

Το Ηθικόν και το Πολιτικόν ανάμεσα στην Ιδεολογία και την Ουτοπία

ΘΑΝΟΣ ΛΙΠΟΒΑΤΣ

I

ΤΟ ΠΑΡΟΝ κείμενο επιχειρεί να ανιχνεύσει την δυνατότητα ύπαρξης μιας σχέσης ανάμεσα στο Επιθυμείν και την βία, τόσο διυποκειμενικά όσο και πολιτικά και συλλογικά. Το κείμενο ξεκινάει με την δομή του Επιθυμείν, όπως την ανέλυσαν ο Freud και ο Lacan. Το σεμινάριο VII¹ του Λακάν περί της *Ηθικής της ψυχανάλυσης* (1959-60) ιδίως άφησε βαθιά ίχνη στην ιστορία της σκέψης και της πράξης του και έχει άμεση σχέση με το εξεταζόμενο ζήτημα. Σ' αυτό το σεμινάριο γίνεται λόγος για την τραγική διάσταση του επιθυμείν του αναλυτή, ως μιας λειτουργίας της ψυχανάλυσης². Είναι ανάγκη όμως να διερευνήσει κανείς κριτικά αυτήν ειδικά την τραγική διάσταση του επιθυμείν, όπως επίσης και την αγνόηση των Ελλήνων τραγικών από τον Λακάν.

Το επιθυμείν, για το οποίο γίνεται λόγος, αναδύεται στο κενό που αφήνει να υπάρχει η γλώσσα, εφόσον η ύπαρξη της τελευταίας σημαίνει για το υποκείμενο ότι δεν υπάρχει αμεσότητα με τα πράγματα. Είναι το μη εξαφανίσιμο υπόλοιπο, που αναδύεται ανάμεσα στην ιδιαιτερότητα της (βιολογικής) ανάγκης και στην καθολικότητα του λέγειν (απαιτείν). Ο Λακάν τοποθέτησε την δεκαετία του 1950 το επιθυμείν στο πρώτο πλάνο του στοχασμού του. Η έλλειψη που υποδηλώνει αυτό το υπόλοιπο γίνεται, μέσω μιας διαλεκτικής αναστροφής, κινητήρια δύναμη κάθε επιθυμίας, η οποία έτσι εξυψώνεται σε απόλυτη προϋπόθεση της ανθρώπινης ύπαρξης (*conditio humana*). Αλλά το μη αναγώγιμο δεν μπορεί από μόνο του να είναι κριτήριο της αλήθειας³.

Ο Λακάν έκανε εδώ ένα βήμα με σοβαρές συνέπειες: δεν μιλάει για επιθυμίες στον πληθυντικό, αλλά εξυψώνει την μία Επιθυμία⁴ σε απόλυτη και ιδεοποιημένη ενότητα, την οποία είναι αδύνατο να υπερβεί κανείς. Πίσω από τις ιδιαίτερες επιθυμίες ο Λακάν ανακαλύπτει το Επιθυμείν, την αναζήτηση άλλου πράγματος, το Επιθυμείν του επιθυμείν, δηλ. το «καθαρό» Επιθυμείν. Αυτή ακριβώς η αναζήτηση της καθαρότητας πέραν από το καλό και το κακό είναι όμως προβληματική, γιατί ο Λακάν ταύτιζε το καθαρό Επιθυμείν με το επιθυμείν προς θάνατον⁵.

Αυτή η θέση δεν είναι αυτονόητη. Πέραν από την αιμομιμική επιθυμία θα μπορούσε ν' ανακαλύψει κανείς όχι μόνον το καθαρό επιθυμείν αλλά επίσης και την επιθυμία του υπέρτατου αγαθού, η οποία δεν είναι το επιθυμείν της επιθυμίας. Φαίνε-

ται ότι αργότερα ο Λακάν σκέφθηκε αυτή την δυνατότητα και τοποθέτησε στο κέντρο του προβληματισμού την απόλαυση. Βρήκε όμως στην «Αντιγόνη» και τον «Οιδίποδα επί Κολωνώ» του Σοφοκλή, εκείνους τους τραγικούς ήρωες, που θα απεικονίζουν το πεπρωμένο του αναλυτή, ο οποίος και είναι κατά τον Λακάν ο μοντέρνος ήρωας⁶.

Είναι πάντα σαγηνευτικό το να ερμηνεύει κανείς έτσι τον Σοφοκλή και να υποβάλλει στην Αντιγόνη το καθαρό επιθυμείν προς θάνατον. Η αιτία είναι ότι όλοι μας ζούμε σε μία μαζοποιημένη κοινωνία, στην οποία η αριστοκρατική και εξιδανικευμένη εικόνα του μοναχικού και προδομένου ήρωα δρα αποπλανητικά. Η σαγήνη της λακανικής σκέψης απορρέει έτσι από τον διφυή της χαρακτήρα: η «εποικοδομητική» της πλευρά, αυτή του Νόμου και του σεβασμού του λόγου προς τον Άλλο, όπως επίσης και ο σεβασμός του νεκρού πατέρα, όλ' αυτά έπεισαν πολλούς στοχαστές (εκτός από τους μεταμοντέρνους), οι οποίοι όμως έτειναν ν' αγνοήσουν την «μαύρη», μηδενιστική πλευρά της σκέψης του. Εντούτοις η τελευταία αυτή πλευρά δεν έπαψε να ενδιαφέρει μία άλλη ομάδα αναγνωστών του Λακάν, οι οποίοι μπόρεσαν να νομιμοποιήσουν έτσι μια μηδενιστική και κυνική στάση.

Είναι περίεργο ότι ο Λακάν δεν διακρίνει την τύφλωση της Αντιγόνης⁷, την οποία βλέπει όμως καθαρά ο Σοφοκλής, ο οποίος και δεν την εξιδανικεύει, εφόσον η αγάπη της για τον νεκρό αδελφό είναι αιμομιμικής φύσης. Ο Franz Rosenzweig⁸ υπογραμμίζει (στην παράδοση της σκέψης του S. Kierkegaard) το πεισματικό και απόλυτο κλείσιμο της καρδιάς και την σιωπή του τραγικού ήρωα σαν κάτι που τον διαφοροποιεί από τον μοντέρνο ήρωα (μέχρι τον 20ό αιώνα). Αυτό που πρέπει ν' αποφευχθεί εδώ είναι να μην εξυψωθεί το μη καταστρέψιμο επιθυμείν σε μια φανταστική παντοδυναμία του, που θα ήταν συγχρόνως η παντοδυναμία του θανάτου.

Όμως για ποιον θάνατο γίνεται εδώ λόγος, αφού η επιθυμία ευνοχισμού δεν ταυτίζεται με το επιθυμείν προς θάνατον⁹ (που είναι χαιντεγγεριακής έμπνευσης); Το τελευταίο πάντα εγείρεται από τις φαντασιώσεις παντοδυναμίας. Αν ο Λακάν προβάλλει στην Αντιγόνη την συνειδητή άρνηση ενός άδικου νόμου, η Αντιγόνη του Σοφοκλή είναι ωστόσο ένα άλλο πρό-

σωπο: η τρέλα της (άτη) την απολιθώνει στην αιμομικτική ταύτιση της με τον νεκρό αδελφό, στην ναρκισσιστική αυτονομία της και στην εξιδανικευμένη απόρριψη της μητέρας (εξάλλου, όπως και στην ανάλυση που έχει κάνει για τον Hamlet, ο Λακάν εντοπίζει και στην Αντιγόνη την μητέρα ως τον κύριο υπεύθυνο για την καταστροφή)¹⁰.

Θα μπορούσε να μιλήσει κανείς εδώ για τον ντεσιζιονισμό της Αντιγόνης («την απόφαση για την απόφαση»), ως εκείνης που αυτο-σημαίνεται και αυτο-ορίζεται, μέσω της περιφρόνησης των νόμων της δημοκρατικής πόλης. Ο θεωρητικός του ντεσιζιονισμού Carl Schmitt¹¹ όρισε κατά την δεκαετία του 1920-30 την υπέρτατη κρατική κυριαρχία (soveraineté) ως μια αυτογένεση και αυτο-αναφορά, επειδή ήθελε με αυτή την θεωρία,



σε μια δημοκρατική και τεχνοκρατική κοινωνία μαζών, να αντιστρέψει την τάση για εξαφάνιση του παραδοσιακού Λόγου του Κυρίου. Πίσω από τον βολονταρισμό του κυρίαρχου Ενός (soverain), είτε αυτός είναι δικτάτωρ ή μονάρχης, είτε ανάρτης, κρύβεται η βία του απόλυτου Νάρκισσου, δηλαδή ο καθαρός Λόγος του Κυρίου¹². Ο Σοφοκλής αντίθετα, βλέπει μία παράλληλη κίνηση στις ιστορικές αλλαγές του ατομικού και του συλλογικού: πρόκειται συγχρόνως για το παράλληλο πέρασμα από την τυραννία στην δημοκρατία και από την αιμομιξία στον σεβασμό της συμβολικής Διαφοράς και στην συμμαχία/αγχιστεία/συνθήκη¹³.

Ο Λακάν αναφέρεται επίσης στον Οιδίποδα επί Κολωνώ, ο οποίος ως ένα «απόβρασμα», απόρριμμα, Υπόλοιπο, ενσαρκώνει το καθαρό επιθυμείν προς το τίποτα/προς το μηδέν¹⁴. Εδώ πλησιάζει την έννοια της επιθυμίας στον Α. Κοζένη, για τον οποίο το επιθυμείν είναι η αποκάλυψη του πρωταρχικού Μηδέν. Αυτή η μηδενιστική θέση δεν θα μπορούσε να είναι ούτε η θέση του Οιδίποδα, ούτε η θέση του αναλυόμενου στο τέλος της ψυχαναλυτικής διαδικασίας, πράγμα που όμως φαίνεται ότι ο Λακάν υποστηρίζει στο Σεμινάριο VII¹⁵. Εδώ διαφαίνονται οι δύο πτυχές του διφορούμενου στην σκέψη του Λακάν: από την

μία ορίζει την ψυχανάλυση ως την ανάδυση ενός αληθούς (ιστορικού, όχι μεταφυσικού) λόγου¹⁶, εφόσον ο αναλυόμενος έχει κάνει την εμπειρία του βαθύως πάσχειν (souffrance), των ορίων του λέγειν, της θεμελιακής αδυναμίας του Άλλου, και έτσι έχει βρει τον δρόμο προς την καθολικότητα του Νόμου, του συμβολικού ενουχισμού και της έλλειψης. Ο Νόμος είναι ο εγγυητής της επιθυμίας του, η οποία πραγματοποιείται πέραν από την μοίρα και τους χρησμούς. Αλλά από την άλλη ο Λακάν επιμένει στην υπαρξιακή κατάσταση του υποκειμένου, να είναι ένα τραγικό απόρριμμα/υπόλοιπο, όπως επιμένει και στην δυνατότητα της αυτοκτονίας, έτσι ώστε θα μπορούσε κανείς να σκεφθεί ότι η τελευταία ίσως θα ήταν η μόνη δυνατή λύση για τα αδιέξοδα του επιθυμούντος υποκειμένου.

Ο τραγικός ήρωας όμως, μόνος και προδομένος¹⁷, δεν είναι «αθώος», εφόσον κλείνεται με την υπεροψία του ενάντια στον Άλλο και την Διαφορά μέσα στο αιμομικτικό του πάθος της καθαρότητας/απολυτότητας¹⁸. Αυτός ο ήρωας μπορεί να γίνει ένας χαρισματικός Οδηγός (Führer), και είναι ο μοναδικός, ο αντάρτης απέναντι σε όλους και σε όλα και έτσι πληρεί τις προϋποθέσεις για να ανέλθει στην θέση του απόλυτου κυρίου. Ο μοναχικός και προδομένος ήρωας είναι μία επικίνδυνη μορφή γιατί εγκαλεί μέσα μας την φαντασίωση της ταυτιστικής αγάτης και της υποταγής, που συγκαλύπτει την φαντασίωση του θανάτου και έτσι θεμελιώνει την απόλυτη κυριαρχία (και την souveraineté). Ίσως η προσωπική τραγωδία του Λακάν ενέκειτο στην απολυτότητα της ανταρσίας του ενάντια στην γραφειοκρατική ιεραρχία της Διεθνούς Ψυχαναλυτικής Εταιρίας (IPA). Αλλά αυτή η ανταρσία και οι συνέπειές της τον οδήγησαν τελικά να ανασαραγγίσει ένα νέο θεσμό, το ίδιο αυταρχικό με την IPA, εφόσον περιφρόνησε την αναγκαιότητα ύπαρξης των συμβολικών διαμεσολαβήσεων μέσα από ένα θεσμικό πλαίσιο, απολυτοποιώντας έτσι το χαρισματικό στοιχείο του αναλυτή¹⁹. Πώς μπορεί κανείς να συλλάβει μία ηθική της ψυχανάλυσης, που θα αποδεχόταν το συμβολικό χρέος, την υπευθυνότητα του

υποκειμένου; Αυτό θα συνέβαινε εκεί όπου το υποκείμενο θα εγκατέλειπε την διαστροφική ή νευρωτική του επιθυμία και θα αποδεχόταν τον συμβολικό ενουχισμό και το έργο της εξαύλωσης/μετουσίωσης (sublimation) που δεν έχει καμμία σχέση με την εξιδανίκευση. Ο Λακάν το διατύπωσε ορθά, όταν αργότερα, το 1964 έγραφε, ότι «το επιθυμείν του ψυχαναλυτή δεν είναι ένα καθαρό επιθυμείν»²⁰. Είναι εδώ ενδιαφέρον ότι ο Κρέων, ο οποίος έγινε θύμα της τρέλας της Αντιγόνης, στον βαθμό που έγινε και αυτός το ίδιο πείσμων και αδιάλλακτος²¹, στην συνέχεια σώθηκε χάρη στην παρέμβαση του Τειρεσία, ενός τρίτου, και αυτό έγινε όταν εγκατέλειψε την «τρελή» επιθυμία του.

Ο Hegel επίσης διέκρινε ορθά αυτή την διάσταση και υπερασπίστηκε τον Κρέοντα ενάντια στους ρομαντικούς, οι οποίοι εξιδανίκευσαν την Αντιγόνη. Το εγκώμιο της Αντιγόνης δεν είναι αθώο: υποδηλώνει μοιρολατρία (αν και χωρίς αποδοχή της μοίρας) καθώς και την φαινομενική απόρριψη της αιμομιξίας μέσω της καταγγελίας της μητέρας. Όμως το εγκώμιο κρύβει συγχρόνως την άλλη μορφή της αιμομιξίας: αυτής με τον πατέρα και τον αδελφό²². Αυτή η μορφή κρύβεται καλά πίσω από την κίνηση της καθαρότητας, τον μύθο της αυτονομίας και την ανικανότητα της παραδοχής του συμβολικού χρέους. Για τον Hegel ο Κρέων έχει δίκιο εμπρός στην Αντιγόνη, γιατί εκπροσωπεί την πολιτισμικά ανώτερη αρχή της πολιτικής οργάνωσης της πόλης απέναντι στον παρτικουλαρισμό των αριστοκρατικών γενών, και σ' αυτή την περίπτωση η Αντιγόνη αποκαλύπτεται ως ένα παράλογο πρόσωπο. Αλλά υπάρχει και μια άλλη ανάγνωση, σύμφωνα με την οποία η Αντιγόνη διακρίνει στον Κρέοντα τον εκπρόσωπο του ολοκληρωτικού κράτους, που δεν αναγνωρίζει την ακατάλυτη ιδιαιτερότητα του ατόμου που επαναστατεί ενάντια στο φαντασιακό κλείσιμο του Κοινωνικού. Εδώ ο Κρέων είναι ο εκπρόσωπος του παγανιστικού κράτους, για το οποίο η θρησκεία και η ιδεολογία εγγυώνται την κοινωνική συνοχή και τις σχέσεις κυριαρχίας. Κάθε κράτος, ακόμη και το δημοκρατικό, είναι παγανιστικό, δηλαδή δυνητικά ολοκληρωτικό και κοινοτιστικό: βλέπε την μοντέρνα λατρεία του έθνους. Αυτοί που εξεγείρονται εναντίον του ορθολογικά δεν είναι τρελοί, αλλά υποκείμενα που αντιστέκονται, που προσπαθούν να ματαιώσουν τις τάσεις για (ολικό) κλείσιμο του Κοινωνικού, δηλαδή την απάρνηση της ύπαρξης πραγματικών αντιθέσεων και αποκλεισμών που το διαπερνούν. Ποια από τις δυο αναγνώσεις είναι η ορθή; Η μια δεν αποκλείει φυσικά την άλλη εφόσον έχουμε να κάνουμε με δυο διαφορετικές στιγμές οργάνωσης της κοινωνίας και του υποκειμένου.

II

Αυτό που ενδιαφέρει εδώ είναι η ηθική σχέση του υποκειμένου με τον Άλλο, τον Έτερο, τον Πλησίον, απέναντι στον οποίο το υποκείμενο έχει να λογοδοτήσει (να είναι υπεύθυνο, responsable), και συνεπεία του οποίου μπορεί να βρεί μία άλλη πρόσβαση στην απόλαυσή του, όχι εκμεταλλευτική και κα-

ταπιεστική απέναντι στον Άλλο (και τον εαυτό του). Έτσι τίθεται το ερώτημα της Δικαιοσύνης (γενική υποκειμενική και αντικειμενική) και της βίας στην κοινωνία, καθώς και το ερώτημα μίας καλύτερης κοινωνίας μετά την κατάρρευση των πολιτικών ουτοπιών. Αυτά τα ερωτήματα τα συζητάει φυσικά η φιλοσοφία, αλλά μόνον τότε έχει να πει κάτι, όταν λαμβάνει υπ' όψη της τα αποτελέσματα της ψυχανάλυσης, κάτι που κατά κανόνα δεν κάνει. Ο προβληματισμός όμως αυτός είναι σημαντικός, όταν πρόκειται να διευκρινισθεί η σχέση των ηθικών και πολιτικών ερωτημάτων με την πραγματικότητα. Εδώ πρέπει κανείς να κρατήσει εξ ίσου απόσταση από τους κυνικούς πραγματιστές και τους αφηρημένους ιδεαλιστές²³.

Στον σύγχρονο κόσμο το Κοινωνικό είναι κατακερματισμένο και αυτό συνεπάγεται την έκλειψη τόσο του ηθικού όσο και του πολιτικού Λόγου (discours). Αυτό που ονομάζουν μεταμοντέρνο σχετικισμό και κυριαρχία της συντυχίας (contingency) είναι συγχρόνως αιτία και αποτέλεσμα της κατάστασης. Σ' αυτό τον κατακερματισμό του Κοινωνικού αντιστοιχεί ένα ανομικό και ανεύθυνο υποκείμενο. Πιο συγκεκριμένα, στο πολιτικό επίπεδο αυτό εμφανίζεται ως αδυναμία διακυβέρνησης, δηλ. πολιτική ανικανότητα επιβολής από το κράτος της θέλησής του απέναντι σ' ετερόκλητες απαιτήσεις των κοινωνικών ομάδων, απαιτήσεις των οποίων ο εγωιστικός και παρτικουλαριστικός (ειδικός) χαρακτήρας γίνεται όλο και πιο πολύ εμφανής. Συγχρόνως μία νεοφιλελεύθερη ιδεολογία, προωθούμενη και από τα ΜΜΕ, υπονομεύει κάθε έννοια κοινωνικής συναίνεσης και απορρίπτει κάθε σεβασμό των καθολικών αξιών, ενώ οι διάφοροι γραφειοκρατικοί μηχανισμοί αυτονομούνται χωρίς πολιτικό στόχο.

Είναι ενδιαφέρον πως συνεπεία αυτού του κατακερματισμού εμφανίζονται πολλές ηθικές κατασκευές που προορίζονται μόνον για ορισμένες κατηγορίες ανθρώπων (π.χ. οικολογική, επαγγελματική, εθνική, κτλ. ηθική), και αυτό θέτει το ερώτημα της καθολικότητας της ισχύος τους. Ζούμε ακριβώς σε μία εποχή της απάρνησης της καθολικότητας της ηθικής²⁴, και ένα πλήθος ιδιαίτερων παρτικουλαριστικών ηθικών ανταγωνίζονται μεταξύ τους. Σ' αυτό το πλαίσιο η ψυχανάλυση μπορεί να διατηρήσει το αίτημα της καθολικότητας μόνον τότε, όταν επιτρέπει στον συμβολικό Νόμο του ατομικού Επιθυμείν να εγγράψει το ερώτημα της καθολικότητας της Δικαιοσύνης. Αυτό γιατί το Επιθυμείν ως τέτοιο, αν αγνοήσει αυτό το ερώτημα, γίνεται μία θέληση για εξουσία και αυτή δεν μπορεί ποτέ να αποτελέσει το θεμέλιο της Δικαιοσύνης (όμως μπορεί να θεμελιώσει μία «καθαρή», αμοραλιστική αισθητική, είτε του τύπου «η τέχνη για την τέχνη», είτε την φαιτιστικού τύπου φαλλική λατρεία της εξουσίας και του σώματος).

Όταν αναφέρεται κανείς στις συνέπειες του Επιθυμείν για την πολιτική, τότε εννοεί την σχέση των υποκειμένων με την εξουσία, την βία και την Δικαιοσύνη. Αλλά τα υποκείμενα έχουν πάντα και ασυνείδητες επιθυμίες για εξουσία, βία και αδικία, και αυτές οι επιθυμίες έγραψαν και γράφουν ιστορία. Εδώ η

ψυχανάλυση αποδέχεται την αδυναμία της, πληρώνει το τίμημα για το γεγονός ότι παραιτείται από το να κατέχει μία τυπικά θεσπισμένη κοινωνική εξουσία. Ορισμένοι κυνικοί της εξουσίας και ντεσιζιονιστές θα έλεγαν ότι οι ανωτέρω αναφερθείσες ασυνείδητες επιθυμίες και η εκπλήρωσή τους «αποκαλύπτουν» την πραγματική δομή του Επιθυμείν και του κόσμου, όμως αυτό η ψυχανάλυση δεν μπορεί να το δεχθεί. Από την άλλη βεβαίως η ψυχανάλυση γνωρίζει και την τρομερή αλήθεια ότι υπάρχει το ριζικά κακό, δηλαδή αυτό που δεν αναλύεται (η κακή θέληση, mala voluntas). Και αυτό υπάρχει όχι μόνον στις διυποκειμενικές σχέσεις, αλλά και στις συλλογικές σχέσεις που δομούν το Πολιτικό. Αλλά αυτό δεν μπορεί να είναι η τελευταία λέξη και δεν μπορεί κανείς να παραιτηθεί από κάθε ελπίδα και κάθε αίτημα περιορισμού και προοδευτικής κατάργησης της βίας: το *Auschwitz* μας εγγαλεί. Η Διαφορά ανάμεσα στο Γενικό και το Ειδικό, όπως και ανάμεσα στο Γενικό και το Ατομικό δεν μπορεί και δεν πρέπει να ισοπεδωθεί. Πριν απ' όλα, η ιδιαιτερότητα δεν είναι η ατομικότητα, αλλά και οι δύο υπάρχουν μόνον μέσα από την σχέση τους με την καθολικότητα του ανθρώπινου είναι. Η ιδιαιτερότητα περνάει πάντα μέσα από τον σχηματισμό των διαφορών ιστορικών ομάδων: κάθε υποκείμενο συμμετέχει σ' ένα χώρο εργασίας, σε μία περιοχή, σ' ένα επάγγελμα, σ' ένα έθνος, σε μία οικογένεια, σε μία κοινότητα, κτλ. Το πρόβλημα του Πολιτικού συνίσταται στην άρθρωση αυτών των ιδιαιτεροτήτων ανάμεσά τους και στην διαμεσολάβηση με την ανθρώπινη καθολικότητα. Η προβληματική του Ηθικού συνδέεται με την πολιτική μόνον στον βαθμό που πραγματοποιείται αυτή η διαμεσολάβηση. Αλλά αυτή η καθολικότητα δεν είναι ένα φαντασικό Όλον ολιστικού τύπου, ούτε το τέλος, ο στόχος της ιστορίας: είναι μόνον ο βαθμός και το μέτρο του *ανοήματος* κάθε ιδιαίτερης ομάδας, που έχει την τάση να κλείνεται στον εαυτό της και να συγκρούεται φαντασικά με όλες τις άλλες, αποκλείοντας συγχρόνως όλους τους διαφωνούντες. Αυτή η διαμεσολάβηση (αυτό το άνοιγμα), πάντα εύθραυστη αλλά και αναγκαία, είναι η έγκληση του Άλλου, η έγκληση της υπευθυνότητάς μας, όχι μόνον απέναντι στις ανθρώπινες γνωριμίες πρόσωπο-με-πρόσωπο, αλλά απέναντι σε όλους τους *απόντες*. Όμως αυτό το άνοιγμα και αυτή η καθολικότητα είναι δυνατά μόνον μέσω της διαμεσολάβησης της γλώσσας. Είναι το *Συμβολικό* που εισάγει τα υποκείμενα στο παιχνίδι της απουσίας μέσα στην παρουσία και της παρουσίας μέσα στην απουσία, και τα θέτει εμπρός στο αίτημα του Άλλου. Εδώ εμφανίζεται ο ηθικός Νόμος, που έχει ως συνέπεια ότι η πολιτική δεν είναι μόνον ένα παιχνίδι εξουσίας, συμφερόντων ή ωφελιμιστικών υπολογισμών, αλλά κάτι περισσότερο²⁵.

Όλη αυτή η προοπτική αποκαλύπτει πάντως μόνον το μισό του όλου προβλήματος. Αυτό γιατί *ποτέ* τα ζώντα υποκείμενα δεν υπάγονται ολικά στην κοινωνία και τις ιδιαιτερότητές της. Αυτό γιατί κάθε υποκείμενο είναι ως ατομική ύπαρξη ένα υποκείμενο του λέγειν και συνεπώς επιθυμούν, εφόσον πάντα κάτι

λείπει. Το υποκείμενο είναι ως *άτομο διχασμένο*: δηλαδή *διάφορο* με τον εαυτό του. Στον βαθμό που μιλάει στον Άλλο αρθρώνει πάντα μία επιθυμία ή ένα αίτημα, *αλλά ποτέ δεν μπορεί να τα πει ή να τα γνωρίσει όλα, και αυτό που λέγει* νστερρεί πάντα απέναντι στο *λέγειν* του («ό,τι λέγει» διαφέρει από το «ό,τι ομιλεί»). Ως ατομικό υποκείμενο «υπάρχει» (εξ-ίσταται, ek-siste) μέσω του γεγονότος ότι μιλάει (υποκείμενο της εκφοράς), ως «κοινωνικοποιημένο» υποκείμενο «υφίσταται» μέσα απ' *ό,τι* λέγει (υποκείμενο του εκφερόμενου). Αυτός ο διχασμός είναι δομικής φύσης και ως τέτοιος αιτία και αποτέλεσμα του Ασυνείδητου²⁶.

Ως συνείδηση του ναρκισσιστικού Εγώ ωστόσο, το υποκείμενο έχει πάντα την τάση να κλείνεται απέναντι στα άλλα υποκείμενα, να τίθεται ως παντοδύναμος και παντογνώστης, να ανταγωνίζεται επιθετικά με τον άλλο, ξεχνώντας τον Άλλο που του ομιλεί (αυτό συνεπάγεται την εργαλειοποίηση του λόγου). Εδώ εμφανίζεται η καθολικότητα του ηθικού Νόμου *επέκεινα του Πολιτικού*: αν κάθε υποκείμενο ως ομιλούν και επιθυμούν είναι *διχασμένο*, διάφορο με τον εαυτό του, τότε αυτή ακριβώς η *Διαφορά* (στον ενικό) το εγγαλεί ν' αναγνωρίσει την έλλειψη μέσα του και μέσα σε *κάθε* άλλον. Αλλά αυτή η Διαφορά δεν είναι η μικρή διαφορά με κάθε άλλον, εξ ορισμού ανταγωνιστικής και φαντασικής φύσης. Αν μπορεί κανείς να θέσει το «δικαίωμα στην διαφορά», τότε θέτει εξ ίσου το εγγενές όριο της, αν δεν ξεχάσει την θεμελιακή συνάρθρωσή της με την Διαφορά (τον μη αλλοτριωμένο λόγο). Αλλιώς δεν είναι τυχαίο που οι ρατσιστές μιλάνε επίσης για το «δικαίωμα στην διαφορά».

Εδώ εισάγουμε την διάκριση ανάμεσα στην Ηθική του Πολιτικού και το Ηθικό. Στις διυποκειμενικές σχέσεις είναι δυνατόν για το υποκείμενο να αναπτύξει μία σχετικά μη φαντασική σχέση με τον Άλλο, ενώ στην πολιτική αυτό δεν είναι δυνατό. Αυτό, *όχι* εξ αιτίας της ανωνυμίας της μάζας των άλλων και του ανεξέλεγκτου των πολύπλοκων κοινωνικών διαδικασιών, αλλά διότι πρέπει κανείς πάντα να υπολογίζει τον Άλλο και ως άλλο, δηλ. σαν μία αδιαπέραστη κακή θέληση, κακοπιστία, σαν ανταγωνιστή, αντίπαλο και εχθρό/πολέμο. Βέβαια *όχι* με την φαντασική απολυτότητα που του προσδίδει ο C. Schmitt. Οι σχέσεις ανάμεσα στα πρόσωπα και τις ομάδες έχουν εδώ πάντα τον χαρακτήρα του διαφορούμενου, διαφορετικά απ' ότι στις διυποκειμενικές σχέσεις. Θα ήταν ιδεαλισμός λοιπόν να θεωρεί κανείς ότι η πολιτική μπορεί να ταυτισθεί με την ηθική και αντιστρόφως. Από εδώ ξεκινάει και η *πρόταση* καλής θέλησης προς τον πολιτικό Άλλο, να «συμφωνήσει μαζί μας» για μια κοινή πολιτική ηθική και κοινά παραδεκτούς κανόνες πράξης.

Στο επίπεδο αυτό επομένως δεν έχουμε ποτέ μία απόλυτη, κατηγορική ηθική, αλλά αυτό δεν μειώνει τη σπουδαιότητά της. Πρόκειται π.χ. για τον αμοιβαίο σεβασμό των ιδίων συμφερόντων και δικαιωμάτων από τον Άλλο, και αυτό σημαίνει ήδη πολλά, παρότι σε σχέση με την Δικαιοσύνη είναι πολύ λίγα. Σημαίνει πολλά, γιατί τα πράγματα θα μπορούσαν να είναι χειρότερα, να συνιστούν μόνο μια κατάσταση ισορροπίας του

τρόπου και του αμοιβαίου εκβιασμού, η οποία οδηγεί στην εναλλαγή ανάμεσα σε πόλεμο και ειρήνη (νόμος της ζούγκλας, του υποκόσμου, του άγριου καπιταλισμού, των τρομοκρατών). Ήδη ο Thomas Hobbes έκανε εδώ έναν διαχωρισμό ανάμεσα στα βραχυ- και τα μακροπρόθεσμα συμφέροντα των αστών, και θεωρούσε ότι μόνον τα δεύτερα εξυπηρετούσαν την ειρήνη και τις ειρηνικές συναλλαγές. Ακραίοι ιδεαλιστές και αποκαλυπτικοί εσχατολογικά προσανατολισμένοι στοχαστές έχουν εδώ την τάση να απορρίπτουν κάθε είδος συμβολαίων, συνθηκών και (συμβολικών) συμβιβασμών και να δοξοποιούν τον «καθαρό» και «ιερό» πόλεμο. Πρόκειται φυσικά για τους (αριστερούς και δεξιούς) εχθρούς της ανοιχτής κοινωνίας, τους οπαδούς της ουτοπίας.

III

Σε σχέση με το Πολιτικό και το Ηθικό μπορούν ακόμη να διευκρινισθούν τα ακόλουθα²⁷:

1) Η *ίδρυση* του Νόμου θεμελιώνει τις απαρχές της ιστορίας και σημαίνει το ξεπέρασμα της «άγριας» ελευθερίας των πολλών (ή του ενός) και την βίαιη ενοποίηση μιας ομάδας με κοινά τελετουργικά, ταμπού και κοινούς μύθους, που σκηνοθετούν την βία και την συγκαλύπτουν συγχρόνως. Αυτή είναι η βία της «πρωταρχικής σκηνης», όμως δεν αποτελεί χαρακτηριστικό του συμβολικού Νόμου (ο οποίος απλά εισάγει την έλλειψη και την Διαφορά).

2) Μετά την ίδρυση, ο Νόμος διαφοροποιείται βίαια από την επανεμφανιζόμενη ωμή αυθαρεσία του Ενός (ή των ολίγων) και εμφανίζεται η έννοια της (μερικής) Δικαιοσύνης, ως η εξουσία των πολλών. Η Δικαιοσύνη δεν ταυτίζεται πλέον με τον θετικό νόμο, ο Νόμος δεν είναι εξ ορισμού «δίκαιος».

3) Σε μία τρίτη στιγμή εξυψώνεται ο *δίκαιος Νόμος* σε πολιτικό/ηθικό πρόγραμμα μέσα στα πλαίσια του σεβασμού της ατομικής ελευθερίας και της γενικής ισότητας εμπρός στον Νόμο. Η Δημοκρατία εμφανίζεται σαν πρόγραμμα διαρκούς διαδικασίας και απαιτεί μία ηθική του Πολιτικού, δηλαδή των ελεύθερων και ίσων πολιτών. Δεν πρόκειται όμως ακόμα για την καθολικότητα της ηθικής του Υποκειμένου²⁸, αλλά για την περιορισμένη ηθική του πολίτη στην αρχαία Αθήνα και Ρώμη. Σε όλα αυτά βεβαίως πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν η σημαντική διαφορά ανάμεσα στο ειδικό και το ατομικό. Η πολιτική έχει να κάνει μόνον με το ειδικό, ενώ το ατομικό/διυποκειμενικό είναι ο χώρος της ηθικής. Αλλά η αναφορά στην καθολικότητα και των δύο υπάρχει μόνον μέσα από τον Χριστιανισμό, ιδιαίτερα την μορφή που αυτός πήρε στην Δύση από τον 11ο αιώνα και έπειτα, καθώς και μέσα από την εκκοσμίκευση της νεωτερικότητας. Αυτό γιατί εδώ επικράτησε για πρώτη φορά η έννοια των καθολικά ισχυόντων ανθρώπινων δικαιωμάτων, ενώ στην κλασική αρχαιότητα η έννοια δεν υπήρχε. Πρόκειται για μια σύζευξη ανάμεσα στον χριστιανισμό και τον ορθό Λόγο, και ο ρόλος του χριστιανισμού εδώ έγκειται στο ότι εισήγαγε την διάσταση της *εσωτερικότητας* και της *ατομικότητας* ως κά-

τι που προηγείται της κοινωνικότητας και την εδραιώνει.

Το Δίκαιο, ιδιαίτερα τα τυπικά δικαιώματα, εγγυώνται στην νεωτερικότητα την *φαντασική* προϋπόθεση ύπαρξης της υποκειμενικότητας στην Δημοκρατία, όπου η τελεστικότητα (Performance) του Νόμου είναι εκείνη που του προσδίδει τον πραγματικό του χαρακτήρα (το ότι είναι φαντασικού χαρακτήρα προϋπόθεση δεν σημαίνει κάτι το αρνητικό, αντίθετα, η υποκειμενικότητα πρέπει στο κάθε άτομο να γίνει σεβαστή ακριβώς και στον ναρκισσισμό και στα όριά της: αυτό είναι η προϋπόθεση για να μπορέσει να τα ξεπεράσει).

Η πολιτική, στον βαθμό που δεν είναι μία απλή εξουσιαστική πολιτική, έχει ως στόχο την *πραγματοποίηση* (απόλαυση) τόσο των τυπικών όσο και των πραγματικών (υλικών) δικαιωμάτων (των κοινωνικών αιτημάτων), έτσι η *ηθική του Πολιτικού* γίνεται ένα συνεχές πρόταγμα.

Η ψυχανάλυση και η υπερβατολογική φιλοσοφία διατυπώνουν τέλος το ερώτημα μίας απόλυτης ηθικής (δίπλα στις μη δογματικές, αναστοχαστικές μορφές των μονοθεϊστικών θρησκειών), διότι απαιτούν μία συνεπή μετουσίωση (sublimation) από τα υποκείμενα. Η *μετουσίωση* ως η μετάθεση των πρωτογενών (αρχαϊκών) στόχων της επιθυμίας (σεξουαλικότητα, (αυτο-) καταστροφικότητα) σε άλλους, πολιτισμικά διαφοροποιημένους, συμβολικά διαμεσολαβημένους πολιτισμικούς στόχους, αποτελεί εδώ την συμβολική διάσταση του εγχειρήματος.

Πρόκειται για την δυνατότητα περάσματος στην μη-ταυτιστική (μη ανταγωνιστική, μη φαλλική, μη βίαιη) *Αγάπη* του Άλλου (γενική υποκειμενική και αντικειμενική) και στην *Δικαιοσύνη*²⁹ ως κάτι που είναι επέκεινα των πολιτικών παρτικουλαρισμών και ιδιαιτεροτήτων. Το ατομικό υπόλοιπο της ηδονής και της οδύνης *δεν μπορεί ποτέ* να «απορροφηθεί» από τις δικαιοκίες και πολιτικές σχέσεις και δραστηριότητες. Όμως το ερώτημα της Δικαιοσύνης έχει πάντα, όπως η Ηθική, δύο όψεις: μία σχετική, πολιτική και μία απόλυτη, ατομική όψη. Οι δύο αυτές όψεις δεν είναι εκ των προτέρων εχθρικές ανάμεσά τους, ωστόσο η διαφορά ανάμεσά τους υπάρχει πάντα, αλλά δεν μπορεί και κανείς από αυτό να συμπεράνει την αναγκαιότητα μίας εικονοκλαστικής απαγόρευσης της ιδέας μίας «άλλης» κοινωνίας (η οποία δεν είναι η ολοκληρωτική κοινωνία). Έχουμε εδώ τελικά μία σειρά από εσωτερικές και εξωτερικές διαφορές και διχασμούς. Πρώτα έναν εξωτερικό διχασμό: είναι κανείς υποχρεωμένος να λαμβάνει συλλογικά/πολιτικά υπ' όψη του την κοινωνική/πολιτική πραγματικότητα. Είναι ήδη επίτευγμα όταν αντίπαλοι ή εχθροί/πολέμοι αναγνωρίζουν μία μορφή του ορθού Λόγου και δεν την απορρίπτουν (όπως οι ριζικά κυνικοί και οι ριζικά αποκαλυπτικοί, βλ. τον πόλεμο στην Βοσνία, Β. Ιρλανδία, κτλ.). Έπειτα μ' εσωτερικούς διχασμούς: «Εμείς» θα θέλαμε πιο πολλά, όχι μόνον υπολογισμούς της εξουσίας, αλλά γνήσια συνεργασία και δίκαιες σχέσεις με τον Άλλο. Αλλά επειδή οι «πραγματικές» συνθήκες, δηλ. οι «άλλοι» δεν το επιτρέπουν, βιώνουμε υποκειμενικά (αλλά και συλλογικά) ένα *διχασμό*, αναγκάζομαστε να δεχθούμε κάτι, και να διχάσουμε τις

πράξεις μας, να είμαστε διαφορετικοί απέναντι στους φίλους απ' ό,τι απέναντι στους αντίπαλους ή εχθρούς/πολέμιους. Πίσω από αυτό τον διχασμό κρύβεται ένας άλλος βαθύτερος διχασμός, συγκεκριμένα ανάμεσα σ' αυτό που αναγκάζομαστε να κάνουμε εμπειρικά και σ' εκείνο τον διχασμό, που θα ήθελε να κρατήσει το άνοιγμα για ένα άλλο μέλλον. Δηλ. να κρατήσει ζωντανή την επιθυμία, να μην απολιθωθεί αιώνια ο σημερινός, αναγκαστικός διχασμός ανάμεσα σε πολλές διαφορετικές ηθικές, αλλά να ξεπεραστεί στο μέλλον: αυτό είναι η *κίνηση της Δικαιοσύνης*, εφόσον η τελευταία αναφέρεται στην κίνηση του Νόμου προς έναν *καθολικό, δίκαιο Νόμο*³⁰. Έτσι η ιστορία δεν είναι ο χώρος της ηθικής πραγμάτωσης αλλά η ατέρμων διαδικασία της πραγματοποίησης μίας δίκαιης



κοινωνίας, με όλες τις ιστορικές *καμπές*, πίσω από τις οποίες δεν επιτρέπεται κανείς να παλινδρομήσει, εξ ου και η σημασία της νεωτερικής φιλελεύθερης και κοινωνικής Δημοκρατίας. Ο μεγαλύτερος κίνδυνος ενέχεται εδώ στην αυτοεξιδανίκευση των αγωνιστών για μία δίκαιη υπόθεση. Ως γνωστόν τους περιμένουν από όλες τις πλευρές βία, ολοκληρωτισμός, δογματισμός και τρομοκρατία. Παρ' όλα αυτά πρέπει να υπάρχει μία κινητοποίηση για την Δικαιοσύνη, χωρίς φανατισμό, χωρίς αυταπάτες, χωρίς βία, μάλιστα δε χωρίς να πιστεύει κανείς, ότι μπορεί ποτέ αυτό να γίνει εντελώς χωρίς φανατισμό, αυταπάτες, βία και απογοητεύσεις. Αυτή την στάση μόνον η ψυχανάλωση μπορεί να την κάνει δυνατή, παρ' όλον ότι η επιρροή της μέσα στην σημερινή κουλτούρα του θεάματος και της αμνησίας φθίνει. Αυτή η στάση δεν μπορεί πάντως να βυθισθεί απλά στην μελαγχολία της αποδόμησης και των αισθητικών διαφορούμενων, αλλά πρέπει να εξωτερικευθεί ως πράξη, ως κριτική και ως αυτοκριτική.

Αμφισβητούν αυτοί όλοι οι διχασμοί και οι διαφορές, που εκφράζονται και σ' ένα πλήθος κοινωνικών ομάδων και ηθικών κατασκευών, την καθολικότητα της Ηθικής; Όχι! Αυτό που πρέπει να υπογραμμισθεί εδώ είναι η *θεμελιακή αντίφαση της*

Νεωτερικότητας ανάμεσα στα τυπικά και τα πραγματικά Δικαιώματα, ανάμεσα στο καθολικό και το ειδικό, ανάμεσα στον φιλελεύθερο ανθρωπισμό και την ουμανιστική ανημπόρια. Αυτή η θεμελιακή αντίφαση έχει άμεση σχέση με τον διχασμό κάθε υποκειμένου. Αυτό το διχασμένο υποκείμενο εμφανίστηκε πρώτα στις «Εξομολογήσεις» του Αυγουστίνου και βρήκε στον Descartes την κλασική του έκφραση (αλλά και συγκάλυψη), της ευρωπαϊκής Νεωτερικότητας, την οποία αντιπροσωπεύει η ριζική *απομάγευση* υπήρξε ωστόσο το προϊόν της προϊούσας μεγάλης διαδικασίας πολιτισμικής μεταβολής και *αποϊεροποίησης* του κόσμου. Το κύριο πρόβλημα σήμερα δεν είναι μόνον η επανεμφάνιση του ρατσισμού και του εθνικισμού στην Ευρώπη, αλλά το ερώτημα: πού οδηγείται η φιλελεύθερη και κοινωνική

Δημοκρατία; Βέβαια είναι λάθος να υποστηρίζει κανείς ότι η φιλελεύθερη Δημοκρατία «παράγει» τον ολοκληρωτισμό, αλλά η ανάλυση και η ερμηνεία της διαρκούς κρίσης αυτού του συστήματος είναι αναγκαία, γιατί απειλείται από μία εσωτερική υπονόμηση και έν-ρηξη (implosion).

IV

Αν ξαναθέσουμε το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στο ηθικό και το πολιτικό στην μετανεωτερικότητα, θα διαπιστώσουμε ότι η έκρηξη των ιδιαιτεροτήτων σχετίζεται με την εξύμνηση των μικρών διαφορών, αδιάφορο αν είναι από την μεριά των νεοφιλελεύθερων, των συντεχνιών, ή των εναλλακτικών οικολόγων. Αυτό σημαίνει ότι τα ενδιαφερόμενα υποκείμενα *απαθύν* τον ατομικό τους διχασμό και την καθολική του διάσταση, και σαγηνεύονται από τις φαντασιακές υποσχέσεις για ευτυχία και επιτυχία. Από την άλλη όμως και οι παραδοσιακοί υποστηρικτές του Διαφωτισμού δεν αποδέχτηκαν την ύπαρξη του ανεξάληπτου διχασμού του υποκειμένου, που γι' αυτούς κρύβει την μη υπολογίσιμη διάσταση του ανθρώπινου είναι. Θέλουν ωστόσο πάσει θυσία μία *βεβαιότητα της σωτηρίας* μέσω της απόρριψης κάθε συντυχίας (contingency), αλλά αυτό το

επιτυγχάνουν μόνον μέσω του λογοκεντρισμού και της απόσβεσης του *μη-ταυτού* μέσα σε κάθε υποκείμενο. Αυτό ισχύει και στην περίπτωση που θέλουν πάσει θυσία να εξαλείψουν την ανθεντία του ηθικού Νόμου και να τον αναγάγουν στην επικοινωνία, παρ' όλο ότι ο Νόμος και η γλώσσα είναι η προϋπόθεση και το όριο κάθε επικοινωνίας³¹. Από εδώ απορρέει η θεωρητική και πρακτική αδυναμία των παραδοσιακών οπαδών του Διαφωτισμού εμπρός στην ανομία, τον μηδενισμό, τον σκεπτικισμό και τον ντεσιζιονισμό. Όμως οι υποστηρικτές αυτών των θέσεων ντύνονται την ενδυμασία του μεταμοντέρνου και με κυνικό τρόπο δέχονται την διαφορά *απαρνούμενοι* συγχρόνως τον ηθικό Νόμο.

Αν τα επιθυμούντα υποκείμενα επιδιώκουν την εκπλήρωση των επιθυμιών τους, μπορούν να το κάνουν, και τις πιο πολλές φορές το κάνουν, αγνοώντας τον ηθικό Νόμο, εξ αιτίας του ναρκισσισμού τους και της θέλησης για εξουσία (που συμπεριλαμβάνει και την θέληση για γνώση του πανεπιστημιακού Λόγου). Η πάντα μερική ικανοποίηση μίας επιθυμίας δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί αν συμμορφώνεται κανείς σε μία συγκατάθεση ή σε κάποια εντολή του Άλλου. Ο ηθικός Νόμος δεν μπορεί να έχει παρὰ μία αφηρημένη μορφή, π.χ.: «*το Παν δεν είναι δυνατόν*»³², όπου το «Παν/Όλον» σημαίνει το φαντασιακό κλείσιμο και την βία που αυτό ενέχει. Ωστόσο είναι πάντα δυνατόν, μέσω μίας ατομικής ή/και συλλογικής οριακής εμπειρίας τα υποκείμενα να κάνουν την δοκιμασία της Διαφοράς και της έλλειψης, δηλαδή ν' ανακαλύψουν μία *μετουσιωμένη* και «υψηλή» (sublime) μορφή του αντικειμένου της επιθυμίας τους. Βλέπε π.χ. τα διάφορα κοινωνικά κινήματα και την κοινωνία πολιτών πέραν από τον επαναστατικό, βίαιο και μεσσιανικό ρομαντισμό και πέραν από την έννοια του «υποκειμένου της ιστορίας». Στον πολιτικό (συλλογικό) χώρο αυτή η μορφή εμφανίζεται ως το αίτημα για «περισσότερη» *Δικαιοσύνη*³³ (που ενέχει όμως την ριζική απόρριψη κάθε ισοπέδωσης των ατόμων). Αυτό εφόσον ο θετικός νόμος και ο τρόπος που πραγματοποιείται δεν είναι εκ των προτέρων δίκαιος. Η Δικαιοσύνη είναι εδώ η αέναη κίνηση μέσω της οποίας ο Νόμος επανεγγράφεται μέσα από τους αγώνες των υποκειμένων, που έχουν αναγνωρίσει ότι η εκπλήρωση των επιθυμιών τους περνάει μέσα από την πραγματοποίηση «περισσότερης» Δικαιοσύνης.

Βλέπει κανείς εδώ ότι η έννοια του διχασμένου και επιθυμούντος υποκειμένου από τη μια και εκείνη του ηθικού Νόμου και της Δικαιοσύνης από την άλλη, είναι βασικές αν θέλει κανείς να προσεγγίσει τον προβληματισμό του σύγχρονου πολιτισμού και των ανθρωπιστικών επιστημών. Όμως αυτή η προβληματική δεν αποτελεί το προνόμιο αυτών των επιστημών – μία ορισμένη λογοτεχνία, θεολογία, φιλοσοφία, αλλά και η ψυχανάλωση θέτουν από παλιά το πρόβλημα. Από την πλευρά των επιστημών διαπιστώνουμε τις περισσότερες φορές μία συνεχή απόρριψη της προβληματικής τόσο του διχασμένου υποκειμένου όσο και του Νόμου. Αυτό γιατί είναι παραλλαγές ενός

ορισμένου (πανεπιστημιακού) Λόγου της γνώσης, ο οποίος για να συγκροτηθεί, είναι υποχρεωμένος ν' απορρίψει ως «προεπιστημονικές» αυτές τις έννοιες, εφόσον θέλει να εμφανίζεται «αντικειμενικός».

Ο Λόγος της Γνώσης³⁴ αποκλείει εξ ορισμού το ερώτημα του υποκειμένου και είναι πάντα παρτικουλαριστικός ή αφηρημένος καθολικός. Αυτό συμβαίνει όχι μόνον στις θετικιστικές επιστήμες αλλά και σ' εκείνες που αυτονομάζονται «ανθρωπιστικές» (humanistes), και το ίδιο ισχύει και για την ουμανιστική φιλοσοφία και την ιμπεριαλιστική τάση ορισμένων κοινωνιολόγων να ανακηρύξουν την κοινωνιολογία (ή την πολιτική οικονομία) σε μία «υπερεπιστήμη». Αλλά *μοναδικός* καθολικός, ντετερμινιστικός Λόγος δεν μπορεί να υπάρξει – υπάρχει μόνον το πέραςμα από τον έναν στον άλλον εντός ενός πλήθους Λόγων. Η ενότητα του ανθρώπινου πνεύματος εκφράζεται μόνον μέσω του πλήθους των παραλλαγών και της Διαφοράς.

Στην σημερινή εποχή η καθολικότητα των ανθρώπινων δικαιωμάτων απειλείται από δύο ειδών κινδύνους: από τον μεταμοντέρνο σχετικισμό και παρτικουλαρισμό, και τον παραδοσιακό κοινοτισμό και την ουσιοκρατία. Δεν είναι τυχαίο που τα τυπικά Δικαιώματα του ανθρώπου γίνονται αντικείμενο υστερικής απάρνησης, είτε ως «ουσιοκρατικά», είτε ως «δυτικά-παρτικουλαριστικά» (π.χ. από τον ισλαμικό και τον ορθόδοξο φονταμενταλισμό). Μαζί τους όμως στέκεται και πέφτει το νεωτερικό, κοσμικό (laïque) κράτος Δικαίου.

Ωστόσο ο τρόπος με τον οποίο οι επίσημοι εκπρόσωποι αυτού του κράτους διαχειρίζονται τα Δικαιώματα, κάθε άλλο παρὰ ικανοποιητικός είναι. Γιατί ξεχνούν ότι αυτά τα δικαιώματα δεν έπρεσαν από τον ουρανό αφηρημένα, αλλά υπήρξαν το προϊόν πολιτικών αγώνων και σκεπτομένων κεφαλών, και έτσι πρέπει να συνεχίσουν να είναι το αντικείμενο αγώνων για την ανανέωσή τους. Αλλά αυτά τα δικαιώματα δεν είναι παρτικουλαριστικά και ειδικά, όπως διατείνονται οι μεταμοντέρνοι (και οι φονταμενταλιστές): οι τελευταίοι απλώς δεν μπορούν (ή μάλλον δεν θέλουν) να διακρίνουν τις ειδικές διαφορές, και τα ειδικά συμφέροντα (στον πληθυντικό) από την Διαφορά (στον ενικό). Ωστόσο η Διαφορά που χαρακτηρίζει την ύπαρξη των επιθυμούντων και ομιλούντων υποκειμένων είναι ως τέτοια καθολικής φύσης. Η αντιπαράθεση καθολικότητας και ιδιαιτερότητας οδηγεί πάντα σε φαντασιακές πολώσεις, είτε ανάμεσά τους, είτε ανάμεσα στις διάφορες ιδιαιτερότητες (π.χ. ανάμεσα σε φεμινίστριες και στους «άνδρες»). Έτσι μόνον η αναγνώριση της Διαφοράς μπορεί να οδηγήσει στην μετουσίωση. Οι εκπρόσωποι του φιλελεύθερου-δημοκρατικού κράτους φетиχοποιούν (και έτσι εξουδετερώνουν) τα Δικαιώματα από τη μια, και ευνοούν από την άλλη τον ρατσιστικό αποκλεισμό ανθρώπων, που προέρχονται εκτός της Δυτ. Ευρώπης, καθώς και την επανεμφάνιση του εθνικισμού. Οι πρόσφυγες και οι μετανάστες είναι συνήθως εκπρόσωποι μερικώς παραδοσιακών πολιτισμών, στους οποίους δεν υπάρχουν τυπικά κατοχυρωμέ-

να ατομικά δικαιώματα. Από εδώ πηγάζει η λεγόμενη «σύγχρυνση των πολιτισμών», μία ιδεολογία που θέλει να καθιλώσει την σύγχρονη ιστορία στην δήθεν μοιραία αυτή σύγχρυνση. Ο *χωρισμός* ανάμεσα στα τυπικά και τα πραγματικά (υλικά) δικαιώματα αντιστοιχεί στον υποκειμενικό διχασμό ανάμεσα στην φαντασιακή και συμβολική στιγμή από τη μια και την πραγματική (βιωματική) στιγμή της ύπαρξης του νεωτερικού υποκειμένου από την άλλη. Οι παραδοσιακοί (προβιομηχανικοί, αγροτικοί) πολιτισμοί όμως *απαρνοούνται* αυτούς τους διαχωρισμούς και διχασμούς μέσα από μία φετιχοποιημένη παράδοση και μέσω των *θυσιών* (sacrifices). Η αυταπάτη της αρμονικής, κλειστής, ιεραρχικής κοινότητας, δηλαδή η φαντασίωση της συγχώνευσης του υποκειμένου με την



φαντασιακή μητέρα, αποτελούν το θεμέλιο αυτών των πολιτισμών (ακόμα και όταν είναι μονοθεϊστικοί: βλέπε το παραδοσιακό Ισλάμ και την παραδοσιακή Ορθοδοξία). Είναι σαφές ότι αυτοί οι πολιτισμοί και ο δικός μας δεν συμβιβάζονται.

Δεν πρέπει να ξεχνούμε όμως και τα εξής:

1) Δεν πρόκειται εδώ απλά για μία στατική αντιπαράθεση, γιατί οι λεγόμενοι παραδοσιακοί πολιτισμοί βρίσκονται σε μία κατάσταση προϊούσας διάλυσης και χαοτικής μοντεροποίησης, έτσι ώστε η σημερινή επιθετικότητά τους απέναντι στην Δύση να μην αποτελεί παρά ένα σύμπτωμα.

2) Η Δύση βρίσκεται η ίδια σε μία κρίση διάλυσης ταυτοτήτων. Όχι σε μία (επιθυμητή) αυτοαμφισβήτηση, αλλά σε μία διάλυση, που παράγει ανομία, την εμφάνιση ναρκισσιστικών προσωπικοτήτων, σχετικισμό, μηδενισμό και βία. Αυτή η κατάσταση δεν διευκολύνει την συνάντηση με τον Άλλο, το έτερον, αλλά την δυσκολεύει.

3) Αυτή η συνάντηση μπορεί μόνον τότε να επιτύχει (μερικώς), όταν η φιλελεύθερη - δημοκρατική Δύση σεβαστεί την ιστορικότητα του Άλλου, δηλ. δώσει στον εαυτό της τον καιρό να κατανόησει και να επιτρέψει το πέρασμα του Άλλου στο άνοιγμα

της νεωτερικότητας. Αυτό προϋποθέτει τον περιορισμό των ρατσιστών και των εθνικιστών, οι οποίοι βρίσκουν ακριβώς την ιδιαιτερότητα της απόλαυσης του Άλλου «ανησυχητικά παράξενη» και «επικίνδυνη» (ανοίξεια). Αλλά η σημερινή πίεση χρόνου και χώρου που επιφέρει η παγκοσμιοποίηση, φαίνεται να μην ευνοεί κάτι τέτοιο.

Η άλλη προϋπόθεση για την επιτυχή συνάντηση με τον Άλλο έγκειται στην *περισύλλογή* της Δύσης, για να βρει την δύναμη να υπερνικήσει την πολλαπλή κρίση. Να καταλάβει, με άλλα λόγια, ότι στην καρδιά της αφηρημένης καθολικότητας υπάρχουν πάντα η ιδιαιτερότητα, το εθνικό κράτος και η εθνική ταυτότητα. *Η θέληση για αλλαγή και ο κριτικός ορθός Λόγος* υπήρξαν πάντα τα ισχυρά σημεία της νεωτερικότητας. Όμως



σήμερα αντιμετωπίζουμε έναν ανήκουστο ρυθμό επιτάχυνσης, συμπίκνωσης, ισοπέδωσης και πληθωρισμού της πληροφοριακής γνώσης και μία συλλογική αμνησία, έτσι ώστε υπάρχει ο κίνδυνος να μην μπορεί να ξεπεραστεί η κρίση.

Πρέπει ακόμα ν' αναφέρουμε την συντηρητική στάση των οπαδών του θρησκευτικού φονταμενταλισμού, του εθνικισμού, του πολιτισμικού ρατσισμού, κτλ. Ένα από τα σφάλματα των πεφωτισμένων ουμανιστών είναι ότι υποτιμούν την ιδεολογική σημασία των συντηρητικών. Η επανεμφάνιση των τελευταίων δεν είναι απλά αποτέλεσμα συντυχίας, γιατί επωφελούνται από όλα τα προβλήματα της νεωτερικότητας και της παγκοσμιοποίησης, καθώς και από όλα τα λάθη και τις ματαιοδοξίες των κριτικών πνευμάτων, για να προτείνουν σε ημιμαθείς και ανασφαλείς ανθρώπους τα παλιά φάρμακα, δηλ. την εικόνα ενός κόσμου, ενός θεού και ενός υποκειμένου που πραγματώνονται φαντασιακά μέσα σ' ένα κλείσιμο αρμονίας, ιεραρχίας και μυστικής κοινότητας, από όπου η Διαφορά, η απουσία και η έλλειψη είναι απύσες, και τα (ατομικά) Δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη, όπως και η καθολικότητα του Νόμου και της ανθρωπότητας έχουν απορριφθεί. Η παρουσία τους είναι έντονη στην Ελλάδα, την Ρωσία και τις

άλλες ορθόδοξες χώρες, από όπου το φάσμα ενός μυστικού, κοινοτιστικού και εθνικιστικού πνεύματος, αμφισβητεί την παράδοση του κριτικού πνεύματος της Δύσης και της αρχαίας Ελλάδας και Ρώμης.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. J. Lacan, *Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris, 1986.
2. Βλ. P. Guyomard, *La jouissance du tragique. Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*, Paris, 1992, p. 16, 19.
3. Βλ. P. Guyomard, op. cit., p. 26.
4. Βλ. op. cit., p. 25.
5. Βλ. op. cit., p. 28.
6. Βλ. op. cit., p. 28.
7. Βλ. J. Lacan, *Séminaire VII*, op. cit.; P. Guyomard, op. cit., p. 34, 43, 44· βλ. την προβληματική υποτιθέμενη αναλογία ανάμεσα στην Αντιγόνη, την Juliette του Sade και την τρομοκράτισσα G. Enslin: και οι τρεις δεν εγκατέλειψαν δήθεν την επιθυμία τους. Αλλά πρόκειται για μια αιμομικτική και διαστροφική επιθυμία που είναι θανατηφόρα (και όχι αυτή στην οποία καταλήγει η ψυχανάλυση). Βλέπε S. Zizek, *Il ne savent pas ce qu'ils font. Le sinthome idéologique*, Paris, 1990, p. 145, 146, όπου ο συγγραφέας υποστηρίζει την αναλογία της επιθυμίας στις τρεις ηρωίδες.
8. Βλ. F. Rosenzweig, *L'Etoile de la rédemption*, Paris, 1985.
9. Βλ. S. Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, Paris, 1981. Ο θάνατος είναι στον μοντέρνο υπαρξισμό το υποκατάστατο του Θεού ή της μοίρας. Βλέπε στον Kierkegaard τον ρόλο της μοίρας στους αρχαίους Έλληνες (Η έννοια του άγχους).
10. Βλ. J. Lacan, *Séminaire VII*, op. cit.; P. Guyomard, op. cit., p. 54, 59, 60, 63.
11. Βλ. C. Schmitt, *Le concept du politique*, Paris, 1989.
12. Βλ. M. Borch-Jacobsen, *Lacan. Le maître absolu*, Paris, 1990.
13. Βλ. J. Lacan, *Séminaire VII*, op. cit.; P. Guyomard, op. cit., p. 64.
14. Βλ. J. Lacan, op. cit.; P. Guyomard, op. cit., p. 81.
15. Βλ. J. Lacan, op. cit.; P. Guyomard, op. cit., p. 82, 85, 86; H. Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, Göttingen, 1963.

16. Βλ. J. Lacan, op. cit.; P. Guyomard, op. cit., p.84.
17. Βλ. J. Lacan, op. cit.; P. Guyomard, op. cit., p. 89.
18. Βλ. P. Guyomard, op. cit., p. 91.
19. Βλ. J. Lacan, op. cit.; P. Guyomard, op. cit., p. 101.
20. J. Lacan, *Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, 1973, p. 248.
21. Βλ. P. Guyomard, op. cit., p. 109.
22. Βλ. P. Guyomard, op. cit., p. 121, 122.
23. Βλ. J. Derrida, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Paris, 1994, p. 21, 25, 38, 60, 62, 124.
24. Βλ. S. Zizek, «Geniesse Dein Opfer!», in *Lettre International*, No 26, 1994.
25. Βλ. A. Juranville, *Lacan et la Philosophie*, Paris, 1984. Θ. Λίποβατς, «Το Σημαίνον, το Επιθυμείν, ο Νόμος: η σχέση του ψυχαναλυτικού με τον ορθό Λόγο», στο ίδιου, *Ψυχανάλυση, Φιλοσοφία, πολιτική Κουλτούρα. Διαπλεκόμενα κείμενα*, Αθήνα, 1996, σ. 71, κ.ε.
26. Βλ. J. Lacan, *Séminaire XI*, op. cit. Θ. Λίποβατς, «Το υποκείμενο του Ασυνείδητου», στο *Ψυχανάλυση*, ..., ό.π., σ. 52, κ.ε.
27. Βλ. Ζ. Φρόντ, *Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, στο ίδιου, *Ο πολιτισμός, πηγή δυστυχίας* («δυστυχής» τίτλος, λάθος μετάφραση), Αθήνα, 1994.
28. Βλ. Ζ. Φρόντ, *Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του εγώ*, Αθήνα, δεύτερη έκδοση, 1994 (εκδόσεις Επίκουρος, οι μόνες ορθές).
29. Βλ. A. Juranville, «Recht, Psychoanalyse, Politik», in *Riss* 29/30, Zürich, 1995, S. 56, 57.
30. Βλ. J. Derrida, op. cit., p. 52, 58. A. Juranville, op. cit., S. 59. 63.
31. Βλ. J. Lacan, *Séminaire XI*, op. cit. J. Lacan, *Séminaire VII*, op. cit. Θ. Λίποβατς, *Το Σημαίνον*, ..., ό.π., σ. 78, κ.ε.
32. Βλ. J. Lacan, *Séminaire VII*, op. cit. A. Juranville, op. cit. Θ. Λίποβατς, «Πειθαρχία και Γνώση, ή Νόμος και Επιθυμείν», στο *Ψυχανάλυση*, ..., ό.π., σ. 94.
33. Βλ. J. Derrida, *Force de loi* ..., op. cit.
34. Βλ. για τους τέσσερις Λόγους: J. Lacan, *Séminaire XVII. L'envers de la psychanalyse*, Paris, 1991. Θ. Λίποβατς, «Οι τέσσερις Λόγοι», στο ίδιου, *Ζητήματα πολιτικής ψυχολογίας*, Αθήνα, 1991.