

ενδιαφέρον για τον σύγχρονο μελετητή γιατί πλεονέχει τους εμφανίζονται με έναν παραλλαγμένο τρόπο και σήμερα. Η θεωρία, για παράδειγμα, των ολοκληρωτισμών (ναζισμού και σταλινισμού), αναπτυγμένη και από πρώην κομμουνιστές αποτέλεσε τον ηγεμονικό φιλοσοφικό λόγο τη δεκαετία του 1950 που υπερασπιζόταν τον «ελεύθερο αμερικάνικο τρόπο ζωής» και δικαίωνε ηθικά τον πόλεμο που γίνεται «για μια δίκαιη υπόθεση και αγαθές προθέσεις», δηλαδή εναντίον εκείνου που εμφανίζεται ως απειλή αυτού του κόσμου.

Το έργο της Δ. Ι. Παπαδημητρίου αποτελεί μια σημαντική συμβολή στην αναγνώριση βασικών δομικών στοιχείων της συντηρητικής σκέψης στην Ελλάδα. Διαβάζοντας τη μελέτη αυτή δεν προκαλείται μόνο το ενδιαφέρον για το συσχετισμό σύγχρονων συντηρητικών αναγνώσεων του έθνους και εκφράσεων της πολιτικής σκέψης με παρελθούσες, αλλά και για τον τρόπο με την οποίο αντιπαρατέθηκε και αντιπαρατίθεται η αντίπαλη σκέψη σε αυτήν.



Για το βιβλίο

Θάνατος Λίποβατς, *Το όνομα του πατέρα και η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, Πόλις, Αθήνα 2007, 306 σ.

Γιάννης Σταυρακάκης*

Δυσφορίες της μετα-πολιτικής¹

Είκοσι χρόνια μετά την επιστροφή του στην Ελλάδα, ο Θάνατος Λίποβατς εξακολουθεί να αντιστέκεται στην περιρρέουσα «ακίνησία» και να μας ξαφνιάζει με την συνεχή συγγραφική του παραγωγή και την ικανότητά του να φωτίζει την καθημερινή μας πολιτική και κοινωνική εμπειρία με επιστημονικά εργαλεία ενός εύρους και βάθους που λίγοι ελέγχουν. Ιδιαίτερης μνείας αξίζει, πρώτ'απ'όλα, η πρόσφατη δουλειά του για τον γνωστικισμό –τόσο η επιμέλεια ενός κατατοπιστικότητας εισαγωγικού βιβλίου² όσο και η δική του σύντομη εισαγωγή³ όπου μια κατεξοχόν θεολογική/φιλοσοφική προβληματική έρχεται να εξηγήσει σύγχρονα κοινωνι-

κά, πολιτικά, αλλά και φιλοσοφικά αδιέξοδα. Αλλά και η εργασία του (μαζί με τον Νίκο Δεμερτζή) για τον φθόνο και την μνησικακία που εισάγει για πρώτη φορά με τόση συστηματικότητα στον ελληνικό χώρο την προβληματική της συγκίνησης και των συναισθημάτων στην κοινωνιολογία και την πολιτική επιστήμη.⁴

Και στις δύο αυτές περιπτώσεις έχουμε να κάνουμε με παρεμβάσεις ενδεικτικές της γενικότερης στάσης του Λίποβατς απέναντι στην κοινωνική και πολιτική ανάλυση. Πρόκειται για μια στάση εικονοκλαστική και βαθύτατα κριτική, μια στάση που πάει κόντρα σε κατεστημένους διαχωρισμούς ανάμεσα σε επιστήμες και πειθαρχίες, κόντρα σε στερεότυπα και εφησυχασμούς –τόσο της δεξιάς όσο και της αριστεράς. Ο λόγος του Λίποβατς δεν είναι, ως εκ τούτου, εύκολα ταξινομήσιμος. Η πρόσβαση σε αυτόν απαιτεί προσπάθεια, πράγμα που επιβάλλει και ο συνειρμικός χαρακτήρας της γραφής του. Μπορεί όμως να ανοίξει νέους δρόμους στον επίμονο αναγνώστη. Έτσι, σε έναν κόσμο τον οποίο εξακολουθεί να σημαδεύει το κακό –στις διάφορες μορφές του– το ερώτημά του γιατί υπάρχει αυτό το κακό και, κυρίως, του γιατί οι άνθρωποι εξακολουθούν να το ξορκίζουν με έναν μανιχαϊκό αποκαλυπτικό τρόπο που τελικά το αναπαράγει –παράδειγμα ο λόγος του φονταμενταλισμού και της τρομοκρατίας, αλλά και ο λόγος του «πολέμου των πολιτισμών», από την άλλη– δεν μπορεί να απαντηθεί αν δεν ανατρέξουμε στο γνωστικού τύπου φανταστικό που μορφοποιεί αυτούς τους διύσμους και επιτρέπει την βίαιη εξαλλαγή τους. Γι' αυτό ο Λίποβατς μας καλεί να ανατρέξουμε στον γνωστικό πειρασμό και να τον μελετήσουμε –για να ερμηνεύσουμε καλύτερα και την τάση των δικών μας κοινωνιών να διολισθαίνουν σε τέτοιου είδους αυτο-καταστροφικές επιλογές. Για να γίνει όμως αυτό οφείλουμε να ξεπεράσουμε το ταμπού του απόλυτου διαχωρισμού του θρησκευτικού/θεολογικού και του πολιτικού λόγου, οφείλουμε να αναλύσουμε την αμοιβαία διαπλοκή τους, τα υπόγεια ρεύματα που τους διαπερνούν. Το ίδιο οφείλουμε να ξεπεράσουμε την φετιχιστική ρασιοναλιστική σύλληψη της νεωτερικότητας ως ένα στάδιο της ανάπτυξης του πολιτισμού στο οποίο πάθη και συναισθήματα δεν παίζουν πια κανέναν ουσιαστικό ρόλο. Αυτός ο φετιχισμός του λόγου δημιουργεί περισσότερα προβλήματα από όσα επιλύει και ο ψυχαναλυτικός όπως και ο φιλοσοφικός– λόγος έχουν χρέος να αναδείξουν και να επεξεργαστούν τα αδιέξοδα αυτά. Κάτι που γίνεται με ιδιαίτερα γόνιμο τρόπο στο βιβλίο των Δεμερτζή και Λίποβατς για τον φθόνο και την μνησικακία.⁵

Και οι δύο αυτοί προσανατολισμοί –τόσο η εξέταση της διαπλοκής θρησκείας, πολιτικής, πολιτισμού και ψυχισμού όσο και η ανάδειξη της αμφισβήτησης/αμφιθυμίας της εμπειρίας της νεωτερικότητας– είναι ορατοί και στο πιο πρόσφατο βιβλίο του Λίποβατς, *Το όνομα του πατέρα και η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*.⁶ Έτσι, όπως ο

Λίποβατς ομολογεί ήδη από τις πρώτες του σελίδες, «το ερώτημα του Θεού παραμένει και απαιτεί περαιτέρω στοχασμό» (σ. 15), «το ερώτημα της απαρχής του κακού στον κόσμο και της θεοδικίας που έθεσε, παραμένει πάντοτε κεντρικό ερώτημα» (σ. 16), και εισάγει μια διάχυτη δυσφορία και στο νεωτερικό, εξατομικευμένο και αγχογόνο σύμπαν (σ. 16-17). Και εδώ το γενικότερο ερμηνευτικό πλαίσιο του Λίποβατς εξακολουθεί να εμπνέεται από τον Φρόιντ και τον Λακάν, αλλά –σε μια επίδειξη έμπρακτου ακαδημαϊκού ήθους– δεν διστάζει να καυτηριάσει και τις «παρεκτροπές» της ίδιας της ψυχαναλυτικής σκέψης: «Η δυσφορία μέσα στην ύστερη νεωτερικότητα αναπαράγεται και από αυτούς που θέλουν να ριζικοποιήσουν την ψυχαναλυτική ηθική ως μια επαναστατική πολιτική θεολογία ... αναπαράγοντας την παράδοση της διύιστικής σκέψης» (σ. 17).

Σε αυτήν ακριβώς την διάσταση της επιχειρηματολογίας του επικεντρώνονται και τα σχόλια που θα ακολουθήσουν. Στα διλήμματα της σύγχρονης δημοκρατίας και στο πώς η «ηθική της ψυχανάλυσης» τοποθετείται απέναντι τους. Στο πώς είναι δυνατόν να προσανατολιστεί κανείς ανάμεσα στις δύο ακραίες τάσεις που προκαλεί η απουσία και η αναζήτηση νοήματος και εναλλακτικών επιλογών στην ύστερη νεωτερικότητα: από την μία, απέναντι στην φυγόκοσμη –και συχνά κυνική– απορριπτική απόσυρση και, από την άλλη, απέναντι στην επαναφορά της επαναστατικής βίας στο πλαίσιο ενός περισσότερο ή λιγότερο απελπισμένου acting out (σ. 220). Ποια μπορεί να είναι η στάση υπευθυνότητας μπροστά σε αυτό το αυτοτροφοδοτούμενο αδιέξοδο; Η απάντηση στα ερωτήματα αυτά είναι κρίσιμη γιατί από αυτήν εξαρτάται η διάσωση και εμβάθυνση της νεωτερικής δημοκρατίας.

Στο πλαίσιο αυτό, θα ήταν δυνατόν να υποστηριχθεί ότι η επιχειρηματολογία του Λίποβατς επεκτείνεται και εμβραύνει την αγωνία πολλών σημαντικών στοχαστών διεθνώς για το φαινόμενο της μετα-πολιτικής. Τι σημαίνει «μετα-πολιτική»; Η μεταπολιτική σηματοδοτεί, όπως προτείνουν διανοητές όπως ο Colin Crouch, ο Jacques Ranciere, η Chantal Mouffe, ο Slavoj Zizek, την κυριαρχία λόγων και θεσμίσεων που διεκδικούν την νομιμοποίησή τους πέρα από οποιαδήποτε ουσιαστική πολιτική διαφωνία, πέρα από κάθε πολιτικό ανταγωνισμό, πέρα από κάθε κινητοποίηση των παθών, πέρα από την αριστερά και τη δεξιά. Στο πλαίσιο αυτό η άσκηση της εξουσίας απο-πολιτικοποιείται και ως μια α-πολιτική διαδικασία εκχωρείται σε διαφωτισμένους τεχνοκράτες (οικονομολόγους, ειδήμονες της κοινής γνώμης, κ.ο.κ.) και χειριστές του δημόσιου λόγου (δημοσιογράφους και τηλεπερσόνες). Με λίγα λόγια, η μετα-πολιτική κατονομάζει κάθε μορφή λόγου, ιδεολογίας, θεσμικής διάρθρωσης και κοινωνικής πρακτικής που απωθεί, απαρνείται την οντολογική σημασία του «πολιτικού». Όπως επισημαίνει σχετικά ο Λίποβατς: «Στη μετανεωτερική κατάσταση λαμβάνει επίσης

* Ο Γιάννης Σταυρακάκης διδάσκει πολιτική θεωρία στο Τμήμα Πολιτικών Επιστημών του ΑΠΘ.

χώρα η αποπολιτικοποίηση και η προλεταριοποίηση ευρέων μορφωμένων και ειδικευμένων στρωμάτων, εξαιτίας της κυριαρχίας του νεοφιλελεύθερου, ισοπεδωτικού Λόγου της διαχειριστικής γνώσης των ειδυμίων. Λόγος ο οποίος λειτουργεί μεν εντός ενός δημοκρατικού πλαισίου, το οποίο όμως υπονομεύεται συνεχώς ... Συγχρόνως, μια συγκεκριμένη ιδεολογία των ΜΜΕ επιβάλλει στα άτομα την τυραννία της οικειότητας, την λύτρωση μέσω της αισθητικής, την άνευ αιδούς απόλαυση της φетиχοποιημένης φύσης, του σώματος και της νεότητας, και προωθεί έτσι την ριζική αποπολιτικοποίηση μέσω του τέλους όλων των 'μεγάλων αφηγήσεων'» (σ. 240).

Τόσο η βιοπολιτική –που ανάγει την πολιτική απόφαση σε μια βίαιη τεχνοκρατική ρύθμιση της γυμνής ζωής⁷ όσο και η καταναλωτική προστακτική στην κοινωνία μας, την «κοινωνία της επιβεβλημένης απόλαυσης» όπως έχει ονομαστεί⁸ –που ανάγει κάθε έλλειψη στην έλλειψη ενός προϊόντος και αποτρέπει την πολιτικοποίηση της επιθυμίας– συνιστούν μορφές μετα-πολιτικής, αφού απωθούν το στοιχείο του πολιτικού. Ένα άλλο παράδειγμα μετα-πολιτικής προσφέρει εκείνο που σήμερα στην πολιτική θεωρία καλείται «μετα-δημοκρατία». Και πάλι, ο όρος αυτός επιχειρεί να περιγράψει ένα παράδοξο και αντινομικό πεδίο. Ποτέ οι τυπικοί δημοκρατικοί θεσμοί δεν λειτουργούσαν σε τόσες πολλές χώρες, σε όλα τα πλάτη και μήκη της υδρογείου. Ποτέ άλλοτε η δημοκρατική ρητορεία δεν γνώριζε τόσο ευρεία αποδοχή. Αυτή όμως η εντυπωσιακή επιτυχία κρύβει και μιαν άλλη όψη: ποτέ άλλοτε οι όροι δυνατότητας, οι κοινωνικο-πολιτικές, υλικές και συγκινησιακές συνθήκες που προϋποθέτει ο ουσιαστικός δημοκρατικός βίος δεν βρίσκονταν σε τόσο βαθιά κρίση. Η κρίση αυτή λαμβάνει μια σειρά από έκδηλες μορφές γνώριμες σε όλους μας: μείωση της πολιτικής συμμετοχής, απαξίωση του πολιτικού παιχνιδιού και του πολιτικού προσωπικού, πολιτική αποξένωση, κυνισμός, απροκάλυπτη κυριαρχία των κατεστημένων ελίτ, διαπλοκή, κ.ο.κ. Παράλληλα, γίνεται όλο και περισσότερο προφανές ότι δεν πρόκειται για συγκυριακά φαινόμενα, αλλά για ενδείξεις μιας ευρύτερης μετάλλαξης των φιλελεύθερων κοινοβουλευτικών δημοκρατιών.⁹ Για μια βαθιά δυσφορία μέσα στην (μετα-) δημοκρατική πολιτική –αλλά και ευρύτερη– κουλτούρα.

Μισό λεπτό όμως: ο ίδιος ο μετα-πολιτικός λόγος δεν είναι αυτός που πολύ συχνά αναγνωρίζεται –ακόμα και δαιμονοποιείται– την ύπαρξη δυνάμεων που εμποδίζουν την ανέφελη αναπαραγωγή του; Μα, δεν θα μπορούσε να είναι αλλιώς: καμιά απώθηση του ανταγωνισμού, του ρόλου των παθών στην συγκρότηση των πολιτικών ταυτίσεων, δεν θα μπορούσε να επιτύχει την εξαφάνισή τους. Όπως επισημαίνει η Chantal Mouffe στο πρόσφατο βιβλίο της *On the Political*, «σε αντίθεση με όσα οι θεωρητικοί της μετα-πολιτικής θέλουν να πιστέψουμε, εκείνο που βιώνουμε σήμερα δεν είναι η εξαφάνιση του πολιτικού υπό την μορφή της αντι-

παλότητας».¹⁰ Τι βιώνουμε λοιπόν; Το επιχείρημα της Mouffe είναι ότι έχουμε να κάνουμε με μια επικίνδυνη *μετάθεση*. Ανίκανο να κατανοήσει και διστακτικό να νομιμοποιήσει την κομβική σημασία του ανταγωνισμού στην δημοκρατική πολιτική, το μετα-πολιτικό *zeitgeist* εξαναγκάζει την έκφραση της διαφωνίας και της αντίθεσης μέσα από κανάλια που πυροδοτούν έναν φαύλο κύκλο αυξανόμενα ανεξέλεγκτης βίας: ενώ η αναγνώριση της αντιθετικής φύσης του πολιτικού επιτρέπει τον μετασχηματισμό του ανταγωνισμού σε αγωνισμό, την «εξημέρωση» της ωμής βίας, η μετα-πολιτική προσέγγιση οδηγεί σε βίαιες εκρήξεις, οι οποίες καθώς εισέρχονται στην δημόσια σφαίρα –τόσο στο εθνικό όσο και στο διεθνές επίπεδο– κατονομάζονται και αντιμετωπίζονται μόνον με ηθικούς ή πολιτισμικούς όρους (εξ ου και η ιδεοληψία με άζονες του κακού, συγκρούσεις πολιτισμών, κλπ.). Εκείνο που η Mouffe επισημαίνει είναι ότι και σε αυτές τις περιπτώσεις χαράσσεται βέβαια ένα κάποιο πολιτικό σύνορο, ταυτοχρόνως όμως, αποκρύπτεται ο πολιτικός του χαρακτήρας έτσι ώστε να μην διαταραχθεί το μετα-πολιτικό φαντασιακό.

Εδώ ακριβώς έγκειται και ο κίνδυνος για την δημοκρατία: «Όταν η πολιτική λαμβάνει χώρα στην σκιά της ηθικής, οι ανταγωνισμοί δεν είναι σε θέση να λάβουν αγωνιστική μορφή. Πράγματι, όταν οι αντιτιθέμενες παρατάξεις ορίζονται όχι με πολιτικούς αλλά με ηθικούς όρους, δεν είναι δυνατόν να αντιμετωπιστούν ως 'αντίπαλοι' παρά μόνον ως 'εχθροί'. Με τους 'κακούς' δεν είναι δυνατή καμιά αγωνιστική διαμάχη, οφείλουμε να τους εξαλείψουμε. Επιπλέον, καθώς αντιμετωπίζονται ως έκφραση κάποιου είδους 'ηθικής ασθένειας', νομιμοποιείται και η απουσία κάθε προσπάθειας εξήγησης της εμφάνισης και επιτυχίας τους».¹¹ Αυτό δεν συνέβη με την εμφάνιση του δεξιού λαϊκισμού σε ορισμένες ευρωπαϊκές χώρες, φαινόμενο που έχει αναλύσει η ίδια η Mouffe στο *Δημοκρατικό παράδοξο*.¹² Εδώ έγκειται λοιπόν το κυριότερο πρόβλημα που θέτει η μετα-πολιτική εποχή: αντί να εξαφανίζει τον ανταγωνισμό, η μετα-πολιτική απάντηση του πολιτικού δημιουργεί νέους ανταγωνισμούς και οξύνσεις. Την ίδια στιγμή όμως μας στερεί τα αναλυτικά εργαλεία που απαιτούνται για την κατανόηση των ανταγωνισμών αυτών με πολιτικούς όρους, αλλά και τα πολιτικά εργαλεία που είναι απαραίτητα για την παροχέτευση του δυναμικού των ανταγωνιστικών παθών σε νόμιμες δημοκρατικές κατευθύνσεις. Υπό την έννοια αυτή, η προειδοποίηση της Mouffe είναι ότι μόνον με την ανείρεση της απώθησης αυτής μπορούμε να ελπίζουμε στην «μετουσίωση», στην «εξημέρωση» του πολιτικού ανταγωνισμού, στην αποφόρτιση του δυνητικά καταστροφικού χαρακτήρα του.

Το σημερινό φλέγον ερώτημα έχει να κάνει με τα περιθώρια επαναπολιτικοποίησης στο πλαίσιο που περιγράφηκε μέχρις εδώ. Πρέπει να είμαστε πολύ προσεκτικοί σε αυτό το σημείο. Αν η δυσφορία στην ύστερη νεωτερικότητα ενέχει μια απάντηση του πολιτικού και συνεπάγεται την νομιμοποίη-

ση του status quo και την αποδυνάμωση του κριτικού λόγου και της δυνατότητας άρθρωσης εναλλακτικών σχεδίων για το μέλλον, υπάρχει επίσης και ο αντίθετος κίνδυνος: Αυτός της φетиχοποίησης της στιγμής του πολιτικού, ως μιας στιγμής ριζικής, απροϋπόθετης, και καθολικής επανα-θεμελίωσης του κοινωνικού. Όπως το θέτει ο Λίποβατς, «η εσωτερική αποπολιτικοποίηση της κοινωνίας, εξαιτίας της υφέρουσας απαξίωσης των αξιών και θεσμών της ίδιας της δημοκρατίας, μπορεί ωστόσο να οδηγήσει και στην 'υπερπολιτικοποίηση', σε χλιαστικές ιδέες, πλάι στην ατομική φυγοκοσμία και ιδιώτευση» (σ. 240). Αυτή η ουτοπική φетиχοποίηση αγνοεί την συστατική διαλεκτική ανάμεσα στο θετικό και το αρνητικό, την δημιουργικότητα και την αλλοτρίωση, το χώρο και το συμβάν, και μπορεί να θέσει σε κίνδυνο τον πυρήνα της δημοκρατικής επινόησης: «Αλλά υπάρχουν πάντα οι ζηλωτές ιεροεξεταστές της δεξιάς και της αριστεράς, οι φανατικοί φονταμενταλιστές και οι τρομοκράτες τόσο στη θρησκεία όσο και στην πολιτική που θέλουν ... να 'καθαρίσουν ολοκληρωτικά' δια της βίας, τον κόσμο από τις ψευδείς εικόνες και τα φετίχ –κάτι που είναι αδύνατο» (σ. 50).

Όπως μάλιστα επισημαίνει ο Λίποβατς, η ίδια η ηθική της ψυχανάυσης «ριζικοποιήθηκε από τον A. Badiou και τον S. Zizek, στον βαθμό που μετατράπηκε σε επαναστατική, λενινιστική, εκκοσμηκευμένη, πολιτική θεολογία» (σ. 251). Εδώ ο Λίποβατς ανατέμνει με χειρουργική ακρίβεια τόσο την μεσοσιανική σύλληψη του «συμβάντος» (στον Badiou) όσο και την απροϋπόθετη «ριζική πράξη» (στον Zizek) αναδεικνύοντας τον βολονταρισμό που υποβόσκει σε αυτές (σ. 266). Είναι ανάγκη πάντως στο σημείο αυτό να διακρίνουμε το ύστερο (επαναστατικό-«λενινιστικό»)¹³ από το πρώιμο (ριζοσπαστικά δημοκρατικό)¹⁴ έργο του Zizek –όπως και τις δύο συχνά αντιφατικές διαστάσεις στο έργο του Badiou, την αποκαλυπτική και την αυτο-κριτική.¹⁵

Πώς οφείλουμε να απαντήσουμε στον κίνδυνο αυτό; Η απάντηση που σκιαγραφεί ο Λίποβατς συμπυκνώνεται σε δύο λέξεις ή μάλλον σε μια που επαναλαμβάνεται δις: «ούτε, ούτε» (σ. 272). Ούτε αποπολιτικοποίηση, ούτε τυφλή υπερπολιτικοποίηση! Μια εμβάθυνση και ριζοσπαστικοποίηση της δημοκρατίας προϋποθέτει την αποφυγή τόσο της αδιέξοδης ουτοπιστικής, αποκαλυπτικής επαναστατικότητας όσο και του νεοφιλελεύθερου μεταπολιτικού κονφορμισμού (σ. 284). Προφανώς δεν υπάρχει καμιά μαγική λύση: «Εκείνο που μπορεί να επιτευχθεί είναι το να τεθεί και πάλι στο επίκεντρο η αλήθεια της επιθυμίας, η οποία απαιτεί από τον καθένα να αντιμετωπίσει με τόλμη τη δική του έλλειψη και να μην την αποκρύπτει» (σ. 303). Πρόκειται αναμφίβολα για μια δύσκολη ηθική στάση. Αυτό όμως δεν είναι το στοίχημα για τον κριτικό δημοκρατικό λόγο σήμερα;

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Επεξεργασμένη μορφή ομιλίας που εκφωνήθηκε στην παρουσίαση του βιβλίου του

- Θάνου Λίποβατς, *Το όνομα του πατέρα και η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, στο βιβλιοπωλείο Ιανός, στις 9 Μαρτίου 2007.
- 2 Βλ. Micha Brumlik, *Οι γνωστικοί*, μτφρ. Μαίρη Ευσταθίου, επιμ. Θάνος Λίποβατς, νήσος, Αθήνα 2006.
 - 3 Βλ. Θάνος Λίποβατς, *Δοκίμιο για τη γνώση και τον γνωστικισμό*, Πόλις, Αθήνα 2006.
 - 4 Βλ. Νίκος Δεμερτζής και Θάνος Λίποβατς, *Φθόνος και μνησικακία: Τα πάθη της ψυχής και η κλειστή κοινωνία*, Πόλις, Αθήνα 2006.
 - 5 Δεμερτζής και Λίποβατς, *ό.π.*, ιδίως σ. 15-27 και 31-53.
 - 6 Βλ. Θάνος Λίποβατς, *Το όνομα του πατέρα και η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, Πόλις, Αθήνα 2007. Οι αναφορές στο βιβλίο θα γίνονται με την παράθεση των αριθμών σελίδας σε παρένθεση εντός του κυρίως κειμένου.
 - 7 Βλ. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μτφρ. Παναγιώτης Τσιαμούρας, Scripta, Αθήνα 2005.
 - 8 Βλ. Todd McGowan, *The End of Dissatisfaction?*, SUNY Press, Albany 2004.
 - 9 Colin Crouch, *Μεταδημοκρατία*, μτφρ. Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Εκκρεμές, Αθήνα 2006, σ. 77.
 - 10 Chantal Mouffe, *On the Political*, Routledge, Λονδίνο 2005, σ. 5.
 - 11 Mouffe, *ό.π.*, σ. 76.
 - 12 Βλ. Chantal Mouffe, *Το δημοκρατικό παράδοξο*, μτφρ. Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Πόλις, Αθήνα 2004.
 - 13 Βλ. ενδεικτικά Slavoj Zizek, *Ιράκ: Η δανεική χύτρα*, μτφρ. Κωστής Σταφυλάκης, Scripta, Αθήνα 2006.
 - 14 Βλ. Slavoj Zizek, *Το υψηλό αντικείμενο της ιδεολογίας*, μτφρ. Βίκυ Ιακώβου, Scripta, Αθήνα 2006.
 - 15 Ένα κείμενο στο οποίο συνυπάρχουν και οι δύο τάσεις σε μια δυναμική (αν)ισορροπία είναι και το Alain Badiou, *Ηθική*, μτφρ. Βλάσης Σκολιδής-Κώστας Μπόμπας, Scripta, Αθήνα 1998.

Γεράσιμος Κουζέλης*

Ύφος γραφής και ευκαιρίες ανάγνωσης

Το όνομα του πατέρα και η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό, το νέο βιβλίο του Θάνου Λίποβατς αποτελεί μια ιδιαίτερη στιγμή στην πορεία του έργου του. Όχι μόνο γιατί οι ιδέες του συγγραφέα είναι κατασταλαγμένες, βασανισμένες και προκλητικά

* Ο Γεράσιμος Κουζέλης διδάσκει επισημολογία στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης & Δημόσιας Διοίκησης του Πανεπιστημίου Αθηνών.

σαφείς, αλλά κυρίως γιατί το βιβλίο αυτό καταθέτει, σε ώριμη μορφή, τα πορίσματα ενός συνολικού ερευνητικού προγράμματος.

Ο Λίποβατς δεν παρεμβαίνει συγκυριακά στις εκάστοτε εκφάνσεις του ακαδημαϊκού συρμού, αν και παρακολουθεί μεθοδικά όλα τα κατά καιρούς αναδυόμενα επιστημονικά και φιλοσοφικά παραδείγματα του κλάδου του. Δεν βιάζεται να αξιολογήσει και να πάρει θέση. Μελετά και προσθέτει σημεία και συνδέσεις σε ένα πλέγμα προβληματικής που παραμένει στη βάση του σταθερό από τότε που ξεκίνησε τις έρευνές του. Οικοδομεί πάνω στις θεωρίες του Φρόιντ, της Σχολής της Φραγκφούρτης και του Λακάν και προπλάτνει πάνω σε μια «ανάτριχα ξυστρισμένη» (Μπένγιαμιν) και αναδρομική ανάγνωση της συνολικής φιλοσοφικής παράδοσης. Όταν στα υφιστάμενα ερευνητικά του ενδιαφέροντα «Ψυχανάλυση και πολιτική» και «Ψυχανάλυση και φιλοσοφία» θα έρθει να προστεθεί ο νέος κύκλος «Θεολογία και πολιτική», θα αποδειχθεί επιστημονικά αρκετά νέος και τολμηρός ώστε να ξεκινήσει ένα καινούργιο ερευνητικό πρόγραμμα που αναζητά τις συνδέσεις μεταξύ φιλοσοφίας, ψυχανάλυσης, θεολογίας και πολιτικής και τις συνέπειες των συνδέσεων αυτών στους αντίστοιχους λόγους. Τα πορίσματα αυτού του προγράμματος μας καταθέτει με το νέο αυτό βιβλίο.

Το εγχείρημα είναι ρηξέλευθο και προκλητικό, για τα δεδομένα όχι μόνο της ελληνικής αλλά και της διεθνούς επιστημονικής κοινότητας, καθώς ο επιστημονικός λόγος του Λίποβατς δεν είναι ο συμβατικός και κοινότοπος αναμενόμενος. Ο συγγραφέας δεν κάνει εκπώσεις απέναντι στις απαιτήσεις μιας τέτοιας έρευνας, δεν διαβάζει πρόχειρα ή από δεύτερο χέρι τις πηγές του, δεν προσφεύγει σε εύκολες ή τουλάχιστον εμπεδωμένες ερμηνείες. Ξαναδιαβάζει τους κλασικούς από την αρχή και τους ξαναδιαβάζει μέσα από τη σκοπιά των νέων του ερωτημάτων, αφού έχει ήδη κατακτήσει την εμμενή λογική της προβληματικής τους. Διαβάζει σχολιαστές και νεώτερους μελετητές, αναπτύσσει το υλικό του και ανασυνθέτει μια ολόκληρη πορεία της σκέψης υπό το πρίσμα του νέου ερευνητικού προβλήματος. Και ενώ διαφυλάσσει αυτήν την ερευνητική αυστηρότητα σε ένα πεδίο θεωρητικής καινοτομίας, διατηρεί την αξίωση της εξαγωγής συμπερασμάτων για το εδώ και τώρα. Το ενδιαφέρον του για την πολιτική, για τη διαμόρφωση της περιβάλλουσας καθημερινότητας παραμένει αυτούσιο και καθοδηγεί την έρευνά του, δίχως όμως εύκολες απαντήσεις και αναγωγές.

Ο αναγνώστης δεν θα συναντήσει ένα συγγραφέα που να τον χτυπάει συγκαταβατικά στον ώμο. Οι απαιτήσεις της ανάγνωσης διατυπώνονται ήδη στον πρόλογο: «Δίχως τη διαπλοκή των τριών λόγων, του ψυχαναλυτικού, του φιλοσοφικού και του θεολογικού», προειδοποιεί ο συγγραφέας, «το βιβλίο θα αποτύγχανε στο στόχο του» (σ. 18) κι η διαπλοκή αυτή θα εκτεθεί με όλη την περιπλοκότητα που της αναλογεί. Αν και η θεματική του βιβλίου μοιάζει, βάσει όσων έχουμε συνηθίσει, να προκαλεί

εύκολες και δημοφιλείς συντμήσεις ή επίκληση κοινών τόπων, ο αναγνώστης δεν θα βρει πουθενά ίχνος ενός τέτοιου, κατά βάθος ολοκληρωτικού, λόγου. Τον περιμένει μια απαιτητική ανάγνωση, αλλά και μια πραγματική και σπάνια ευκαιρία μάθησης. Το βιβλίο προσφέρει αυθεντική νέα γνώση.

Η δομή του βιβλίου, η βήμα προς βήμα οικοδόμηση των επιχειρημάτων και η κριτική ανάγνωση των πηγών δεν δίνουν τη δυνατότητα περιληπτικής έκθεσής του. Όποιος έχει μια προηγούμενη τριβή με την ψυχανάλυση, τη φιλοσοφία ή τη θεολογία και τη γνήσια περιέργεια να μάθει πώς ο καθένας από αυτούς τους λόγους διαπλέκεται, ιστορικά αλλά και στο θεωρητικό του παρόν, με τους υπολοίπους θα βρει το δρόμο του στην ανάγνωση. Θα περιοριστώ επομένως, σε κάποιες παρατηρήσεις που αφορούν τα χαρακτηριστικά του ερευνητικού προγράμματος, όπως αποτυπώνονται στο βιβλίο.

Και πρώτα απ' όλα θα ήθελα να σημειώσω το ύφος της γραφής. Ο Λίποβατς δεν γράφει εκ των υστέρων. Γράφει οικοδομώντας επιχειρήματα εντός και μέσω της γραφής. Οδηγεί τον αναγνώστη του στο ερευνητικό του εργαστήριο, του δείχνει τα υλικά και τον συντροφεύει κατά την επεξεργασία τους. Διαβάζει μαζί του. Και διαβάζει προσεκτικά και κριτικά. Αντλεί από μια φράση του Φρόιντ ή του Λακάν, προχωράει σε μια ερμηνεία, ελέγχει την ερμηνεία βάσει πρόσθετου υλικού, την εντάσσει δοκιμαστικά σε ένα εξηγητικό πλαίσιο για να ξαναγυρίσει αργότερα και πάλι σε αυτήν και να ελέγξει την ισχύ της βάσει της υπόλοιπης κατασκευής. Μια τέτοια διαλεκτική της γραφής έχει μεν απαιτήσεις από τον αναγνώστη, του προσφέρει όμως μια απόλαυση δημιουργίας. Αν μετρήσει κανείς πόσες προτάσεις του κειμένου εισάγονται με ένα «αλλά», ένα «ωστόσο» ή ένα «όμως» θα καταλάβει αμέσως τι εννοώ. Πουθενά ο αναγνώστης, συν-ερευνητής, δεν αφήνεται να παρασυρθεί από το αναμενόμενο, μια φαινομενική γραμμικότητα ή ένα μονοδιάστατο της επιχειρηματολογίας. Το συγκεκριμένο και σύνθετο αντικείμενο της έρευνας παρουσιάζεται στην πραγματική του συνθετότητα και στον συνακόλουθο πλούτο των προσδιορισμών του. Κι όμως, όποιος δεχτεί να ακολουθήσει τον συγγραφέα σε αυτήν την πορεία από κείμενο σε κείμενο και από ερμηνεία σε ερμηνεία θα βρεθεί επανειλημμένα στην απελευθερωτική εκείνη θέση του «ά ωστε έτσι!», όταν αίφνης το εδώ και τώρα της πολιτικής θα του φανεί διαφανές και κατανοητό.

Το ύφος της γραφής ως ερευνητικής ανάγνωσης είναι όμως και με μια άλλη έννοια προγραμματικό στοιχείο της παρούσας εργασίας του Λίποβατς. Γιατί αν είναι από τους πρώτους διεθνώς που πήραν στα σοβαρά τον δύσκολο και όχι τον εκλαϊκευμένο Λακάν, αν είναι από τους ελάχιστους που εφάρμοσαν την λακανική επιταγή της επανόδου στον Φρόιντ αναφορικά με τα φροϋδικά κείμενα περί κοινωνίας και πολιτισμού και μάλιστα μακράν της τετριμμένης πολιτικής και κοινωνικής

ψυχολογίας ή των σχηματισμών αλά Φρόντ, είναι και από τους ακόμη λιγότερους που επεκτείνουν την επιταγή της επανόδου στον ίδιο τον Λακάν. Στο νέο του βιβλίο διαβάσει έναν Φρόντ που σε μεγάλο βαθμό έχουμε παρεξηγήσει αλλά και έναν Λακάν που πολύ λίγο γνωρίζουμε. Και τους διαβάσει προβάλλοντας τις θέσεις του ενός πάνω στο σώμα των κειμένων του άλλου και από τη σκοπιά μιας πλούσιας μεταγενέστερης βιβλιογραφίας που αναδεικνύει πτυχές των αντικειμένων τους που ο ίδιος δεν είχαν τη δυνατότητα να αναγνωρίσουν. Τους διαβάσει δε emphatικά αντιδογματικά, ως μεγάλους θεωρητικούς, αλλά θεωρητικούς της εποχής τους. Κι αυτή η ιστορική τοποθέτηση επιτρέπει στον Λίποβατς όχι μόνο να ανασυγκροτήσει το πεδίο της φιλοσοφικής σύγκρουσης εντός της οποίας έδρασαν οι δύο κορυφαίοι ψυχαναλυτές, και επομένως να αναζητήσει τα κενά του λόγου τους, αλλά και να επεκτείνει διαλεκτικά τον ανανεωμένο αυτό λόγο καθιστώντας τον εργαλείο ανάλυσης των σημερινών αντιφάσεων. Αντιγράφω από τον επίλογο: «Εκείνο που λείπει... τόσο στις φροϋδικές όσο και στις λακανικές αναλύσεις είναι η πολιτική διάσταση. Ο Φρόντ δεν έζησε για να δει τις χειρότερες θηριωδίες του εθνικοσοσιαλισμού και του σταλινισμού· το ίδιο ισχύει και για τον Λακάν, αναφορικά με τις ιστορικές εξελίξεις μετά το θάνατό του, το 1981. Η πολιτική διάσταση λείπει στην ψυχανάλυση, καθώς και στους φιλοσοφικούς, υπαρξιακούς Λόγους, εξ αρχής· απουσία, η οποία εξηγείται από την αυτοκατανόησή τους, εφόσον αναδύθηκαν ως ριζική, ατομικιστική άμυνα ενάντια στους αλλοτριωτικούς μηχανισμούς της συλλογικότητας και του πολιτισμού. Το γεφύρωμα του χάσματος αυτού παραμένει πάντοτε ανοιχτό, άλυτο πρόβλημα –αλλά πρόκειται για κάτι που υπερβαίνει τα όρια της ψυχανάλυσης. Στο βαθμό που το ερώτημα μπορεί να λυθεί από τη φιλοσοφία του Πολιτικού και του Πολιτισμού, η ψυχανάλυση εγκαλείται να εισέλθει σε διάλογο με τη φιλοσοφία.» (σ. 301-302).

Ο διάλογος με τη φιλοσοφία. Ιδού το διακύβευμα της διπλής αναγνωστικής επανόδου. Ο Λίποβατς διαβάσει λοιπόν Φρόντ και Λακάν, όπως διαβάσει και τα ιδρυτικά κείμενα της θεολογικής παράδοσης, αναζητώντας ένα κρυμμένο και εν πολλοίς ανατρεπτικό νήμα στην ιστορία της φιλοσοφίας. Κρυμμένο επειδή η φιλοσοφική έρευνα δεν το έχει αναδείξει, όχι επειδή είναι αόρατο. Είναι εκεί μπροστά στα μάτια μας και γι' αυτό δεν το βλέπουμε. Αυτό το νήμα μάς δείχνει το βιβλίο, σαν τεντωμένο δάκτυλο που ακολουθεί τη γραμμή, για να δούμε, και πάλι με ένα «αχά!» το σχηματιζόμενο περίγραμμα. Το περίγραμμα αυτού που ήδη ο τίτλος δηλώνει κατηγορηματικά: της πορείας προς την απώλεια του ονόματος του πατέρα και την μεταβολή της ποιότητας εκείνης της δυσφορίας που χαρακτηρίζει τον βίο εντός του πολιτισμού. Εδώ είναι που ο Λίποβατς «ξυστρίζει ανάτρηχα» την ιστορία της φιλοσοφίας, ξαναδιαβάζοντάς την από την ιστορική στιγμή του συρρικνωμένου υποκειμέ-

νου της ύστερης νεωτερικότητας, από τη στιγμή μιας κοινωνίας που έχει άναρχα αποδομήσει την πατρική αυθεντία, από τη στιγμή ενός αφελούς επιστημολογικού σχετικισμού, από τη στιγμή μιας ψευδο-προοδευτικής απάρνησης των αξιακών δεσμεύσεων και ενός νεόκοπου μιντιακού ολοκληρωτισμού. Αυτήν την ιστορία της φιλοσοφίας ο Λίποβατς την έχει σχεδιάσει ήδη στο προηγούμενό του βιβλίο από τη σκοπιά της επαναλαμβανόμενης ανάδυσης και κατάδυσης ενός μοτίβου που συνδέεται με την παράδοση των γνωστικών. Εδώ την σκιαγραφεί επικαιροποιώντας πλευρές της ανατολικής σκέψης, της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας, του γερμανικού ιδεαλισμού, του ρασιοναλισμού, του υπαρξισμού ή και της σύγχρονης πολιτικής φιλοσοφίας.

Η προτεινόμενη ανάγνωση της ιστορίας της φιλοσοφίας έχει ένα ρητό και ένα λιγότερο προβαλλόμενο, αλλά θεμελιακό, άξονα οργάνωσης. Ο πρώτος προέρχεται από την ψυχχαναλυτική οπτική της ανασυγκρότησης και αφορά την *επιθυμία*, τον όρο δηλαδή που σχεδόν συστηματικά απωθεί ο «κανόνας» της δυτικής παράδοσης, τον όρο που επιβάλλει μια συστηματική αναθώρηση της υποκειμενικότητας όπως αυτή διαμορφώνεται από τις μεγάλες φιλοσοφικές σχολές. Ο δεύτερος συγκροτεί ένα πρόταγμα που φαινομενικά –αλλά μόνο φαινομενικά– μοιάζει να αντιστρατεύεται την ανάδειξη του προηγούμενου όρου: αναφέρομαι στον Λόγο, τον ορθό Λόγο. Το διακύβευμα, διακύβευμα ολοκληρου του ερευνητικού προγράμματος του Λίποβατς, νομίζω πως είναι η διάσωση του Λόγου μέσα από την αναγνώριση της επιθυμίας. Η διάσωση του Λόγου υπ' αυτό το πρίσμα σημαίνει θεωρητική αλλά και πρακτική υπέρβαση ή τουλάχιστον (καθώς ο Λίποβατς είναι προσεκτικός και αποφεύγει τις προγραμματικές και δυνάμει στρεβλωτικές διακηρύξεις) *στάθμιση* των ενδογενών του αντιφάσεων, θεωρητική δηλαδή και πρακτική-πολιτική αντιμετώπιση («συνειδητοποίηση» θα έτεινε να πω) αυτού που έχει καταγραφεί ως «διαλεκτική του Διαφωτισμού» ή σε πιο σύγχρονους κοινωνικούς όρους ως «αναγκαστικότητα και διακινδύνευση της Νεωτερικότητας». Θεματοποιώντας την συγκροτησιακή έλλειψη του Λόγου, την έλλειψη που του κληροδοτεί η αμηχανία μπροστά στην επιθυμία, όπως και η ανάλογη δυσφορία αλλά και ελπίδα μπροστά στο Άλλο, το Θείο, τον πρωταρχικό Πατέρα ή και την ετερονομία που ενυπάρχει στην θεμελίωση των κανόνων, και αναγνωρίζοντας εξ αρχής την ανάγκη υπέρβασης των φιλοσοφικών διψιών, το φιλοσοφικό και πολιτικό πρόγραμμα του Λίποβατς δεν τοποθετείται κάπου ανάμεσα. «Αν θέλει κανείς», γράφει, «να αποφύγει την κυριαρχία του μεταμοντέρνου σχετικισμού και της τυχαιότητας, τότε πρέπει κάποτε να αποδεχτεί ότι υπάρχουν ιδέες όπως ο Νόμος –μόνον που πρέπει να ξαναγράψει το Νόμο ξανά και ξανά.» (σ. 248-249).

Η τοποθέτηση αυτή, «Νόμος μεν, οπωσδήποτε Νόμος, αλλά Νόμος που πρέπει διαρκώς να ξαναγράφεται», συνιστά μια εντονότατα πολιτική

και καθόλου βολική *στάση*. Μια στάση που διαπερνά το κείμενο και τη συνολική φιλοσοφική έρευνα του συγγραφέα. Το σημαντικότερο ίσως από εκείνα τα «άσπετα λοιπόν!», με τα οποία ο συγγραφέας ανταμείβει τον αναγνώστη που τον συντροφεύει στην έρευνά του, είναι ακριβώς η διαπίστωση ότι σε μια δεύτερη ματιά, πόσο μάλλον σε μια δεύτερη ανάγνωση, ολόκληρο το κείμενο αποδεικνύεται μελέτη εφαρμογής ενός emphaticά αντι-ολοκληρωτικού φιλοσοφικού και επιστημονικού λόγου. Ο Λίποβατς ξαναγράφει από τη συγκεκριμένη σκοπιά την ιστορία της φιλοσοφίας για να προσημειώσει και εν τέλει να πολεμήσει κάθε έκφανση ολοκληρωτισμού, όπου κι αν αυτός εδράζεται εντός των κατά καιρούς κυρίαρχων λόγων. Η δική του αρνητική διαλεκτική έχει αυτό ακριβώς το πρόσημο. Μας εφιστά την προσοχή σε όλες εκείνες τις πηγές από τις οποίες έχει αντλήσει ο κάθε είδους ολοκληρωτισμός αλλά ακόμα και σε εκείνες που *θα μπορούσε* να αξιοποιήσει.

Κι αυτή του η στάση μάς επαναφέρει στο ύψος του. Η αποφυγή των κοινών τόπων, των στερεότυπων εμπεδωμένων ερμηνειών, των συνημμένων διαδρομών της σκέψης και της έρευνας, εκείνη δηλαδή η εμμονή στα «όμως» και τα «ωστόσο» υπηρετούν μια μαχόμενη αντιδογματική, ανοικτή γραφή.

Η όποια δυσφορία κατά την ανάγνωση είναι λοιπόν προϊόν μιας σπάνιας πολιτικής κουλτούρας.



Για το βιβλίο

Νίκος Κ. Αλιβιζάτος, *Πέρα από το 16: τα πριν και τα μετά*, Μεταίχμιο, Αθήνα, 2007, 237 σ.

Αλέξης Δημαράς*

Μου επιτρέπετε, ελπίζω, να αρχίσω με τη διευκρίνιση ότι η κρίση μου δεν μπορεί να είναι αντικειμενική. Παρακολούθησα από πολύ κοντά την πορεία

* Ο Αλέξης Δημαράς είναι ιστορικός της εκπαίδευσης.