



*Κορνήλιος Καστοριάδης*

## Η ΚΑΤΑΡΡΕΥΣΗ ΤΗΣ ΔΥΣΗΣ

ESPRIT: Η άμεση επικαιρότητα, με τον πόλεμο στον Κόλπο και το τέλος του κομμουνισμού, φαίνεται να θέτει το ζήτημα της αξίας του δημοκρατικού μοντέλου. Δεν θα έπρεπε, κατόπιν αυτού, να δεχτούμε ότι η διεθνής τάξη χαρακτηρίζεται από μια μορφή σχετικισμού; Από την άλλη πλευρά, επικρατεί μήπως μια νέα διπολικότητα ή μάλλον μια ανανεωμένη υπεροχή των Ηνωμένων Πολιτειών;

ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ: Με την πτώση της ρωσοκομμουνιστικής αυτοκρατορίας, την αδυναμία της Κίνας, την, ίσως προσωρινή, περιχαράκωση της Ιαπωνίας και της Γερμανίας στο πεδίο της οικονομικής επέκτασης, την προφανή ανυπαρξία της Ευρώπης των Δώδεκα ως πολιτικής οντότητας, οι Ηνωμένες Πολιτείες κυριαρχούν στη σκηνή της παγκόσμιας πολιτικής, επαναβεβαιώνουν την ηγεμονία τους, διεκδικούν την επιβολή μιας (νέας παγκόσμιας τάξης). Ο πόλεμος του Κόλπου αυτό ακριβώς εξέφραζε. Εν τούτοις, δεν πιστεύω ότι μπορούμε να μιλήσουμε για μια απόλυτη υπεροχή ή για μια μονοπολική τάξη. Οι Ηνωμένες Πολιτείες έχουν να αντιμετωπίσουν έναν εκπληκτικό αριθμό χωρών, προβλημάτων, κρίσεων, έναντι των οποίων τα αεροπλάνα και οι πύραυλοί τους δεν έχουν καμιά ισχύ. Η αύξουσα «αναρχία» στις φτωχές χώρες, το πρόβλημα της υπανάπτυξης ή του περιβάλλοντος δεν μπορούν να ρυθμιστούν με βομβαρδισμούς. Ακόμα και από στρατιωτική άποψη, ο πόλεμος του Κόλπου έδειξε πιθανώς τα όρια αυτού που οι Ηνωμένες Πολιτείες μπορούν να κάνουν — εξαιρουμένης της χρήσης πυρηνικών όπλων.

Ταυτοχρόνως, οι Ηνωμένες Πολιτείες υφίστανται μια καθίζηση, μια εσωτερική κατάρρευση, την οποία πιστεύω ότι δεν λαμβάνουμε υπ' όψη στη Γαλλία — πράγμα που είναι λάθος, εφ' όσον οι Ηνωμένες Πολιτείες αποτελούν τον καθρέφτη μέσα στον οποίο οι άλλες πλούσιες χώρες μπορούν να δουν το μέλλον τους. Η διάβρωση του κοινωνικού ιστού, τα γκέττο, η χωρίς προηγούμενο απάθεια και ο κυνισμός του πληθυσμού, η διαφθορά σε όλα τα

επίπεδα, η φανταστική κρίση της παιδείας (το μεγαλύτερο ποσοστό των «πτυχιούχων» σπουδαστών είναι τώρα πλέον ξένης καταγωγής), η αμφισβήτηση της αγγλικής ως εθνικής γλώσσας, η συνεχής υποβάθμιση του παραγωγικού και οικονομικού εργαλείου: όλα αυτά αποδυναμώνουν, οριακά, τις δυνατότητες παγκόσμιας ηγεμονίας των Ηνωμένων Πολιτειών.

ESPRIT: Η κρίση του Κόλπου δεν αναπαριστά την αποτυχία της υποτιθέμενης παγκόσμιας εμβέλειας των δυτικών αξιών;

Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ: Η κρίση του Κόλπου έδρασε ως μια θαυμαστή αποκάλυψη παραγόντων που γνωρίζαμε, και που οφείλαμε να γνωρίζουμε ήδη. Είχαμε την ευκαιρία να δούμε τους Άραβες, και τους μουσουλμάνους εν γένει, να ταυτίζονται μαζικά με αυτόν τον γκάγκστερ και δήμιο του ίδιου του λαού του, τον Σαντάμ Χουσεΐν. Από τη στιγμή που ο Σαντάμ αντιτίθετο στη «Δύση», ήταν πρόθυμοι να αγνοήσουν τη φύση του καθεστώτος του και την τραγωδία του λαού του. Οι διαδηλώσεις καταλάγιασαν μετά την ήττα του Σαντάμ, όμως το βαθύτερο ρεύμα είναι πάντα παρόν: το ισλαμικό θρησκευτικό ρεύμα είναι ισχυρότερο από κάθε άλλη φορά και μάλιστα εξαπλώνεται σε περιοχές που πιστεύαμε ότι ακολουθούν έναν άλλο δρόμο (Βόρεια Αφρική, Πακιστάν, χώρες της νότιας Σαχάρας). Συνοδεύεται από ένα βαθύ μίσος για τη Δύση, πράγμα κατανοητό: ένα από τα ουσιαστικά συστατικά της Δύσης είναι ο διαχωρισμός θρησκείας και πολιτικής κοινωνίας. Το Ισλάμ, όμως, όπως άλλωστε σχεδόν όλες οι θρησκείες, αξιώνει να είναι ολικός θεσμός, αρνείται τη διάκριση του θρησκευτικού και του πολιτικού. Αυτή η τάση συμπληρώνεται και αυτοενθαρρύνεται από μια «αντιαποικιοκρατική» ρητορική για την οποία το λιγότερο που μπορούμε να πούμε στην περίπτωση των αραβικών χωρών, είναι ότι είναι κούφια. Αν υπάρχουν Άραβες σήμερα στη Βόρεια Αφρική, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η τελευταία αποικήθηκε από τους Άραβες από τον 7ο αιώνα: το ίδιο συνέβη και με τις χώρες της Μέσης Ανατολής. Οι πρώτοι δε μη Άραβες «αποικιοκράτες» της Μέσης Ανατολής (και της Βόρειας Αφρικής) δεν ήταν οι Ευρωπαίοι, αλλά άλλοι μουσουλμάνοι — οι Σελτζούκοι Τούρκοι κατ' αρχήν, και οι οθωμανοί Τούρκοι αργότερα. Το Ιράκ παρέμεινε υπό τουρκική κατοχή για πέντε αιώνες — και ως βρετανικό προτεκτοράτο για σαράντα χρόνια. Αυτό δεν σημαίνει ότι θα πρέπει να υποβαθμιστούν τα εγκλήματα του δυτικού ιμπεριαλισμού, αλλά ότι θα πρέπει να καταγγελθεί επίσης αυτή η φενακίση που παρουσιάζει τους μουσουλμανικούς λαούς σαν να μη φέρουν καμιά ευθύνη μέσα στα πλαίσια της ίδιας τους της ιστορίας, σαν να μην έχαναν ποτέ τίποτε άλλο εκτός από το να υφίστανται παθητικά ό,τι οι άλλοι, δηλαδή οι Δυτικοί τους επέβαλαν.

ESPRIT: Δεν συναντάμε εδώ τα όρια αυτού του οικουμενισμού τον οποίο εκπροσωπεί η Δύση έναντι ενός αντιδημοκρατικού πολιτιστικού τοπικισμού;

Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ: Υπάρχουν πολλά επίπεδα σ' αυτή την ερώτηση, η οποία αποκτά σήμερα μια τραγική ένταση. Κατά μια έννοια, ο «οικουμενισμός» δεν είναι αποκλειστικό δημιούργημα της Δύσης. Ο βουδδισμός, ο χριστιανισμός, το ισλάμ, είναι «οικουμενιστικοί» εφ' όσον απευθύνονται, κατ' αρχήν, σε όλους τους ανθρώπους οι οποίοι έχουν το ίδιο δικαίωμα (και την ίδια υποχρέωση) να τους ασπασθούν. Τούτο προϋποθέτει μια πράξη πίστης — και συνεπάγεται την προσκόλληση σ' έναν κόσμο σημασιών (κανόνων, αξιών κ.λπ.) ιδιαίτερο και κλειστό. Αυτή η ερμητικότητα αποτελεί το χαρακτηριστικό των κοινωνιών που προσδιορίζονται από ισχυρή ετερονομία. Ίδιον της ελληνοδυτικής ιστορίας είναι η ρήξη αυτής της ερμητικότητας, η αμφισβήτηση των εγκαθιδρυμένων από τη φυλή σημασιών, θεσμών, αναπαραστάσεων, πράγμα που δίνει ένα τελείως διαφορετικό περιεχόμενο στον οικουμενισμό. Αυτή η ρήξη συμβαδίζει με το πρόταγμα κοινωνικής και ατομικής αυτονομίας, επομένως με τις ιδέες της ελευθερίας και της ισότητας, την αυτο-διακυβέρνηση των συλλογικών ομάδων και τα ατομικά δικαιώματα, τη δημοκρατία και τη φιλοσοφία.

Εδώ, λοιπόν, συναντάμε ένα παράδοξο πρώτου μεγέθους, το οποίο ελαφρά τη καρδία αποφεύγουν οι ομιλητές περί των δικαιωμάτων του ανθρώπου, της ακαθοριστίας της δημοκρατίας, της επικοινωνιακής δράσης, της αυτοθεμελίωσης του λόγου, κ.λπ. — οι Παναγλωσσιστές που συνεχίζουν την ομφαλοσκοπούσα ρητορική τους ατάραχοι μπροστά στη βουή και την αντάρα της πραγματικής ιστορίας. Οι «αξίες» της Δύσης υποτίθεται ότι είναι οικουμενικές — και αναμφίβολα είναι στο μέγιστο βαθμό, εφ' όσον προϋποθέτουν και συνεπάγονται την απαγκίστρωση από κάθε ιδιαίτερο κοινωνικο-ιστορικό εγκλεισμό εντός του οποίου βρίσκονται αναγκαστικά εγκλωβισμένοι οι άνθρωποι στην αρχή. Είναι όμως αδύνατο να αγνοήσουμε το γεγονός ότι οι αξίες αυτές έχουν ένα ιδιαίτερο κοινωνικο-ιστορικό ρίζωμα, για το οποίο θα ήταν παράλογο να ισχυριστούμε ότι υπήρξε τυχαίο. Για να συντομεύσουμε, ας εξετάσουμε το ζήτημα *in medias res*: αυτή τη ρήξη του εγκλεισμού εμείς την έχουμε πίσω μας, εικοσιπέντε ή πέντε αιώνες πίσω μας. Οι άλλοι όμως όχι. Εμείς μπορούμε να υπερασπιζόμαστε λογικά τις «αξίες μας» — αλλ' αυτό είναι δυνατόν ακριβώς επειδή έχουμε καταστήσει τη λογική συζήτηση λυδία λίθο περί του αποδεκτού και του μη αποδεκτού. Αν ο άλλος εισέλθει σ' αυτή τη συζήτηση, αυτό σημαίνει ότι στην πραγματικότητα έχει προσχωρήσει στη δική μας παράδοση, όπου τα πάντα μπορούν να γίνουν αντικείμενο εξέτασης και συζήτησης. Αν όμως οχυρώνεται πίσω από μια θεία αποκάλυψη, ή απλώς

έστω πίσω από μια παράδοση την οποία ιεροποιεί (πρόκειται, κατά κάποιον τρόπο, για την περίπτωση των σύγχρονων Ιαπώνων), τι νόημα έχει να του επιβάλουμε μια λογική συζήτηση; Και έχουμε την τάση να ξεχνάμε με μεγάλη ευκολία αυτό που συνέβαινε, όχι πολύ καιρό πριν, στο χριστιανικό κόσμο σχετικά με τα βιβλία εκείνα, αλλά και τους συγγραφείς τους, που σκόπευαν απλώς να διεξαγάγουν μια λογική συζήτηση αγνοώντας την πίστη.

Προκειμένου οι άλλοι —ισλαμιστές, ινδουίστες, ή δεν ξέρω ποιοι άλλοι— να αποδεχτούν τον οικουμενισμό με το περιεχόμενο που η Δύση προσπάθησε να δώσει σ' αυτή την ιδέα, θα έπρεπε να εξέλθουν από το θρησκευτικό εγγλεϊσμό τους, από το δικό τους μάγμα φαντασιακών σημασιών. Μέχρι τώρα, κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει παρά σε πολύ μικρό βαθμό —στις περιπτώσεις εκείνες κατ' εξοχήν, όπου ο ψευδο-μαρξισμός ή ο τρίτο-κοσμισμός υπήρξε ένα υποκατάστατο της θρησκείας— και μάλιστα, για λόγους στους οποίους θα επανέλθουμε, συσπειρώνονται γύρω απ' αυτές τις σημασίες.

Δεν μπορούμε να εξετάσουμε αυτή τη στιγμή, γιατί είχαν έτσι, και ακόμα έχουν, τα πράγματα. Γιατί, παραδείγματος χάριν, η ινδική φιλοσοφία ποτέ δεν έθεσε υπό συζήτηση τον κοινωνικό κόσμο, ή γιατί οι άραβες σχολιαστές του Αριστοτέλη, έχουν γράψει σελίδες επί σελίδων πάνω στη μεταφυσική και τη λογική του, αλλά ριζικά αγνόησαν το σύνολο της ελληνικής πολιτικής προβληματικής; ομοίως, έπρεπε να περιμένουμε τον Σπινόζα τον αφορισμένο προκειμένου να βρούμε έναν πολιτικό στοχασμό στην ιουδαϊκή παράδοση. Μπορούμε όμως να ασχοληθούμε με τους παράγοντες οι οποίοι καθιστούν σήμερα τις πλούσιες δυτικές κοινωνίες ανίκανες να ασκήσουν μια απελευθερωτική επιρροή στον υπόλοιπο κόσμο, να αναρωτηθούμε σχετικά με τους λόγους για τους οποίους όχι μόνο δεν συμβάλλουν στη διάβρωση των θρησκευτικών σημασιών στο βαθμό που αυτές οι τελευταίες αναστέλλουν τη σύσταση ενός πολιτικού χώρου, αλλά τείνουν ίσως τελικά στην ενίσχυση της επιρροής τους.

Ποιο «παράδειγμα» προσφέρουν οι κοινωνίες του φιλελεύθερου καπιταλισμού στον υπόλοιπο κόσμο; Κατ' αρχήν, το παράδειγμα του πλούτου και της τεχνολογικής και στρατιωτικής ισχύος. Παράδειγμα που οι άλλοι ευχαρίστως θα ήθελαν να υιοθετήσουν και μερικές φορές το κατορθώνουν μάλιστα (Ιαπωνία, οι «τέσσερις δράκοι», σύντομα και κάποιοι άλλοι ακόμα, χωρίς αμφιβολία). Όπως όμως δείχνουν αυτά τα παραδείγματα, και αντίθετα προς τα μαρξιστικά ή ακόμα και «φιλελεύθερα» δόγματα, αυτό καθαυτό (το «παράδειγμα») δεν εμπεριέχει και δεν συνεπάγεται τίποτα σε σχέση με την ανάδυση μιας απελευθερωτικής διαδικασίας.

Ταυτόχρονα όμως αυτές οι κοινωνίες παρουσιάζουν στον υπόλοιπο κόσμο μια αρνητική εικόνα, την εικόνα κοινωνιών όπου βασιλεύει ένα ολοκληρωτικό κενό σημασίας. Η μόνη αξία σ' αυτές τις κοινωνίες είναι το χρήμα, η διαση-

μότητα των μαζικών μέσων, ή η δύναμη με την πιο χυδαία, την πιο γελοία σημασία του όρου. Οι κοινότητες έχουν καταστραφεί, η αλληλεγγύη έχει αναχθεί σε διοικητικούς χειρισμούς. Απέναντι ακριβώς σ' αυτό το κενό οι θρησκευτικές σημασίες διατηρούνται, ή μάλλον ενδυναμώνονται.

Βέβαια, υπάρχει επίσης αυτό που οι δημοσιογράφοι και οι πολιτικοί ονομάζουν «δημοκρατία», η οποία στην πραγματικότητα είναι μια φιλελεύθερη ολιγαρχία. Μάταια θα έψαχνε κανείς να βρει σ' αυτήν το παράδειγμα του υπεύθυνου πολίτη, «ικανού να κυβερνά και να κυβερνάται», όπως έλεγε ο Αριστοτέλης, το παράδειγμα μιας αναστοχαστικής και βουλευτικής πολιτικής συλλογικότητας. Αναμφίβολα υπάρχουν μέσα σ' αυτήν, ως αποτέλεσμα μακρών αγώνων που προηγήθηκαν, κάποιες ελευθερίες — σημαντικές και πολύτιμες, αν και μερικού χαρακτήρα: είναι κατ' ουσίαν, ελευθερίες αμυντικές και αρνητικές. Στα πλαίσια της κοινωνικο-ιστορικής πραγματικότητας του σύγχρονου καπιταλισμού, αυτές οι ελευθερίες λειτουργούν όλο και περισσότερο ως ένα απλό εργαλειακό συμπλήρωμα του μεγιστοποιητικού μηχανισμού των ατομικών («ηδονών»). Και ακριβώς αυτές οι «ηδονές» αποτελούν το μόνο υποστασιακό περιεχόμενο του ατομικισμού για τον οποίο γίνεται τόσος θόρυβος.

Διότι δεν μπορεί να υπάρξει καθαρός, δηλαδή κενός, ατομικισμός. Τα άτομα που είναι, υποτίθεται, «ελεύθερα να κάνουν ό,τι θέλουν» κάνουν κάτι και μάλιστα όχι ό,τι να 'ναι. Κάνουν κάθε φορά συγκεκριμένα, καθορισμένα, ιδιαίτερα πράγματα, επιθυμούν και επενδύουν σε ορισμένα αντικείμενα, αρνούνται άλλα, προσδίδουν αξία σε κάποιες δραστηριότητες, κ.λπ. Αυτά λοιπόν τα αντικείμενα και οι δραστηριότητες δεν καθορίζονται και δεν μπορούν ποτέ να καθορισθούν αποκλειστικά, ούτε και ουσιαστικά, από τα «άτομα» και μόνο. Καθορίζονται από το κοινωνικο-ιστορικό πεδίο, από την ειδική θέσμιση της κοινωνίας μέσα στην οποία ζουν και από τις φαντασιακές της σημασίες. Μπορούμε χωρίς αμφιβολία να μιλήσουμε για έναν «ατομικισμό» των αληθινών βουδδιστών, έστω και αν οι μεταφυσικές προϋποθέσεις του είναι διαμετρικά αντίθετες από εκείνες του δυτικού «ατομικισμού» (μηδαμινότητα του ατόμου εκεί, αυτάρκης υποστασιακή πραγματικότητα του ατόμου εδώ). Ποιο είναι όμως το ουσιαστικό περιεχόμενο του πρώτου; Εξ ορισμού, η παραίτηση από τον κόσμο και τις «ηδονές» του. Ομοίως, στη σύγχρονη Δύση, το ελεύθερο, κυρίαρχο, αυτάρκες, υποστασιακό «άτομο» δεν είναι πλέον, στην πλειονότητα των περιπτώσεων, παρά μια μαριονέττα που εκτελεί σπασμωδικά τις κινήσεις οι οποίες του επιβάλλονται από το κοινωνικο-ιστορικό πεδίο: να κάνει λεφτά, να καταναλώνει και να απολαμβάνει (αν τα καταφέρει...). Υποθετικά «ελεύθερο» να δίνει στη ζωή του το νόημα που «θέλει», δεν της «προσδίδει», στο συντριπτικό αριθμό των περιπτώσεων, παρά το τρέχον «νόημα», δηλαδή το μη-νόημα της απεριόριστης αύξησης της κατανάλωσης. Η «αυτονομία» του

ξαναγίνεται ετερονομία, η «αυθεντικότητά» του είναι ο γενικευμένος κομφορμισμός που επικρατεί γύρω μας.

Τούτο σημαίνει ότι δεν μπορεί να υπάρξει ατομική «αυτονομία» εάν δεν υπάρχει συλλογική αυτονομία, ότι από κανένα άτομο δεν μπορεί να υπάρξει «δημιουργία νοήματος» για τη ζωή του εάν αυτή δεν εγγράφεται στο πλαίσιο μιας συλλογικής δημιουργίας σημασιών. Και ακριβώς η ατελεύτητη ρηχότητα αυτών των σημασιών στη σύγχρονη Δύση αποτελεί τον όρο της ανικανότητάς της να ασκήσει επιρροή στο μη δυτικό κόσμο, να συμβάλει στη διάβρωση της επίδρασης των θρησκευτικών ή των παρόμοιων σημασιών μέσα στο πλαίσιο αυτού του τελευταίου.

ESPRIT: 'Αρα λοιπόν δεν υπάρχει πλέον σφαιρικό νόημα. Σημαίνει όμως αυτό υποχρεωτικά ότι δεν υπάρχουν περιφερειακά νοήματα σ' αυτό ή τον άλλο κοινωνικό τομέα, στην ελευθερία των ατόμων και στο μέτρο που ο καθένας θα μπορούσε, αν μας επιτρέπεται να μιλήσουμε έτσι, να κατασκευάσει ένα νόημα για τον εαυτό του;

Από την άλλη πλευρά, δημιουργήθηκε προφανώς στα πλαίσια της συζήτησής μας ένα είδος γλωσσικού ολισθήματος. Όταν λέμε ότι δεν υπάρχει πλέον νόημα, οι άνθρωποι εννοούν αυτομάτως ότι δεν υπάρχει πλέον προδομένο νόημα. Το πρόβλημα λοιπόν δεν βρίσκεται σ' αυτό, στο μέτρο που η απουσία ενός προδομένου νοήματος, δεν δημιουργεί αναγκαστικά κενό. Μπορεί αντιθέτως να πρόκειται για μια ευκαιρία, για μια δυνατότητα ελευθερίας, που θα επέτρεπε να εξέλθουμε από την κατάσταση της «απομάγευσης».

Μήπως λοιπόν η γνώση σχετικά με το αν αυτή η ίδια η δοκιμασία της ελευθερίας είναι αφόρητη, αποτελεί το μέγα ζήτημα σήμερα;

Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ: Είναι προφανές ότι δεν μιλάω για την εξαφάνιση ενός προδομένου νοήματος και ότι δεν θρηνώ γι' αυτήν. Το προδομένο νόημα είναι η ετερονομία. Μια αυτόνομη κοινωνία, μια κοινωνία πραγματικά δημοκρατική, είναι μια κοινωνία η οποία αμφισβητεί κάθε προδομένο νόημα και στην οποία, εξ αιτίας αυτού του γεγονότος, απελευθερώνεται η δημιουργία νέων σημασιών. Και σε μια τέτοια κοινωνία, κάθε άτομο είναι ελεύθερο να δημιουργεί για τη ζωή του το νόημα που θέλει (και που μπορεί). Είναι όμως παράλογη η σκέψη ότι μπορεί να το κάνει αυτό έξω από κάθε κοινωνικο-ιστορικό περιβάλλον και προσδιορισμό. Δεδομένου αυτού που είναι, οντολογικά, το άτομο, αυτή η πρόταση είναι στην πραγματικότητα μια ταυτολογία. Το εξατομικευμένο άτομο δημιουργεί ένα νόημα για τη ζωή του συμμετέχοντας στις σημασίες που δημιουργεί η κοινωνία του, συμμετέχοντας στη δημιουργία τους, άλλοτε ως «δημιουργός» και άλλοτε ως «δέκτης» (κοινό) αυτών των σημα-

σιών. Και έχω πάντοτε επιμένει πάνω στο γεγονός ότι η αληθινή «πρόσληψη» ενός καινούργιου έργου είναι το ίδιο δημιουργική με τη δημιουργία του.

Αυτό το βλέπει κανείς καθαρά στις δυο μεγάλες περιόδους της ιστορίας όπου αναδύθηκε το πρόταγμα της αυτονομίας και όπου εμφανίζονται για πρώτη φορά άτομα αληθινά εξατομικευμένα. Η εμφάνιση πραγματικά ατομικών δημιουργών και ενός κοινού ικανού να δέχεται τις επικλήσεις τους συμβαδίζει, στην αρχαία Ελλάδα, με την εμφάνιση της πόλεως και των νέων σημασιών που αυτή ενσαρκώνει: δημοκρατία, ισονομία, ελευθερία, λόγος, ανασκοπικότητα. Μολονότι είναι πολύ πιο περίπλοκη, η κατάσταση είναι ανάλογη στη σύγχρονη δυτική Ευρώπη. Βέβαια εδώ, κατά τη διάρκεια μιας μακράς χρονικής περιόδου, η μεγάλη τέχνη και η φιλοσοφία, ακόμα και η επιστημονική έρευνα, παραμένουν στενά δεμένες με θρησκευτικές σημασίες. Ήδη όμως ο τρόπος με τον οποίο τοποθετούνται σε σχέση μ' αυτές αλλάζει. Και σχετικά νωρίς δημιουργήθηκαν μεγάλες μορφές και έργα, «λαϊκά» που η κοινωνία γεννά και τα οποία αποδευκνύεται ικανή να υποδεχθεί. Ο Κούντερα το έδειξε αυτό σε σχέση με το μυθιστόρημα, υπογραμμίζοντας τη «λειτουργία» του ως καταγγελίας της καθεστηκυίας τάξεως και της καθημερινότητας. Και πώς να ξεχάσει κανείς το μεγαλύτερο συγγραφέα της σύγχρονης Ευρώπης, τον Σαίξπηρ, στον οποίο δεν βρίσκει ούτε ψήγμα θρησκευτικότητας; Στο τέλος όμως του 18ου αιώνα η ευρωπαϊκή δημιουργία απαλλάσσεται από κάθε «προ-δεδομένο» νόημα. Συνιστά μια απ' αυτές τις θαυμάσιες «συμπτώσεις» της ιστορίας το γεγονός ότι το τελευταίο μεγάλο θρησκευτικό έργο τέχνης, το *Ρέχβιμ* του Μότσαρτ, γράφτηκε το 1791 — τη στιγμή που η γαλλική Επανάσταση άρχιζε να επιτίθεται στην Εκκλησία και στο χριστιανισμό, λίγα χρόνια αφ' ότου ο Λέσσινγκ είχε ορίσει το πνεύμα του Διαφωτισμού ως την τριπλή άρνηση της Αποκάλυψης, της Πρόνοιας και της αιώνιας Καταδίκης, μερικά χρόνια πριν ο Laplace απαντήσει, σχετικά με την απουσία του Θεού στο *Σύστημα του κόσμου*, ότι αυτή η υπόθεση δεν του ήταν αναγκαία. Αυτή η εξάλειψη του «προδεδομένου» νοήματος δεν εμπόδισε την Ευρώπη να εισέλθει, για εκατόν πενήντα χρόνια, από το 1800 ως το 1950, σε μια περίοδο εκπληκτικής δημιουργίας σε όλους τους τομείς. Για τους μεγάλους μυθιστοριογράφους, τους μεγάλους μουσικούς, τους μεγάλους ζωγράφους αυτής της περιόδου, δεν υπάρχει προδεδομένο νόημα (όπως δεν υπάρχει και για τους μεγάλους μαθηματικούς και επιστήμονες). Υπάρχει η διαυγής μέθη της έρευνας και της δημιουργίας του νοήματος — και δεν είναι βεβαίως τυχαίο το γεγονός ότι η βαθύτερη σημασία των έργων τους είναι μια διαρκής διερώτηση πάνω στην ίδια τη σημασία, μέσω της οποίας ο Proust, ο Kafka, ο Joyce και τόσοι άλλοι συναντούν την αθηναϊκή τραγωδία.

Αν αυτή η περίοδος τελειώνει γύρω στα 1950 (ημερομηνία καθαρά αυθαί-

ρετη) για να προσδιοριστούν οι ιδέες), αυτό δεν συμβαίνει επειδή εισερχόμαστε σε μια «δημοκρατικότερη» φάση από πριν· θα μπορούσαμε μάλιστα, χωρίς να παραδοξολογούμε, να υποστηρίξουμε το αντίθετο: αυτό συμβαίνει επειδή ο δυτικός κόσμος εισέρχεται σε κρίση και αυτή η κρίση συνίσταται ακριβώς σ' αυτό, στο ότι παύει πραγματικά να αυτοαμφισβητείται.

ESPRIT: Δεν θα μπορούσαμε να δεχτούμε ότι υπάρχει σχέση ανάμεσα στο κενό νόηματος και στην απώλεια αυτής της μεγάλης τέχνης για την οποία μιλάτε;

Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ: Είναι προφανές ότι αυτά τα δυο συμβαδίζουν. Η μεγάλη τέχνη είναι το παράθυρο της κοινωνίας στο χάος και ταυτοχρόνως η μορφή που έχει δοθεί σ' αυτό το χάος (ενώ η θρησκεία είναι το παράθυρο προς το χάος και η μάσκα που επι-τίθεται σ' αυτό το χάος). Η τέχνη είναι μια μορφή που δεν κρύβει τίποτα. Μέσω αυτής της μορφής, η τέχνη δείχνει, απεριόριστα, το χάος — και έτσι θέτει διαρκώς υπό αμφισβήτηση τις εγκαθιδρυμένες σημασίες, μέχρι και τη σημασία της ανθρώπινης ζωής και των πλέον αδιαμφισβήτητων περιεχομένων της. Ο έρωτας συνιστά το κέντρο της προσωπικής ζωής κατά τον 19ο αιώνα — και ο Τριστάνας αποτελεί την εντονότερη παρουσίαση αυτού του έρωτα και ταυτοχρόνως την κατάδειξη αυτού το οποίο δεν μπορεί να φθάσει στην ολοκλήρωσή του παρά μέσα από το χωρισμό και το θάνατο.

Εξ αυτού του γεγονότος, η μεγάλη τέχνη όχι μόνο δεν είναι ασύμβατη με μια αυτόνομη, δημοκρατική κοινωνία, αλλά, αντιθέτως, είναι αδιαχώριστη απ' αυτήν. Διότι μια δημοκρατική κοινωνία γνωρίζει, οφείλει να γνωρίζει, ότι δεν υπάρχει διασφαλισμένη σημασία, ότι ζει πάνω από το χάος, ότι αυτή η ίδια είναι ένα χάος που οφείλει να προσδώσει μορφή στον εαυτό του, μορφή η οποία ποτέ δεν προσδιορίζεται μια για πάντα. Με αφετηρία αυτή τη γνώση δημιουργεί νόημα και σημασία. Αυτή λοιπόν τη γνώση — τη γνώση της θνητότητας, θα επανέλθουμε σ' αυτό — ο σύγχρονος άνθρωπος και η σύγχρονη κοινωνία την απορρίπτουν και την αρνούνται. Και γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, η μεγάλη τέχνη καθίσταται αδύνατη, ή στην καλύτερη περίπτωση περιθωριακή, χωρίς ανα-δημιουργική συμμετοχή του κοινού.

Ρωτήσατε μήπως η δοκιμασία της ελευθερίας γίνεται αφόρητη. Υπάρχουν δυο απαντήσεις σ' αυτό το ερώτημα οι οποίες είναι αλληλέγγυες. Η δοκιμασία της ελευθερίας γίνεται ανυπόφορη στο μέτρο που δεν κατορθώνει κανείς να κάνει τίποτα μ' αυτή την ελευθερία. Γιατί επιθυμούμε την ελευθερία; Κατ' αρχήν την επιθυμούμε ασφαλώς γι' αυτή την ίδια: την επιθυμούμε όμως επίσης για να μπορούμε να κάνουμε πράγματα. Αν κανείς δεν έχει, δεν μπορεί ή δεν επιθυμεί να κάνει τίποτα, αυτή η ελευθερία μετατρέπεται σε καθαρή



φιγούρα του κενού. Τρομοκρατημένος μπροστά σ' αυτό το κενό, ο σύγχρονος άνθρωπος καταφεύγει στο κοπιαστικό παραγέμισμα των «διασκεδάσεων» του, σε μια όλο και περισσότερο επαναλαμβανόμενη, όλο και περισσότερο επιταχυνόμενη ρουτίνα. Ταυτοχρόνως, η δοκιμασία της ελευθερίας είναι αδιαχώριστη από τη δοκιμασία της θνητότητας. (Οι «εγγυήσεις του νοήματος») αποτελούν προφανώς το ισοδύναμο της εξάρνησης της θνητότητας: και στην περίπτωση αυτή ακόμα το παράδειγμα των θρησκειών είναι εύγλωττο). Ένα ον —άτομο ή κοινωνία— δεν μπορεί να είναι αυτόνομο αν δεν έχει αποδεχτεί τη θνητότητά του. Μια αληθινή δημοκρατία —όχι μια «δημοκρατία» απλώς διαδικαστική—, μια αυτοανασκοπική κοινωνία, η οποία αυτο-θεσμιζεται, η οποία μπορεί να θέτει διαρκώς υπό αμφισβήτηση τους θεσμούς και τις σημασίες της, ζει ακριβώς μέσα στη δοκιμασία της δυνητικής θνητότητας κάθε θεσμισμένης σημασίας. Μόνο μ' αυτή την αφετηρία μπορεί να δημιουργήσει και, δοθείσης ευκαιρίας, να εγκαθιδρύσει «άφθαρτα μνημεία»: άφθαρτα ως κατάδειξη, για όλους τους επερχόμενους, της δυνατότητάς της να δημιουργεί σημασία κατοικώντας στο χείλος της Αβύσσου.

Είναι όμως φανερό ότι η έσχατη αλήθεια της σύγχρονης δυτικής κοινωνίας, είναι η βεβιασμένη φυγή μπροστά στο θάνατο, η προσπάθεια να συγκαλύψουμε τη θνητότητά μας, η οποία εξαργυρώνεται με χίλιους τρόπους, με την κατάργηση του πένθους, με τους «θανατολόγους», με τα ατέλειωτα σωληνάκια και τα παραλλάδια της θεραπευτικής μανίας, με την εκπαίδευση ειδικευμένων ψυχολόγων προκειμένου να «συμπααρασταθούν» στους θνήσκοντες, με τον εξοστρακισμό των γερόντων, κ.λπ.

ESPRIT: Στην περίπτωση που κάποιος δεν δέχεται ότι έχει χαθεί κάθε ελπίδα για τη σύγχρονη δημοκρατία, που πιστεύει ότι θα πρέπει να υπάρχει ακόμα δυνατότητα δημιουργίας κοινωνικών σημασιών, δεν έρχεται τότε σε σύγκρουση με έναν ανθρωπολογικό λόγο, με ένα λόγο ο οποίος θυμίζει κατά κάποιον τρόπο τον Tocqueville, βαίνοντας από τον Furet στον Gauchet, και ο οποίος συνίσταται στον ισχυρισμό ότι η εξέλιξη των δημοκρατικών κοινωνιών οδηγεί τα άτομα στο να αναζητήσουν καταφύγιο στην ιδιωτική σφαίρα, να εξατομικευθούν; Δεν πρόκειται εδώ για μια δομική κλίση των σύγχρονων κοινωνιών; Αντιστρόφως, αν κανείς συμφωνήσει με τη σκέψη σας, η οποία είναι μια σκέψη της δράσης, ποιες είναι οι συνθήκες μιας αυτόνομης δράσης μέσα σε μια δημοκρατική κοινωνία; Δεν υπάρχει η δυνατότητα δημόσιας δράσης μέσα σ' αυτή την κατάσταση της διασάλευσης;

Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ: Η «δομική κλίση» για την οποία μιλάτε —δεν είναι «δομική», είναι ιστορική— αφορά στις σύγχρονες καπιταλιστικές κοινωνίες και

όχι στις δημοκρατικές.

Πρώτα απ' όλα όμως μια φιλολογική παρατήρηση. Νομίζω ότι υπάρχει μια σύγχυση που επιβαρύνει ιδιαίτερα τις σύγχρονες συζητήσεις. Στον Tocqueville το νόημα του όρου «δημοκρατία» δεν είναι πολιτικό, είναι κοινωνιολογικό. Ισοδυναμεί, σε τελευταία ανάλυση, με την κατάργηση των κληρονομικών καθεστώτων, η οποία εγκαθιδρύει «ισότητα συνθηκών», ισότητα τουλάχιστον δικαστική. Αυτή η εξίσωση καταλήγει, ή μπορεί να καταλήξει, στη δημιουργία μιας μάζας αδιαφοροποίητων ατόμων, που παραμένουν προσκολλημένα σ' αυτή τη μη διαφοροποίηση και αρνούνται την υπεροχή. Στο τέρμα αυτής της εξέλιξης, έχουμε την εμφάνιση του «Κράτους κηδεμόνα», του πλέον αφιλοκερδούς αλλά και του πλέον τρομερού των τυράννων, και της «δημοκρατικής δεσποτείας» (έννοια κατά τη γνώμη μου παράλογη, διότι καμιά δεσποτεία δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο εγκαθιδρύοντας νέες διαφοροποιήσεις). Ο Tocqueville αποδέχεται την κίνηση της εξίσωσης την οποία θεωρεί ως τη μη αντιστρεπτή τάση της ιστορίας (ηθελημένη κατά τη γνώμη του από τη θεία Πρόνοια), η απαισιοδοξία του όμως τρέφεται από τη νοσταλγία του για παλαιότερους χρόνους, όταν η ατομική υπεροχή και δόξα δεν είχαν καταστεί αδύνατες απ' αυτό που ονομάζει «δημοκρατία».

Για μένα, όπως γνωρίζετε, η πρώτη σημασία —από την οποία προκύπτουν όλες οι υπόλοιπες— του όρου δημοκρατία είναι πολιτική: καθεστώς στο οποίο οι πολίτες είναι ικανοί να κυβερνούν και να κυβερνώνται (δυο όροι αδιαχώριστοι), καθεστώς ρητής αυτο-θέσμησης της κοινωνίας, καθεστώς ανασκοπικότητας και αυτοπεριορισμού.

Με βάση αυτό το δεδομένο, το ανθρωπολογικό ερώτημα είναι προφανώς θεμελιώδες. Το ερώτημα αυτό βρισκόταν πάντα στο κέντρο των ενασχολήσεών μου και αυτός είναι ο λόγος που, από το 1959-1960, απέδωσα τόσο μεγάλη σημασία στο φαινόμενο της *ιδιωτικοποίησης* των ατόμων στις σύγχρονες κοινωνίες, καθώς και στην ανάλυσή του. Διότι η ισορροπία και η συντήρηση της σύγχρονης καπιταλιστικής κοινωνίας, από τη δεκαετία του '50, επιτυγχάνεται με την αποπομπή του καθενός στην ιδιωτική του σφαίρα και τον εργλεισμό του σ' αυτήν (κάτι που έχει καταστεί δυνατό μέσω της οικονομικής άνεσης των πλούσιων χωρών, αλλ' επίσης και μέσω μιας σειράς κοινωνικών μετασχηματισμών, κυρίως στον τομέα της κατανάλωσης και των «διασκεδάσεων»), παράλληλη και σύγχρονη με μια τεράστια «αυθόρμητη» κίνηση (και κατ' ουσίαν προκύπτουσα επαγρυπνικά από όλη την προηγούμενη ιστορία) απόσυρσης του πληθυσμού, απάθειας και κινισμού σε σχέση με τα πολιτικά πράγματα. Από τη δεκαετία του '50, αυτή η εξέλιξη διαρκώς εντείνεται, παρά τα κάποια αντίθετα φαινόμενα στα οποία θα επανέλθουμε. Το παράδοξο λοιπόν είναι ότι ο καπιταλισμός δεν ήταν δυνατόν να αναπτυχθεί και

να επιβιώσει παρά μόνο μέσω της σύζευξης δυο παραγόντων, που και οι δυο έχουν σχέση με την ανθρωπολογία και τους οποίους τείνει να καταστρέφει.

Ο πρώτος υπήρξε η κοινωνική και πολιτική διαμάχη, μετάφραση των ομαδικών και ατομικών αγώνων για την αυτονομία. Χωρίς αυτή τη διαμάχη δεν θα μπορούσε να υπάρξει, στο πολιτικό επίπεδο, αυτό που ονομάζετε «δημοκρατία». Ο καπιταλισμός καθαυτός δεν έχει καμιά σχέση με τη δημοκρατία (δεν έχετε παρά να ανατρέξετε στην περίπτωση της Ιαπωνίας, πριν αλλά και μετά τον πόλεμο). Και, στο οικονομικό επίπεδο, χωρίς τους κοινωνικούς αγώνες, ο καπιταλισμός θα είχε καταρρεύσει δεκάδες φορές εδώ και δυο αιώνες. Η δυνητική ανεργία εξαλείφθηκε με τη μείωση της διάρκειας της ημέρας, της εβδομάδας, του έτους και της ζωής εργασίας. Η παραγωγή βρήκε διεξόδους στις εσωτερικές καταναλωτικές αγορές, σταθερά διευρυνόμενες από τους εργατικούς αγώνες και τις αυξήσεις των πραγματικών μισθών που αυτοί επέφεραν. Η ανερθολογικότητα της καπιταλιστικής οργάνωσης παραγωγής επανορθώθηκε λίγο πολύ από τη διαρκή αντίσταση των εργαζομένων.

Ο δεύτερος είναι ότι ο καπιταλισμός δεν μπόρεσε να λειτουργήσει παρά μόνον επειδή κληρονόμησε μια σειρά από ανθρωπολογικούς τύπους τους οποίους δεν δημιούργησε, και δεν θα μπορούσε να έχει δημιουργήσει, αυτός ο ίδιος: αδιάφθορους δικαστές, λειτουργούς ακέραιους και βεμπερικούς, εκπαιδευτικούς αφοσιωμένους στον προυρισμό τους, εργάτες οι οποίοι διαθέτουν ένα μίνιμουμ επαγγελματικής συνείδησης, κ.λπ. Αυτοί οι τύποι δεν αναδύονται και δεν μπορούν να αναδυθούν από μόνοι τους· δημιουργήθηκαν σε προηγούμενες ιστορικές περιόδους, αναφερόμενοι σε αξίες καθιερωμένες και αδιαμφισβήτητες: την τιμιότητα, την υπηρεσία του Κράτους, τη μετάδοση της γνώσης, το ωραίο έργο, κ.λπ. Σήμερα όμως ζούμε σε κοινωνίες όπου αυτές οι αξίες έχουν, κατά κοινή παραδοχή, γίνει καταγέλαστες, όπου μετράει μόνο το πόσα χρήματα έχει αποκτήσει κανείς, αδιάφορο πώς, ή το πόσες φορές έχει εμφανιστεί στην τηλεόραση. Ο μόνος ανθρωπολογικός τύπος που δημιουργήθηκε από τον καπιταλισμό, και ο οποίος του ήταν απαραίτητος στο ξεκίνημά του, προκειμένου να εγκαθιδρυθεί, ήταν ο συμπετεριανός *επιχειρηματίας*: πρόσωπο παθιασμένο με τη δημιουργία αυτού του νέου ιστορικού θρασμού, της *επιχείρησης*, καθώς και με τη σταθερή διεύρυνσή του μέσω της εισαγωγής νέων περίπλοκων τεχνικών και νέων μεθόδων διείσδυσης στην αγορά. Κι αυτός όμως ο τύπος καταστράφηκε με τις παρούσες εξελίξεις· σε σχέση με την παραγωγή, ο επιχειρηματίας αντικαταστάθηκε από μια γραφειοκρατία των μάνατζερς· όσο για το να κάνει κανείς χρήματα, η κερδοσκοπία στο χρηματιστήριο ή οι οικονομικές μεσιτείες αποφέρουν πολύ περισσότερα απ' ό,τι οι «επιχειρηματικές» δραστηριότητες.

Παριστάμεθα λοιπόν στην, μέσω της ιδιωτικοποίησης, αύξουσα κατάρρευ-

ση του δημόσιου χώρου και, ταυτοχρόνως, διαπιστώνουμε την καταστροφή των ανθρωπολογικών εκείνων τύπων που απετέλεσαν τον όρο ύπαρξης του συστήματος.

ESPRIT: Περιγράφετε μια «φιλελεύθερη ολιγαρχία» η οποία λειτουργεί ως στεγανός χώρος και είναι εξαιρετικά ευτυχής, επειδή μπορεί έτσι να ασχολείται ήσυχη με τις υποθέσεις της — δεδομένου ότι ο πληθυσμός δεν παρεμβαίνει στην πραγματικότητα παρά μόνον για να επιλέξει τη μια ή την άλλη πολιτική ομάδα. Είναι βέβαιο όμως ότι τα πράγματα λειτουργούν ακριβώς μ' αυτό τον τρόπο; Υπάρχουν, παρ' όλα αυτά, κοινωνικοί αγώνες, ισχυρές συγκρουσιακές μορφές μέσα σ' αυτή την κοινωνία. Ασφαλώς, η εργασία δεν αποτελεί πλέον το κέντρο οργάνωσής τους στον ίδιο βαθμό που αυτό συνέβαινε στο παρελθόν, καθώς παλαιότερα οι αγώνες συνδέονταν με τις συνδικαλιστικές διαμάχες. Ωστόσο δεν είναι βέβαιο ότι μπορούμε και τόσο κατηγορηματικά να αποφανθούμε ότι υπάρχει μια αναδίπλωση στην ιδιωτική σφαίρα.

Ας πάρουμε ένα ακραίο παράδειγμα: μορφές κινητοποίησης όπως εκείνη στο *Vaulx-en-Velin* αποτελούν επίσης μαρτυρία μιας βούλησης για δραστήρια συμμετοχή, όπως ακριβώς συνέβαινε και στο εργατικό κίνημα του 19ου αιώνα. *A contrario*, η γαλλική κοινωνία πριν από πενήντα χρόνια ήταν πάντως πολύ λιγότερο συμμετοχική και πολύ περισσότερο αποκλειστική απ' ό,τι σήμερα. Υπήρξε παρ' όλα αυτά «πρόοδος», θα μπορούσαμε να πούμε, στη δημοκρατία — έστω και μέσω των *media* και της θριαμβεύουσας κουλτούρας των *media*. Δεν μπορούμε λοιπόν απλώς να ισχυριστούμε ότι όλα αυτά είναι μόνον ένα αίτημα για αγοραστική δύναμη και είσοδο στον καπιταλισμό.

Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ: Αυτό που ενδιαφέρει είναι να ξέρουμε τι θεωρείται ουσιαδές ή κεντρικό μέσα στα πλαίσια του συστήματος και τι θεωρείται δευτερεύον, περιφερειακό, «θόρυβος». Η φιλελεύθερη ολιγαρχία ασφαλώς δεν λειτουργεί ως στεγανός χώρος. Πρέπει όμως να γίνει κατανοητό ότι όσο λιγότερο λειτουργεί ως στεγανός χώρος, τόσο πιο δυνατή είναι, ακριβώς ως ολιγαρχία. Στην πραγματικότητα, είναι αρκετά «κλειστή» κοινωνιολογικά (βλ. τις κοινωνικές ρίζες της στρατολόγησης των Ανωτάτων Σχολών, κ.λπ.). Θα ενδιαφερόταν ασφαλώς, από τη δική της σκοπιά, να διευρύνει τις βάσεις της στρατολόγησης των μελών της, το φυτώριο όπου κάνει την αυτοεπιλογή της. Δεν θα γινόταν ωστόσο περισσότερο «δημοκρατική» γι' αυτό το λόγο — όπως και η ρωμαϊκή ολιγαρχία δεν έγινε δημοκρατική όταν επιτέλους δέχτηκε στους κόλπους της τους *homines novi*. Από την άλλη πλευρά, το φιλελεύθερο καθεστώς (σε αντίθεση με το ολοκληρωτικό καθεστώς) της επιτρέπει να διακρίνει τα «σήματα» που στέλνει η κοινωνία, ακόμα και έξω από επίσημα ή

νόμιμα κανάλια και, κατά κανόνα, να αντιδρά και να αναπροσαρμόζεται. Στην πραγματικότητα, αυτό γίνεται όλο και λιγότερο. Πού κατέληξε το *Vaulx-en-Velin* (εκτός από τη δημιουργία μερικών νέων επιτροπών και γραφειοκρατικών θέσεων «χειρισμού του προβλήματος»); Σε ποιο σημείο βρίσκονται οι Ηνωμένες Πολιτείες σχετικά με τα γκέτο, τα ναρκωτικά, την κατάρρευση της εκπαίδευσης και όλα τα υπόλοιπα;

Στην πραγματικότητα, μετά την αποτυχία των κινημάτων των χρόνων του 1960; τα δυο «πετρελαϊκά σοκ» και τη φιλελεύθερη αντιπίεση (με την καπιταλιστική έννοια του όρου), εκπροσωπούμενη αρχικά από το ζεύγος Θάτσερ-Ρέηγκαν αλλά η οποία τελικά καταταυριάρχησε παντού, διαπιστώνουμε ένα νέο μηχανισμό «κοινωνικής στρατηγικής». Συντηρείται μια άνετη ή ανεκτή κατάσταση για το 80 ή 85% του πληθυσμού (παραλυμένου, κατά τα άλλα, από το φόβο της ανεργίας) και όλη η βρωμιά του συστήματος μεταφέρεται στο 15 ή 20% των «κατωτέρων» της κοινωνίας, που δεν μπορούν να αντιδράσουν ή δεν μπορούν να αντιδράσουν παρά με τη ρήξη, την περιθωριοποίηση και την εγκληματικότητα: άνεργοι και μετανάστες στη Γαλλία και την Αγγλία, Μαύροι και Ισπανόφωνοι στις Ηνωμένες Πολιτείες, κ.λπ.

Βέβαια, συγκρούσεις και αγώνες εξακολουθούν να υπάρχουν και να αναδύονται εδώ κι εκεί. Δεν βρισκόμαστε σε μια νεκρή κοινωνία. Στη Γαλλία, αυτά τα τελευταία χρόνια είχαμε τους φοιτητές, τους μαθητές του Λυκείου, τους σιδηροδρομικούς, τις νοσοκόμες. Είχαμε ένα σημαντικό φαινόμενο: τη δημιουργία συντονιστικών επιτροπών, νέα μορφή δημοκρατικής αυτο-οργάνωσης των κινημάτων, η οποία μεταφράζει την εμπειρία της γραφειοκρατίας και τη δυσπιστία απέναντί της — έστω και αν κόμματα και συνδικάτα προσπαθούν πάντα να υποσκάψουν αυτά τα κινήματα.

Πρέπει όμως επίσης να αναγνωρισθεί ότι αυτά τα κινήματα εναντίον της υπάρχουσας τάξης είναι τις περισσότερες φορές συντεχνιακά και πάντως εξαιρετικά μονομερή και περιορισμένων στόχων. Τα πάντα συμβαίνουν λες και η τεράστια απογοήτευση που προκλήθηκε τόσο από την κατάρρευση της κομμουνιστικής φενάκισης όσο και από το καταγέλαστο θέαμα της πραγματικής λειτουργίας της «δημοκρατίας» καταλήγει στο να μη θέλει κανείς πια να ασχοληθεί με την πολιτική με την αληθινή σημασία του όρου, αφού η ίδια η λέξη έχει γίνει συνώνυμη με την κομπίνα και τους ύποπτους χειρισμούς. Όλα αυτά τα κινήματα αρνούνται σαν το διάβολο κάθε ιδέα να διευρύνουν τη συζήτηση ή να λάβουν υπ' όψη ευρύτερα πολιτικά προβλήματα. (Και δεν θα μπορούσε ούτε καν να τους το καταλογίσει κανείς, εφ' όσον εκείνοι που προσπαθούν να εισαγάγουν «την πολιτική» είναι εν γένει απομεινάρια δεινοσαύρων, τροτσικιστικών ή άλλων παρόμοιων). Η πιο εντυπωσιακή περίπτωση είναι εκείνη των οικολόγων οι οποίοι σύρθηκαν παρά τη θέλησή τους σε

διαμάχες γενικής πολιτικής — ενώ το οικολογικό ζήτημα εμπεριέχει, προφανέστατα, το σύνολο της κοινωνικής ζωής. Το να λέει κανείς ότι πρέπει να σώσουμε το περιβάλλον είναι το ίδιο με το να λέει ότι πρέπει να αλλάξουμε ριζικά τον τρόπο ζωής της κοινωνίας, ότι δεχόμαστε να απαρνηθούμε την ξέφρενη κούρσα της κατανάλωσης. Πρόκειται ακριβώς για το πολιτικό, ψυχικό, ανθρωπολογικό, φιλοσοφικό ζήτημα, όπως αυτό τίθεται, σε όλο του το βάθος, για τη σύγχρονη ανθρωπότητα.

Δεν θέλω να πω μ' αυτό ότι το διάζευγμα που τίθεται σχετικά με τη δράση είναι όλα ή τίποτα, αλλά ότι μια διαυγής δράση οφείλει πάντα να προσβλέπει στον ορίζοντα της σφαιρικότητας, οφείλει να εντάσσεται στη γενικότητα του κοινωνικού και πολιτικού προβλήματος, έστω και αν οφείλει επίσης να γνωρίζει ότι προς το παρόν δεν μπορεί να επιτύχει παρά μερικά μόνο και περιορισμένα αποτελέσματα. Αυτή την απαίτηση δε, πρέπει να αναλάβουν όλοι οι συμμετέχοντες.

Από την άλλη πλευρά, δεν μπορούμε να πούμε, όπως εσείς, ότι η κοινωνία είναι σήμερα πολύ περισσότερο εγκλειστική, χωρίς να αναρωτηθούμε: εγκλειστική σε τι; Σ' αυτό που είναι αυτή η ίδια, σ' αυτό το μάγμα κυριαρχών φαντασιακών σημασιών που προσπάθησα να περιγράψω.

ESPRIT: Υπάρχει ένα σημείο το οποίο δεν έχει εξεταστεί μέχρι στιγμής, αλλά το οποίο μόλις θίξατε σε σχέση με τις ασυνέπειες της οικολογίας: πρόκειται για το πρόβλημα της εξέλιξης της τεχνικής. Σας θέτουμε αυτό το ερώτημα με μεγάλη ευχαρίστηση εφ' όσον είσατε ένας από τους ελάχιστους σύγχρονους φιλοσόφους που έχουν ασχοληθεί με το πεδίο των θετικών επιστημών.

Βρισκόμαστε σε μια εποχή όπου πολλοί έχουν την τάση να θεωρούν ως πηγή όλων των δεινών της κοινωνίας μας την τεχνολογία. Πιστεύετε ότι πράγματι η τεχνική είναι ένα πλήρως αυτονομημένο σύστημα, επί του οποίου ο πολίτης δεν διαθέτει κανένα μέσο δράσης;

Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ: Δυο γεγονότα μου φαίνονται αδιαμφισβήτητα. Κατ' αρχήν, το ότι η τεχνο-επιστήμη έχει αυτονομηθεί: κανείς δεν ελέγχει την εξέλιξη και τον προσανατολισμό της και, παρά τις διάφορες «επιτροπές ηθικής» (το γελοίο του τίτλου τους είναι προφανές και προδίδει την κενότητα του πράγματος), δεν λαμβάνονται διόλου υπ' όψη τα άμεσα και έμμεσα αποτελέσματα αυτής της εξέλιξης. Στη συνέχεια, το γεγονός ότι πρόκειται για μια τροχιά αδρανείας, με την έννοια της φυσικής: αφημένη στον εαυτό της, η κίνηση συνεχίζεται.

Αυτή η κατάσταση ενσαρκώνει και εκφράζει όλα τα χαρακτηριστικά της σύγχρονης πραγματικότητας. Η απεριόριστη εξάπλωση μιας ψευδο-κυριαρ-

χίας ακολουθείται προς χάριν αυτής της ίδιας, αποκομμένη από κάθε ορθολογικό, ή λογικά ελέγξιμο σκοπό. Επινοείται ό,τι μπορεί να επινοηθεί, παράγεται ό,τι μπορεί να παραχθεί, και οι αντίστοιχες «ανάγκες» θα δημιουργηθούν κατόπιν. Ταυτοχρόνως, το κενό νοήματος καλύπτεται από την επιστημονική φενάκιση, δυνατώτερη από ποτέ και αυτό, παραδόξως, συμβαίνει σε μια στιγμή όπου η πραγματική επιστήμη βρίσκεται περισσότερο από ποτέ εν απορία όσον αφορά στα θεμέλιά της και τα συνεπακόλουθα των αποτελεσμάτων της. Τελικά, σ' αυτή την ψευδαίσθηση της παντοδυναμίας ξεναβρίσκουμε τη φυγή ενώπιον του θανάτου και την εξάρνησή του: είμαι ίσως αδύναμος και θνητός, κάπου όμως η δύναμη υπάρχει, στο νοσοκομείο, στο μοριακό επιταχυντή, στα εργαστήρια βιοτεχνολογίας κ.λπ.

Είμαι βέβαιος ότι αυτή η καταστρεπτική εξέλιξη θα γίνει με τον καιρό αυτοκαταστρεπτική για την ίδια την τεχνοεπιστήμη, αλλά αυτό είναι μια πολύ μεγάλη συζήτηση. Ό,τι πρέπει να υπογραμμιστεί από τώρα είναι πως πρέπει κατ' αρχήν να διαλύσουμε αυτή την ψευδαίσθηση της παντοδυναμίας. Στη συνέχεια το γεγονός ότι, για πρώτη φορά στην ιστορία της ανθρωπότητας, το εξαιρετικά δύσκολο ζήτημα ενός (μη εκκλησιαστικού) ελέγχου πάνω στην εξέλιξη της επιστήμης και της τεχνικής έχει τεθεί με τόσο ριζικό και επείγοντα τρόπο. Τούτο απαιτεί μια αναθεώρηση όλων των αξιών και των συνθηθειών από τις οποίες κυριαρχούμαστε. Από τη μια πλευρά, είμαστε οι προνομιούχοι κάτοικοι ενός μοναδικού ίσως στο σύμπαν πλανήτη —μοναδικού για μας τουλάχιστον, όσο κοινότοπο κι αν είναι αυτό—, ενός θαύματος-το οποίο δεν έχουμε δημιουργήσει και το οποίο είμαστε έτοιμοι, ελαφρά τη καρδία, να καταστρέψουμε. Από την άλλη πλευρά, δεν μπορούμε προφανώς να αποποιηθούμε τη γνώση χωρίς ταυτοχρόνως να αποποιηθούμε αυτό που μας καθιστά ελεύθερα όντα. Η γνώση όμως, όπως και η δύναμη, δεν είναι αθώα. Πρέπει λοιπόν να προσπαθήσουμε τουλάχιστον να κατανοήσουμε αυτό που επιθυμούμε να γνωρίσουμε και να είμαστε προσεκτικοί σε σχέση με τις πιθανές συνέπειες αυτής της γνώσης. Και σ' αυτό το σημείο επίσης εμφανίζεται το ερώτημα για τη δημοκρατία, με πολλαπλές μορφές. Υπό τις παρούσες συνθήκες και δομές, είναι μοιραίο οι αποφάσεις σχετικά με όλα αυτά να ανήκουν σε αδαείς πολιτικούς και τεχνοκράτες καθώς και σε τεχνοεπιστήμονες τους οποίους κινεί ουσιαστικά μια ανταγωνιστική λογική. Πάνω σ' αυτό το ζήτημα η πολιτική συλλογικότητα δεν είναι δυνατόν να διαμορφώσει μια λογική γνώμη. Ακόμα πιο σημαντικό είναι το γεγονός ότι σ' αυτό το επίπεδο θέτουμε το δάκτυλο, θα μπορούσαμε να πούμε, επί των τύπων των ήλων σχετικά με τον ουσιαστικό κανόνα της δημοκρατίας: την αποφυγή της ύβρεως, τον αυτοπεριορισμό.

ESPRIT: Αυτό που ονομάζετε «σχέδιο αυτονομίας» περνά λοιπόν τελικά μέσα από την εκπαίδευση.

Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ: Η κεντρική θέση που επέχει η εκπαίδευση σε μια δημοκρατική κοινωνία είναι αδιαμφισβήτητη. Με μια έννοια, θα μπορούσαμε να πούμε ότι μια δημοκρατική κοινωνία είναι ένας τεράστιος θεσμός συνεχούς εκπαίδευσης και αυτοεκπαίδευσης των πολιτών της και ότι δεν θα μπορούσε να ζήσει αλλιώς. Διότι μια δημοκρατική κοινωνία, ως *ανασκοπική* κοινωνία, πρέπει να επικαλείται σταθερά την ξεκάθαρη δράση και τη φωτισμένη γνώμη όλων των πολιτών. Ακριβώς το αντίθετο δηλαδή απ' αυτό που συμβαίνει σήμερα, με την κυριαρχία των επαγγελματιών πολιτικών, των «ειδικών» και των τηλεοπτικών σφυγμομετρήσεων. Και δεν πρόκειται, όχι ουσιαστικά τουλάχιστον, για την εκπαίδευση που παρέχεται από τα «Υπουργεία της Παιδείας». Ούτε πολύ περισσότερο, για την ιδέα ότι με μια ακόμα «εκπαιδευτική μεταρρύθμιση» θα προσεγγίζαμε τη δημοκρατία. Η εκπαίδευση αρχίζει με τη γέννηση του ατόμου και τελειώνει με το θάνατό του. Λαμβάνει χώρα παντού και πάντα. Οι τοίχοι της πόλης, τα βιβλία, τα θεάματα, τα συμβάντα, εκπαιδεύουν —και σήμερα ουσιαστικά «εκπαιδεύουν διαστρεβλωτικά»— τους πολίτες. Συγκρίνετε την εκπαίδευση που είχαν οι Αθηναίοι πολίτες (και οι γυναίκες και οι δούλοι) παρακολουθώντας τις παραστάσεις τραγωδίας μ' αυτή ενός σημερινού τηλεθεατή που βλέπει *Δυναστεία* και *Τόλμη και γοητεία*.

ESPRIT: Ο αυτοπεριορισμός μας οδηγεί στη συζήτηση σχετικά με τη θνητότητα και την αθανασία, η οποία φαίνεται ότι κατέχει κεντρική θέση: αυτό που εκπλήσσει όταν σας διαβάξει κανείς είναι η εντύπωση που δημιουργείται, ότι υπάρχουν από τη μια πλευρά τα πολιτικά σας γραπτά και από την άλλη το έργο του φιλόσοφου-ψυχαναλυτή. Στην πραγματικότητα όμως υπάρχει στα έργα σας ένα σταθερό κοινό θέμα που είναι το ερώτημα για το χρόνο: πώς να αποκαταστήσουμε μια σχέση με το χρόνο και, ταυτοχρόνως, να εξέλθουμε από το φάντασμα της αθανασίας;

Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ: Πρέπει κατ' αρχήν να εξέλθουμε από τη νεωτερική ψευδαίσθηση της γραμμικότητας, της «προόδου», της ιστορίας ως συσσώρευσης κατακτήσεων ή ως διαδικασίας «εξορθολογισμού». Ο ανθρώπινος χρόνος, όπως και ο χρόνος του είναι, είναι χρόνος δημιουργίας-καταστροφής. Η μόνη «συσσώρευση» που έχει υπάρξει στην ανθρώπινη ιστορία, μακροπρόθεσμα, είναι η εργαλειωκή, τεχνική, συνολιστική-ταυτιστική συσσώρευση. Κι αυτή όμως ακόμα δεν είναι υποχρεωτικά μη αναστρέψιμη. Μια συσσώρευση σημασιών είναι άνευ νοήματος. Μόνο μια βαθιά *ιστορική* (δηλαδή οτιδήποτε άλλο



εκτός από γραμμική και «σωρευτική») σχέση μπορεί να υπάρχει, σε δεδομένες ιστορικές περιόδους, ανάμεσα στις δημιουργημένες από το παρόν σημασίες και σε εκείνες του παρελθόντος. Και μόνον εξερχόμενοι από το φάντασμα της αθανασίας (στόχος του οποίου ακριβώς είναι να καταργήσει το χρόνο) μπορούμε να συνάψουμε μια πραγματική σχέση με το χρόνο. Ακριβέστερα — διότι η έκφραση «σχέση με το χρόνο» είναι περιέργη· ο χρόνος δεν είναι κάτι έξω από μας με το οποίο θα μπορούσαμε να έχουμε μια σχέση, είμαστε μέσα στο χρόνο και, ταυτοχρόνως, ο χρόνος μας κάνει αυτό που είμαστε — μπορούμε να είμαστε πραγματικά παρόντες στο παρόν μόνον όταν είμαστε ανοιχτοί στο μέλλον και διατηρούμε με το παρελθόν μια σχέση που δεν είναι ούτε επανάληψη, ούτε απόρριψη. Απελευθέρωση από το φάντασμα της αθανασίας — ή, με τη χυδαία μορφή της, από μια εξασφαλισμένη «ιστορική πρόοδο» — σημαίνει απελευθέρωση της δημιουργικής φαντασίας μας και του δημιουργικού κοινωνικού φαντασιακού μας.

ESPRIT: Θα μπορούσαμε σ' αυτό το σημείο να αναφερθούμε σε ένα κείμενό σας από τον *Monde morcelé*, «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», όπου φαίνεται καθαρά ότι το ερώτημα για τη φαντασία επέχει κεντρική θέση. Πρόκειται, στην πραγματικότητα, για την απελευθέρωση ενός υποκειμένου ικανού να φαντάζεται, δηλαδή κατά βάθος να φαντάζεται κάτι άλλο και, επομένως, να μην αλλοτριώνεται από τον παρελθόντα-παρόντα χρόνο. Ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι αποφεύγετε να υποστηρίξετε πως το υποκείμενο παράγει έργο κατ' επιταγήν της φαντασίας: το έργο είναι ήδη κατά βάθος αυτή η ικανότητα του υποκειμένου να γίνεται υποκείμενο που φαντάζεται. Απ' αυτό το υποκείμενο μέσα σε μια δημοκρατική κοινωνία πρέπει να περιμένουμε να παράγει έργο, με την έννοια του προϊόντος, ή μήπως αυτό το ίδιο το υποκείμενο που φαντάζεται είναι ήδη κατά βάθος το έργο;

Κ. ΚΛΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ: Υπάρχουν πολλά επίπεδα σ' αυτή την ερώτηση. Κατ' αρχήν το υποκείμενο είναι πάντα υποκείμενο που φαντάζεται, ό,τι κι αν κάνει. Η ψυχή είναι ριζική φαντασία. Η ετερονομία μπορεί επίσης να θεωρηθεί ως ανάσχεση αυτής της φαντασίας μέσα από την επανάληψη. Έργο της ψυχανάλυσης είναι το γίνεσθαι-αυτόνομο του υποκειμένου με τη διπλή έννοια της απελευθέρωσης της φαντασίας του και της εγκαθίδρυσης μιας ανασκοπούσας και βουλευτικής αρχής η οποία διαλέγεται μ' αυτή τη φαντασία και κρίνει τα προϊόντα της.

Αυτό το γίνεσθαι-αυτόνομο του υποκειμένου, αυτή η δημιουργία ενός ατόμου που φαντάζεται και ανασκοπεί, θα αποτελέσει επίσης το έργο μιας αυτόνομης κοινωνίας. Προφανώς δεν σκέπτομαι μια κοινωνία όπου οι πάντες

θα ήταν Μιχαήλ-Άγγελοι ή Μπετόβεν, ούτε καν ασύγκριτοι τεχνίτες. Σκέπτομαι όμως μια κοινωνία όπου όλα τα άτομα θα είναι ανοικτά στη δημιουργία, θα μπορούν να την προσλαμβάνουν δημιουργικά, έστω και αν υπάρχει ο κίνδυνος να κάνουν απ' αυτήν ό,τι θέλουν.

ESPRIT: Το πρόβλημα της «παραγωγής έργου» με την έννοια του έργου τέχνης, είναι επομένως δευτερεύον.

Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ: Είναι δευτερεύον υπό την έννοια ότι όλος ο κόσμος δεν μπορεί, ούτε και οφείλει, να είναι δημιουργός έργων τέχνης με την κυριολεκτική σημασία του όρου. Δεν είναι δευτερεύον υπό την έννοια της δημιουργίας έργων, με την πιο γενική σημασία του όρου, από την κοινωνία: έργων τέχνης, έργων σκέψης, θεσμικών έργων, έργων «κουλτούρας της φύσης», αν μου επιτρέπεται να χρησιμοποιήσω αυτή την έκφραση. Πρόκειται για τις δημιουργίες που υπερβαίνουν την ιδιωτική σφαίρα, που αναφέρονται σ' αυτό που ονομάζω ιδιωτική-δημόσια και δημόσια-δημόσια σφαίρα. Αυτές οι δημιουργίες έχουν αναγκαστικά μια συλλογική διάσταση (είτε όσον αφορά στην πραγματοποίησή τους, είτε όσον αφορά στην πρόσληψή τους): αποτελούν όμως επίσης και το έρμα της συλλογικής ταυτότητας. Αυτό ακριβώς, ειρήσθω εν παρόδω, ξεχνούν ο φιλελευθερισμός και ο «ατομικισμός». Και είναι αλήθεια ότι, από την άποψη της θεωρίας και αυστηρά μιλώντας, το ερώτημα για μια συλλογική ταυτότητα —για ένα σύνολο με το οποίο μπορεί, όσον αφορά ορισμένες ουσιώδεις απόψεις, να ταυτισθεί κανείς, στο οποίο συμμετέχει και για το οποίο ενδιαφέρεται, για την τύχη του οποίου αισθάνεται υπεύθυνος— δεν τίθεται και δεν πρέπει να τίθεται από το φιλελευθερισμό και τον «ατομικισμό»: δεν έχει κανένα νόημα. Καθώς όμως πρόκειται για ένα ζήτημα αναπόδραστο, στην πράξη φιλελευθερισμός και «ατομικισμός» υποχρεώνονται να στραφούν στα κρυφά και ντροπιασμένα σε εμπειρικά δεδομένες ταυτοποιήσεις και στην πραγματικότητα στο «έθνος». Όλες οι σύγχρονες θεωρίες και «πολιτικές φιλοσοφίες» βγάζουν αυτό το έθνος σαν το λαγό απ' το καπέλο του θαυματοποιού. (Μιλούν ταυτόχρονα για «δικαιώματα του ανθρώπου» και για «κυριαρχία του έθνους»!). Αν λοιπόν θέλουμε να αποφύγουμε να ορίσουμε το έθνος μέσω του «δικαιώματος του αίματος», (πράγμα που μας οδηγεί κατ' ευθείαν στο ρατσισμό), δεν μας απομένει παρά μία μόνο βάση για να σταθούμε και να συνηγορήσουμε λογικά υπέρ αυτού: ως συλλογικότητα που δημιούργησε έργα τα οποία μπορούν να έχουν αξιώσεις καθολικής εγκυρότητας. Πέρα από τα φολκλорικά ανέκδοτα και τις αναφορές σε μια κατά το πλείστον μυθική και μονόπλευρη «ιστορία», το να είσαι Γάλλος σημαίνει να ανήκεις σε μια κουλτούρα που εκτείνεται από τους γοτθικούς καθεδρικούς ναούς ως τη Διακήρυξη των

δικαιωμάτων του ανθρώπου και από τον Montaigne ως τους μπρεσιονιστές. Και καθώς καμιά κουλτούρα δεν μπορεί να διεκδικήσει για τα δικά της έργα το μονοπώλιο της αξίωσης για καθολική εγκυρότητα, η φαντασιακή σημασία «έθνος» δεν μπορεί παρά να απωλέσει την κεφαλαιώδη σπουδαιότητά της.

Αν αυτοί οι θεσμοί συγκροτούν μια συλλογικότητα, τα έργα της είναι ο καθρέφτης μέσα στον οποίο μπορεί να κοιτάξει τον εαυτό της, να τον αναγνωρίσει, και να τον θέσει υπό ερώτηση. Αποτελούν το δεσμό ανάμεσα στο παρελθόν και το μέλλον της, είναι μια δεξαμενή ανεξάντλητης μνήμης και ταυτόχρονα το υποστήριγμα της μελλοντικής δημιουργίας της. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο εκείνοι που διαβεβαιώνουν ότι στη σύγχρονη κοινωνία, μέσα στα πλαίσια του «δημοκρατικού ατομικισμού», δεν υπάρχει πλέον θέση για μεγάλα έργα, εκφέρουν, χωρίς να το ξέρουν και χωρίς να το θέλουν, μια καταδίκη σε θάνατο γι' αυτή την κοινωνία.

Ποια θα είναι η συλλογική ταυτότητα, το «εμείς», μιας αυτόνομης κοινωνίας; Εμείς είμαστε αυτοί που φτιάχνουν τους ίδιους τους νόμους, είμαστε μια αυτόνομη συλλογικότητα σχηματισμένη από αυτόνομα άτομα. Και μπορούμε να δούμε τους εαυτούς μας, να τους αναγνωρίσουμε και να τους επαναθέσουμε υπό ερώτηση μέσα στα και μέσα από τα έργα μας.

ESPRIT: Δεν έχει όμως κανείς το αίσθημα ότι αυτό το «κοιτάζει τον εαυτό της μέσα σ' ένα έργο» δεν λειτούργησε ποτέ στη σύγχρονη εποχή; Οι μεγάλες περιόδους καλλιτεχνικής δημιουργίας δεν είναι ταυτόχρονα η στιγμή που η κοινωνία βλέπει τον εαυτό της μέσα στα έργα της. Η κοινωνία της εποχής εκείνης δεν κοίταζε τον εαυτό της μέσα στα έργα του Ρεμπώ ή του Σεζάν: αυτό το έκανε κατόπιν. Από την άλλη πλευρά, δεν θα έπρεπε να θεωρήσουμε ότι σήμερα εξαρτώμαστε απ' όλες τις παραδόσεις που έχουν διαμορφώσει την κοινωνία μας, έστω κι αν δεν είναι συμβατές οι μεν με τις δε;

Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ: Αναφέρεστε σε μια περίπτωση σχεδόν μοναδική, πλήρη σημασίας ασφαλώς, αλλά όχι αυτής που εσείς της αποδίδετε. Για να μιλήσουμε με συντομία, η «παραγνωρισμένη ιδιοφυΐα» σ' αυτή την κλίμακα είναι μια παραγωγή του τέλους του 19ου αιώνα. Με την άνοδο της αστικής τάξης, δημιουργήθηκε ένα βαθύ σχίσμα ανάμεσα στη λαϊκή κουλτούρα (η οποία γρήγορα καταστράφηκε, άλλωστε) και την κυρίαρχη κουλτούρα, που είναι η συμβατική αστική κουλτούρα. Το αποτέλεσμα είναι η εμφάνιση, για πρώτη φορά στην ιστορία, του φαινομένου της πρωτοπορείας και ενός καλλιτέχνη που «δεν τον καταλαβαίνουν» όχι «τυχαία» αλλά κατ' ανάγκη. Διότι ο καλλιτέχνης βρέθηκε τότε αντιμέτωπος με το ακόλουθο δίλημμα: να πουληθεί στους αστούς και την 3η Δημοκρατία, να γίνει ένας καλλιτέχνης επίσημος και συμ-

βατικός ή να ακολουθήσει την ιδιοφυΐα του και να πουλήσει, αν τύχει, μερικούς πίνακες για πέντε ή δέκα φράγκα. Κατόπιν, ακολουθεί ο γνωστός εκφυλισμός της «πρωτοπορείας», όταν το μόνο που μετράει είναι να «εκπλήξουμε τον αστό» («*épatier le bourgeois*»). Αυτό το φαινόμενο συνδέεται με την καπιταλιστική κοινωνία, όχι με τη δημοκρατία. Μεταφράζει ακριβώς το μη δημοκρατικό σχίσμα ανάμεσα στην κουλτούρα και την κοινωνία στο σύνολό της.

Αντιθέτως, η ελισαβετιανή τραγωδία ή τα *Χορικά* του Μπαχ είναι έργα που ο λαός της εποχής πήγαινε να παρακολουθήσει στο θέατρο ή τραγουδούσε μέσα στις εκκλησίες.

Όσο για το ζήτημα της παράδοσης, μια κοινωνία δεν είναι υποχρεωμένη να την επαναλαμβάνει για να έχει κάποια σχέση μαζί της· συμβαίνει μάλιστα ακριβώς το αντίθετο. Μια κοινωνία μπορεί να έχει με το παρελθόν της μια σχέση αυστηρής επανάληψης —είναι η περίπτωση των λεγομένων ακριβώς παραδοσιακών κοινωνιών—, ή απλώς ερασιωτική, μουσειακή και τουριστική και αυτή είναι όλο και περισσότερο η περίπτωση της δικής μας κοινωνίας. Και στις δυο περιπτώσεις πρόκειται για ένα νεκρό παρελθόν. Ένα ζωντανό παρελθόν δεν μπορεί να υπάρχει παρά μόνο για ένα παρόν δημιουργικό και ανοιχτό στο μέλλον. Σκεφτείτε την αθηναϊκή τραγωδία. Ανάμεσα στα σαράντα έργα που διασώθηκαν δεν υπάρχει παρά μόνον ένα, οι *Πέρσες* του Αισχύλου, που εμπνέεται από ένα επίκαιρο συμβάν. Όλα τα άλλα αντλούν το θέμα τους από τη μυθολογική παράδοση. Κάθε τραγωδία όμως αναμορφώνει αυτή την παράδοση, ανανεώνει τη σημασία της. Ανάμεσα στην *Ηλέκτρα* του Σοφοκλή και την *Ηλέκτρα* του Ευρυπίδη, δεν υπάρχει θα μπορούσαμε να πούμε τίποτα κοινό, εκτός από τον καμβά της δράσης. Έχουμε εδώ να κάνουμε με μια φανταστική ελευθερία που έχει τραφεί από μια επεξεργασία της παράδοσης και δημιούργησε έργα που οι ραψωδοί αφηγητές των μύθων ή ακόμα και ο ίδιος ο Όμηρος δεν μπορούσαν ούτε καν να ονειρευτούν. Πλησιέστερα σε μας, μπορούμε να δούμε πώς ο Προυστ μεθυποστασιοποιεί σ' ένα έργο βαθιά ανανεωτικό όλη τη γαλλική λογοτεχνική παράδοση. Και οι μεγάλοι υπερεαλιστές είχαν τραφεί απ' αυτή την παράδοση απείρως περισσότερο από ό,τι οι Ακαδημαϊκοί της εποχής τους.

ESPRIT: Δεν σκοπεύουμε να επαναλάβουμε τη διαμάχη σχετικά με τη γαλλική πνευματική ζωή. Είναι όμως εντυπωσιακό να παρατηρήσει κανείς, σχετικά με το πρόβλημα της θνητότητας, το σύγχρονο ρεύμα της αποδόμησης, όπως αυτό διαμορφώνεται πάνω σ' ένα φόντο χαϊντεγκεριανό ή εβραϊκό. Κάποιοι μας μιλούν αόριστα για τη θνητότητα ή την περατότητα, μια περατότητα όμως για την οποία δεν θα μπορούσαμε να πούμε τίποτε άλλο παρά μόνον να διαπιστώσουμε ότι είναι περατότητα.

Δεν έχουμε εδώ να κάνουμε με το σύμπτωμα μιας κάποιας μορφής ανάσχεσης; Αν ακολουθήσει κανείς αυτό το ρεύμα, θα πρέπει πάνω απ' όλα να μη δρα· καταλήγουμε τελικά σε ένα είδος επαίνου της παθητικότητας. Αν δεχτούμε ότι όλοι αυτοί οι άνθρωποι δεν είναι τσαρλατάνοι, και σφαλώς δεν είναι όλοι τους, βλέπουμε ότι υπάρχει μια σκέψη της περατότητας η οποία θα μπορούσαμε να πούμε δαγκώνει την ουρά της. Γιατί λοιπόν αυτή η σκέψη ασκεί τόσο επιρροή;

Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ: Βλέπω σ' αυτό το γεγονός μια ακόμα εκδήλωση της στειρότητας της εποχής. Και δεν είναι τυχαίο το ότι αυτό το φαινόμενο συμβαδίζει με τις γελοίες διακηρύξεις περί του «τέλους της φιλοσοφίας», τις συγκεχυμένες αοριστίες περί «του τέλους των μεγάλων αφηγήσεων», κ.λπ. Ούτε, πολύ περισσότερο, είναι τυχαίο το γεγονός ότι οι εκπρόσωποι αυτών των τάσεων δεν είναι ικανοί να παραγάγουν τίποτε άλλο εκτός από σχόλια στα κείμενα του παρελθόντος και αποφεύγουν προσεκτικά να μιλήσουν για τα ζητήματα που εγείρονται από τη σύγχρονη επιστήμη, την κοινωνία, την ιστορία και την πολιτική.

Αυτή η στειρότητα δεν αποτελεί ατομικό φαινόμενο, μεταφράζει επακριβώς την κοινωνικο-ιστορική κατάσταση. Υπάρχει βεβαίως και ένας «ενδογενής», θα μπορούσαμε να πούμε, φιλοσοφικός παράγοντας: η εσωτερική κριτική της κληρονομημένης σκέψης, και κυρίως του ορθολογισμού της, πρέπει προφανώς να ασκηθεί. Παρά τις πομπώδεις διακηρύξεις όμως της «αποδόμησης», αυτή η κριτική ασκείται κατά τρόπο αναγωγικό. Το να αναγάγουμε όλη την ελληνο-δυτική σκέψη στην «ερμητικότητα της μεταφυσικής» και στον «οντοθεο-λογο-(φαλλο)-κεντρισμό», σημαίνει ότι εξαφανίζουμε ένα πλήθος απείρως γόνιμων στοιχείων που αυτή η ιστορία εν σπέρματι περιέχει. Η ταύτιση της φιλοσοφικής σκέψης με την ορθολογιστική μεταφυσική είναι απλώς παράλογη. Και από την άλλη πλευρά και κυρίως, μια κριτική που δεν είναι ικανή να θέσει άλλες αρχές από αυτές στις οποίες ασκεί κριτική είναι καταδικασμένη ακριβώς να παραμείνει κι αυτή η ίδια μέσα στον κύκλο που ορίζεται από τα αντικείμενα της κριτικής της. Έτσι, τελικά, όλη η κριτική του «ορθολογισμού» που ασκείται στις μέρες μας καταλήγει απλώς σε έναν ανορθολογισμό ο οποίος αποτελεί την άλλη όψη του ορθολογισμού και, κατά βάθος, σε μια φιλοσοφική θέση τόσο παλιά όσο και η ίδια η ορθολογιστική μεταφυσική. Η απελευθέρωση από την κληρονομημένη σκέψη προϋποθέτει την κατάκτηση μιας νέας οπτικής γωνίας, την οποία αυτή η τάση είναι ανίκανη να παραγάγει.

Αυτό όμως που βαρύνει ιδιαίτερα εν προκειμένω είναι, για να το επαναλάβουμε ακόμα μια φορά, η κοινωνικο-ιστορική κατάσταση. Η ανικανότητα αυτού που θεωρείται σήμερα φιλοσοφία να δημιουργήσει νέες οπτικές, νέες

φιλοσοφικές ιδέες, εκφράζει, σ' αυτό το ιδιαίτερο πεδίο, την ανικανότητα της σύγχρονης κοινωνίας να δημιουργήσει νέες κοινωνικές σημασίες και να θέσει τον ίδιο τον εαυτό της υπό ερώτηση. Προσπάθησα προηγουμένως να διαυγάσω, όσο το δυνατόν, αυτή την κατάσταση. Δεν πρέπει όμως να ξεχνάμε ότι, όταν όλα έχουν λεχθεί, δεν μας δίνεται και δεν μπορεί να μας δοθεί, μια «εξήγηση» γι' αυτή. Η κατάπτωση και η καταστροφή δεν είναι «εξηγήσιμες», όπως «εξηγήσιμη» δεν είναι και η δημιουργία. Τα ιστορικά παραδείγματα αφθονούν, δεν θα αναφέρω παρά μόνον ένα. Κατά τον 5ο αιώνα, υπάρχουν στην Αθήνα, για να μη μιλήσουμε για όλα τα υπόλοιπα, οι τρεις μεγάλοι τραγικοί, ο Αριστοφάνης, ο Θουκυδίδης. Κατά τον 4ο αιώνα, τίποτα που να μπορεί να συγκριθεί μ' αυτά. Γιατί; Μπορεί κανείς να απαντήσει ότι οι Αθηναίοι ήταν οι ηττημένοι του Πελοποννησιακού πολέμου. Και λοιπόν; Μήπως άλλαξαν γι' αυτό το λόγο τα γονιδιά τους; Η Αθήνα του 4ου αιώνα δεν είναι πια η Αθήνα. Υπάρχουν βεβαίως οι δυο μεγάλοι φιλόσοφοι που απογειώνονται με το λυκόφως αυτής της εποχής, αλλ' αυτοί είναι στην ουσία τα παράξενα προϊόντα του προηγούμενου αιώνα. Και υπάρχουν κυρίως οι ρήτορες — από τους οποίους ακριβώς βρίθει και η δική μας εποχή σήμερα.

Όλα αυτά συνδυάζονται με μια καθολική πολιτική ανευθυνότητα. Βέβαια οι περισσότεροι απ' αυτούς τους «φιλόσοφους» διατρανώνουν, για όποιον θέλει να τους ακούσει, την αφοσίωσή τους στη δημοκρατία, στα ανθρώπινα δικαιώματα, στον αντιρατσισμό κ.λπ. Στο όνομα τίνος όμως; Και γιατί να τους πιστέψει κανείς όταν στην πραγματικότητα διδάσκουν έναν απόλυτο σχετικισμό και διακηρύσσουν ότι τα πάντα δεν είναι παρά μια «αφήγηση» — *vulgo*, ένα κουτσομπολιό; Αν όλες οι «αφηγήσεις» είναι ίσης αξίας, στο όνομα τίνος να καταδικάσει κανείς την «αφήγηση» των Αζτέκων και τις ανθρωποθυσίες τους, ή τη χιτλερική «αφήγηση» και όλα όσα συνεπάγεται; Και ως προς τη διακήρυξη περί του «τέλους των μεγάλων αφηγήσεων» δεν είναι κι αυτή επίσης μια αφήγηση; Τη διαυγέστερη εικόνα αυτής της κατάστασης μας παρέχουν οι «θεωρίες του μεταμοντερνισμού», οι οποίες αποτελούν την πιο ξεκάθαρη, την πιο κυνική θα έλεγα, έκφραση της άρνησης (ή της ανικανότητας) να τεθεί υπό ερώτηση η παρούσα κατάσταση.

ESPRIT: Συνολικά, η θέση σας φαίνεται αρκετά απαισιόδοξη.

Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ: Γιατί να είναι απαισιόδοξια το να προσπαθεί κάποιος να δει τα πράγματα έτσι όπως είναι; Μπορεί βέβαια να κάνει λάθος, αλλά αυτό είναι ένα άλλο ζήτημα. Υπάρχει όμως και ένας άλλος τρόπος να λανθάνει κανείς, τρόπος που χρησιμοποιείται κατά κόρον απ' όλον τον κόσμο, και τον οποίο απέφυγα πάντα σαν το διάβολο: πρόκειται για το αίτημα της ύπαρξης του

ικαλού τέλους». Αυτή ήταν η επιχειρηματολογία που χρησιμοποιούσαν διαρκώς οι μαρξιστές: εφ' όσον η επανάσταση οφείλει να είναι αναπόφευκτη, αυτού του είδους η ανάλυση της παρούσας κατάστασης είναι «αληθής», ενώ η άλλη «ψευδής».

Όσο για μένα, ακριβώς επειδή έχω ένα πρόταγμα το οποίο δεν εγκαταλείπω, οφείλω να προσπαθώ να διακρίνω όσο το δυνατόν πιο καθαρά την πραγματικότητα και τις πραγματικές δυνάμεις που ασκούνται στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο. Προσπαθώ, όπως λένε, να ατενίζω τα πράγματα με ιηφαλιότητα». Υπάρχουν στιγμές στην ιστορία όπου όλα όσα γίνονται αποτελούν μια αργή και μακρά διεργασία προετοιμασίας. Κανείς δεν μπορεί να ξέρει αν διασχίζουμε μια σύντομη φάση ύπνου της κοινωνίας, ή μήπως εισερχόμαστε σε μια μακρά περίοδο ιστορικής οπισθοδρόμησης. Δεν είμαι όμως ανυπόμονος.

Απόδοση στην ελληνική: *Αλέα Μουρίκη*

