

ΘΑΝΟΣ ΛΙΠΟΒΑΤΣ

ERNESTO LACLAU
*New reflexions on the
revolution of our time*
London, New York, 1990

O ERNESTO LACLAU ολοκληρώνει στο τελευταίο του βιβλίο *New reflexions on the revolution of our time*, London, New York, 1990, τις πρωτότυπες σκέψεις που είχε διατυπώσει στα πρώτα του έργα, τη δεκαετία του 1970. Είναι ένας από τους λίγους σημερινούς αριστερούς πολιτικούς στοχαστές, που τολμάει να πάει ενάντια στο ρεύμα των πολλών. Στο επίκεντρο του βιβλίου (που αποτελείται από μια σειρά άρθρων) είναι τοποθετημένη μια κριτική αναδιτύπωση του μαρξικού παραδείγματος, προσανατολισμένη στη λακανική θεωρία του υποκειμένου και στο ντερριντιανό αποδομισμό (παρ' όλο που οι δύο τελευταίοι Λόγοι "discours" δεν ταυτίζονται αναγκαστικά μεταξύ τους). Η ανάγνωση αυτών των δύο στοχαστών από τον E.L. οδηγεί σε ορισμένα ερωτήματα, που αφορούν στη σχέση ανάμεσα σε πολιτική θεωρία και πράξη από τη μια, και ψυχανάλυση και φιλοσοφία από την άλλη. Υπάρχουν εδώ ορισμένα προβληματικά σημεία που θα θέλαμε να υποδείξουμε.

Ο E.L. ξεκαθαρίζει ριζικά με τις παραδοσιακές, τελεολογικές και ουσιοκρατικές παραστάσεις για το υποκείμενο της ιστορίας και την κοινωνική ολότητα (totality). Το ισχυρό σημείο των απόψεών του είναι η κριτική της «πλήρους», «ολικής» εικόνας του υποκειμένου και της κοινωνίας, που κυριαρχεί σ' όλες τις παραλλαγές της μαρξικής παράδοσης. Ο E.L. ξεκινάει από το (λόγω της ύπαρξης της γλώσσας και του συνειδητού) *διχασμένο*, μη πλήρες, υποκείμενο του Lacan και ασκεί κριτική στην ιδέα του «αυτολυτρωνόμενου» υποκειμένου της ιστορίας, που δεν γνωρίζει καμία έλλειψη (ούτε το θάνατο). Αλλά η (λόγω της γλώσσας *υπάρχουσα*) έλλειψη έχει ως συνέπεια, επειδή τα υποκείμενα συγκροτούνται μέσω του Λόγου (discours), το ότι η «κοινωνία» δεν «υπάρχει». Αυτό, με τη φιλοσοφική έννοια του ότι ποτέ δεν μπορεί να προσφέρει ένα «όλον» συνεκτικό, ένα σύστημα (όλων των υποσυστημάτων) που να γίνει το αντικείμενο της πλήρους γνώσης και του πλήρους προγραμματισμού.

Η κοινωνία απορρέει πάντα εκ των υστέρων ως συνισταμένη μέσα από το *τυχαίο* παιχνίδι (contingency) όλων των συμμετεχόντων (παρ' όλο και εφόσον αυτοί προσπαθούν πάντα να πραγματοποιήσουν τις προθέσεις τους). Είναι σημαντικό να καταλάβει κανείς ορθά αυτή τη θέση του E.L. και να μη την απορρίψει δασκαλιστικά ως «εξωφρενική». Οι αναλύσεις του απελευθερώνουν τον αναγνώστη από την πίεση του ντετερμινισμού και από το ισχυρό και «κακόμοιρο» υποκείμενο, που, εν πολλοίς, ενυπάρχει στις αναλύσεις του L. Althusser. Αυτό, γιατί το υποκείμενο δεν είναι ποτέ μόνο ένα «προϊόν των κοινωνικών συνθηκών»,

αντίθετα είναι πάντα η ρωγμή στο σύστημά τους. Έτσι, υπάρχει λόγος για «αισιοδοξία», πράγμα που τονίζει και ο ίδιος ο E.L.

Ο τελευταίος υποδεικνύει μια αντίφαση στη σκέψη του Μαρξ, το ότι δηλαδή ταλαντεύεται αναποφάσιτος (:) ανάμεσα στην ιδέα μιας οικονομικιστικής-ντετερμινιστικής ιστορικής διαδικασίας και μιας συλλογικής πολιτικής πράξης των υποκειμένων, που είναι υποχρεωμένα να παίρνουν στα σοβαρά τις τυχαιότητες της ιστορίας (τις καλές και τις κακές συγκυρίες και ευκαιρίες). Ο E.L. θέλει να ξεκαθαρίσει ριζικά με τον οικονομισμό, αλλά νομίζουμε ότι εδώ αρχίζουν και τα εμπόδια. Γιατί, η αναποφασιστικότητα του Μαρξ να διαλέξει ανάμεσα στα δύο μοντέλα υποδηλώνει ίσως τη γενική αδυνατότητα να λυθεί το ίδιο το πρόβλημα. Έτσι, ο E.L. απολυτοποιεί, ως έναν ορισμένο βαθμό, το Πολιτικό, τους ανταγωνισμούς και τις τυχαιότητες της εξουσίας που το καθορίζουν.

Ο E.L. αναφέρεται ορθά σε μια σειρά μαρξιστών και μη μαρξιστών στοχαστών. Προσφέρει πολλά με τη νέα διατύπωση της έννοιας της τάξης και της ηγεμονίας· αυτό το είχε κάνει ήδη στα πρώτα του έργα, εδώ τον ενδιαφέρει η συνεπής εδραίωση μέσω μιας θεωρίας του υποκειμένου. Ωστόσο, είμαστε της άποψης ότι το Οικονομικό (όπως και το Πολιτιστικό) δεν μπορεί να αναχθεί στο Πολιτικό. Η υπερτίμηση του Πολιτικού και της εξουσίας προέρχεται από το ότι απορρίπτει την έννοια της *αντίφασης*. Αυτό, γιατί την ερμηνεύει αποκλειστικά σύμφωνα με μια ορισμένη εγελιανή παράδοση, η οποία, εκ των προτέρων, προϋποθέτει την προγραμματισμένη τελική συμφιλίωση με την αντίφαση μέσα στην απόλυτη γνώση.

Εδώ ερχόμαστε σε αντίθεση με την ανάγνωση του Lacan που κάνει ο E.L. Βεβαίως, η σκέψη του Lacan, όπως αυτή του Hegel ή του Marx, είναι αντιφατική και μπορεί να ερμηνευθεί διαφορετικά. Θεωρούμε, όμως, ότι ο Lacan διατηρεί τις έννοιες της *αντίφασης* και της *διαμεσολάβησης* (μ' ένα μη εγελιανό περιεχόμενο) ως *στιγμές* του Συμβολικού· αυτό γιατί ο Νόμος (της γλώσσας) και η απαγόρευση της αιμομιξίας, θεμελιώνουν κάθε πολιτισμό, όχι όμως η πάλη για την εξουσία. Το ένα δεν μπορεί να αναχθεί στο άλλο.

Οι στιγμές της εξουσίας και του ανταγωνισμού υποδηλώνουν το Φανταστικό (όχι με την έννοια του Καστοριάδη) και το «στάδιο του καθρέφτη»· αυτό δεν το παίρνει υπόψη του αρκετά ο E.L. (τουλάχιστον όσον αφορά μια δημοκρατική πολιτική, η οποία πρέπει κάπου να διαφέρει από την αντιδημοκρατική πολιτική). Μια συνέπεια τούτου είναι ότι ο E.L. υποτιμά, ως σχετικά ακίνδυνο, το πρόβλημα της βίας ως μιας μορφής των πολιτικών αντα-

γωνισμών· όμως ο *μύθος* της «απελευθερωτικής» *βίας* αποτέλεσε πάντα, από το Μαρξ μέχρι το Σορέλ και το Λένιν, μια από τις προβληματικές πλευρές της άποψής τους, γιατί προδίδει τον «αποκαλυπτικό» και μανιχεικό της χαρακτήρα. Ο Ε.Λ. υιοθετεί την έννοια του μύθου στο Σορέλ και δεν βλέπει ότι ιδιαίτερα μια *δημοκρατική* πολιτική δεν πρέπει ν' απορρίπτει τον *ορθό Λόγο*· αυτό υπήρξε πάντα το πρόβλημα κάθε επαναστατικής πολιτικής, *ακόμα και τότε* όταν, όπως στους Γιακωβίνους, θεοποίησε τον «ορθό Λόγο» (*raison*) – (εδώ το Πολιτικό γίνεται υποκατάστατο της θρησκείας).

Ο Ε.Λ. προσπαθεί να κατανοήσει τα «νέα κοινωνικά κινήματα» ως μια νέα μορφή της ριζικής δημοκρατίας που αρμόζει στη σύγχρονη πραγματικότητα· γι' αυτά, το παραδοσιακό πρόβλημα των ταξικών αντιφάσεων δεν τίθεται πλέον με απλό και εμφανή τρόπο. Ο Ε.Λ. έχει από την άλλη δίκιο όταν *αρνείται* να βρει σ' αυτά τα κινήματα ένα νέο υποκείμενο της ιστορίας. Τα επιχειρήματά του τα στηρίζει, όμως, επάνω στη σχετικότητα των αξιών και την τυχαιότητα· έτσι έχει (για μας) *δυσκολίες να εξηγήσει γιατί ο ίδιος κινητοποιείται υπέρ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων* (όλων των ειδών). Ο αναγνώστης έχει την αίσθηση ότι θα μπορούσε να έχει πάρει και την αντίθετη απόφαση (όπως πολλοί μεταμοντέρνοι οπαδοί του C. Schmitt). Θεωρούμε ότι ο Ε.Λ. υπερτίμησε τις «νέες ποιότητες» αυτών των κινήματων· στο βαθμό που τα κίνητρά τους είναι ανταγωνιστικά και παρτικουλαριστικά *συμφέροντα* και φανατικός *φουνταμενταλισμός* (σε ορισμένους), επαναλαμβάνουν τα «σφάλματα» παλαιότερων κινήματων. Δηλαδή, η κατάτμηση και ο πλουραλισμός τους δεν αποτελούν ικανό κριτήριο για να κρίνει κανείς εάν και κατά πόσον, στην αυτοσυνειδήσή τους, έχουν ξεπεράσει την τύφλωση του «πλήρους υποκειμένου» (πράγμα που βέβαια πάντα μόνο μερικώς μπορεί να επιτευχθεί). Ο Ε.Λ. δικαιολογεί τη στράτευση του για τα δικαιώματα του ανθρώπου, λέγοντας ότι «πιστεύει» σ' αυτά. Αλλά ήδη η μεσαιωνική σχολαστική φιλοσοφία είχε διατυπώσει την αρχή: «*fides quaerens intellectum*», δηλαδή η πίστη απαιτεί μια ορθολογική και όχι απλώς τυχαιική εξήγηση των προτάσεών της.

Ο Ε.Λ. εμπνέεται από τον «οργανικό διανοούμενο» του Gramsci αναφορικά με τους διανοούμενους· αλλά τους αναθέτει μια «μυθοποιητική» λειτουργία, με την έννοια του Sorel. Αυτό το θεωρούμε προβληματικό: ιδιαίτερα οι *κριτικοί* διανοούμενοι δεν θα έπρεπε να προτείνουν *καθένα* μύθο, ακόμα κι αν πρόκειται για τους μύθους δημοκρατικών κινήματων (που καταλήγουν έτσι στο λαϊκισμό). Φυσικά ο Ε.Λ. έχει δίκιο όταν αναγνωρίζει

την αναπόφευκτη ύπαρξη των ιδεολογιών, εφόσον το *Φανταστικό* αποτελεί πάντα ένα αναπόφευκτο στήριγμα για τα πάντα διχασμένα υποκείμενα, προκειμένου αυτά να υποφέρουν την αβάσταχτη *ριζική έλλειψη* (την αβάσταχτη ελαφρότητα των υπαρξιακών οριακών βιωμάτων, το Πραγματικό).

Εδώ ακριβώς δεν πρέπει να γίνει κανείς φανατιστής και να αποδέχεται τον πρώτο τυχόντα μύθο που συγκαλύπτει την έλλειψη· τουναντίον. Ιδιαίτερα η ψυχάνάλυση και η φιλοσοφία αποτελούν δυο Λόγους (*discours*), που αμφισβητούν ριζικά τους μύθους που παράγει η πράξη της καθημερινότητας.

Θεωρούμε ότι εδώ είναι το σημείο όπου ο Ε.Λ. δεν βλέπει την αναγκαιότητα να θέσει το ερώτημα για το «επέκεινα του Πολιτικού» (όχι βέβαια με την έννοια της κατάργησής του)· αλλά μόνο από έναν τόπο εκτός, μπορεί να φωτισθεί ορθά το Πολιτικό. *Το Πολιτικό δεν είναι το «παν», δεν είναι το «παν» πολιτική*, υπάρχει ακόμα και κάτι «άλλο». Και το *Αδύνατο*, το *Πραγματικό* του Lacan, δεν είναι πάντα τραυματικής και ακόμα λιγότερο βίαιης φύσης· δεν είναι ενεργητικής και ακτιβιστικής φύσης, αντίθετα είναι αυτό που συμβαίνει στο υποκείμενο, αυτό που του *δωρίζεται* μ' έναν αναπάντεχο τρόπο και που το υποκείμενο το υποδέχεται (δεν το υφίσταται παθητικά). Ο Ε.Λ. ερμηνεύει *μονόπλευρα* το Lacan, όταν τοποθετεί το Πραγματικό στον ανταγωνισμό και στην τυχαιότητα που χαρακτηρίζει το Πολιτικό· αυτό γιατί το Πραγματικό *δεν είναι* η τυχαιότητα, αλλά το Αδύνατο, που η αντίφαση εκφράζει συμβολικά χωρίς να το «απορροφά».

Παρ' όλες αυτές τις κριτικές παρατηρήσεις, που θέλουν να είναι κίνητρο για ένα διάλογο με το συγγραφέα, το εγχείρημα του Ε.Λ. είναι μια από τις λίγες πρωτότυπες συνεισφορές σε μια πολιτική θεωρία, που επιτέλους παίρνει στα σοβαρά το διχασμένο υποκείμενο. ■