

ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗ, ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

ΜΙΑ ΣΥΖΗΤΗΣΗ ΤΟΥ SΛΑΒΟJ ŽIŽEK ΜΕ ΤΟΝ ΓΙΑΝΝΗ ΣΤΑΥΡΑΚΑΚΗ

Μετάφραση-επιμέλεια: ΓΙΑΝΝΗΣ ΣΤΑΥΡΑΚΑΚΗΣ



Τα τελευταία χρόνια ο Σλοβένος φιλόσοφος Slavoj Žižek έχει αναδειχθεί σε έναν από τους πολυγραφότερους και πιο επινοητικούς αναλυτές της παγκόσμιας πολιτικής και πολιτισμικής πραγματικότητας. Η κριτική που ασκεί στις κάθε λογής ορθοδοξίες είναι καταλυτική και αναζωογονεί –με την ιδιοτυπία του λόγου της– τις προοπτικές εναλλακτικών τρόπων σκέψης και δράσης. Τον περασμένο Οκτώβριο ο Žižek επισκέφτηκε την Αθήνα για μια σειρά ομιλιών, με την ευκαιρία της μετάφρασης και κυκλοφορίας των πρώτων δύο βιβλίων του στα ελληνικά από τις εκδόσεις Scripta (*Μίλησε κανείς για ολοκληρωτισμό;*, 2002, και *Καλωσορίσατε στην έρημο του πραγματικού!*, 2003). Κατά τη διάρκεια της παραμονής του παραχώρησε στον Γιάννη Σταυρακάκη την συνέντευξη που ακολουθεί.

Ι. Ο ŽIŽEK ΓΙΑ ΤΟΝ ŽIŽEK

ΓΙΑΝΝΗΣ ΣΤΑΥΡΑΚΑΚΗΣ: Δεν θέλω να ξεκινήσω με κλισέ, αλλά πρώτα απ'όλα θα ήθελα να μας αυτοσυστηθείς. Ο Ernesto Laclau μου είπε κάποτε ότι όταν πρωτοσυναντηθήκατε, του συστήθηκες ως «ορθόδοξος λακανικός». Επιμένεις ακόμη σε αυτόν τον αυτο-προσδιορισμό;

SΛΑΒΟJ ŽIŽEK: Βεβαίως, αλλά τώρα, για να τον πικάρω λιγάκι, θα προσέθετα «και ορθόδοξος μαρξιστής». Όχι λοιπόν «μετα-μαρξιστής» –όπως εκείνος– αφού δεν μου αρέσουν ιδιαίτερα όλα αυτά τα «μετά». Αλλά, για να σοβαρευτούμε, είμαι πρωτίστως φιλόσοφος και όλα τα άλλα υποτάσσονται σε αυτό και ακολουθούν από αυτό. Υποτάσσονται υπό την έννοια ότι όταν αναφέρομαι στον Lacan –και παρά το γεγονός ότι βίωσα με ορισμένο τρόπο την εμπειρία της ανάλυσης– δεν κάνω κλινική δουλειά. Όταν δε γράφω πολιτικά κείμενα, δεν παριστάνω τον θεωρητικό της πολιτικής. Το κάνω περισσότερο από μια αίσθηση καθήκοντος απέναντι στην κοινότητα. Ακόμα και όταν αναλύω μια ταινία ή ασχολούμαι με την θεωρία του κινηματογράφου, ασφαλώς δεν πρόκειται για την αυστηρά επαγγελματική μου ενασχόληση. Στο επίκεντρο επομένως της προσοχής μου βρίσκεται η φιλοσοφία. Χρησιμοποιώ την ψυχανάλυση για να διαβάσω ορθώς την φιλοσοφία. Έτσι όπως ο Lacan διαβάζει τον Kant avec Sade.¹ Είναι ξεκάθαρο στην περίπτωση αυτή ότι το επίκεντρο είναι ο Kant και όχι ο Sade. Χρησιμοποιεί τον Sade για να φωτίσει με έναν καινούργιο τρόπο το Καντιανό έργο. Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και με μένα. Χρησιμοποιώ τον Lacan για να φωτίσω με έναν νέο τρόπο τη φιλοσοφία.

Γ. Σ.: Και από τη σκοπιά της παιδείας που έλαβες, νομίζω ότι και πάλι προεξάρχει η φιλοσοφία.

S. Z.: Ναι, η φιλοσοφία. Έχω διδακτορικά τόσο στη φιλοσοφία όσο και στην ψυχανάλυση (από το Παρίσι VIII), αλλά πάντα σε πρώτο πλάνο ήταν η φιλοσοφία.

Γ. Σ.: Δεν σκέφτηκες ποτέ να «μορφωθείς» ή να εργαστείς ως αναλυτής;

S. Z.: Ποτέ. Και το λέω κατηγορηματικά. Υπάρχουν δύο-τρεις λόγοι. Ο κυριότερος είναι ότι μου αρέσει πολύ να ταξιδεύω, και ένας αναλυτής έχει την ηθική υποχρέωση να περνά τον περισσότερο καιρό του εκεί που βρίσκονται οι αναλυόμενοί του. Ο δεύτερος λόγος έχει να κάνει με την ανυπομονησία μου. Η ιδέα και μόνο ότι κανείς είναι υποχρεωμένος να ακούει κάποιον άλλον να επαναλαμβάνει ξανά και ξανά την ιστορία του ακούγεται στα αυτιά μου απόλυτα ανυπόφορη. Υπάρχει όμως και ένας ακόμη λόγος, αυτή τη φορά ηθικής τάξεως: πολύ απλά θα φοβόμουν μήπως προκαλέσω κάποια καταστροφή. Ένας αναλυόμενος περνά συχνά από ιδιαίτερα τεταμένες καταστάσεις και μια λάθος κίνηση από τη μεριά του ψυχαναλυτή είναι δυνατόν να έχει πολύ σοβαρές συνέπειες, μέχρι και την αυτοκτονία. Δεν θα ήθελα ποτέ να αντιμετωπίσω κάτι τέτοιο.

Γ. Σ: Πως βλέπεις γενικότερα τη σχέση ανάμεσα στο κλινικό πεδίο και την ψυχαναλυτική θεωρία; Θεωρείς ότι το να περάσει κανείς μέσα από την εμπειρία της ανάλυσης ή το να εργάζεται ως αναλυτής αποτελεί κάποιο είδος προσπατουμένου ή, έστω, πλεονεκτήματος για κάποιον που χρησιμοποιεί την αναλυτική θεωρία ή δραστηριοποιείται στο πεδίο αυτό;

S. Z.: Το μόνο που οφείλω να τονίσω είναι ότι ο ίδιος ο Lacan δεν συμφωνούσε πάντως με αυτήν την άποψη. Ήδη από την αρχή, από την πρώτη λακανική σχολή που ιδρύθηκε, ο Lacan επέμενε ότι τόσο οι αναλυτές όσο και οι μη-αναλυτές θα έπρεπε να ενταχθούν χωρίς διακρίσεις. Η θέση μου λοιπόν είναι η ακόλουθη: όχι φυσικά ότι όσοι ασχολούμαστε με την θεωρία είμαστε ανώτεροι, αλλά πάντως δεν πιστεύω ότι η άμεση εμπειρία της ψυχαναλυτικής πρακτικής προσθέτει τίποτε στο πεδίο της επιχειρηματολογίας. Είμαι έτοιμος να δεχθώ ότι ένα επιχείρημα μπορεί να είναι καλύτερο, πιο εναργές, αν είσαι κλινικός, αλλά αυτό θα πρέπει να αποτυπώνεται στην επιχειρηματολογία σου. Δε μπορεί να λέμε και οι δύο κάτι, αλλά αυτό που λες εσύ να αντιμετωπίζεται *a priori* ως καλύτερο μόνο και μόνο επειδή είσαι κλινικός. Όχι, αυτό θα πρέπει να καταδεικνύεται από την ίδια την επιχειρηματολογία! Γι αυτό και είμαι ιδιαίτερα σκεπτικός όταν αναλυτές χρησιμοποιούν την κλινική τους πράξη ως άμεση αναφορά στην συγκρότηση μιας θέσης, λέγοντας επί παραδείγματι «αν και το επιχείρημα σου είναι πραγματικά καταλυτικό, εγώ όμως έχω δει ανθρώπους να υποφέρουν ...» κ.ο.κ. Δεν πρόκειται φυσικά για δόκιμο επιχείρημα.

Στο σημείο αυτό βέβαια έχουμε να κάνουμε και με ένα γενικότερο πρόβλημα, με μια ατυχή τάση που είναι σήμερα ορατή και στην πολιτική της ταυτότητας, όπου και αρθρώνεται συχνά μια παρόμοια λογική. Αυτό συμβαίνει π.χ. όταν ορισμένοι ομοφυλόφιλοι ισχυρίζονται ότι «οφείλεις να είσαι ομοφυλόφιλος για να είσαι σε θέση να γνωρίζεις τι σημαίνει αυτό». Τό ίδιο πρεσβεύουν και κάποιες γυναίκες φεμινίστριες, αλλά και άλλες ομάδες. Ε, λοιπόν όχι, διαφωνώ απόλυτα! Στο σημείο αυτό τάσσομαι με τον Deleuze, ο οποίος υποστήριζε πως η αναφορά σε μια συγκεκριμένη εμπειρία και η παρουσίαση της ως θεωρητικό επιχείρημα είναι πάντοτε προβληματική και δυνητικά αντιδραστική. Παρεμπιπτόντως, εκείνοι που οικειοποιήθηκαν με άψογο τρόπο την λογική αυτή ήταν βέβαια οι Ναζί. Έχει πολύ ενδιαφέρον στο σημείο αυτό η στάση όλων εκείνων των Γερμανών καλλιτεχνών που εκτέθηκαν σε κάποιο βαθμό σχετιζόμενοι με το ναζιστικό καθεστώς – από την σχετικά καλοήγη περίπτωση κάποιου σαν τον διάσημο διευθυντή ορχήστρας Furtwaengler, μέχρι και εκείνην του Heidegger, ακόμα και εκείνην περισσότερο σκοτεινών μορφών όπως ο Veit Harlan, ο διασημότερος Ναζί σκηνοθέτης. Μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, όλοι τους χρησιμοποίησαν την ίδια δικαιολογία: «ήταν εύκολο για σας [έλεγαν, απευθυνόμενοι στους Γερμανούς που επέλεξαν να αυτοεξοριστούν] να επικρίνετε τον Hitler απο εκεί έξω, δεν μπορείτε όμως να καταλάβετε τι σήμαινε να είναι κανείς εδώ!».

Και πάλι, όπως γνωρίζουμε, αυτό είναι κάτι πολύ βασικό στον Lacan: όχι μόνο ήταν αντίθετος σε κάθε έννοια της ψυχανάλυσης που την συνδέει με την μύηση, δηλαδή ως κάτι του οποίου το μυστικό ο αποθνήσκων δάσκαλος ψυθυρίζει στο αυτί του μαθητή του, αλλά πρόθεσή του ήταν να διευρύνει και να κάνει όσο το δυνατόν περισσότερο προσπτό το ψυχαναλυτικό πεδίο και την κλινική της ψυχανάλυσης. Έτσι μόνο μπορώ να κατανοήσω το νόημα του περάσματος (*la passe*),² αυτής της λακανικής καινοτομίας που βασίζεται στον ρόλο των δύο *passseurs* και όπου η βασική ιδέα είναι ότι εκεί-

νο που συμβαίνει σε μια ανάλυση δεν είναι ένα μυστικό ανάμεσα σε μένα και τον αναλυτή μου, αλλά κάτι που πρέπει να «ουδετεροποιηθεί», να μπει σε κίνηση, και να επιβιώσει της παράκαμψης μέσα από δύο απολύτως ξένους που δεν έχουν την παραμικρή ιδέα για την ανάλυσή μου. Στην πραγματικότητα οι δύο τους ενσαρκώνουν την κοινότητα, αλλά την κοινότητα – και αυτό είναι απολύτως σαφές στον Lacan – όχι με την έννοια της ομάδας των μυημένων, αλλά μάλλον στην πλέον αφελή, ηλίθια διάσταση της. Οφείλει λοιπόν κανείς να διακινδυνεύσει ένα πέρασμα αυτού του είδους.

Ίσως κάτι αντίστοιχο να συμβαίνει και σε μένα όταν χρησιμοποιώ όλα αυτά τα παραδείγματα από την μαζική κουλτούρα. Δεν το κάνω αφ' υψηλού, επειδή καλούμαι να απευθυνθώ στο –υποτιθέμενο– «ηλίθιο» κοινό μου. Είμαι εγώ ο ίδιος που πείθομαι ότι κατάλαβα κάτι μόνον όταν το επιχείρημά μου βγάζει νόημα αναφορικά με ένα από αυτά τα παραδείγματα. Ίσως, για μένα, τα παραδείγματα από το σινεμά και την μαζική κουλτούρα να είναι οι δύο μου *rasseurs*. Όταν το επιχείρημα μου επιβιώνει το πέρασμα από μέσα τους, τότε μόνον πείθομαι ότι βρίσκομαι σε σωστό δρόμο!

Γ. Σ.: Δεν είναι υπερβολή να πούμε ότι η τελευταία δεκαετία ήταν η δεκαετία σου. Δημοσίευες ένα εντυπωσιακό αριθμό βιβλίων, που έγιναν δεκτά με ιδιαίτερα θετικό τρόπο τόσο από το κοινό όσο και από τους συναδέλφους σου.³ Πως το εξηγείς; Ποιο είναι, ας πούμε, το 'μυστικό της επιτυχίας' σου;

S. Z.: Κατ' αρχάς, τα πράγματα εξελίχθηκαν με έναν μάλλον αμφίσημο τρόπο. Πρώτα απ' όλα, βίωσα όλην αυτή την επιθετικότητα που όχι μόνο εγώ, αλλά σχεδόν όλοι όσοι ασχολούμαστε με τον Lacan έχουμε νιώσει στο πετσί μας. Έχουμε συνείδηση του πόσο περιθωριακοί είμαστε στο επίπεδο της πραγματικής ακαδημαϊκής παρουσίας και δύναμης; Για παράδειγμα, πόσοι πραγματικοί λακανικοί υπάρχουν στις ΗΠΑ; Εννοώ συναδέλφους που δεν χρησιμοποιούν απλώς μερικές λακανικές κατηγορίες ως αναλυτικά εργαλεία, αλλά που αποδέχονται την λακανική θεωρία ως τον πνευματικό/θεωρητικό τους ορίζοντα. Και ποιά η θεσμική τους δύναμη, υπό την έννοια της δυνατότητας επηρεασμού αποφάσεων σε πανεπιστημιακά τμήματα, εξασφάλισης θέσεων και δυνατότητας δημοσιεύσεων για τους διδακτορικούς φοιτητές τους, κλπ; Από τη σκοπιά αυτή, άνθρωποι όπως η Judith Butler βρίσκονται σε πολύ ισχυρότερη θέση.

Αυτό σχετίζεται ακόμα και με το ζήτημα της αντίστασης. Στο σημείο αυτό η παλιά αλτουσεριανή έννοια του *Ιδεολογικού Μηχανισμού του Κράτους* και τα παράδοξά της αποδεικνύονται ιδιαίτερα χρήσιμα. Το πρώτο πράγμα που οφείλουμε να ρωτάμε αναφορικά με κάθε πνευματικό/θεωρητικό προσανατολισμό δεν είναι απλώς ποιά είναι η εκπεφρασμένη στάση του απέναντι στην εξουσία. Στο επίπεδο αυτό είμαστε όλοι αντιστασιακοί. Ακόμα και το Hollywood είναι αντι-καπιταλιστικό από τη σκοπιά αυτή, και δεν αστειεύομαι: γνωρίζεις σε πόσες ταινίες του Hollywood, και μιλάω για μεγάλες επιτυχίες, ο εχθρός είναι κάποια κρατική υπηρεσία ή ένα μονοπώλιο; Έτσι, πρέπει κανείς να περάσει σε μια περισσότερο κομβική ερώτηση: πως λειτουργεί ο προσανατολισμός αυτός αναφορικά με την εξουσιαστική του θέση εντός του πανεπιστημιακού κρατικού μηχανισμού; Εδώ συνήθως αποκαλύπτεται μια κάπως διαφορετική εικόνα.

Στην πραγματικότητα, για να μιλήσουμε ειλικρινά, οι αναφορές στην επιτυχία μου συχνά λειτουργούν ως όφρα, με την ψυχαναλυτική έννοια του όρου. Μπορεί κανείς να λεί. Ναι, είναι

ημοφιλής, είναι μεγάλος πλακατζής!', αλλά το άρρητο συμπλήρωμα αυτής της φράσης συνήθως είναι 'γι αυτό ας μην τον άρουμε και πολύ στα σοβαρά!'.

Γ.Σ.: Δεδομένου ότι ο Lacan δεν ήταν φιλόσοφος, μήπως αυτή η περιθωριοποίηση που περιγράφεις οφείλεται εν μέρει και στο γεγονός ότι θεωρείται ως κάτι εκ-σωτερικό (extimate)⁴ ως προς την παράδοση και την ατμόσφαιρα μέσα στην οποία έχουν συνηθίσει να ργάζονται οι φιλόσοφοι;

Σ.Ζ.: Πιθανόν, αλλά το πρόβλημα δεν περιορίζεται στους φιλόσοφους – όπου βέβαια, χωρίς αμφιβολία, υπάρχει ισχυρή αντίπαση. Η κατάσταση είναι ακόμα χειρότερη όταν κανείς έρχεται σε επαφή με άλλα πανεπιστημιακά τμήματα, από εκείνα στα οποία συχνά-πυκνά μας αφήνουν να παρασιτούμε, όπως σε τμήματα ψυχολογίας. Έτσι, θα έλεγα ότι ο Lacan είναι εκ-σωτερικός ως προς ολόκληρο αυτό το σύστημα.

Ανακύπτει πάντως στο σημείο αυτό και ένα σημαντικό θεωρητικό ζήτημα αναφορικά με την σχέση του Lacan με τη φιλοσοφία. Τείνω να συμφωνήσω με τον Alain Badiou ότι η λεγόμενη αντι-φιλοσοφική στάση του Lacan δεν είναι παρά ένα δομικό λάθος, μια μεγάλη παρεξήγηση. Κάθε προσεκτικός αναγνώστης του Lacan εντυπωσιάζεται οπωσδήποτε από δύο πράγματα. Κατ'αρχάς, από τον απολύτως κεντρικό ρόλο που κατέχουν στο έργο του οι αναφορές στη φιλοσοφία – παρά την αντι-φιλοσοφική του ρητορεία. Αν ανατρέξει κανείς στον index των ονομάτων στα *Écrits*, το όνομα που εμφανίζεται περισσότερο είναι, νομίζω, εκείνο του Hegel, ούτε καν του ίδιου του Freud. Οι βασικοί συνομιλητές του Lacan είναι φιλόσοφοι. Ασφαλώς συμφωνώ με τον Jacques-Alain Miller ότι οι περισσότερες από αυτές τις φιλοσοφικές αναφορές συνήθως εξυπηρετούν την προσέγγιση ενός κλινικού προβλήματος. Ο Kierkegaard χρησιμοποιείται για να αναδειχθεί η σημασία της επανάληψης, ο Hegel στον πρώιμο Lacan για να διαυγαστεί η διαλεκτική της αναγνώρισης και η επιθυμία για αναγνώριση, ο Πλάτων για να εξηγηθεί η μεταβίβαση. Παρόλα αυτά η επιλογή της φιλοσοφίας δεν μπορεί να είναι τυχαία.

Κατά δεύτερο λόγο, είναι ξεκάθαρο ότι παρά την αντι-φιλοσοφική ρητορική του Lacan, στην λακανική ανάγνωση του πλατωνικού *Συμποσίου* –για να αναφέρω ένα μόνο παράδειγμα– ο Σωκράτης παρουσιάζεται, με μια μικρή δόση απλούστευσης, ως εάν να καταλαμβάνει μια θέση πολύ κοντινή σε εκείνην του αναλυτή. Έτσι, αν μη τι άλλο, μπορεί οι παρεμβάσεις του Lacan να είναι εκ-σωτερικές ως προς τη φιλοσοφία, αλλά εγγενώς εκ-σωτερικές. Έχουμε να κάνουμε με τον ίδιο τον εκ-σωτερικό πυρήνα της φιλοσοφίας! Με άλλα λόγια, εκείνο που ανακαλύπτουμε ως τον εκ-σωτερικό πυρήνα δεν είναι μια άλλη επιστήμη, αλλά ο εκ-σωτερικός πυρήνας της ίδιας της φιλοσοφίας.

Σε αυτό το σημείο είμαι μάλιστα διατεθειμένος να προχωρήσω ακόμα περισσότερο. Είναι γεγονός ότι ο Lacan συνδέει συχνά τη φιλοσοφία με την ιδέα της Κοσμοθεωρίας, ως κάτι που επιχειρεί να καλύψει όλα τα κενά, μια μάλλον απλοϊκή άποψη. Είναι όμως δυνατόν να υποστηρίξουμε ότι η ιδρυτική χειρονομία της φιλοσοφίας είναι ακριβώς το αντίθετο: η εισαγωγή ενός ορισμένου χάσματος, η ανάδειξη ενός κενού. Μπορεί κανείς να το ονομάσει, για παράδειγμα, οντολογική διαφορά. Έτσι, από τη σκοπιά αυτή, είναι η ίδια η φιλοσοφία που εισάγει ένα χάσμα ικανό να υπονομεύσει την κοινή δόξα. Η κάλυψη αυτού του χάσματος είναι δευτερεύουσα. Υπό την έννοια αυτή –γιατί όχι;– αφετηρία του

φιλοσοφικού στοχασμού δεν μπορεί παρά να είναι ο διχασμένος μεγάλος Άλλος (*le grand Autre barré*)⁵, κάτι που δεν λειτουργεί. Για μένα, κατά έναν παράδοξο τρόπο, ο ύστατος φιλόσοφος, μια φιγούρα που κατ'επανάληψη ανα-παράγει αυτή την χειρονομία της φιλοσοφίας, θα ήταν ο Kant, εξ ου και το χάσμα ανάμεσα στα νοούμενα και τα φαινόμενα. Δεν θα πρέπει λοιπόν να μας ξεγελά η αντι-φιλοσοφική ρητορική του Lacan. Κατά βάση εκείνο που προωθούσε δεν ήταν μια απλή θετική επιστήμη, ούτε η κλινική με την ιατρική έννοια, ούτε βέβαια κάποιο είδος σοφίας των μυημένων. Ήδη από τον Λόγο της Ρώμης⁶ ο Lacan επισημαίνει ότι κάθε ιδρυτική χειρονομία παραγνώνει τον εαυτό της, και νομίζω ότι εκείνο που προσπαθεί να αναδείξει είναι αυτή η παραγνωρισμένη ιδρυτική χειρονομία της ίδιας της φιλοσοφίας. Αυτή η παραγνώριση βέβαια είναι αυστηρά εγγενής στην φιλοσοφία, και έτσι όταν ο Lacan ασκεί κριτική στη φιλοσοφία, η κριτική του πάντοτε εκκινεί από αυτόν τον εκ-σωτερικό, παραγνωρισμένο πυρήνα της ίδιας της φιλοσοφίας που έχει ξεχαστεί.

Γ.Σ.: Θα ήθελα να επιστρέψουμε στο ζήτημα της δημοφιλίας του λόγου σου. Ας υποθέσουμε ότι είναι δυνατόν να ξεπεράσουμε το ζήτημα της θεσμικής δύναμης ...

Σ.Ζ.: Και πάλι λοιπόν νομίζω ότι έγινα δημοφιλής για λάθος λόγους. Μπορώ να σκεφτώ τουλάχιστον δύο. Ο πρώτος είναι ο εξής. Είναι αλήθεια ότι στην αρχή, όταν δεν ήμουν ακόμη σίγουρος ότι θα κατόρθωνα να δημοσιεύσω τα κείμενα μου, ενέδωσα σε ένα είδος υπερεκμετάλλευσης και χειραγώγησης παραδειγμάτων από την μαζική κουλτούρα για να καταστήσω το επιχείρημά μου περισσότερο προσιτό. Παρατήρησα όμως ότι αυτό πυροδότησε μια συγκεκριμένη τάση σε πολλούς αναγνώστες: την αναγωγή του επιχειρήματός μου σε μια συνάρθρωση ανεκδότων και αναλύσεων ταινιών.

Κατά δεύτερο λόγο, και για να περάσουμε σε κάτι πιο σοβαρό, πολλοί αναγνώστες θα συνόψιζαν πιθανόν την συνολική μου οπτική στο πέρασμα από μια προϋπάρχουσα επικέντρωση στο Συμβολικό σε μια επικέντρωση και ανάδειξη της σημασίας του Πραγματικού. Ως προς αυτό, υιοθετώ πλέον μια όλο και περισσότερο αυτοκριτική στάση. Το μήνυμα αυτό ελήφθη: ο Lacan δεν μίλησε μόνο για την φαντασιακή παραγνώριση, για το συμβολικό και τον μεγάλο Άλλο. Υπάρχει επίσης το πραγματικό.⁷ Τι συνέβη όμως με την έννοια του πραγματικού που κυριάρχησε, με το πραγματικό ως το ανεξέλεγκτο τρομακτικό Πράγμα, ως καθαρή φρίκη; Έχω πλέον πειστεί ότι αυτή είναι μόνο μία από τις διαστάσεις του πραγματικού, ίσως μάλιστα η λιγότερο παραγωγική. Στην πραγματικότητα, το ίδιο το πραγματικό θα έπρεπε να χωριστεί στα τρία: σε φαντασιακό Πραγματικό, συμβολικό Πραγματικό, και πραγματικό Πραγματικό. Όλο και περισσότερο πείθομαι ότι το πραγματικό που κυριάρχησε μέχρι σήμερα – στην δική μου σκέψη αλλά και γενικότερα – ήταν το φαντασιακό πραγματικό, η ιδέα του φρικώδους τραύματος. Υπάρχει όμως και ένα συμβολικό πραγματικό, όπως και ένα πραγματικό πραγματικό. Το συμβολικό πραγματικό θα ήταν, για τον Lacan, τα μαθήματα (*mathèmes*)⁸, ο λόγος της επιστήμης – πράγμα που, παρεμπιπτόντως, θεωρώ ότι σηματοδοτεί και την μεγάλη διαφορά ανάμεσα στην λακανική θεωρία και τον αφηγηματικό κονστρουκτιβισμό (*narrativistic constructionism*). Ας δούμε το παράδειγμα της κβαντικής φυσικής: δεν είναι δυνατόν να ενσωματωθεί στον ορίζοντα του νοήματός μας. Όπως κάθε καλός επιστήμονας γνωρίζει, κανένας δεν κατανοεί την κβαντική φυσική,

αν το 'κατανοεί' σημαίνει την πλήρη μετάφραση της στον ορίζοντα της καθημερινής μας πραγματικότητας. Δεν έχει νόημα, πρόκειται απλώς για α-νόητες έννοιες, όπως εκείνη του χρόνου που πηγαίνει προς τα πίσω. Δεν είναι παρά φόρμουλες και τύποι που λειτουργούν. Και μετά έχουμε εκείνο που θα ονόμαζα πραγματικό πραγματικό: μια τυπική τομή, μια τυπική ασυνέπεια (inconsistency) που είναι, εντούτοις, απολύτως εγγενής στην συμβολική τάξη. Δεν είναι όμως παρά μια τομή, εκείνο που ο Lacan θα ονόμαζε ανταγωνισμό, μια ασυνέπεια χωρίς κανένα θετικό, ουσιαστικό περιεχόμενο καθεαυτό. Έτσι, καταλήγουμε σε μια ωραία αντίθεση. Αν το συμβολικό πραγματικό είναι το πραγματικό της συνέπειας, των συνεπών τύπων, τότε τούτο το πραγματικό πραγματικό είναι το πραγματικό της ασυνέπειας.

Θεωρώ επομένως ότι τα δύο αυτά πραγματικά δεν είναι απλώς πολύ περισσότερο σημαντικά, αλλά και ότι, ως ένα σημείο, θα μπορούσε κανείς να διατυπώσει την θέση ότι το φαντασιακό πραγματικό, το φρικώδες Πράγμα, αποτελεί ένα είδος άμυνας απέναντι στο πραγματικό πραγματικό. Για παράδειγμα, στο πιο βασικό επίπεδο, ας δούμε την περίπτωση του αντι-σημιτισμού. Η συνήθης αντι-σημτική εικόνα του Εβραίου ανήκει στο φαντασιακό πραγματικό – ο Εβραίος ως μια παντοδύναμη, ανεξέλεγκτη, αόρατη παρουσία. Στο σημείο αυτό πάντως μάλλον με πείθει το σχεδόν απλοϊκό μαρξιστικό επιχείρημα ότι αυτή η εικόνα συγκροτείται μόνο και μόνο για να αποφευχθεί το πραγματικό πραγματικό του κοινωνικού ανταγωνισμού. Εξ ου και η προβολή πάνω τους της αιτίας του. Αυτές είναι οι κατευθύνσεις πάνω στις οποίες προσπαθώ να εργαστώ τον τελευταίο καιρό. Για να χρησιμοποιήσω μια παλιομοδίτικη φράση, προσπαθώ να *απο-φетиχοποιήσω το πραγματικό*. Κι αυτό εν μέρει επειδή το φαντασιακό πραγματικό είναι εύκολα ιδιοποιήσιμο από τον μεταμοντέρνο λόγο του συρμού. Πάντα τους άρεσε αυτό το τρομακτικό πραγματικό, ακόμα και στο πλαίσιο μιας πολιτικής ανάλυσης (παράδειγμα η ιδέα του Ολοκαυτώματος ως κάτι τόσο αποτρόπαιο που είναι αδύνατον να μιλήσουμε γι αυτό, που οδηγεί σε όλες αυτές τις συγχύσεις της βιομηχανίας του Ολοκαυτώματος: κάθετι που λέγεται γι' αυτό συνιστά ήδη μια προδοσία, θα έπρεπε απλώς σιωπηλά να μαρτυρούμε την αλήθεια του, κ.ο.κ.). Νομίζω ότι είναι χρέος μας να αντισταθούμε σε όλα αυτά.

Γ. Σ.: Το στοιχείο του παραδόξου στο έργο σου κατέχει κεντρική θέση. Υπάρχει κάτι ιδιαίτερο σε αυτήν τη χρήση του παραδόξου; Μήπως μεταφέρει κάτι που είναι αδύνατον να εκφραστεί διαφορετικά, μέσα από περισσότερο ορθόδοξες φόρμες επιχειρηματολογίας; Ποιά είναι λοιπόν η σημασία του, από μια λακανική σκοπιά;

Σ. Ζ.: Έχεις δίκιο, αλλά την ίδια στιγμή –και τώρα θα πω κάτι που θα ξενίσει πολλούς λακανικούς– εδώ ο Lacan είναι πολύ εγελιανός, τουλάχιστον σύμφωνα με τη δική μου ανάγνωση. Αυτά τα παράδοξα υπάρχουν ήδη στον Hegel, και αναπαράγονται ξανά και ξανά. Εξάλλου, μήπως τα παράδοξα για τα οποία μιλάμε δεν είναι δυνατόν να αναχθούν σε δύο ή τρεις θεμελιώδεις εκδοχές; Μια από αυτές θα ήταν όταν, μέσα από μια κάποια αλλαγή οπτικής, ένα πρόβλημα καθίσταται η ίδια του η λύση (παράδειγμα η φόρμουλα 'η έλλειψη του σημαίνοντος είναι το σημαίνον της έλλειψης'). Η διαλεκτική ειρωνία στο σημείο αυτό είναι πως ακριβώς στο σημείο που νομίζει κανείς ότι ο Lacan είναι στυλιστικά στην πιο εφευρετική του διάθεση –αφού τα παράδοξα υποτίθεται πως υπάρχουν για να ξαφνιάζουν– στην ουσία δεν λαμβάνει παρά την πιο αναμενόμενη φόρμουλα. Η παραγωγή αυτών των παρα-

δόξων είναι σχεδόν αυτόματη. Φυσικά εξακολουθώ να τα χρησιμοποιώ αρκετά συχνά, αλλά γίνομαι όλο και περισσότερο καχύποπτος απέναντι τους. Ανιχνεύω την ύπαρξη μιας λανθάνουσας μήτρας που υποβόσκει σε αυτά.

Γ. Σ.: Θα ήθελα να συζητήσουμε κάτι που έχει να κάνει με την εμπειρία της γραφής. Είναι προφανές ότι γράφεις πολύ ...

Σ. Ζ.: Ετοιμάσου να εκπλαγείς ...

Γ. Σ.: Η ερώτηση μου ξεκινά από μια αυτο-κριτική σκέψη. Πριν από μερικά χρόνια είχα δημοσιεύσει μια βιβλιοκριτική για ένα βιβλίο σου και εκεί έγραφα ότι με το να δημοσιεύεις τόσα πολλά βιβλία, μοιάζει να αγνοείς την επιθυμία των αναγνώστών σου – αν υποθέσουμε ότι κάθε αναγνώστης έχει ανάγκη από μια ανάσα για να επιθυμήσει και άλλο ...

Σ. Ζ.: Αυτό είναι απολύτως σωστό. Είμαι ένας σολιψιστής, πως αλλιώς να το θέσω ...

Γ. Σ.: Αν λοιπόν δεν σε ενδιαφέρει ιδιαίτερα η διαλεκτική μεταξύ έλλειψης και επιθυμίας αναφορικά με τους αναγνώστες σου, σε ποίο βαθμό οφείλεται αυτή η στάση στο γεγονός ότι θυσιάζεις, συνειδητά ή ασυνείδητα, την επιθυμία του αναγνώστη στην δική σου απόλαυση, την απόλαυση της γραφής;

Σ. Ζ.: Στο σημείο αυτό δικαιούμαι να επικαλεστώ την κλασική λακανική διάκριση μεταξύ επιθυμίας και ενόρμησης. Για μένα το γράψιμο συνιστά καθαρή ενόρμηση, απλώς οφείλω να το κάνω. Είναι εμπειρία σολιψιστική, αυνανιστική, που δεν έχει ούτε στο ελάχιστο να κάνει με τους αναγνώστες. Μπορώ όμως να αναφέρω δυο-τρία πράγματα προς υπεράσπισή μου. Κατ' αρχάς –το ομολογώ– είμαι πολύ τεμπέλης. Συχνά απλώς 'αντιγράφω' μια ή δυο σελίδες από ένα προγενέστερο βιβλίο μου. Αν όμως έχω έστω και έναν πιστό αναγνώστη, τότε θα πρέπει να είναι πολύ προσεκτικός: όποτε ακριβώς κάνω κάτι τέτοιο βρίσκομαι στην πιο αυθεντική μου στιγμή – αν μου επιτραπεί να χρησιμοποιήσω αυτόν τον βλακώδη αυτο-προσδιορισμό. Το κάνω πάντοτε για να προσδώσω καινούργια πνοή σε ένα επιχείρημα. Όταν κάτι δεν με ικανοποιεί απολύτως επιστρέφω για να του δώσω μια νέα κατεύθυνση.

Κατά δεύτερο λόγο, και αυτό ίσως ηχήσει παράδοξα αλλά δεν πρόκειται καθόλου για αστείο, *μισώ το γράψιμο*. Το μισώ τόσο παράφορα ... Και βεβαία τώρα δεν μπορείς παρά να πεις 'Ναι, αλλά για στάσου λίγο, εσύ δεν κάνεις τίποτε άλλο από το να γράφεις όλη την ώρα!'. Ε λοιπόν, έχω ανάγκη από μια συγκεκριμένη –σχεδόν ψυχαναγκαστική– τελετουργία για να το κατορθώσω αυτό. Είμαι αναγκασμένος να ξεγελάσω τον εαυτό μου ότι αποφεύγω ή παρακάμπτω την στιγμή του γραψίματος. Φυσικά το computer είναι πάντοτε στη θέση του, εδώ μπροστά, και εισάγω ιδέες ήδη σε μια αρκετά ανεπτυγμένη μορφή, οργανωμένες σε παραγράφους. Μπορώ όμως να πείσω τον εαυτό μου ότι δεν έχω ακόμη αρχίσει να γράφω, απλώς εισάγω μερικές ιδέες. Αμέσως μετά αποφασίζω ότι όλα έχουν ήδη γραφεί και δεν μένει παρά να τα συνδυάσω. Διακρίνεις ίσως την στρατηγική: με απασχολεί το πριν και το μετά, αλλά ποτέ η γραφή καθεαυτή, ποτέ το ίδιο το Πράγμα! Ίσως, και πάλι, το παράδοξο να είναι πως εκείνο που προκύπτει από αυτό το μίσος για το γράψιμο να είναι ότι γράφω πάρα πολύ. Γράφω όλη την ώρα πείθοντας τον εαυτό μου ότι δεν βρίσκομαι ακόμα σε αυτή τη φάση, και μετά –ξαφνικά– όλα είναι έτοιμα. Μερικές φορές, όταν έχω να γράψω ένα σύντομο άρθρο,

ταν δεν μπορώ να αποφύγω το γράψιμο, όταν δηλαδή είναι οφανερό ότι πρέπει να κάτσω κάτω και να συγκεντρωθώ για να γράψω κάτι, τότε σκαλώνω και δεν μπορώ να γράψω λέξη. Όσο α τις συστατικές επιστολές, αυτές είναι ο μεγαλύτερος εφιάλτης μου! Επομένως, το γράψιμο μου είναι απλά ανυπόφορο. Είναι ίγουρα πιο θεμελιώδες από την ομιλία. Το να μιλάω και να κρατώ σημειώσεις δεν είναι παρά δικαιολογίες για να αποφεύγω το γράψιμο. Το γράψιμο είναι τόσο τραυματικό ...

Σ.: Μήπως ενέχεται κάποια *jouissance* (απόλαυση)⁹ σε αυτό το ημείο;

Σ.Ζ.: Ίσως η *jouissance* μου να εντοπίζεται σε αυτό το απότομο έρασμα από το πριν στο μετά. Η *jouissance* έρχεται όταν, αμέως μετά τη φάση του «δεν γράφω ακόμα, απλώς κρατάω σημειώσεις,» ξαφνικά όλα είναι έτοιμα. Αυτή είναι μάλλον η στιγμή της *jouissance*. Και μετά, όταν τελειώνω ένα βιβλίο, με πιάνει ένα ίδος μετα-συνουσιακής κατάθλιψης. Μόλις όμως σχηματοποιηθώ στο μυαλό μου κάποιες ιδέες για το επόμενο, τότε μπορώ να ρεμήσω λιγάκι.

Σ.: Όσον αφορά το καθημερινό σου πρόγραμμα, γράφεις κάθε έρα;

Σ.Ζ.: Ναι, διαθέτω προσκοπική συνείδηση. Προσπαθώ να διαβάζω και να γράφω από λίγο κάθε μέρα. Λίγο διάβασμα, λίγο γράψιμο. Αν το βράδυ συμπεράνω ότι δεν ήμουν αρκετά δημιουργικός αισθάνομαι σαν να έχω προδώσει το Θεό, πρόκειται για τον απότομο ψυχαναγκασμό. Μου είχε κάνει πολύ μεγάλη εντύπωση όταν διάβασα την αυτοβιογραφία του Louis Althusser, ιδίως το σημείο το οποίο αναφέρει τον φόβο του ότι οι άλλοι θα ανακαλύψουν ότι δεν υπάρχει. Αυτό με αγγίζει και μένα. Οφείλω να γράφω τόσο πολύ, γιατί αν σταματήσω οι άνθρωποι θα καταλάβουν ότι δεν είμαι τίποτε, ότι δεν υπάρχω. Υπάρχει σίγουρα μια ριζική έλλειψη εμπιστοσύνης στον ίδιο μου τον εαυτό που κυριαρχεί εδώ.

Ι. Η ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗ ΚΑΙ ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ: ΘΕΩΡΙΕΣ ΚΑΙ ΠΡΑΚΤΙΚΗ

Σ.: Τι είναι εκείνο που, κατά τη γνώμη σου, νομιμοποιεί τη χρήση της ψυχαναλυτικής θεωρίας στην κοινωνική και πολιτική ανάλυση;

Σ.Ζ.: Η κλασική απάντηση –με την οποία δεν είμαι απόλυτα ικανοποιημένος, αλλά που δεν παύει να εμπεριέχει μια ορισμένη αλήθεια– είναι πως η ίδια αυτή η ερώτηση προϋποθέτει μια συγκεκριμένη κατανόηση της ψυχανάλυσης, που την οριοθετεί στο ατομικό επίπεδο και την αντιλαμβάνεται ως κάτι που αφορά μόνον τους ασθενείς και τις ιστορίες τους. Μα ήδη στο έργο του Freud, ιδίως αν λάβουμε υπόψη μας βιβλία όπως *Ο πολιτισμός η ηγή δυστυχίας*,¹⁰ είναι ξεκάθαρο ότι σκοπός της ψυχανάλυσης δεν είναι να ασχοληθεί με τις ατομικές παρεκκλίσεις από κάποιες όρμες. Για την ψυχανάλυση, αυτές οι ατομικές παρεκκλίσεις ηματοδοτούν μια ανεπάρκεια ή αντίφαση στην ίδια τη νόρμα. Ο πρώτος ψυχαναλυτικός τρόπος για να εξηγήσουμε το γεγονός ότι εσύ και εγώ βιώνουμε ορισμένα προβλήματα δεν περιορίζεται σε μια αναφορά στις δυσκολίες ή την αποτυχία της κοινωνικοποίησης. Εκείνο που εκρήγνυται μέσα μου είναι μια συγκεκριμένη εμπλοκή, ένα αδιέξοδο, που σημαδεύει τους ίδιους τους αγκόσμιους ιδεολογικούς μηχανισμούς που συγκροτούν την

κοινωνία. Για να προχωρήσουμε ένα βήμα παραπέρα, το ζήτημα δεν είναι απλώς ότι, για την ψυχανάλυση, κάθε σύμπτωμα απευθύνεται πάντοτε στον Άλλο, ότι ο ασθενής δεν είναι ποτέ μόνος. Πρόκειται για κάτι περισσότερο ριζικό. Για να λειτουργήσω ως ατομικό υποκείμενο οφείλω με κάποιον τρόπο να έρθω σε σχέση με τον Άλλο, με την έννοια αυτής της ανώνυμης γνώσης που ενσαρκώνεται από τα έθιμα και τις κοινωνικές νόρμες. Μπορώ να λειτουργήσω ως υποκείμενο μόνον στο βαθμό που έχω πρόσβαση, πέρα από τα άλλα άτομα, σε κάτι που λαμβάνει τη μορφή ενός ανώνυμου πλαισίου μη-υποκειμενικών εθίμων. Επομένως η κοινωνία αποκαλύπτεται ως αναπόσπαστο και κεντρικό στοιχείο της ατομικής μου ταυτότητας. Υπό την έννοια αυτή, τα έργα του Freud σχετικά με την λεγόμενη ‘εφαρμοσμένη ψυχανάλυση’ είναι απολύτως ουσιώδη τόσο για τους κοινωνικούς επιστήμονες όσο και για τους ψυχαναλυτές.

Γ. Σ.: Ένα ζήτημα που βοήθησε πολύ να ξεκαθαριστεί είναι η σχέση του Lacan με τον μετα-στρουκτουραλισμό. Ο Lacan δεν είναι μετα-στρουκτουραλιστής, ισχυρίζεσαι στο πρώτο σου βιβλίο.¹¹ Εντούτοις, παρά την ξεκάθαρη αυτή θέση, αναρωτιέμαι μήπως υπάρχει κάποια αμφισημία στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεσαι τη σχέση ανάμεσα στην αποδόμηση και τη λακανική θεωρία: μερικές φορές οι δύο ‘παραδόσεις’ παρουσιάζονται ως αυστηρά διαχωρισμένες έως αντιθετικές, ενώ ορισμένες άλλες φορές φαίνεται να υποστηρίζεις ότι μοιράζονται κοινά στοιχεία. Και μάλιστα, διάβαζα πρόσφατα το προλογικό σου σημείωμα για τη νέα σειρά που διευθύνεις στον αμερικανικό εκδοτικό οίκο MIT Press και εκεί προτείνεις έναν συγκεκριμένο τύπο ανάγνωσης και ανάλυσης, που μοιάζει πάρα πολύ με μια αποδομητική στρατηγική προσέγγισης κειμένων και φιλοσοφικών επιχειρημάτων.¹²

Σ.Ζ.: Οφείλω να εξηγήσω την στρατηγική μου. Έχω προσέξει ότι όποτε ο Lacan συνυπολογίζεται στο στρατόπεδο της αποδόμησης, λαμβάνει χώρα μια κάποια λαθροχειρία. Κάθε φορά που συμβαίνει κάτι τέτοιο, αποδίδεται πρώτα σιωπηρά στην αποδόμηση μια προνομιακή θέση, και μετά η ιδέα είναι ότι ο Lacan δεν είναι αρκετός: ότι αν και, για παράδειγμα, αποδομεί το υποκείμενο, παραμένει όμως φαλλογοκεντρικός και ότι θα πρέπει να προχωρήσουμε παραπέρα. Αυτό είναι που με ενοχλούσε. Ότι όποτε οι ντεριντιανοί με προσέγγισαν με μια οικουμενική οπτική –«Άς το παραδεχτούμε, παίζουμε όλοι για την ίδια ομάδα!»– υπήρχε πάντοτε από πίσω η ίδια λαθροχειρία. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο θεωρώ καθήκον μου να τονίζω την έλλειψη της μεταγλώσσας. Το επιχείρημα μου δεν είναι τόσο ότι ο Lacan είχε οπωσδήποτε δίκιο, αλλά ότι από στρατηγικής άποψης η ανάδειξη του χάσματος, του κενού, ήταν η καταλληλότερη κίνηση. Επιπλέον, θεωρώ ότι ο ίδιος ο όρος «μετα-στρουκτουραλισμός» είναι αποκαλυπτικός, ακριβώς γιατί δεν υφίσταται στη Γαλλία. Είναι, ως επί το πλείστον, μια αγγλο-σαξονική εφεύρεση. Το πρόβλημα εδώ δεν είναι μόνο ό,τι αφορά τον Lacan. Είναι εξίσου τραγελαφικό να αποκαλεί κανείς μετα-στρουκτουραλιστή τον Deleuze. Υπάρχει, αντιθέτως, μια άλλη σειρά συμμαχιών που θα έπρεπε να αναδειχθεί. Κατά την άποψη μου, ο Badiou –ή ακόμα και ο Deleuze– βρίσκονται πολύ πιο κοντά στον Lacan από ό,τι η αποδόμηση. Υπό την έννοια αυτή, το ζήτημα είναι να οριοθετήσουμε την προσφορά του Lacan απέναντι σε μια πολλαπλότητα διαφορετικών συγκειμένων, πράγμα ιδιαίτερα σημαντικό για να κατανοήσουμε ορθώς το έργο του. Η αποδόμηση δεν είναι ο

μόνος ή ο καταλληλότερος συνομιλητής του. Στην πραγματικότητα, το τίμημα που συνεπιφέρει η προσπάθεια προσέγγισης της αποδόμησης και της λακανικής θεωρίας είναι συχνά μια υπερ-απλούστευση των λακανικών διακρίσεων, εννοιών και λογικών.

Γ. Σ.: Ας δούμε τώρα την σχέση της λακανικής θεωρίας με τον μαρξισμό. Πρόκειται για μια σχέση συνάρθρωσης ή αναγωγής; Για μια «φυσική» ή «παρά φύσιν» σχέση; Έχεις υποστηρίξει, για παράδειγμα, ότι «ο εκρηκτικός συνδυασμός της λακανικής ψυχανάλυσης με την μαρξιστική παράδοση πυροδοτεί μια δυναμική ελευθερία που μας επιτρέπει να αμφισβητήσουμε τις ίδιες τις προϋποθέσεις του κυκλώματος του κεφαλαίου». ¹³ Πως ακριβώς αντιλαμβάνεσαι λοιπόν αυτήν την σχέση που σε μερικά αυτιά ίσως ακούγεται κάπως παράδοξη;



S. Z.: Αυτό μου είναι απόλυτα συνειδητό. Το ζήτημα εδώ δεν είναι να μεταφράσουμε την μια στην άλλη, αλλά να σκεφθούμε την σχέση μέσα από τη δομή εκείνη που θα ονομάζαμε *παράλλαξη* (parallax). ¹⁴ Πιστεύω στις τοπικές επαφές. Οι αλλαγές οπτικής από την μια στην άλλη και ο συνδυασμός τους στο επίπεδο τοπικών επαφών φαίνεται να λειτουργούν. Για παράδειγμα, όπως προτείνει και ο ίδιος ο Lacan, το βρήκα ιδιαίτερα διαφωτιστικό όταν διάβασα την *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας* του Marx με τη βοήθεια ορισμένων λακανικών εννοιών. Καθίσταται έτσι εφικτή και μια κάποια αποκάθαρση των επιχειρημάτων του Marx. Πρόκειται για μια στρατηγική παρόμοια με εκείνη που έχω υιοθετήσει αναφορικά με τον Hegel: τώρα χρησιμοποιώ τον Lacan για να «συγχρονίσω» τον Marx. Υπάρχουν προφανώς όρια στον Marx και δεν έχω καμιά διάθεση να τα κουκουλώσω. Με την χρήση του λακανικού εννοιολογικού δικτύου είναι δυνατόν κανείς να εντοπίσει που ακριβώς απέτυχε ο Marx, τι πήγε στραβά, αλλά και να επικαιροποιήσει την κριτική της πολιτικής οικονομίας. Ακόμα, τείνω όλο και περισσότερο να συμφωνώ με εκείνους που υποστηρίζουν πως το αληθινό επίτευγμα του Marx είναι η κριτική της πολιτικής οικονομίας και ότι όλες οι κλασσικές ιδέες του ιστορικού υλισμού συναπαρτίζουν μια χοντροκομμένη πλευρά του έργου του που δεν μας λέει και πολλά.

Εκείνο πάντως που έχει την μεγαλύτερη σημασία στο σημείο αυτό είναι η επεξεργασία της σχέσης ανάμεσα στα δύο επίπεδα: από τη μία πλευρά τη λογική του πολιτικού, και από την άλλη, την κριτική της πολιτικής οικονομίας. Και σε αυτό το σημείο νομίζω ότι

έχουμε να κάνουμε με την λογική μιας *παράλλαξης*. Δεν υπάρχει καμιά μετα-γλώσσα ικανή να μεταφράσει τη μια στην άλλη. Συνδέονται, αλλά με έναν τρόπο εγκύτερο στην τοπολογική δομή μιας ζώνης του Moebius. ¹⁵ Ως προς αυτό διαφωνώ με τον Alain Badiou που δεν θεωρεί την οικονομία ως τόπο αληθινών συμβάντων. Δεν με πείθει το επιχείρημα ότι η οικονομία περιορίζεται στην φροντίδα των αγαθών, σε μια απλώς πραγματιστική διάσταση. Αλλά εξίσου σκεπτικός είμαι και απέναντι στην συνηθισμένη αναγωγιστική οπτική της πολιτικής οικονομίας. Το πρόβλημα στο σημείο αυτό είναι να σκεφθούμε και τις δύο από κοινού. Στην πραγματικότητα, εδώ υπάρχουν τρεις θεμελιακές αναφορές: η λακανική θεωρία, η φιλοσοφική παράδοση, και η μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας. Για να ακριβολογήσουμε, εκείνο που μας επιτρέπει να διακρίνουμε ο Lacan είναι πως στην μαρξική κριτική της πολιτικής

οικονομίας η κρίσιμη διάκριση μεταξύ βάσης και εποικοδομήματος καταρρέει αφού ο φетиχισμός του εμπορεύματος αποκαλύπτεται ως μια ιδεολογία απολύτως κομβική για τη λειτουργία της ίδιας της βάσης. Νομίζω μάλιστα ότι ο Marx είχε συνείδηση του πόσο θεμελιακός ήταν ο φетиχισμός του εμπορεύματος και έτσι δεν τον αποκαλεί ποτέ ιδεολογία. Παραείναι θεμελιακός: συνιστά κομμάτι της ίδιας της οικονομίας.

Έτσι, για να επιστρέψω στην ερώτησή σου, στο σημείο αυτό προσπαθώ να είμαι πολύ προσεκτικός, να δίνω βάρος σε κινήσεις μετρημένες και να αποφεύγω τις «μεγαλειώδεις» συνθέσεις. Είμαι μάλλον απαισιόδοξος από την άποψη αυτή.

Γνωρίζουμε πραγματικά τι συμβαίνει γύρω μας σήμερα; Υπάρχουν ορθόδοξοι μαρξιστές κοινωνιολόγοι που υποστηρίζουν ότι απλώς βιώνουμε μια νέα φάση στην διαδικασία της καπιταλιστικής εξέλιξης. Αυτό όμως δεν είναι αρκετό. Από την άλλη μεριά, έχουμε όλους του θεωρητικούς του *Τρίτου Δρόμου* και της *Κοινωνίας του Ρίσκου* –Giddens, Beck και άλλους– που εισάγουν μορφές μιας θεωρίας του μετά- (που αφορά την λεγόμενη δεύτερη νεωτερικότητα, την μετα-βιομηχανική κοινωνία, κ.ο.κ.). Κι αυτό όμως μου φαίνεται ανεπαρκές. Νομίζω πως απλώς εφευρίσκουν ωραίες λέξεις που δεν συγκροτούν ακόμα πραγματικές έννοιες.

Οφείλω λοιπόν να ομολογήσω ότι βρίσκομαι σε δύσκολη θέση. Δεν διαβλέπω σε άλλους ούτε φυσικά έχω επεξεργαστεί ο ίδιος –στη βάση της σύγκλισης μαρξισμού και ψυχανάλυσης– μια θεωρία που θα μας προσέφερε πειστικές διαγνώσεις αναφορικά με όλα όσα συμβαίνουν γύρω μας. Προφανώς *σχετίζονται* με

κάποιες διαστάσεις της καπιταλιστικής δυναμικής. Υπάρχουν, ακόμα, αρκετοί ανταγωνισμοί ώστε να απορρίψουμε το όνειρο του Fukuyama για το τέλος της ιστορίας. Από την άλλη βέβαια, είναι αρκετά προφανές ότι δεν βρισκόμαστε στα πρόθυρα μιας επανάστασης. Δεδομένου αυτού του πλαισίου, εκείνο που μας μένει είναι να αναγνωρίσουμε με εντιμότητα και χωρίς υπεκφυγές ότι δεν διαθέτουμε ξεκάθαρο προσανατολισμό. Υπάρχουν όλες αυτές οι γρήγορες φόρμουλες –όπως η ιδέα του περάσματος σε μια νέα μετα-καπιταλιστική ψηφιακή κοινωνία– αλλά, κατά κάποιον τρόπο, μου φαίνονται πολύ βιαστικές. Συνήθως στηρίζονται στην διάγνωση μιας κάποιας τάσης την οποία ανάγουν –μεγεθύνοντάς την– σε επίκεντρο μιας καθολικής νέας θεωρίας. Ποτέ όμως δεν κατορθώνουν να φωτίσουν την συνολική εικόνα. Ας σκεφθούμε, για παράδειγμα, την θεωρία περί εξαφάνισης της

κανείς σήμερα την οικονομία και την ιδεολογία η οπτική της *jouissance* είναι απολύτως απαραίτητη. Πράγμα που δεν έχει καμιά σχέση βέβαια με την χυδαία άποψη ότι ‘οι σημερινές κοινωνίες παραείναι ηδονιστικές’. Αν μη τι άλλο, το αντίθετο ισχύει!

III. ŽIŽEK ENANTION LACLAU: ΠΡΟΟΔΕΥΤΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

Γ. Σ.: Επιστρέφοντας στο έργο σου, πολλοί διαπιστώνουν την ύπαρξη δύο διαφορετικών φάσεων: μιας πρώτης φάσης όπου η έμφαση είναι στο πραγματικό του Λακάν, στην μαζική κουλτούρα, και –στο πολιτικό επίπεδο– στην ριζοσπαστική δημοκρατία και τον ρόλο των κοινωνικών κινήματων αλά Laclau και Mouffe, και μια δεύτερη φάση



εργατικής τάξης. Μα δεν έχει εξαφανισθεί. Απλώς θα πρέπει να αναζητηθεί αλλού, στην Κίνα! Έχει, με άλλα λόγια, μετατοπισθεί. Επομένως κάτι πάντοτε απωθείται σε όλες αυτές τις νέες θεωρίες της μόδας.

Γ. Σ.: Αν όλες αυτές οι ιδέες και οι θεωρήσεις συλλαμβάνουν μόνο ένα κομμάτι της πραγματικότητάς μας, μήπως τελικά χρειαζόμαστε κάτι ικανό να τις συναρθρώσει με έναν δόκιμο τρόπο ...

Σ. Ζ.: Ίσως και όχι. Ίσως η πραγματικότητα να είναι απλώς αντιφατική. Ίσως ο μόνος τρόπος να αρθρωθεί η ολότητα να είναι μέσα από την παράλλαξη: η ολότητα ως ανταγωνισμός.

Γ. Σ.: Νομίζω πως έχεις πολύ δίκιο. Εκείνο όμως που είχα στο μυαλό μου ήταν η διάσταση της απόλαυσης (*jouissance*) στον Lacan. Έχεις ο ίδιος τονίσει τη σημασία της *jouissance* στην πολιτική και αναρωτιέμαι αν υπάρχει κάτι της τάξεως της απόλαυσης που συναρθώνει την κοινωνική τάξη (order) παρά τις αντιφάσεις.

Σ. Ζ.: Οφείλουμε να προσεγγίσουμε αυτό το ζήτημα με μεγάλη προσοχή. Οπωσδήποτε μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε την λογική της *jouissance* αναφορικά με την λειτουργία της οικονομίας. Είναι επίσης αρκετά ξεκάθαρο πως αυτό μπορεί να γίνει όχι τόσο γενικότερα για την πολιτική, αλλά σίγουρα για την ιδεολογία. Εκείνο που δεν διακρίνω όμως –αν και μπορεί να πρόκειται για τα δικά μου προσωπικά όρια– είναι πως θα ήταν δυνατόν να ενοποιηθούν όλες αυτές οι συγκεκριμένες χρήσεις σε ένα καθολικό σχήμα. Συμφωνώ πάντως οπωσδήποτε μαζί σου ότι για να προσεγγίσει

όπου προτάσσεται ο αντι-καπιταλισμός, επιστρέφεις στο έργο του Lenin, κλπ. Συμφωνείς με μια περιοδολόγηση αυτού του είδους;

Σ. Ζ.: Ναι, αν και νομίζω πως μια προσεκτική ανάγνωση αποκαλύπτει πως αυτή η δεύτερη φάση είναι πολύ περισσότερο ανοιχτή. Για παράδειγμα, τι νόημα έχει η επιστροφή μου στον Lenin; Δεν προτείνω φυσικά τη δημιουργία ενός νέου επαναστατικού κόμματος. Αποδέχομαι ότι η κατάσταση ενέχει μια κάποια σύγχυση, παραπέμπω δε επιδοκιμαστικά και στον Adorno όταν λέει πως δεν γνωρίζει «τι πρέπει να κάνουμε». Ακόμα και στο βιβλίο μου *Καλωσορίσατε στην έρημο του πραγματικού!*¹⁶ κάνω μία μόνο πολιτική πρόταση, και μάλλον δεξιόστροφη: ότι ίσως η μόνη λύση στο μεσανατολικό να προϋποθέτει την παρουσία στην Δυτική Όχθη κάποιας Νατοϊκής ή άλλης Δυτικής δύναμης. Όπως βλέπεις δεν μεταμορφώνομαι σε κάποιον παράφρονα υποστηρικτή της τρομοκρατίας ή σε ο,τιδήποτε παρόμοιο!

Αλλά για να επιστρέψουμε στην ριζοσπαστική δημοκρατία και στο έργο του Laclau, δεν θέλω να ακουστώ σαν χυδαίος εμπειριστής, όμως τι ακριβώς σημαίνει «ριζοσπαστική δημοκρατία»;¹⁷ Για μένα δεν μοιάζει να υπόσχεται πολλά. Εκτός του γεγονότος ότι αντιτίθεται στην ουσιοκρατία (essentialism) και τονίζει το στοιχείο της ενδεχομενικότητας (contingency), τι σημαίνει πρακτικά; Δίνει προτεραιότητα στον αγώνα της ηγεμονίας αντί για την πάλη των τάξεων, αλλά ο αγώνας για την ηγεμονία είναι ούτως ή άλλως συνεχώς εδώ. Το μόνο καινούργιο στοιχείο που φέρνει είναι ότι εφιστά την προσοχή μας στο στοιχείο της ενδεχομενικότητας. Για μένα όμως αυτό σε καμία περίπτωση δεν είναι αρκετό ως βάση για μια προοδευτική πολιτική.

Γ. Σ.: Παρόλα αυτά αυτή η συνειδητοποίηση οφείλει να είναι κομμάτι μιας προοδευτικής πολιτικής;

S. Z.: Η συνειδητοποίηση της ενδεχομενικότητας;

Γ. Σ.: Ναι.

S. Z.: Ειλικρινά, αν προσεγγίσω αυτό το ζήτημα με τους πιο απλοϊκούς όρους, στην καλύτερη περίπτωση είναι μια αναγκαία αλλά όχι ικανή συνθήκη. Μπορώ αμέσως να σου απαριθμήσω μυριάδες περιπτώσεις στις οποίες η συνείδηση της ενδεχομενικότητας ήταν από την λάθος πλευρά. Για παράδειγμα, μπορεί να αρθρώσει κανείς ένα ριζοσπαστικό δεξιό, ολοκληρωτικό επιχείρημα βασισμένο στην λογική της ενδεχομενικότητας. Η κεντρική ιδέα θα ήταν ότι η εξουσία είναι πάντοτε επισφαλής, ότι όλοι βρισκόμαστε στο χείλος του χάους, και γι αυτό έχουμε απόλυτη ανάγκη μια ισχυρή ολοκληρωτική κυβέρνηση. Από την άλλη μεριά, η ίδια η δημοκρατία συχνά θεμελιώθηκε με όρους ουσιοκρατικούς (παράδειγμα ο λόγος των θεμελιωδών ανθρωπίνων δικαιωμάτων). Δεν υποστηρίζω βέβαια ότι πρέπει να γίνουμε ουσιοκράτες. Απλώς βρίσκομαι σε αδιέξοδο. Δεν διαθέτω καμία αποστομωτική απάντηση. Έχεις προσέξει πως, στα τελευταία γραπτά του –σε αυτά, ας πούμε, για τον λαϊκισμό¹⁸– ακόμα και ο Laclau φαίνεται να αλλάζει την θέση του· τώρα ο λαϊκισμός είναι κάτι ριζοσπαστικό και η δημοκρατία, για να το θέσουμε με τους όρους της Chantal Mouffe, αφορά την μετάφραση του ανταγωνισμού σε αγωνισμό,¹⁹ σε αγωνιστική διαπάλη. Ωστόσο, και το γνωρίζει αυτό πολύ καλά, ο λαϊκισμός μπορεί να είναι και φασιστικός λαϊκισμός. Υπό την έννοια αυτή δεν υπάρχουν ξεκάθαρες απαντήσεις ως προς αυτά τα ζητήματα.

Για να προχωρήσουμε όμως σε ένα ακόμα πιο θεμελιακό επίπεδο, δεν σε ξενίζει μερικές φορές όταν διαβάζεις κείμενα του Laclau, η εικόνα της ουσιοκρατικής αναγωγιστικής αριστεράς που επικρίνει; Αλλά, μισό λεπτό, πότε υπήρξε αυτή η αριστερά; Γνωρίζω την ιστορία του Stalin ίσως καλύτερα από τον Ernesto, και ο Stalin σε καμία περίπτωση δεν ήταν ουσιοκράτης με την έννοια αυτή. Ήταν αδίστακτα πραγματιστής. Η συνηθισμένη πολιτική γραμμή του Stalin ήταν «να ξεχνάτε την ταξική πάλη όταν χρειαζόμαστε την συμμαχία της προοδευτικής μπουρζουαζίας». Ήταν μάστορας σε αυτό το απολύτως ενδεχομενικό παιχνίδι: η συγκεκριμένη κατάσταση είναι εκείνη που καθορίζει πού πρέπει να επικεντρωθεί κανείς. Στην πραγματικότητα, το πρόβλημα του με τα τοπικά επαναστατικά κινήματα ήταν ότι εκείνα ήταν περισσότερο ουσιοκρατικά από ότι ο ίδιος. Εξάλλου, μήπως δεν ήταν η ιδέα του 'Λαϊκού Μετώπου', μια ιδέα ξεκάθαρα αντιουσιοκρατική, ιδέα του Stalin; Μερικές φορές αποκομίζει κανείς την εντύπωση από τα γραπτά του Laclau ότι αν η Αριστερά μετείχε λίγο περισσότερο συνειδητά στον αγώνα για την ηγεμονία και ήταν λιγότερο ουσιοκρατική, τότε τα πράγματα θα ήταν καλύτερα. Από τη δική μου σκοπιά όμως η Αριστερά ήδη προσπαθεί πολύ σκληρά να κάνει ακριβώς αυτό. Ο Blair το έκανε. Ο Blair όντως προσπάθησε να επανασυναρθρώσει την ηγεμονία και να ιδιοποιηθεί τον καπιταλισμό, να επανασυναρθρώσει τον θάτσερισμό. Και γιατί όχι; Δεν υπάρχει αντι-ουσιοκρατικός λόγος για τον οποίο δεν θα έπρεπε να το κάνει.

Γ. Σ.: Νομίζω ότι ο Laclau, η Mouffe και όσοι άλλοι αναπτύσσουν ριζοσπαστικά δημοκρατικά επιχειρήματα προσπαθούν να συνδυάσουν δύο διαφορετικά στοιχεία. Θα αναφέρω κάτι που έχει πει ο

Badiou και το οποίο έχω την εντύπωση πως αποτυπώνει πολύ καθαρά τι διακυβεύεται εδώ. Γράφει κάπου ότι καθήκον της ριζοσπαστικής πολιτικής σήμερα είναι 'να δείξει ότι το πεδίο του δυνατού είναι ευρύτερο από εκείνο το οποίο μας παρουσιάζεται, ότι κάτι άλλο είναι δυνατό, αλλά όχι ότι όλα είναι δυνατά'.²⁰ Υπάρχουν επομένως δύο στοιχεία εδώ: υπάρχει το στοιχείο της ελπίδας, των ριζοσπαστικών εναλλακτικών επιλογών, αλλά από την άλλη μεριά και εκείνο της συνειδητοποίησης της ενδεχομενικότητας και των ορίων ...

S. Z.: Υπό την έννοια ότι μας δεσμεύει εκείνο που ο Badiou θα ονόμαζε κατάσταση (situation)...

Γ. Σ.: Στη δική μου ανάγνωση η ριζοσπαστική δημοκρατία είναι ένας τρόπος άρθρωσης του μη-αναγώγιμου δεσμού ανάμεσα στα δύο αυτά στοιχεία.

S. Z.: Για μένα, και πάλι, αυτό θα ήταν πολύ φορμαλιστικό. Ασφαλώς, ως αφηρημένη αρχή, δεν διαφωνώ, κανένας δεν θα διαφωνούσε. Πού βλέπω το πρόβλημα; Ίσως η σημαντικότερη διαφωνία μου με τον Laclau να είναι η ακόλουθη. Τον θαυμάζω απεριόριστα όταν, ως γνήσιος φιλόσοφος, επιχειρεί τον ορισμό των κατηγοριών του στο λογικό, υπερβατολογικό επίπεδο. Ένα παράδειγμα, όπως γνωρίζεις καλύτερα από μένα, είναι η πρόσφατη προσπάθεια του να ορίσει τον λαϊκισμό όχι αναφορικά με τα δεδομένα υλικά στοιχεία –τα περιεχόμενα ενός λόγου– αλλά στο καθαρά τυπικό-μορφικό (formal) επίπεδο της ρηματικής συνάρθρωσης. Το πρόβλημα που έχω με τη δουλειά του, καθώς και με τον Badiou και άλλους, είναι το εξής: γιατί δεν δέχονται ότι εκείνο που ο Marx ονόμαζε κριτική της πολιτικής οικονομίας εξίσου δεν περιορίζεται στα θετικά οικονομικά (positive economics); Γιατί δεν δέχονται ότι στο φετιχισμό του εμπορεύματος, αλλά και σε ολόκληρη τη λογική της υπεραξίας, ενυπάρχει εκείνο ακριβώς που ο Laclau θα ονόμαζε καθαρά τυπική-μορφική, υπερβατολογική διάσταση; Με άλλα λόγια, εκείνο που με βάζει σε κάποιες υποψίες είναι η υποτίμηση της πολιτικής οικονομίας. Αν περάσουμε στην ψυχανάλυση, γνωρίζουμε ότι και ο Lacan κατόρθωσε να ανάγει την διαφορά των φύλων σε αυτό το υπερβατολογικό, οντολογικό επίπεδο. Η έμφυλη διαφορά δεν είναι απλώς μια εμπειρική διάκριση ... Ομοίως, ο μόνος τρόπος να συλλάβουμε πραγματικά εκείνο στο οποίο στόχευε ο Marx στο Κεφάλαιο είναι να ξεπεράσουμε το εμπειρικό επίπεδο της επαναστατικής ταξικής πάλης. Προσπαθούσε να απομονώσει μια συγκεκριμένη λογική του κέρδους, η οποία ήταν κατά κάποιον τρόπο καθαρά τυπική-μορφική και όχι απλώς εμπειρική. Αυτή επομένως θα ήταν η πρώτη μου ένσταση: γιατί λείπει πάντοτε αυτή ακριβώς η διάσταση;

Το δεύτερο πρόβλημα μου είναι ένα ορισμένο βραχυκύκλωμα που διακρίνω μερικές φορές στο έργο του. Αναφέρομαι στο βραχυκύκλωμα ανάμεσα στο κοινωνικό κλείσιμο (social closure) και τον ολοκληρωτισμό, στην άμεση σύνδεση του ολοκληρωτισμού με το οντολογικό κλείσιμο και την αναζήτηση της διαφάνειας (transparency). Νομίζω ότι και εδώ κάτι λείπει. Η σύνδεση είναι κάπως βιαστική. Στο βιβλίο που γράψαμε μαζί με την Butler και τον Laclau,²¹ η βαθύτερη μομφή μου απέναντί τους έχει να κάνει με μια πολύ απλή ιστορική εκτίμηση. Ο Laclau συνθέτει μια ορισμένη ιδιαίτερα γραμμική αφήγηση. Από ένα σημείο μηδέν της ουσιοκρατίας, τα πράγματα αρχίζουν να καλυτερεύουν όλο και περισσότερο – αρχικά με τον Trotsky, έπειτα με τον Gramsci, μέχρι και την ριζοσπαστική δημοκρατία που μας αποκαλύπτει ότι

όλα είναι ενδεχομενικά. Εξακολουθώ να πιστεύω ότι χρειάζεται μια μετα-θεωρία προκειμένου να εξηγηθεί γιατί αυτό μας γίνεται συνειδητό τώρα. Για ποιό λόγο ήταν τόσο ηλίθιοι τον 19ο αιώνα; Φυσικά ο Laclau γνωρίζει ότι τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά, ότι υπάρχουν στοιχεία μιας τέτοιας συνειδητοποίησης ήδη από τον Hobbes, αλλά και άλλους. Εκείνο που, εντούτοις, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι ότι η μόνη απάντηση που λαμβάνω από αυτόν είναι η κλασσική ιστορικιστική απάντηση: οι κοινωνικές συνθήκες μεταβλήθηκαν και κατέστησαν δυνατή αυτή την αλλαγή. Δεν πρόκειται όμως παρά για μια κλασσική εγγελιανή απάντηση που αποδίδει σε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή ένα είδος προνομιακής θέσης. Κατά κάποιον τρόπο συμφωνώ με αυτό, αλλά επιμένω ότι απαιτείται μια μετα-θεωρία για να βγάλει νόημα. Για παράδειγμα, ποιό είναι το status της θεωρίας της ηγεμονίας του Lacau; Αποτελεί καθολική θεωρία που ισχύει για κάθε ιστορική εποχή ή μήπως πρόκειται για μια θεωρία της οποίας η ισχύς περιορίζεται στον σημερινό κοινωνικό συσχετισμό; Ασφαλώς μια κλασσική διαλεκτική απάντηση αλά Hegel θα ήταν ότι και τα δύο ισχύουν, ότι δηλαδή η σημερινή συγκυρία, εξαιτίας της προνομιακής της θέσης, μας επιτρέπει να φθάσουμε σε αυτήν την γενικότερη σύλληψη. Αλλά και σε αυτό το επίπεδο θεωρώ ότι πάλι κάτι λείπει. Η άποψη μου είναι ότι για να εξάρουμε το τέλος της ουσιοκρατίας και την εμφάνιση πολλαπλών μορφών πολιτικής, προϋποτίθεται ένα ορισμένο επίπεδο του καπιταλισμού. Δεν μπορώ να καταλάβω γιατί τον ενοχλεί τόσο πολύ η έννοια του καπιταλισμού. Μόλις κανείς χρησιμοποιήσει την λέξη 'καπιταλισμός' κατηγορείται για ουσιοκρατία.

Υφίσταται όμως και ένα ακόμα πιο θεμελιακό πρόβλημα. Οπωσδήποτε ως ένα βαθμό το ζήτημα είναι ο ορισμός της, και μάλλον θα μπορούσα και να συμφωνήσω με ένα επιχείρημα ριζοσπαστικής δημοκρατίας. Αλλά γιατί να ονομάσουμε το πρόταγμα αυτό δημοκρατία; Ακόμα και ο ίδιος ο Laclau έχει ενδοιασμούς ως προς αυτό το σημείο. Βεβαίως δεν μπορούμε αυτή τη στιγμή να επιχειρηματολογήσουμε περί δημοκρατίας σε ένα αφηρημένο επίπεδο. Ασφαλώς συμφωνώ με την κλασσική ανάλυση του Lefort σχετικά με τον κενό τόπο της εξουσίας. Ακόμα όμως και για τον Lefort αυτό δεν είναι το τέλος της υπόθεσης, ακριβώς γιατί ο κενός τόπος της εξουσίας είναι δυνατόν να νομιμοποιήσει μια ιδιαίτερα αντι-δημοκρατική πολιτική. Για παράδειγμα, το Ιακωβίνικο όνειρο ήταν ένα είδος μετά-θέσης (meta-position): ο τόπος της εξουσίας οφείλει να παραμείνει κενός και εμείς θα το εξασφαλίσουμε πάση θυσία. Έτσι όμως, μπορεί κανείς να υιοθετήσει μια ολοκληρωτική θέση ισχυριζόμενος ότι διαφυλάσσει το στοιχείο της κενότητας από οποιονδήποτε πλησιάζει να το καταλάβει. Το πρόβλημα για μένα, πολύ πρακτικά, αναφορικά με το πώς λειτουργεί η έννοια, είναι το εξής: η δημοκρατία σήμερα δεν προϋποθέτει κάτι επιπλέον; Δεν καλούμαστε να αποδεχθούμε ανεπιφύλακτα ορισμένους κανόνες (την μετάφραση του ανταγωνισμού σε αγωνισμό); Κατά την άποψη μου, επι παραδείγματι, το νόημα της καθαρής δημοκρατίας σήμερα αποκαλύφθηκε κατά την εκλογή του Bush. Με ποιά έννοια; Αν και όλοι γνώριζαν για τις λαθροχειρίες στην πολιτεία της Florida, κανείς δεν διανοήθηκε ούτε και για μια στιγμή να βγει στους δρόμους και να διαμαρτυρηθεί. Ακόμα και αν διαφωνούμε, ακόμα και όταν γνωρίζουμε ότι όλα είναι σικέ, υποτασσόμαστε σε ένα βασικό απροϋπόθετο 'σύμφωνο': όποια και αν είναι τα αποτελέσματα τα αποδεχόμαστε. Εδώ ακριβώς έγκειται και η αμφιβολία μου για τη δημοκρατία στις μέρες μας.

IV. ΠΛΑΝΗΤΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΑΝΤΙΣΤΑΣΗ

Γ. Σ.: Εμφανίζεσαι στην ακαδημαϊκή σκηνή γύρω στα τέλη της δεκαετίας του 1980 και μάλιστα, στον πρόλογό του για το πρώτο βιβλίο σου, ο Laclau επαινεί την σλοβενική σχολή για την άρθρωση μιας νέας θεώρησης του ολοκληρωτισμού.²² Ωστόσο, στο πρόσφατο έργο σου –και αναφέρομαι κυρίως στο βιβλίο για τον ολοκληρωτισμό που έχει κυκλοφορήσει και στα ελληνικά²³– παίρνεις κάποιες αποστάσεις από τη λογική και την ίδια την έννοια του ολοκληρωτισμού. Πρόκειται για μια ριζική μεταστροφή ή μήπως έχουμε να κάνουμε με δύο διαφορετικούς ορισμούς του ολοκληρωτισμού, με δύο διαφορετικές διαστάσεις της ανάλυσης, που οδηγούν σε διακριτές πολιτικές θέσεις;

Σ. Ζ.: Κατ' αρχάς, είναι αλήθεια ότι σταδιακά άρχισα να γίνομαι πολύ καχύποπτος και κριτικός απέναντι σε μια πολύ γενική, σχεδόν οντολογική, έννοια του ολοκληρωτισμού (ως μεταφυσικού κλεισίματος). Από την άλλη βέβαια, αυτό δεν σημαίνει ότι σταμάτησα την προσπάθεια ανάπτυξης μιας περισσότερο εναργούς προσέγγισης στην λειτουργία του σταλινισμού, μιας περισσότερο εξειδικευμένης ανάλυσης του κομμουνιστικού ολοκληρωτισμού. Εκείνο που με γοητεύει είναι το πόσο λάθος έχουν όλες αυτές οι απλοϊκές περιγραφές που πολλαπλασιάζονται γύρω μας. Φυσικά το μεγάλο φιάσκο στο σημείο αυτό, το μεγάλο μυστήριο αν προτιμάς, είναι η καθολική ανυπαρξία μιας σοβαρής ανάλυσης του σταλινισμού από την πλευρά της Σχολής της Φρανγκφούρτης. Σε κάθε περίπτωση, ο σταλινισμός παραμένει ένα αίνιγμα, πολύ περισσότερο από τον φασισμό. Στην περίπτωση του φασισμού διακρίνει κανείς όλα τα, ας πούμε, κλασσικά χαρακτηριστικά: την προσπάθεια απώθησης του ανταγωνισμού, την κατασκευή του Εβραίου, την ιδέα της οργανικής ενότητας. Η κατανόηση του φαινομένου γίνεται λοιπόν ευκολότερη. Ο σταλινισμός, από την άλλη, εξακολουθεί να αποτελεί, σε μεγάλο βαθμό, ένα πραγματικό αίνιγμα, και είμαι έτοιμος να ομολογήσω ότι δεν είμαι ικανοποιημένος ούτε από τις δικές μου απαντήσεις μέχρι σήμερα. Όσο για όλες αυτές τις δεξιές αναλύσεις του σταλινισμού, που απλώς τον δαιμονοποιούν, δεν τις βρίσκω και ιδιαίτερα διαφωτιστικές. Το πρόβλημα δεν είναι ότι είναι αντι-κομμουνιστικές –δεν με απασχολεί αυτό, μου αρέσουν οι οξυδερκείς συντηρητικοί!– απλώς δεν λειτουργούν.

Γ. Σ.: Σήμερα βέβαια η «Αυτοκρατορία» μοιάζει να είναι η νέα λέξη-κλειδί και οι ΗΠΑ υποτίθεται πως ενσαρκώνουν αυτόν το ρόλο ...

Σ. Ζ.: Θα έλεγα ότι τελικά το πρόβλημα είναι πως οι ΗΠΑ στην πραγματικότητα απέτυχαν να εδραιωθούν ως παγκόσμια Αυτοκρατορία κυρίως εξαιτίας της αντιφατικότητας των ίδιων των πολιτικών τους. Έτσι η κατάσταση παραμένει ακόμα ανοιχτή: αν και αρέσκονται σε χειρονομίες που υποτίθεται πως καταδεικνύουν και ενισχύουν τον ρόλο τους ως παγκόσμιας Αυτοκρατορίας, την ίδια στιγμή δεν φαίνονται ικανές να πάρουν απόσταση από τα στενά συμφέροντά τους ως έθνους-κράτους. Ως εκ τούτου, ο αγώνας παραμένει ζωντανός αναφορικά με την μορφή που θα λάβει η νέα παγκόσμια τάξη, πράγμα που δημιουργεί ορισμένες ευκαιρίες και για την Ευρώπη. Πρόσφατα μάλιστα είδαν το φως της δημοσιότητας ορισμένες Αμερικανικές αναλύσεις που υποστηρίζουν ότι η Ευρώπη και όχι η Κίνα αποτελεί τον μεγάλο εχθρό των ΗΠΑ. Με την Κίνα, ισχυρίζονται, μπορεί να υπάρξει μια μορφή διπολικής τάξης, αν όμως η

Ευρώπη αυτονομηθεί αυτό θα σημάνει το τέλος του Αμερικανικού ονείρου. Βρισκόμαστε λοιπόν σε μια συγκυρία που θέτει το ζήτημα της διαμόρφωσης και εδραίωσης νέων διεθνών κανόνων και μιας νέας διεθνούς σταθερότητας. Προφανώς αυτή η διαδικασία ενέχει τους κινδύνους της, αλλά δημιουργεί και ευκαιρίες.

Γ. Σ.: Είναι όμως η Ευρώπη τελικά ικανή να ακολουθήσει μια κατεύθυνση όπως αυτή που περιγράφεις; Επιπλέον, το θέλει πραγματικά;

Σ. Ζ.: Όλοι φυσικά απογοητευτήκαμε με τα γεγονότα του πολέμου στο Ιράκ. Παρόλες τις διαμαρτυρίες η Ευρώπη δεν κατόρθωσε να αρθεί στο ύψος των περιστάσεων. Αυτό όμως μπορεί να αποδειχθεί καλό σημάδι. Αποτελεί ήδη σημαντικό βήμα όταν κανείς συνειδητοποιεί την αποτυχία του. Με έναν αρνητικό τρόπο

τυρίας, η οποία στην πραγματικότητα δεν αγωνίζεται πια για την εξουσία. Έτσι ενσωματώθηκαν πλήρως στο σύστημα. Γι αυτό όλοι οι φιλελεύθεροι τώρα τους υπεραγαπούν.

Γ. Σ.: Δεν θα συμφωνούσες όμως ότι η Ευρώπη βρίσκεται πολύ κοντά στις ΗΠΑ, όσον αφορά π.χ. την μαζική κουλτούρα, τα καταναλωτικά πρότυπα, κλπ.;

Σ. Ζ.: Ναι, αλλά ακριβώς επειδή βρίσκεται τόσο κοντά από συγκεκριμένες πλευρές, οι διαφορές-κλειδιά ξεχωρίζουν πολύ περισσότερο! Η διαφορά-κλειδί εκρήγνυται μόνο όταν οι υπόλοιπες ασήμαντες διαφορές παραμερίζονται. Και δεν είμαι καθόλου αντι-αμερικανός σε αυτό το σημείο. Εκείνο που παρατηρώ με ενδιαφέρον είναι ότι πολλοί Αμερικανοί προοδευτικοί στρέφονται τώρα στην Ευρώπη. Ακόμα και ο Rorty υποστήριξε το πρόσφατο άρθρο του



συνειδητοποιεί και το καθήκον του. Το πρώτο βήμα σε κάθε αγώνα δεν είναι η νίκη, αλλά η συνειδητοποίηση μιας αποτυχίας. Υπό αυτήν την έννοια εξακολουθώ να πιστεύω ότι η Ευρώπη παραμένει στοιχείο-κλειδί, αυτό είναι σχεδόν το δόγμα μου. Δεν είμαι μεγάλος θιασώτης της αντίστασης του Τρίτου Κόσμου. Δεν πιστεύω ότι υπάρχει τόσο σημαντικό εκρηκτικό δυναμικό στις σχέσεις Αμερικής και Τρίτου Κόσμου. Μόνον από εκείνο που ονομάζεται Δεύτερος Κόσμος είναι δυνατόν να περιμένουμε κάποια μορφή αντίστασης. Για να διατηρήσουν η χειραφετητική πολιτική και η δημοκρατία το ριζοσπαστικό τους νόημα οφείλουν να ενδυναμώσουν τις ευρωπαϊκές συνδηλώσεις τους. Αυτό είναι για μένα το πρόβλημα σήμερα.

Η 11η Σεπτεμβρίου σηματοδοτεί τη διάψευση της φιλελεύθερης ουτοπίας του τέλους της ιστορίας. Τώρα η κρίση είναι εδώ, και παλεύουμε για τους κανόνες. Δεν μπορώ να πω βέβαια ότι εμπιστεύομαι απολύτως την Ευρώπη. Εμπειρικά είμαι μάλλον απαισιόδοξος. Εκείνο που απλώς ισχυρίζομαι είναι ότι στη συγκεκριμένη συγκυρία η Ευρώπη είναι ίσως η μόνη δύναμη που είναι σε θέση να αρθρώσει ένα συνεπές εναλλακτικό όραμα. Κανείς άλλος δεν φαίνεται σε θέση να κάνει κάτι τέτοιο. Όλοι έχουμε τις ελπίδες μας για την Αφρική, για την Λατινική Αμερική, αλλά δεν νομίζω ότι υπάρχουν πολλά περιθώρια επιτυχίας. Για παράδειγμα, είχαν δημιουργηθεί τόσες προσδοκίες από το κίνημα των Ζαπατίστας στο Τσιάπας. Τι έγινε τελικά; Ο αγώνας τους αισθητικοποιήθηκε. Αποδέχθηκαν δε ένα *modus vivendi* στη βάση του οποίου ενσάρκωσαν τον ρόλο μιας απλής φωνής ηθικής διαμαρ-

Habermas και του Derrida για την Ευρώπη.²⁴ Όλοι συνειδητοποιούν το γεγονός ότι με την σημερινή επεκτατική τάση του Αμερικανικού τρόπου ζωής χάνεται κάτι σημαντικό, κάτι για το οποίο αξίζει να αγωνιστεί κανείς, και αυτό το κάτι έχει να κάνει με την ευρωπαϊκή κληρονομιά.

Γ. Σ.: Εντούτοις, μέχρι σήμερα η ευρωπαϊκή ενοποίηση και η προώθηση της ευρωπαϊκής ταυτότητας αρθρώθηκαν μέσα από έναν εν πολλοίς τεχνοκρατικό, άνευρο λόγο, ανίκανο να κινητοποιήσει το πάθος για ταύτιση με την Ευρώπη.

Σ. Ζ.: Ίσως τα πράγματα να είναι ακόμα χειρότερα. Οποτεδήποτε εμφανίζεται μια εκδήλωση πάθους, συνήθως την κινητοποιεί ένας μάλλον δεξιός αντιαμερικανισμός. Έτσι συνήθως έχουμε να κάνουμε με ένα ιδιαίτερα επικίνδυνο, σχεδόν φασιστικό, ευρω-κεντρικό πάθος. Ωστόσο, στο σημείο αυτό τείνω να συμφωνήσω με τον Habermas.²⁵ Οι πρόσφατες και εντυπωσιακές αντιπολεμικές διαδηλώσεις σε όλη την Ευρώπη ήταν σημάδι παθιασμένης κινητοποίησης. Και το νόημα τους δεν περιοριζόταν σε μια απλή διαμαρτυρία κατά του πολέμου. Υπήρξε επίσης μια συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι οι ΗΠΑ προσπαθούν να μας επιβάλλουν ένα συγκεκριμένο παγκόσμιο μοντέλο και ότι εμείς λέμε ΟΧΙ σε αυτό. Παρόλα αυτά δεν είμαι αφελώς αισιόδοξος σε αυτό το επίπεδο. Το κάλεσμα μου για την Ευρώπη είναι περισσότερο μια πράξη απόγνωσης. Ελπίζω ως το μικρότερο κακό. Πολλοί μπορεί να διαφωνούν, αλλά δεν βλέπω τίποτε καλύτερο στο ορίζοντα.

Γ. Σ.: Είσαι συχνά ιδιαίτερα κριτικός απέναντι σε αυτό που αποκαλείς «ακαδημαϊκή αριστερά». Από μια σκοπιά βέβαια, και εσύ ανήκεις σε αυτήν την ακαδημαϊκή αριστερά ...

S. Z.: Ναι, ναι ...

Γ. Σ.: Πώς λοιπόν ορίζεις την ακαδημαϊκή αριστερά και που εντοπίζεις το πρόβλημα με τις θέσεις της;

S. Z.: Από μια κριτική σκοπιά, οφείλω πρώτα να οριοθετήσω γεωγραφικά τη στάση μου. Δεν αναφέρομαι τόσο στην γερμανική ή την γαλλική διάνοηση, αλλά κυρίως στην αγγλο-σαξονική και ειδικότερα στην Αμερικανική ακαδημαϊκή αριστερά. Για να την οριοθετήσω ακόμη περισσότερο, στόχος μου είναι η ακαδημαϊκή αριστερά που έχει συνδεθεί με τις λεγόμενες πολιτισμικές σπουδές (cultural studies). Στις πολιτικές της παρεμβάσεις, το ίδιο το πολι-

πεδίο– δεν αρκούν. Γίνονται ήδη αντικείμενο ιδιοποίησης από την ακαδημαϊκή αριστερά και, ως εκ τούτου, ολόκληρη η ηθικο-πολιτική τους αιχμή, η ανατρεπτική τους δύναμη, μεταφράζεται σε μια ορισμένη υμνολογία του *πλήθους*, της νομαδικής υποκειμενικότητας.²⁶ Και εδώ –με έναν περισσότερο λανθάνοντα τρόπο– η πολιτισμική διάσταση επανεδραιώνει την κυριαρχία της. Η κεντρική ιδέα είναι ότι δεν θα πρέπει να επιδιώκουμε μια σταθερή, παγιωμένη ταυτότητα, αλλά μια πολλαπλή, μεταλλασόμενη, νομαδική υποκειμενικότητα. Θα μπορούσα μάλιστα εύκολα να φανταστώ την ιδιοποίηση των επιχειρημάτων της *Αυτοκρατορίας* των Hardt και Negri από κάποιον σαν τον Homi Bhabha: το βασικό δικαίωμα είναι το δικαίωμα στην αφήγηση, θα πρέπει να δίνουμε έμφαση στην υβριδική ταυτότητα, κ.ο.κ. Το πρόβλημα και πάλι είναι πως όλα αυτά ταιριάζουν απόλυτα με τον σύγχρονο καπιταλισμό, και όχι



τικό και η οικονομία σιωπηλά εγκαταλείπονται ως δόκιμα πεδία στοχασμού και δράσης. Η αναγνώριση των διαφορών, ο σεβασμός για τους διαφορετικούς πολιτισμικούς, εθνοτικούς, θρησκευτικούς και σεξουαλικούς τρόπους ζωής, καθίσταται το κεντρικό ζήτημα, ως εάν ο απώτερος ηθικός μας ορίζοντας να ανάγεται στον σεβασμό της διαφοράς. Για να το θέσω με τους πιο ωμούς όρους, διαφωνώ κάθετα με αυτήν την στάση. Δεν συμφωνώ ότι ο σεβασμός της διαφοράς μπορεί να αποτελεί τον απώτερο ορίζοντα μας. Για μένα, με έναν παλιομοδίτικο ίσως τρόπο, ο απώτερος ορίζοντας είναι η πάλη και ο αγώνας. Κατά τη γνώμη μου, και εδώ συμφωνώ με τον Badiou, η διαφορά –με την έννοια της ετερότητας– ακόμα και αν τεθεί με τους πιο ριζοσπαστικούς ηθικο-θεολογικούς όρους όπως συμβαίνει στον Levinas, αποτελεί μια ηθικά ουδέτερη κατηγορία. Αμφιβάλλω ότι χωρίς κάποιο περαιτέρω κανονιστικό περιεχόμενο είναι δυνατόν να παραχθεί μια πολιτική μέσα από τον σεβασμό της ετερότητας.

Εκείνο που με ενοχλεί ιδιαίτερα είναι ότι ακόμα και όταν αυτή η ακαδημαϊκή αριστερά ενσωματώνει στο λόγο της μια οικονομική διάσταση, αυτή σιωπηρά μεταφράζεται σε ένα ζήτημα πολιτισμικής διαφοράς. Για να είμαστε δίκαιοι, επί παραδείγματι, η αμερικανική ακαδημαϊκή αριστερά μιλά συχνά για τους Ισπανόφωνους και τους Μαύρους. Με ποιόν τρόπο όμως; Ως εάν ο λόγος για τον οποίο τους εκμεταλλευόμαστε να είναι η ετερότητά τους. Με άλλα λόγια, κάτι λείπει εδώ. Αλλά, για να προχωρήσουμε ένα βήμα παραπέρα, φοβάμαι ότι ακόμα και οι πρόσφατες συζητήσεις για τον καπιταλισμό –που φαίνεται να πληθαίνουν στο ακαδημαϊκό

μόνον επειδή έχει τη δύναμη να ενσωματώνει τα πάντα. Ακόμα και όταν η ακαδημαϊκή αριστερά επικρίνει την ταυτότητα και την οικουμενικότητα, ποιος νομίζει τελικά ότι πλήττει; Δεν νομίζω ότι θίγει τους ηγεμονικούς λόγους της εποχής μας. Οι σημερινοί ηγεμονικοί λόγοι όχι μόνο ανέχονται το πλήθος και την πολλαπλότητα, αλλά ενεργητικά τα παράγουν και τα προάγουν. Υπό αυτήν την έννοια, υπάρχει κάτι ιδιαίτερα προβληματικό στο επίπεδο αυτό.

Γ. Σ.: Όλη η συζήτηση περί πλήθους, ακαδημαϊκής αριστεράς, κλπ. συνδέεται άμεσα με την παλιά ιδέα του ιστορικού υποκειμένου. Νομίζεις πως αυτή η συζήτηση εξακολουθεί να είναι σήμερα επίκαιρη; Εκείνο που έχω στο μυαλό μου είναι ερωτήματα όπως: ποιος μπορεί να είναι σήμερα ο φορέας της αλλαγής; Ποιος είναι σε θέση να αμφισβητήσει την παγκόσμια ηγεμονία; Όταν μιλάς για τον ρόλο της Ευρώπης, ποια δύναμη εντός της Ευρώπης είναι σε θέση να ανοίξει το δρόμο;

S. Z.: Για μένα –και εδώ θα ακουστώ λίγο σαν τον Ernesto Laclau– τα ελάχιστα τυπικά κριτήρια περιγράφουν εκείνους που αντιλαμβάνονται την ταυτότητα τους ως ριζικά μετατοπισμένη, εξαρθρωμένη. Και νομίζω πως η Ευρώπη έχει υποστεί μια μετατόπιση αυτού του είδους. Φορέας της αλλαγής δεν μπορεί παρά να είναι εκείνος του οποίου η ιστορικά δεδομένη ταυτότητα ανατρέπεται, έχει εξαρθρωθεί. Υπό την έννοια αυτή, σήμερα ο Ευρωπαϊκός πολιτισμός –για να το θέσω με τους πιο απλοϊκούς όρους– έχει υποστεί πολύ περισσότερες εξαρθρωσεις από τον Τρίτο Κόσμο. Τι αποζητά ο Τρίτος Κόσμος; Αμερικανικού τύπου ανάπτυξη με

δόσεις τοπικής κουλτούρας. Αυτό λειτουργεί τέλεια, μπορεί να πραγματοποιηθεί! Το έχουμε δει στην Κορέα, στην Ταϊβάν και αλλού. Είναι απόλυτα εφικτό. Ο καπιταλισμός μοιάζει με μια ουδέτερη μηχανή που είναι σε θέση να συναρθρώνεται με τις τοπικές κουλτούρες. Υπάρχει ένας συγκεκριμένος τύπος υβριδικότητας που λειτουργεί τέλεια ως προς αυτό. Στην Ευρώπη, αντιθέτως, η εξάρθρωση είναι περισσότερο ριζική, και επομένως και οι ελπίδες για αντίσταση μεγαλύτερες.

Γ. Σ.: Ακούγεται σαν να μην πρόκειται απλώς για ένα ζήτημα βίωσης αυτής της εξάρθρωσης, αλλά και δυνατότητας πρόσβασης σε συγκεκριμένους πόρους (συμβολικούς, πολιτισμικούς και πολιτικούς) που θα επέτρεπαν την άρθρωση μιας κάποιας αντίστασης.

S. Z.: Η εξάρθρωση για την οποία μιλάμε δεν είναι μια αφηρημένη εξάρθρωση. Είναι κάτι που λαμβάνει χώρα σε σχέση με μια συγκεκριμένη παράδοση, κατάσταση ή κανονιστική δομή. Είναι υπό αυτή την έννοια που υποστηρίζω πως η εξάρθρωση είναι ισχυρότερη στην Ευρώπη. Από την άποψη αυτή, παραδόξως, οι Ευρωπαίοι απέχουμε πολύ περισσότερο από τις ΗΠΑ από ότι, ας πούμε, οι Αφρικανοί. Η κουλτούρα των τελευταίων είναι δυνατόν να εγγραφεί στο πλαίσιο του εξαμερικανισμένου παγκόσμιου καπιταλισμού. Με την Ευρώπη τα πράγματα δεν είναι τόσο εύκολα, όπως επίσης και με το Ισλάμ. Ας δούμε, επί παραδείγματι, την συνηθισμένη μομφή εναντίον του Ισλάμ, ότι δηλαδή δεν επιτρέπει την πραγματική και πλήρη ενσωμάτωση στον παγκόσμιο καπιταλισμό. Κάτι τέτοιο μπορεί να συνδέεται με αρνητικά επακόλουθα όπως ο αντι-σημιτισμός ή και φασιστικού τύπου πολιτικές λύσεις. Από την άλλη όμως, ποιος ξέρει; Όλα αυτά παραμένουν ανοιχτά. Εκείνο που έχει τη μεγαλύτερη σημασία είναι αυτή η ριζική εξάρθρωση. Ομοίως, η άνοδος του δεξιού λαϊκισμού στην Ευρώπη –αν και αρνητικό φαινόμενο καθεαυτή– σημαίνει και επιχειρεί να απαντήσει σε μια συγκεκριμένη εξάρθρωση, στην οποία κάλλιστα μπορεί να δοθεί μια διαφορετική –προοδευτική– απάντηση.

Γ. Σ.: Θα μπορούσαμε επομένως να διαπιστώσουμε ότι μια από τις αποστολές μιας Ευρωπαϊκής δημοκρατικής αριστεράς θα ήταν να ανταποκριθεί με διαφορετικό τρόπο στις εξαρθρώσεις στις οποίες οι νεο-λαϊκιστές ήδη απαντούν με τον δικό τους βαθιά προβληματικό τρόπο.

S. Z.: Θα μπορούσε να τεθεί και έτσι. Αν και η κρίση είναι πολύ βαθιά. Αν με ρωτάς ποιο συγκεκριμένο πολιτικό μόρφωμα θα ήταν σε θέση να φέρει σε πέρας κάτι τέτοιο, δεν θα ήξερα τι να σου απαντήσω. Θεωρώ ότι ακόμα και η Ευρωπαϊκή αντίσταση στο Ιράκ σηματοδεύτηκε από κάτι βαθιά υποκριτικό. Οι Αμερικανοί είχαν δίκιο ότι για να λειτουργήσουν οι κυρώσεις του ΟΗΕ έπρεπε να υποστηρίζονται από την απειλή χρήσης βίας. Δεν θα πρέπει να τρέφουμε αυταπάτες σε αυτό το σημείο. Για μένα, ολόκληρη η ιστορία του πολέμου της Γιουγκοσλαβίας ήταν επίσης ένα μεγάλο φιάσκο για την Ευρώπη, που παγιδεύτηκε στα ίδια τα βρώμικα παιχνίδια της – οι Γερμανοί εναντίον των Γάλλων κλπ. Οι Ευρωπαίοι αποδείχθηκαν απολύτως ανίκανοι να βοηθήσουν στη λύση του προβλήματος. Λυπάμαι πολύ που θα στενοχωρήσω μερικούς, αλλά τώρα η κατάσταση είναι σχετικά καλύτερη από ότι πριν τους βομβαρδισμούς. Στο Κόσοβο επικρατεί σχετική ησυχία, η κατάσταση στη Βοσνία έχει σχεδόν εξομαλυνθεί, και στη Σερβία –η οποία από όλες τις πρώην Γιουγκοσλαβικές δημοκρατίες διαθέτει την μεγαλύτερη δημοκρατική παράδοση και το

αντίστοιχο δυναμικό– κατόρθωσαν να απαλλαγούν από τον Milosevic. Χωρίς τους βομβαρδισμούς τίποτε από αυτά δεν θα συνέβαινε. Φυσικά, στο σημείο αυτό ο μέσος Αριστερός θα υιοθετούσε μια κακώς εννοούμενη θέση αρχής που θα καταδίκασε απλώς την Αμερικανική επέμβαση και τον ιμπεριαλισμό. Εκείνο που με ενοχλεί εδώ είναι ότι αυτή η υποκριτική στάση υιοθετείται εις βάρος κάποιου: δεν πρέπει να ξεχνούμε όλους τους σκοτωμούς και τα βασανιστήρια που έλαβαν χώρα και τα οποία δεν συμβαίνουν πια. Οφείλουμε να είμαστε ρεαλιστές: οι άνθρωποι υποφέρουν και δεν είναι τόσο κακό όταν υποφέρουν λιγότερο.

Γ. Σ.: Ας ολοκληρώσουμε τη συζήτηση μας με το ζήτημα του χριστιανισμού. Έχεις γράψει πολλά για το θέμα αυτό τον τελευταίο καιρό.²⁷ Ποιά είναι ακριβώς η θέση σου αναφορικά με την χριστιανική πίστη;

S. Z.: Λοιπόν, οφείλω να ξεκαθαρίσω την άποψή μου. Είμαι άθεος, και με βρίσκει απολύτως αντίθετο. Όταν μιλάω για την χριστιανική κληρονομιά προσπαθώ πάντοτε να διευκρινίζω ότι ο τόπος στον οποίο σήμερα επιβιώνει δεν είναι φυσικά η εκκλησία. Εκείνο που πραγματικά με ενδιαφέρει στον χριστιανισμό είναι ότι για μένα, όπως και για τον Βαδίου, ειδικά ο Παύλος σημαίνει την εμφάνιση μιας ορισμένης έννοιας χειραφετητικής συλλογικότητας. Ο Heidegger επίσης αναφέρεται στις επιστολές του Παύλου ως κάτι που προδιαγράφει την τυπική-μορφική δομή ενός ορισμένου οντολογικού συλλογικού ορίζοντα. Πρόκειται για μια συλλογικότητα που δεν πρέπει να συγχέεται με την παλιά οργανική φυλετική συλλογικότητα, αφού διατρέχει ολόκληρο το κοινωνικό σώμα. Πρόκειται για μια μαχόμενη συλλογικότητα, μια συλλογικότητα της πάλης. Εκείνο που συναντούμε εδώ είναι η ιδέα –που ενυπάρχει και στο μαρξισμό– ότι καθολική αλήθεια υφίσταται, αλλά ότι η αλήθεια αυτή είναι προσιτή μόνο από μια μερική στρατευμένη σκοπιά. Η αλήθεια και η ανάληψη μιας θέσης δεν αλληλοαποκλείονται. Αυτές ακριβώς τις ιδέες της εξισωτικής κοινότητας και της στρατευμένης αλήθειας βρίσκω ιδιαίτερα σημαντικές. Επιπλέον, φυσικά, μεγάλη σημασία έχει και εκείνο που θα περιέγραφα ως τον υλιστικό πυρήνα της ανα-γέννησης μέσω της πίστης, που σημαίνει ότι ένα νέο ξεκίνημα, μια τομή είναι δυνατή. Δεν μας δεσμεύει πια η παλιά λογική του κάρμα, των πράξεων του παρελθόντος που μας ακολουθούν. Αυτά λοιπόν τα στοιχεία είναι που με ενδιαφέρουν στον χριστιανισμό.

Ασφαλώς, σε ένα περισσότερο φιλοσοφικό επίπεδο, εκείνο που είναι κομβικό είναι ότι αυτή η ιδέα της τομής, της διαφοράς, μετατίθεται στην καρδιά του ίδιου του Θεού – όπως υποστηρίζει ο Chesterton ο χριστιανισμός είναι η μόνη πίστη στην οποία ο ίδιος ο Θεός φλερτάρει στιγμιαία με τον αθεϊσμό όταν βρίσκεται στον σταυρό. Αυτή η ιδέα του ριζικού κενού, του ανταγωνισμού, δεν εντοπίζεται μόνο ανάμεσα μας ή ανάμεσα σε εμάς και το Θεό, αλλά μετατίθεται και στον ίδιο το Θεό. Τέλος, ας σκεφτούμε και το εξής: πώς είναι δόκιμο να προσεγγίζουμε την ιουδαϊκή απόρριψη της εικόνας; Μου πήρε πολύ καιρό να το καταλάβω. Δεν έχει απλώς να κάνει με την γνωστική μυστικιστική θέση ότι ο Θεός είναι πέρα από κάθε εικόνα. Όχι, το αληθινό της νόημα –και εδώ ο Levinas έχει δίκιο– είναι ότι δεν πρέπει να απεικονίζουμε τον Θεό όχι επειδή είναι μη-αναπαραστάσιμος, αλλά επειδή ο μόνος τόπος όπου οφείλουμε να παλεύουμε για τον Θεό είναι η κοινωνική ζωή, η κοινωνική ηθική. Υπό αυτή την έννοια, το απώτερο μήνυμα του χριστιανισμού είναι αυτή η τυπική δομή που

αποδίδει προνομιακή θέση στην χρονικότητα ως εκρηκτικό άνοιγμα ελευθερίας (ενάντια στην αιωνιότητα, το πιο αποπνικτικό και τρομακτικό πράγμα που μπορεί να φανταστεί κανείς), δίνει έμφαση στην συγκεκριμένη στρατευμένη δικαιοσύνη (ενάντια στην οικουμενική ηθική της κοσμικής δικαιοσύνης), συγκροτεί μια εξισωτική συλλογικότητα και αναδεικνύει την δυνατότητα μιας τομής. Αυτό είναι λοιπόν που με ενδιαφέρει, ιδίως επειδή εκείνο που μοιάζει να επικρατεί τώρα ως η νέα ηθική –η οποία μάλιστα ταιριάζει καλύτερα και στον παγκόσμιο καπιταλισμό– ενέχει μια επιστροφή στον γνωστικισμό. Δεν χρειάζεται φυσικά να είναι άμεσα γνωστικισμός, αλλά μπορεί να παρουσιάζεται και ως αναζήτηση της εσωτερικής αλήθειας, ως επανανακάλυψη και πραγμάτωση του αληθινού εαυτού μας, κ.ο.κ. Απέναντι σε αυτή την λαίλαπα η χριστιανική κληρονομιά αποκτά ιδιαίτερη σημασία. Εντούτοις, στην καλύτερη σταλινική παράδοση, μπορώ να δεχθώ μόνο τρεις χρήσεις για μια εκκλησία: χώρος αποθήκευσης σπηρών, πολιτιστικό κέντρο ή μουσείο θρησκευτικού τρόμου!

Γ. Σ.: Σε ευχαριστώ πάρα πολύ.

S. Z.: Και εγώ ευχαριστώ.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Lacan, J., «Kant avec Sade», *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 765-90 (ΣΤΜ).
2. Διαδικασία που εισήγαγε ο Lacan το 1967 στην λειτουργία της *École freudienne de Paris* με σκοπό την διεύρυνση της ψυχαναλυτικής γνώσης γύρω από την πορεία της ανάλυσης και ιδίως το τέλος της. Εκείνος που επιδιώκει το πέρασμα (*passant*) καλείται να μιλήσει σε δύο άλλα πρόσωπα (*rasseurs*) για την ανάλυσή του και το τέλος της. Ακολούθως οι δύο *rasseurs* μεταφέρουν όσα άκουσαν σε μια επιτροπή αποτελούμενη από επτά άτομα, η οποία αποφασίζει αν η ανάλυση του *passant* έφθασε στο ιδιαίτερο τέλος της και αν εκείνος κατόρθωσε να εξάγει από αυτήν μια μεταδόσιμη γνώση. Παρότι το πέρασμα δεν αποτελεί προϋπόθεση για την άσκηση της ψυχαναλυτικής κλινικής, ο επιτυχής *passant* αποκτά τον τίτλο του *Analyste de L'École* (ΣΤΜ).
3. Βλ. μεταξύ άλλων και τα: *Les plus sublimés des hystériques: Hegel passé*, Παρίσι: Le point hors ligne, 1988, *The Sublime Object of Ideology*, Λονδίνο: Verso, 1989, *Enjoy your Symptom!*, Νέα Υόρκη: Routledge, 1992, *Tarrying with the Negative*, Durham: Duke University Press, 1993, *The Metastases of Enjoyment*, Λονδίνο: Verso, 1994, *The Plague of Fantasies*, Λονδίνο: Verso, 1997, *The Fragile Absolute*, Λονδίνο: Verso, 2001, *On Belief*, Λονδίνο: Routledge, 2002 (ΣΤΜ).
4. Από τον λακανικό νεολογισμό *extimite*, που επιχειρεί να αποδομήσει την αντίθεση ανάμεσα στο μέσα και το έξω, το εσωτερικό και το εξωτερικό (ΣΤΜ).
5. Λακανική έννοια που επισημαίνει ότι το συμβολικό σύστημα που συγκροτεί την κοινωνική πραγματικότητα (ο μεγάλος Άλλος) δεν αποτελεί ένα συμπαγές, κλειστό και αυτόνομο σύμπαν –όπως συχνά παρουσιάζεται– αλλά είναι εγγενώς διχασμένο και ελλιπές (ΣΤΜ).
6. Lacan, J., «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», *Écrits*, Παρίσι: Seuil, 1966, σελ. 237-322 (ΣΤΜ).
7. Πρόκειται για τις τρεις βασικές έννοιες του Lacan: *imaginaire*, *symbolique*, *réel* (ΣΤΜ).
8. Αλγεβρικοί δείκτες που εξυπηρετούν την τυποποίηση της ψυχαναλυτικής θεωρίας και βοηθούν στην μεταδοσιμότητά της. Στα ελληνικά έχουν μεταφραστεί και ως *μαθήμια* (ΣΤΜ).
9. Θεμελιακή λακανική έννοια που λαμβάνει μια σειρά από σημασίες στο έργο του Lacan, αλλά συνήθως χρησιμοποιείται για να περιγράψει το είδος της οριακής απόλαυσης που αποκομίζει κανείς από την οδύνη του συμπτώμα-

τος και άλλες αντίστοιχες εμπειρίες. Βλ. Evans, D. «Από την καντιανή ηθική στην μυστική εμπειρία: μια ανίχνευση της *jouissance* και των πολιτισμικών συνεπειών της», *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 73, 2000, σελ. 43-53 (ΣΤΜ).

10. Φρόντ, Σ., *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, Αθήνα: Επίκουρος, 1974 (ΣΤΜ).
11. Žižek, S., *The Sublime Object of Ideology*, Λονδίνο: Verso, 1989 [υπό έκδοση στα ελληνικά από τις εκδόσεις Scripta]. Βλ. επίσης Žižek, S., «Μήπως ο Lacan δεν είναι μεταστρουκτουραλιστής;», *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 73, 2000, σελ. 35-42 (ΣΤΜ).
12. Βλ. Žižek, S., *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2003 [υπό έκδοση στα ελληνικά από τις εκδόσεις Scripta] (ΣΤΜ).
13. Το παράθεμα προέρχεται από το προλογικό σημείωμα που συνοδεύει κάθε βιβλίο της σειράς *Wo Es War* που επιμελείται ο Žižek για τις εκδόσεις Verso.
14. Αλλαγή στην εικόνα ενός αντικειμένου που προκαλείται από την μετατόπιση του σημείου παρατήρησής του. Στα ελληνικά και *παράλλαξις*. Όπως παρατηρεί ο Δημήτρης Δημηρούλης «*Παράλλαξις*, στην αρχαία ελληνική του σημασία, είναι επίρρημα που δηλώνει την εναλλαγή, το εν μέρει, την αμοιβαιότητα, την αλληλοεκχώρηση της προτεραιότητας – το αμοιβαδόν» (*Παράλλαξις: Σύμμεκτα για τη λογοτεχνία και τη γλώσσα*, Αθήνα: Ψυχογιός, 2002, σελ. 10) (ΣΤΜ).
15. Τοπολογικό σχήμα στο οποίο παρέπεμπε συχνά ο Lacan εξαιτίας της ιδιότητας του να ανατρέπει την συνήθη διαφοροποίηση ανάμεσα στη συνέχεια και την ασυνέχεια, το μέσα και το έξω (ΣΤΜ).
16. Žižek, S., *Καλωσορίσατε στην έρημο του πραγματικού!*, Αθήνα: Scripta, 2003.
17. Ο Žižek αναφέρεται στο πολιτικό πρόταγμα των Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, που αναπτύσσεται στο τέταρτο κεφάλαιο του βιβλίου τους *Hegemony and Socialist Strategy*, Λονδίνο: Verso, 1985. Βλ. επίσης και Mouffe, Chantal, *Το δημοκρατικό παράδοξο*, Αθήνα: Πόλις, 2004 (ΣΤΜ).
18. Βλ. Laclau, E., «Populism: What's in a Name?», στο Panizza, F. (επιμ.) *Populism and the Mirror of Democracy*, Λονδίνο: Verso, υπό έκδοση, καθώς και το επίσης υπό έκδοση βιβλίο του Laclau, *The Populist Reason*, Λονδίνο: Verso (ΣΤΜ).
19. Βλ. Mouffe, C., ο.π. (ΣΤΜ).
20. Badiou, A. & Hallward, P., «Politics and Philosophy: An Interview with Alain Badiou», *Angelaki*, τ. 3, αρ. 3, 1998, σελ. 121 (ΣΤΜ).
21. Butler, J., Laclau, E. & Žižek, S. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Νέα Υόρκη: Verso, 2000 (ΣΤΜ).
22. Βλ. Laclau, E., «Preface», στο Žižek, S., *The Sublime Object of Ideology*, Λονδίνο: Verso, 1989 [ελλ. μετάφραση: «Η σλοβενική σχολή της ψυχανάλυσης», *Διαβάζω*, τ. 343, 1994, σελ. 66-68] (ΣΤΜ).
23. Žižek, S., *Μίλησε κανείς για ολοκληρωτισμό;* Αθήνα: Scripta, 2002 (ΣΤΜ).
24. Βλ. Ντεριντά, Ζ. & Χάμπερμας, Γ., «Η ώρα της αναγέννησης της Ευρώπης», *Η Καθημερινή*, Κυριακή 8 Ιουνίου 2003, σελ. 18-19 (ΣΤΜ).
25. Βλ. Ντεριντά & Χάμπερμας, ο.π. (ΣΤΜ).
26. Βλ. Hardt, M. και Negri, A., *Αυτοκρατορία*, Αθήνα: Scripta, 2002 (ΣΤΜ).
27. Βλ. ιδίως, *The Fragile Absolute*, Λονδίνο: Verso, 2001, *On Belief*, Λονδίνο: Routledge, 2002, και *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2003 (ΣΤΜ).

