι αποστολή (και χρησιμοποιοώ σκόπιμα αυτή τη λέξη) της πολιτικής είναι η επέκταση της ελευθερίας και ότι η ελευθερία είναι ένα δώρο του Θεού εκφράζει ένα δόγμα που δύσκολα συμβιβάζεται με την ιστορία και το δόγμα της χριστιανικής εκκλησίας. Σύμφωνα με αυτή, η ελευθερία είναι περισσότερο ένα πρόβλημα παρά μια λύση, καθώς ελευθερία δεν είναι παρά η

14. Natan Sharansky και Ron Dermer, *The Case for Democracy. The Power of Freedom to Overcome Tyranny and Terror* (Νέα Υόρκη: Public Affairs, 2004).

ικανότητά μας να σφάλλουμε, η οποία αποτελεί συνέπεια της κατάστασής μας μετά την πτώση. Η χριστιανική ελευθερία πρέπει να περιοριστεί με μια ζωή απόσυρσης, προσευχής και ασκητισμού, η οποία μπορεί να προσμένει μόνο το ακριβώς αντίθετο της ελευθερίας, την απονομή δηλαδή της θείας χάριτος. Είναι σαφές ότι ο Μπους και το στρατόπεδό του επιδίωξαν πολύ αποτελεσματικά να μετατρέψουν τον χριστιανισμό σε μια αυτοκρατορική πολιτική θρησκεία με ισχυρή λαϊκιστική απήχηση, κυρίως σε κρίσιμα ηθικά ζητήματα όπως η αντίθεση στην έκτρωση και στο γάμο των ομοφυλοφίλων.

Θα προσπαθήσω να συνοψίσω τον κρυπτοσμιτιανισμό με ένα ανέκδοτο. Στο βιβλίο του *Plan of Attack* [Σχέδιο επίθεσης], ο διακεκριμένος βετεράνος δημοσιογράφος Μπομπ Γούντγουορντ (Bob Woodward) ρώτησε τον Μπους αν μίλησε με τον πατέρα του πριν ξεκινήσει τον πόλεμο με το Ιράκ.<sup>15</sup> Απάντησε αρνητικά, αλλά προσέθεσε ότι είχε συμβουλευθεί έναν ανώτερο πατέρα. Αυτό, νομίζω, είναι αστείο αλλά και αποκαλυπτικό από ψυχαναλυτική σκοπιά. Πάνω από τον «πραγματικό» του πατέρα –τον Μπους I– και πάνω ακόμη και από τον συμβολικό του πατέρα –τον Ρήγκαν, το θάνατο του οποίου πένθησαν θεαματικά στις ΗΠΑ, σαν να ήταν ο αληθινός Χριστός της πολιτικής θρησκείας του Μπους II, ενώ ο Μπους II ανέλαβε το ρόλο του Αγίου Πέτρου– βρίσκεται ο θείος πατέρας που επιβάλλει την ελευθερία με μια ευνοχιστική νομοθετική πράξη, όπως ο Μεγάλος Άλλος στη λακανική θεωρία. Ωστόσο, η απάντηση του Μπους στην ερώτηση του Γούντγουορντ είναι απολύτως σοβαρή και δεν έχω κανένα λόγο να αμφιβάλλω για την ηθική και θεολογική ειλικρίνεια του Μπους. Αποκαλύπτει ότι μια πολιτική απόφαση για την κλασική διάκριση φίλος-εχθρός έγινε στη βάση της αποπολιτικοποιητικής αρχής της βούλησης του Θεού. Η ιδιαίτερη δύναμη που έχει αυτό το είδος πολιτικής σκέψης (και –να μην το ξεχνάμε– πρόκειται ακριβώς για τη νομιμοποιητική λογική των περισσότερων αποικιοκρατών, απ' όπου συμπεραίνουμε ότι εν πολλοίς η σύγχρονη πολιτική είναι απλώς νεοαποικιακή) πηγάζει από το γεγονός ότι ο εχθρός δεν είναι απλώς διαφορετικός από εμάς, όπως στον κλασικό πόλεμο, ή προβάλλει μια εδαφική

15. Bob Woodward, *Plan of Attack* (Λονδίνο: Simon and Schuster, 2004).

αξίωση που θέλουμε να αποκρούσουμε, ή αντιστέκεται σε μια εδαφική αξίωση που εμείς θέλουμε να προβάλλουμε. Αντιθέτως, κατά την κρυπτοσιμιτιανή άποψη, ο εχθρός είναι κακός και τίθεται, όπως λέει ο Σμιτ, εκτός του νόμου της ανθρωπότητας, είναι ένας έκπτωτος τον οποίο μπορούμε έτσι να εκμηδενίσουμε νόμιμα στο όνομα της ελευθερίας.<sup>16</sup> Αυτό δεν είναι ίσως το καθοριστικό γνώρισμα των σύγχρονων, οικονομικών ουσιαστικά, πολέμων, ότι δηλαδή διεξάγονται γύρω από το σημαίνον της ανθρωπότητας; Και η παρουσία αυτού του σημαίνοντος δεν θα μπορούσε ίσως να μας προσφέρει το κλειδί για να κατανοήσουμε τη βάνουση απανθρωπιά του σύγχρονου πολέμου; Παρότι δεν θεωρώ ότι οι φιλόσοφοι πρέπει να επιδίδονται σε προβλέψεις και προφητείες, είναι σχεδόν βέβαιο κατά την κρίση μου ότι οι μελλοντικοί πόλεμοι (και θα υπάρξουν μελλοντικοί πόλεμοι αν δεν επέλθει ένας σημαντικός γεωπολιτικός μετασχηματισμός) θα είναι επίσης οικονομικοί πόλεμοι που θα διεξάγονται για σπάνια εμπορεύματα, ειδικότερα για το πετρέλαιο ως βασικό παγκόσμιο εμπόρευμα. Θυμηθείτε τη φράση του Σμιτ, που παραφράζει μια πρόταση του Προυντόν: «Όποιος επικαλείται την ανθρωπότητα θέλει να εξαπατήσει».<sup>17</sup> Αυτό σημαίνει, νομίζω, πως οι λίγο πιο αριστεροί από εμάς θα πρέπει να προσέχουν όταν επικαλούνται το σημαίνον της ανθρωπότητας σε κάθε πολιτική αντίσταση. Όπως γράφει ο μεγάλος Πορτογάλος ποιητής Φερνάντο Πεσόα:

Μου μίλησαν για ανθρώπους, και για την ανθρωπότητα.  
Αλλά δεν είδα ποτέ ανθρώπους, ή την ανθρωπότητα.  
Έχω δει διάφορους ανθρώπους, εκπληρωτικά ανόμοιους,  
Που καθένας τους χωρίζεται από τον επόμενο από έναν χώρο  
ακατοίκητο από ανθρώπους.<sup>18</sup>

16. Schmitt, *The Concept of the Political*, σ. 79.

17. Στο ίδιο, σ. 54.

18. Fernando Pessoa, «They spoke to me of people, and of humanity», στο *Fernando Pessoa & Co. Selected Poems*, μτφρ. R. Zenith (Νέα Υόρκη: Grove Press, 1998), σ. 85.

\*

Για να συνοψίσω το κύριο επιχείρημά μου, η κυβέρνηση Μπους έχει σαφή και ισχυρή αντίληψη για το πολιτικό, αλλά αυτή πλασιώνεται από έναν ηθικοποιητικό, αποπολιτικοποιημένο λόγο. Αυτός ο συνδυασμός είναι υποκριτικός αλλά πολύ αποτελεσματικός πολιτικά. Είναι πράγματι θανάσιμος για τους εχθρούς του. Πώς θα μπορούσε κανείς λοιπόν να του αντιταχθεί; Τι δυνατότητες υπάρχουν, σε αυτή τη χρονική στιγμή, για πολιτική αντίσταση;

Θα ξεκινήσω εξετάζοντας το Δημοκρατικό Κόμμα. Το πρόβλημα με τα μέλη του είναι ότι είναι πολύ αξιοπρεπή, πολύ «κύριοι» ή πολύ «κυρίες». Είναι πολύ καλοί. Θέλουν να θεραπεύσουν και να συμφιλιώσουν το διηρημένο πολιτικό σώμα. Θέλουν να ανακτήσουν τη χώρα, όπως λένε κάπως περιέργα. Νομίζω ότι δεν καταλαβαίνουν καθόλου το πολιτικό. Πρέπει να καταλάβουν την αγριότητα της πολιτικής. Χρειάζονται πολιτικά δόντια, όχι γλυκά χείλια και χαμόγελα. Υποχωρούν πολύ εύκολα και αν συνεχίσουν έτσι θα περιπίπτουν απλώς από καλοπροαίρετη ήττα σε καλοπροαίρετη ήττα. Πρέπει να διαβάσουν Καρλ Σμιτ και, το κυριότερο, Γκράμσι για τον κοινό νου, την ηγεμονία, τη θρησκεία, την ιδεολογία και τη συλλογική διαμόρφωση της βούλησης, και πρέπει σιωπηλά να βάλουν τον Ρωλς πίσω στο ράφι τους. Μου φαίνεται μερικές φορές ότι το μόνο πράγμα στο οποίο πιστεύουν πολλοί Αμερικανοί αριστεροί, ιδιαίτερα οι χαμπερμασιανοί που στριφογυρίζουν αμήχανα στις καρέκλες τους μετά την 11η Σεπτεμβρίου, είναι το δίκαιο, ιδιαίτερα το διεθνές δίκαιο. Το διεθνές δίκαιο είναι κάτι πολύ ωραίο, αλλά αν δεν διαθέτει ερείσματα στις καθημερινές κοινωνικές πρακτικές οδηγεί σε μια αφηρημένη πολιτική. Παρεμπιπτόντως, έτσι θα ερμήνευα την απόρριψη του Ευρωσυντάγματος στα δημοψηφίσματα της Γαλλίας και της Ολλανδίας, όπου οι διάφορες κυβερνητικές και γραφειοκρατικές ελίτ θεώρησαν ότι μπορούν να επιβληθούν απλώς στη λαϊκή βούληση. Φυσικά, στα δημοψηφίσματα συνέβη το αντίθετο και οι συνέπειες για την Ευρωπαϊκή Ένωση είναι σοβαρές και ευρύτατες, καθώς πολλές ευρωπαϊκές χώρες απορρίπτουν αυτό που αντιλαμβάνονται ως «πολυπολιτισμικότητα»

και επιστρέφουν σε αταβιστικούς εθνικιστικούς λόγους. Το δίδαγμα για την αριστερά, οπουδήποτε κι αν βρίσκεται, είναι ότι η κατανόηση του λαϊκισμού, του «εθνικού-λαϊκού» όπως έλεγε ο Γκράμσι, είναι αναγκαία προϋπόθεση για τις πολιτικές της αντίστασης. Στην παρούσα ιστορική συγκυρία, είναι απαραίτητο κατά τη γνώμη να αρθρωθεί πολιτικά ένας αριστερός λαϊκισμός.<sup>19</sup>

Σε ό,τι αφορά το ζήτημα της αντιπολιτευτικής, αριστερής πολιτικής στρατηγικής στο πλαίσιο των ΗΠΑ, το πιο σημαντικό είναι να έχουμε σαφή ιδέα για εκείνο που έχουμε απέναντί μας, δηλαδή για τη φύση της δεξιάς, της θρησκευτικής δεξιάς ή της ριζοσπαστικής δεξιάς. Για την ώρα τουλάχιστον, μου φαίνεται ότι έχουμε δύο δυνατότητες:

1. Η θρησκευτική δεξιά είναι αναμφίβολα ένα πολύ μεγάλο χάπι στη σύγχρονη αμερικανική πολιτική, αλλά μπορούμε να το αρπάξουμε, μπορούμε να το χωνέψουμε και μπορούμε να το αποβάλουμε. Παρότι είναι μια πολιτική δύναμη που γίνεται όλο και πιο ισχυρή από την εποχή του Ρήγκαν και μετά, δεν αποτελεί απαραίτητα μόνιμο χαρακτηριστικό του πολιτικού σκηνικού.
2. Η θρησκευτική δεξιά είναι, όπως έχει πει η συνάδελφός μου Αν Στόλερ (Anne Stoler), ένα νέο καθεστώς αλήθειας, ένα νέο πλαίσιο ερμηνείας που δεν είναι ηλίθιο. Αποτελεί αντιθέτως μια νέα θεολογικοπολιτική μορφή ζωής, μια νέα αντίληψη για τον κόσμο η οποία, στο μέλλον, θα ασκεί όλο και μεγαλύτερη επιρροή στην αμερικανική πολιτική ζωή.

Τι σημαίνουν αυτά; Αν η πρώτη δυνατότητα είναι πραγματική, τότε νομίζω ότι θα πρέπει ενδεχομένως να παραμείνουμε στο πλαίσιο της παραδοσιακής κομματικής πολιτικής δομής, ίσως με έναν πιο ριζοσπαστικοποιημένο τρόπο, και να προσπαθήσουμε να βοηθήσουμε το Δημοκρατικό Κόμμα να νικήσει στις εκλογές παίρνοντας με το μέρος μας τη «Χώρα του Ιησού». Ελπίζω πραγματικά ότι αυτή η δυνατότητα

19. Αυτό κάνει ιδιαίτερα ενδιαφέρον το πρόσφατο έργο του Ernesto Laclau. Βλ. το βιβλίο του *On Populist Reason* (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Verso, 2005).

είναι πραγματική, γιατί αν βγει αληθινό το δεύτερο ενδεχόμενο, τότε ζούμε τη γένεση ενός άγριου νέου θηρίου που περπατά αργά προς το μέρος μας. Για να αντιμετωπίσουμε αυτό το θηρίο, πρέπει να τροχίσουμε τα καλύτερα κοινωνιολογικά, ανθρωπολογικά, ιστορικά και αναλυτικά μας εργαλεία, αλλά θα πρέπει να αποδεχθούμε τη δύσκολη αλήθεια ότι, αν μπαίνουμε σε ένα νέο καθεστώς αλήθειας, αυτό αποτελεί πιθανόν καταλυτική απειλή για μια πολιτεία που μας συμφέρει να θεωρούμε φιλελεύθερη.

Εκτός από τη λογική του εξωτερικού εχθρού, το φαινόμενο αυτό μπορεί να συνδεθεί με το ζήτημα του εσωτερικού εχθρού, τον οποίο δεν έχω εξετάσει, με την «κουλτούρα του θανάτου», όπως θα την ονόμαζε η δεξιά, η οποία συγκρούεται με την «κουλτούρα της ζωής» του Μπους και του μακαρίτη Πάπα. Η κουλτούρα του θανάτου θα περιλάμβανε τις δήθεν αμοραλιστικές, μηδενιστικές και χωρίς αξίες ακτές της ανατολής και της δύσης, άντρα της ακολασίας όπως το Γκρήνουιτς Βίλατζ και το Μπέρκλεϋ, τα οποία είναι γεμάτα από ομοφυλόφιλους, Εβραίους και μετανάστες, αποβάλλουν διαρκώς έμβρυα με εκτρώσεις και είναι μεταφυσικά αβέβαια, ή και άθεα. Αν βάλουμε δίπλα δίπλα τον εσωτερικό και τον εξωτερικό εχθρό, τότε η εικόνα αρχίζει να φαίνεται πολύ άσχημη πράγματι. Οι Ηνωμένες Πολιτείες είναι ουσιαστικά χωρισμένες και διχασμένες σε δυο χώρες που ο Γουίλλιαμ Κόννολλι και εγώ έχουμε βαπτίσει «Πουριτανία», από τη μία, και «Πλουριστάν», από την άλλη.

Θα κλείσω με μια προσπάθεια να αναδείξω τις πραγματικές πολιτικές επιλογές στην εποχή μας. Για το σκοπό αυτό, θα ήθελα να αντλήσω ιδέες από μια σημαντική παρέμβαση με τον τίτλο *Afflicted Powers: Capital and Spectacle in a New Age of War* [Πληγείσες δυνάμεις: Κεφάλαιο και θέαμα σε μια νέα εποχή πολέμου] η οποία γράφτηκε από την ομάδα Ριτόρτ [Retort: Απάντηση], με έδρα το Σαν Φραντσίσκο.<sup>20</sup>

Κατά την άποψή μου, υπάρχουν τρεις τουλάχιστον πραγματικές πολιτικές επιλογές στην εποχή μας, αν και αυτή η λίστα δεν επιδιώκει να είναι εξαντλητική:

20. Retort, *Afflicted Powers: Capital and Spectacle in a New Age of War* (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Verso, 2005).

1. Ο στρατιωτικός νεοφιλελευθερισμός, όπως θα μπορούσαμε να τον ονομάσουμε, είτε ανήκει στο πιο άγριο είδος που γνωρίσαμε με τον Μπους Τζούνιορ, είτε ανήκει στην ελαφρώς ηπιότερη, αλλά όχι πολύ διαφορετική, Δημοκρατική εκδοχή, αν υποθέσουμε ότι το Δημοκρατικό Κόμμα βρίσκει έναν νέο Κλίντον, ο οποίος δεν ήταν καθόλου εχθρός των βομβαρδισμών, αν κάποιος το έχει ξεχάσει. Ο στρατιωτικός νεοφιλελευθερισμός περιγράφει επίσης εύστοχα το σχέδιο των Νέων Εργατικών του Μπλαιρ, της κυρίαρχης βρετανικής πολιτικής, και ενός μεγάλου μέρους της ευρωπαϊκής πολιτικής, με ορισμένες ευγενείς εξαιρέσεις. Δηλώνω κατηγορηματικά και μελαγχολικά ότι έχω κάθε λόγο να πιστεύω πως ο στρατιωτικός νεοφιλελευθερισμός θα κυριαρχήσει στο μέλλον. Θέλω πολύ να ελπίζω ότι δεν θα κυριαρχήσει, αλλά το θλιβερό δίδαγμα της ιστορίας είναι ότι αυτή γράφεται συνήθως από τους ανθρώπους που έχουν τα όπλα και τα ραβδιά.
2. Ο νεολενινισμός, όπως θα ήθελα να τον ονομάσω, τον οποίο εκφράζει έμπρακτα η αντίληψη περί επαναστατικής πρωτοπορίας που ασπάζονται ομάδες όπως η Αλ Κάιντα. Όπως υποστήριξα στην εισαγωγή του βιβλίου, η αριστερά θα πρέπει να προσεγγίσει την Αλ Κάιντα συνδέοντας τους λόγους και τα έργα του Μπιν Λάντεν με τους λόγους και τα έργα των Λένιν, Μπλανκί, Μπάαντερ-Μάινχοφ και Ντουρούτι. Θεωρώ ότι το τζιχαντιστικό επαναστατικό Ισλάμ αποτελεί μια νέα και άκρως αποτελεσματική συνέχεια των κλασικών μορφών της επαναστατικής πρωτοπορίας. Είμαι βαθιά επιφυλακτικός απέναντι σε τέτοιες μορφές επαναστατικής πρωτοπορίας, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τη χρήση βίας. Όπως λέει ένας χαρακτήρας στο έργο του Ζαν-Λυκ Γκοντάρ *Notre musique* [Η μουσική μας]: «Tuer un homme pour défendre une idée, n'est pas de défendre une idée, c'est tuer un homme» («Όταν σκοτώνει κανείς έναν άνθρωπο για να υπερασπιστεί μια ιδέα δεν υπερασπίζεται μια ιδέα, σκοτώνει έναν άνθρωπο»).<sup>21</sup> Ή, όπως το εξέφρασε εύγλωττα το 2003 ο Υποδιοι-

κητής Μάρκος σε μια επιστολή του προς την ΕΤΑ, τη βασική αυτονομιστική οργάνωση, «Χέζω όλες τις επαναστατικές πρωτοπορίες του πλανήτη».<sup>22</sup>

3. Το πολιτικό φαινόμενο που ορίζει το πλαίσιο της μελέτης *Afflicted Powers* είναι οι αντιπολεμικές διαδηλώσεις του 2003, και δεν χωρεί αμφιβολία ότι αυτές και άλλα φαινόμενα δείχνουν ότι κάτι έχει αλλάξει καθοριστικά στη φύση και τις τακτικές της αντίστασης. Οι συγγραφείς της μελέτης περιγράφουν κάπως απρόθυμα αυτή τη μη πρωτοποριακή αριστερά με βάση την έννοια του πλήθους των Χαρντ και Νέγκρι, και νομίζω ότι αυτό είναι ίσως το πιο αδύναμο σημείο του επιχειρηματός τους. Χωρίς να θέλω να επαναλάβω επιχειρήματα που ανέπτυξα στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου, θα αμφισβητούσα τον ισχυρισμό ότι το πλήθος είναι το νέο πολιτικό υποκείμενο και η πολιτική εναλλακτική που αναδύεται μέσα στην αυτοκρατορία, για θεωρητικούς αλλά και πολιτικούς λόγους.

Θεωρητικά, η ανάλυση που κάνουν οι Χαρντ και Νέγκρι στην *Αυτοκρατορία* στο οντολογικό επίπεδο κινδυνεύει να διολισθήσει στην άκρως αντιδιαλεκτική υλιστική οντολογία της ουσίας, την οποία ορθώς επέκρινε ο Μαρκσ στο πρώιμο έργο του. Πολιτικά, η προσέγγιση των Χαρντ και Νέγκρι καθιστά το έργο της πολιτικής άκρως συστημικό, καθώς τόσο η αυτοκρατορία όσο και το πλήθος, δηλαδή τόσο ο καπιταλισμός όσο και η αντίσταση στον καπιταλισμό, πηγάζουν από την ίδια οντολογική ουσία. Όπως υποστήριξα παραπάνω, η πολιτική είναι μια διάρρηξη του οντολογικού τομέα, και για την ανάλυση και την πρακτική της απαιτούνται χωριστές κατηγορίες.

Επιστρέφοντας στην τρίτη δυνατότητα, θα ήθελα να την περιγράψω ως *νεοαναρχισμό*. Αυτός ο νεοαναρχισμός επιδιώκει να κινήσει μια πολλαπλότητα, αλλά θα δίσταζε να την ονομάσω πλήθος, γιατί αυτό ενέχει τον κίνδυνο μιας οντολογικο-

22. Το πλήρες κείμενο διατίθεται στο [flag.blackened.net/revolt/mexico/ezln/2003/marcos/etaJAN.html](http://flag.blackened.net/revolt/mexico/ezln/2003/marcos/etaJAN.html)

21. *Notre musique*, διεύθυνση Jean-Luc Godard, Fox Lorber Films, 2003.

ποίησης της πολιτικής η οποία συλλαμβάνει την πολιτική ως την έκφραση μιας κοινής ουσίας. Το διάβημα αυτό είναι το πιο αποπολιτικοποιητικό που μπορώ να φανταστώ. Το στοιχείο που με ενδιαφέρει στον σύγχρονο αναρχισμό είναι η καλλιέργεια μιας άκρως θεαματικής τακτικής διαμαρτυρίας, η σφουρηλάτηση μιας νέας γλώσσας πολιτικής ανυπακοής ή αυτό που ονόμασα πιο πάνω, ακολουθώντας τον Ντέιβιντ Γκραίμπερ, «μη βίαιος πόλεμος», τονίζοντας τις λέξεις «μη βίαιος». Αν το στοιχείο που συνδέει τον στρατιωτικό νεοφιλελευθερισμό με τον νεολενινισμό είναι η προσήλωση στη βία, τότε η αντίθεση και στους δύο πρέπει να προσηλωθεί στη μη βία, σε μια φιλειρηνική πρακτική και δράση. Πέρα από οποιαδήποτε οντολογιστική θεοδικία, πολιτική είναι η δραστηριότητα του σχηματισμού ενός κοινού μετώπου, η οριζόντια σύμπληξη μιας συλλογικής βούλησης από ποικίλες ομάδες με ανόμοια αιτήματα. Ένας τέτοιος νεοαναρχισμός –και αυτό ακριβώς τον κάνει νέο– δεν μπορεί να ελπίζει ότι θα πραγματοποιήσει το κλασικό αναρχικό όνειρο μιας κοινωνίας χωρίς κράτος, το οποίο θεωρώ απλώς ότι δεν αποτελεί δυνατή επιλογή για το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού της υφηλίου σε αυτή τη χρονική στιγμή. Αλλά η νεοαναρχική εμπειρία του πολιτικού μπορεί να αρθρώσει μια πολιτική σε απόσταση από το κράτος, σε *ρηγματική απόσταση*, όπως είπα πιο πάνω, μέσα και ενάντια στο κράτος. Η αντίσταση επιδιώκει την ανάπτυξη μιας απόστασης, τη δημιουργία ενός χώρου ή διαφόρων χώρων σε απόσταση από το κράτος, αυτό που ο νεαρός Μαξ ονομάζει «αληθινή δημοκρατία» στην κριτική που ασκεί στην εγγλεσιανή φιλοσοφία του κράτους. Έτσι θα ήθελα πράγματι να περιγράψω ορισμένες από τις νέες κοινωνικές κινητοποιήσεις, όπως τα κινήματα για μια εναλλακτική παγκοσμιοποίηση και για τα ιθαγενικά δικαιώματα που εξέτασα στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου. Κατά την άποψή μου, στον πυρήνα ενός τέτοιου νεοαναρχισμού δεν υπάρχει μια οντολογία, ούτε μια οικονομιστική θεοδικία, αλλά μια απείρως απαιτητική ηθική της δέσμευσης η οποία αμφισβητεί την κενή συνθηματολογία του σύγχρονου ιδεολογικού ηθικισμού.

---



---

## Σημείωση

---



---

Όπως η εγκυμοσύνη των ελεφάντων, τα περισσότερα βιβλία έχουν μια μακρά περίοδο κυοφορίας. Το παρόν δεν αποτελεί εξαίρεση. Αποτελεί την αποκρουστάλλωση σε ένα ενιαίο, συνεχές επιχείρημα πολλών θεμάτων γύρω από τα οποία σκέφτομαι και γράφω εδώ και πολλά χρόνια, από την εποχή τουλάχιστον που ήμουν υποψήφιος διδάκτορας στα τέλη της δεκαετίας του 1980. Ο σκοπός μου είναι πολύ απλός: να παρουσιάσω τη θέση μου για την ηθική όσο πιο καθαρά και πειστικά γίνεται, και να δείξω πώς η θέση αυτή έχει, ελπίζω, σημαντικές πολιτικές συνέπειες. Στην Εισαγωγή και το Παράρτημα, πλαισιώνω το βιβλίο με μια φιλοσοφική και πολιτική *Zeitdiagnose* με την οποία προσπαθώ ταπεινά να συλλάβω την εποχή μας στη σκέψη και να αναλύσω το κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο που διέπει τους στόχους του επιχειρήματος.

Αν και είχα την τύχη να παρουσιάσω μέρη ή και το σύνολο αυτού του βιβλίου σε διάφορους χώρους τα τελευταία χρόνια, ευτυχώς ευκαιρία να συνθέσω τις σκέψεις μου για την ηθική και την πολιτική σε ένα σύντομο βιβλίο αποτέλεσε η μετακόμισή μου στη Νέα Υόρκη το 2004. Πρώτον, το χειρόγραφο αναπτύχθηκε στις εβδομαδιαίες διαλέξεις μου για την ηθική το 2004 και σε δύο σεμιναριακά μαθήματα για την πολιτική το 2004 και το 2006 στη New School for Social Research. Το δεύτερο σεμινάριο το δίδαξα μαζί με τον Rainer Forst. Είμαι βαθιά ευγνώμων στους μεταπτυχιακούς φοιτητές της New School γιατί δημιούργησαν ένα χώρο πνευματικής έντασης που όμοιο της δεν είχα γνωρίσει ποτέ πριν. Δεύτερον, η πρόσκληση που μου έγινε να δώσω τις διαλέξεις Άλμπερτ Σβάιτσερ για την Ηθική και την Πολιτική στο Πανεπιστήμιο της Νέας Υόρκης λειτούργησε ως καταλύτης για πολλά από τα επιχειρήματά μου και μου επέτρεψε να διαμορφώσω τις σκέ-

ψεις μου. Ευχαριστώ την Gabriela Bastera που οργάνωσε αυτές τις διαλέξεις και συζήτησε το έργο μου. Επιπλέον, θα ήθελα να αναγνωρίσω τη δουλειά της ομάδας Ριζοσπαστική Πολιτική στο Πανεπιστήμιο του Έσσεξ το 2003, και τη δουλειά της Αναρχικής Ομάδας Ανάγνωσης στη Νέα Υόρκη το 2006. Ζωτικοί συνομιλητές μου αυτά τα χρόνια ήταν οι Emily Apter, Alain Badiou, Jay Bernstein, Jacob Blumenfeld, Anne Deneys-Tunney, Lisabeth During, Bernard Flynn, Kristin Gissberg, Peter Goordich, David Graeber, Courtney Jung, Elliott Jurist, Αντρέας Καλύβας, Ernesto Laclau, Abraham Mansbach, Michael Morgan, Daniel Morris, Thamy Pogrebinski, Ross Poole, Mark Thorsby, Mitchell Verter, Judith Waltz και Jamieson Webster – τελευταία αλλά πρώτη.

Προσεκτικοί αναγνώστες θα αναγνωρίσουν ότι ανακεφαλαιώνω επιχειρήματα από άλλα έργα μου, τα οποία επιδιώκω εδώ να συνθέσω κάνοντας μια πιο συστηματική, άμεση και δυνατή ανάλυση. Έχω αντλήσει στοιχεία από την εισαγωγή στη δεύτερη έκδοση του *Very Little... Almost Nothing* (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge 2004) από τα κεφάλαια 8, 9 και 10 του *Ethics-Politics-Subjectivity* (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Verso, 1999), που ανατυπώνεται για να συνοδεύσει την έκδοση αυτού του βιβλίου και, ιδιαίτερα, από το κεφάλαιο 7 του *On Humour* (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, 2002). Έχω επίσης τροποποιήσει και ξαναγράψει ενότητες από τα παρακάτω κείμενα: «Five problems in Levinas's view of politics and the sketch of a solution to them», *Political Theory*, τόμ. 32, αφ. 2 (Απρίλιος 2004): «Demanding Approval: On the Ethics of Alain Badiou», *Radical Philosophy* αφ. 100 (Μάρτιος 2000) και «Is there a Normative Deficit in the Theory of Hegemony?», στο *Ernesto Laclau – A Critical Reader*, επιμ. S. Critchley και O. Marchart (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, 2004). Στο Verso, θα ήθελα να ευχαριστήσω τον Tom Penn και τον Robin Blackburn για τη βοήθεια, το ενδιαφέρον και την καθοδήγησή τους.

Simon Critchley  
Πόλη της Νέας Υόρκης  
Αύγουστος 2006

**Ο** εκδημοκρατισμός συνίσταται στην εκδήλωση της διαφωνίας, η οποία διαδηλώνει την παρουσία όσων δεν μετρούν. Είναι η καλλιέργεια ζωνών ηγεμονικού αγώνα που δρουν ενάντια στο συναινετικό ειδύλλιο του κράτους. Ένας τέτοιος κλονισμός του κράτους δεν συνδέεται τελεολογικά με την κατασκευή ενός αρχικού έθνους-υποκειμένου, αλλά με την καλλιέργεια μιας αναρχικής πολλαπλότητας.

Πώς θα μπορούσε να γίνει πράξη μια πολιτική όπως αυτή που περιέγραψα; Πώς θα μπορούσε να γίνει αποτελεσματική; Θα μπορούσε κανείς να πει, όπως ορισμένοι μεταχαϊντεγκεριανοί αριστεροί, ότι είναι ανάγκη να καλλιεργήσουμε το ήθος της σκέψης χωρίς την καταστροφική θέληση για κυριαρχία, χωρίς να προσδοκούμε και να περιμένουμε μέχρι την έλευση της σωτήριας δύναμης της επανάστασης που ενδέχεται να συμβεί κάποια μέρα. Θα μπορούσε κανείς να πει, όπως ορισμένοι μεταμπενγιαμενικοί αριστεροί, ότι το Άουσβιτς ή τα στρατόπεδα θανάτου είναι ο νόμος μιας νεωτερικότητας που χαρακτηρίζεται από την παγκόσμια εξάπλωση της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης και τη μυθική βία του νόμου. Θα μπορούσε κανείς να πει, όπως ορισμένοι μεταλτουσεριανοί αριστεροί, ότι η πολιτική είναι σπάνια ή έχει εκλείψει και θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι ζούμε σε μια αποπολιτικοποιημένη, μεταδημοκρατική εποχή γενικευμένου μηδενισμού. Αλλά θα μπορούσε κανείς επίσης να διαφωνήσει απλά, έντονα και επίμονα με αυτές τις θέσεις και να πει το εξής: η πολιτική δεν είναι σπάνια και η υιοθέτηση μιας τέτοιας θέσης εκφράζει εν τέλει ηττοπάθεια. Η πολιτική είναι τώρα και δεν είναι μία. Οι μαζικές δομικές εξαρτήσεις της εποχής μας μπορούν να δημιουργήσουν απαισιοδοξία, και να υποθάψουν ακόμη και μορφές ενεργού ή παθητικού μηδενισμού όπως τόνισα στην αρχή του βιβλίου, αλλά μπορούν επίσης να προκαλέσουν μαχητικές αντιδράσεις και να γεννήσουν αισιοδοξία, καλώντας μας να αναπτύξουμε την ικανότητά μας για πολιτική επινόηση και φαντασία, καλώντας μας, τέλος, να δεσμευθούμε ηθικά και να αντισταθούμε πολιτικά.



9 789607 651877