

ΟΨΕΙΣ ΤΟΥ ΑΠΟ-ΚΟΙΝΟΥ: ΤΑ ΠΑΓΩΜΕΝΑ ΝΕΡΑ ΤΗΣ ΕΥΡΩΠΗΣ, Η ΒΙΟΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑ, Ο ΕΓΚΟΣΜΙΟΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ¹

JEAN-LUC NANCY

Συζήτηση με τους ΑΘΗΝΑ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, ΓΕΡΑΣΙΜΟ ΚΑΚΟΛΥΡΗ και ΑΠΟΣΤΟΛΟ ΛΑΜΠΡΟΠΟΥΛΟ



Ο Jean-Luc Nancy είναι ομότιμος καθηγητής φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου του Στρασβούργου.

Η Αθηνά Αθανασίου διδάσκει κοινωνική ανθρωπολογία στο Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Ο Γεράσιμος Κακολύρης είναι διδάσκει φιλοσοφία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών.

Ο Απόστολος Λαμπρόπουλος διδάσκει συγκριτική λογοτεχνικών και πολιτισμικών σπουδών στο Πανεπιστήμιο Bordeaux Montaigne.

Αθηνά Αθανασίου: Θα ήθελα να ξεκινήσω από ένα κεντρικό μοτίβο του έργου σας, πιο συγκεκριμένα την ενασχόλησή σας με το πολιτικό και τη σχέση του με το ζήτημα της κοινότητας. Σε ένα κείμενο-κλειδί, την *Αεργό κοινότητα*,² υποστηρίζετε ότι αυτό που ονομάζετε «αεργό κοινότητα», δηλαδή μια κοινότητα που δεν συγκροτείται στη βάση μιας οργανικής ουσίας, μπορεί να καταλαμβάνει μόνο έναν μη-τόπο. Αυτό μας επιτρέπει να πάμε πέρα από την αντίληψη της κοινότητας ως ενός «ενιαίου πράγματος», όπως λέτε, κατά το πρότυπο της πατρίδας, του πατέρα ή του ηγέτη. Μπορείτε να μας μιλήσετε σχετικά με αυτή την επιθυμία για μια «πρωταρχική κοινότητα», σχετικά με την κοινοτική επιθυμία για μια κλειστή και αδιαίρετη ταυτότητα, που βρίσκεται στον πυρήνα της δυτικής πολιτικής σκέψης, αλλά και στη βάση όλων των ακροδεξιών, φασιστικών και νεο-ναζιστικών ιδεολογιών στην Ευρώπη σήμερα; Πώς μπορούμε να ξανασκεφτούμε την κοινότητα με έναν μετα-θεμελιωτικό τρόπο και με έναν δημοκρατικό τρόπο; Πώς μπορούμε να μιλάμε για μια πολλαπλότητα ή για ένα «εμείς» χωρίς να καταφεύγουμε στην αναγωγή του «εμείς» σε μια μονολιθική, αδιαίρετη και αποκλειστική ταυτότητα;

Jean-Luc Nancy: Φυσικά ποτέ δεν μπορούμε να αποτελούμε ένα μοναδικό όλον – να είμαστε ένα. Αν πείτε *εμείς* για κάποιους, για εμάς τους τέσσερις ίσως, με ποιο

δικαίωμα μπορείτε εσείς να πείτε *εμείς*; Ίσως μόνο με ένα πολύ φορμαλιστικό και αφηρημένο τρόπο, κι αυτό γιατί δεν μπορείτε να πείτε ότι *εμείς* είμαστε, μπορεί εμείς να μην συμφωνούμε να είμαστε κομμάτι από αυτό το *εμείς*. Έπειτα τίθεται το ερώτημα του είμαστε-μαζί, της συνύπαρξης. Αυτό το μαζί το δηλώνουμε στα λατινικά με την πρόθεση *cum*. Με το *cum* έχουμε φτιάξει στα λατινικά πολλές λέξεις. Μια πολύ σημαντική τέτοια λέξη είναι ο *κομμουνισμός*. Για πρώτη φορά έγραψα σχετικά με αυτά τα ζητήματα στην *Αεργό κοινότητα* το 1983, λίγα χρόνια πριν από το τέλος της Σοβιετικής Ένωσης. Αυτό σημαίνει κάτι. Σημαίνει πως εκείνα τα χρόνια εμείς, ένα ορισμένο *εμείς*, κάπου στην Ευρώπη, σκεφτόμασταν ήδη το τέλος μιας συγκεκριμένης μορφής του κομμουνισμού. Αυτό το τέλος ήταν ήδη γνωστό πολύ καιρό πριν συμβεί στην πράξη. Εκείνη τη στιγμή, λοιπόν, *εμείς*, κάποιοι, αναγκαστήκαμε να σκεφτούμε τι συνέβη με τη λέξη *κομμουνισμός*, που είχε εμφανιστεί σχεδόν δυο αιώνες νωρίτερα.

Για την ακρίβεια, η λέξη *κομμουνισμός* εμφανίστηκε πολύ καιρό πριν από τον Μαρξ, περίπου τον καιρό του Ζαν-Ζακ Ρουσό (Jean-Jacques Rousseau), και ήταν ένας όρος που προερχόταν από τον χώρο της Εκκλησίας. Ένα κομμουνιστικό αγαθό ήταν ένα αγαθό που ανήκε στην κοινότητα. Ένα μοναστήρι ήταν ένα κομμουνιστικό αγαθό, γιατί δεν μπορούσε να δοθεί ή να πουληθεί σε κάποιον άλλο, γιατί ανήκε στην κοινότητα και η κοινότητα ήταν κάτι διαφορετικό απ' ό,τι όλοι οι άνθρωποι μαζί, ένας προς έναν, κάτι περισσότερο από ένα σύνολο ανθρώπων. Πιο συγκεκριμένα ήταν, ίσως, εντός της Εκκλησίας *κάτι*, κάποιο πράγμα, ένα μέρος της ευρύτερης κοινότητας, της κοινότητας που θα ήταν ενδεχομένως η κοινότητα όλων των τέκνων του Θεού. Τελικά, αυτή η κοινότητα ίσως έβρισκε την ουσία της ακριβώς στον Θεό.

Αλλά κάποια στιγμή αυτή η λέξη αποκόπηκε από το θρησκευτικό πλαίσιο στο οποίο εμφανίστηκε. Τότε ο Ρετίφ ντε λα Μπρετόν (Rétif de la Bretonne) έγραψε, μιλώντας για ένα νέο είδος διακυβέρνησης, για τον κομμουνισμό – είναι ο πρώτος που αναφέρει τον όρο σε αυτό το πλαίσιο. Συγκεκριμένα, γράφει για ορισμένα μέρη στη Νότια Αμερική, αν και ποτέ δεν τα είχε επισκεφτεί, κάτι που είχε μάθει από κάποιον ταξιδιώτη, για μερικές φυλές που ζούσαν με τον εξής τρόπο: το πρωί δούλευαν μαζί και το απόγευμα διασκέδαζαν μαζί. Αυτό ήταν ο κομμουνισμός με εκείνη την έννοια: να κάνουν κάποιοι τα πάντα μαζί, και τα δύο, και το κομμάτι της δουλειάς και το κομμάτι της μη-δουλειάς. Αυτό ονομάζω *αεργό κοινότητα*: αυτό που δεν παράγει απαραίτητα κάτι.

Αθηνά Αθανασίου: Θεωρώ πολύ σημαντική τη σύνδεση που επεξεργάζεστε μεταξύ κοινότητας και κομμουνισμού. Αυτή η θεώρηση της κοινότητας χωρίς κοινότητα, ή αλλιώς της κοινότητας που αντιστέκεται στην ομογενοποίηση

αλλά και στον ατομισμό, μας επιτρέπει να σκεφτούμε ξανά τη συνθήκη του «από-κοινού». Είναι σαν η αναστολή της κοινότητας να καθιστά δυνατή την κοινότητα – έτσι όπως ο κομμουνισμός επιστρέφει υπό το φως του (ενός κάποιου) τέλους του.

Jean-Luc Nancy: Αν η λέξη κομμουνισμός κουβαλάει ένα τόσο σημαντικό νόημα, αν είναι ελκυστική, αν έχει πέραση για πολύ μεγάλο διάστημα, αυτό συμβαίνει γιατί στο τέλος του 18ου αιώνα, τον καιρό της Γαλλικής Επανάστασης, οι λαοί της Ευρώπης άρχισαν να αισθάνονται ότι δεν ήταν και τόσο πολύ μαζί. Επρόκειτο για το τέλος της θρησκευτικής, εδαφικής, αγροτικής κοινότητας, της κοινότητας των χωριών και πιστεύω ότι αυτό σχετίζεται σε σημαντικό βαθμό με την εμφάνιση των μεγάλων πόλεων. Ήδη αρκετά πριν από τον 18ο αιώνα, οι άνθρωποι στο Παρίσι είχαν αρχίσει να παραπονιούνται γιατί υπήρχε πολύς κόσμος, πολύς θόρυβος, κ.ο.κ. Ήταν μια στιγμή μεγάλης αλλαγής όλης της κοινωνίας, που από αγροτική μετατρέποταν σταδιακά σε αστική. Δεν ήταν ακόμη βιομηχανική, αλλά δεν αργούσε εκείνη η στιγμή. Και τότε ξεκίνησε αυτή η, κατά κάποιο τρόπο, πολύ περίεργη ιστορία της λέξης *κομμουνισμός*.

Γιατί *κομμουνισμός*. Γιατί αυτό το *-ισμός* στο τέλος; Ακριβώς γιατί η ιδέα ήταν το γίνεσθαι της κοινότητας: η ιδέα ότι παράγεται, εφευρίσκεται, παίρνει μορφή ένας τρόπος να είμαστε μαζί. Κι αυτό, κατά μία έννοια, είναι ένα παράδοξο, γιατί *είμαστε* μαζί. Και αν αυτό το είμαστε-μαζί γίνει πρόβλημα, αν μετατραπεί σε κάτι ανοίκειο, σε κάτι δύσκολο να το ζήσει κανείς, τότε αυτό σημαίνει ότι το είμαστε-μαζί έχει γίνει ένα κατά βάση *υλικό* είμαστε-μαζί και όχι ένα *υπαρξιακό* είμαστε-μαζί. Ή, αν προτιμάτε, έχει γίνει ένα *χωρικό* μαζί. Από αυτό το σημείο και πέρα, η ιστορία της λέξης *κομμουνισμός* ήταν εξαιρετικά περίπλοκη. Κατά κάποιο τρόπο, η λέξη υπήρξε το αντικείμενο μιας προδοσίας, τουλάχιστον μετά τον Λένιν – ίσως, αν και δεν είμαι σίγουρος. Κάπου εκεί άρχισε να αποτελεί μόνο ένα όνομα, ένα κενό όνομα το οποίο δήλωνε κάτι που προσποιούνταν (με την έννοια του αγγλικού ρήματος *pretend*) αλλά και κάτι που ισχυριζόταν (με την έννοια του γαλλικού ρήματος *prétendre*) πως αντιπροσωπεύει τη δυνατότητα να είμαστε μαζί απέναντι στον καπιταλισμό, και μάλιστα απέναντι σε έναν καπιταλισμό που τον καταλαβαίνουμε σαν ένα είμαστε-μαζί, την καθαρά υλική μορφή του είμαστε-μαζί. Πρόκειται για μια εκδοχή του είμαστε-μαζί η οποία, κατά κάποιο τρόπο, δεν μας επιτρέπει πια να είμαστε μαζί, καθώς στρέφεται γύρω από αυτό που ο Μαρξ ονομάζει γενικό ανταλλάξιμο: καθετί έχει την ίδια αξία και η ταυτότητα της αξίας αντιστοιχεί στο χρήμα. Όλα γίνονται οικονομικά αγαθά, και μπορεί κανείς να μετατρέψει την αξία του ενός πράγματος στην αξία του άλλου.

Συνοψίζοντας, θα ήθελα να πω πως αυτό που αρχίσαμε να αισθανόμαστε εκείνο τον καιρό, το 1983, ήταν το εξής:

η ιδέα του κομμουνισμού ή ακόμη και η ιδέα του κοινού, του είμαστε-μαζί, δεν αντιστοιχούσε με τον υπαρκτό κομμουνισμό, αλλά ούτε βέβαια και με τον καπιταλισμό σε όλες τις δυτικές χώρες. Οπότε, το τέλος του κομμουνισμού σηματοδότησε και την επανέναρξη της διερώτησης σχετικά με το τι σημαίνει το από-κοινού.

Απόστολος Λαμπρόπουλος: Η πρώτη ερώτηση είχε να κάνει με την έννοια της «πρωταρχικής κοινότητας». Θα πρότεινα να περάσουμε τώρα στην κατά κάποιο τρόπο σχετική έννοια του έθνους. Γνωρίζουμε ότι πρόκειται για μια μάλλον πρόσφατη έννοια: στην παρούσα μορφή της χρονολογείται λίγο πολύ από το δεύτερο μισό του 18ου και τις αρχές του 19ου αιώνα. Επίσης βλέπουμε εθνικισμούς που ανακλύπουν ή επανακάμπτουν σε ολόκληρη την Ευρώπη, για να μη μιλήσουμε για το πόσο καλά καταφέρνουν να θέτουν κρίσιμα ζητήματα, όπως η μετανάστευση, με τους δικούς τους όρους. Από την άλλη, θα ήθελα να θυμίσω πως η αποδόμηση έχει πολύ συστηματικά κρίνει βασικές έννοιες της δυτικής σκέψης αναδεικνύοντας τη μεταφυσική τους συγκρότηση. Ή, για να το θέσω διαφορετικά, έχει κάνει μια τεράστια προσπάθεια να αναδείξει την αναπόφευκτα μεταφυσική τους διάσταση. Πώς καταλαβαίνετε μια πιθανή σχέση ανάμεσα στην έννοια του έθνους (και, κατ' επέκταση, του εθνικισμού) και της μεταφυσικής; Πιστεύετε ότι η σχέση αυτή μπορεί να αποτελέσει τη βάση μια εύστοχης κριτικής του εθνικισμού;

Jean-Luc Nancy: Όπως λέτε, ο εθνικισμός ξεκίνησε, με έναν τρόπο, μέσα στον 19ο αιώνα, ίσως για τον ίδιο λόγο για τον οποίο ξεκίνησε και ο κομμουνισμός. Γιατί και ο εθνικισμός ήταν ένας τρόπος να απαντήσουμε στο ερώτημα τι γινόμαστε όταν μετατρέπομαστε σε έναν λαό, π.χ. τον γαλλικό λαό, που βρίσκει έναν τρόπο για να υπάρχει ως ο λαός αυτού του βασιλείου. Και η αναφορά στον βασιλιά ήταν ένα είδος δόξας ή ένα φως που μετατρέπει τους ανθρώπους σε γαλλικό λαό. Φυσικά γνωρίζω πως πολλοί άνθρωποι τον καιρό του Λουδοβίκου του 14ου δεν είχαν καμιά αίσθηση ότι μοιράζονται τη δόξα του βασιλιά. Ωστόσο, ήταν δυνατό ταυτόχρονα να ανήκει κανείς σε μια εννοία και να ξέρει πως ανήκει και σε ένα βασίλειο. Αλλά όταν αυτό τελειώσει, τότε προέκυψε και η ιδέα του έθνους, η ιδέα ότι γεννήθηκε κανείς κάπου, σε ένα έθνος (nation - natalitas). Αυτό δεν σχετίζεται απαραίτητα με το αίμα, αλλά με το έδαφος.

Όπως καταλαβαίνετε, υπάρχει κάτι αρκετά αόριστο πίσω από την ιδέα του έθνους. Αυτή ήταν και η στιγμή που η Ελλάδα έγινε Ελλάδα και ξέρουμε πόσο σημαντική ήταν η απελευθέρωση και η αναγνώριση της Ελλάδας ως έθνους από τους άγγλους ρομαντικούς, το ίδιο και από τους Γάλλους. Περίπου την ίδια περίοδο υπήρχαν παρόμοιες εξελίξεις στην Ιταλία, όπως και αλλού. Το έθνος ήταν ένας

τρόπος να βρεθεί και να παραχθεί μια κοινή ταυτότητα. Αυτό που βρίσκω πολύ εντυπωσιακό είναι το γεγονός πως η ιδέα του έθνους τελικά άξιζε τον κόπο για λιγότερο από έναν αιώνα. Στις αρχές του 20ού αιώνα ξεκίνησε η αυτοκαταστροφή της Ευρώπης και της εθνικότητας – συγχρόνως και τα δύο. Ακόμη κι αν χρειάστηκε καιρός, καταλάβαμε κάποια στιγμή ότι ο Α΄ Παγκόσμιος Πόλεμος ήταν ο πρώτος πόλεμος όχι μόνο μεταξύ κρατών, αλλά και ένας πόλεμος στο όνομα της ευτυχίας του γερμανικού λαού και εναντίον της κακής κυβέρνησης του γερμανικού λαού – αλλά όχι εναντίον του γερμανικού λαού. Η ιδέα ήταν πως ο λαός μπορούσε να είναι μαζί και πως, όντως, χρειαζόταν κανείς να πολεμήσει μόνο την κακή κυβέρνηση.

Επιπλέον, ο οικονομικός διαχωρισμός ανάμεσα στα κράτη-έθνη δεν μπορούσε πλέον να υποστηριχτεί από τη σκοπιά του καπιταλισμού. Το έθνος καταστράφηκε από τον δι-εθνισμό ή τον υπερ-εθνισμό της οικονομίας. Και αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο κομμουνισμός ήθελε να καταλάβει τον εαυτό του ως δι-εθνισμό. Όπως ξέρουμε ο κομμουνιστικός ύμνος είναι ο ύμνος μιας Διεθνούς και ο διεθνιστικός κομμουνισμός επιβίωσε για καιρό σε διάφορες χώρες. Αλλά ταυτόχρονα προέκυψε αυτός ο άλλος διεθνισμός που ονομάζεται παγκοσμιοποίηση. Άρα, το έθνος ανακαλύφθηκε σαν ένα είδος ψευδούς έννοιας. Ήταν ίσως μια απόπειρα να επαναφέρουμε την αρχαία έννοια του λαού, όπως τον καιρό που στον χώρο της Μεσογείου υπήρχαν λαοί: όχι μόνο οι Έλληνες εν γένει, αλλά οι Αθηναίοι, οι Κορίνθιοι, οι Φοίνικες, οι Αιγύπτιοι κ.ο.κ. Αξίζει να σκεφτούμε ότι την ίδια στιγμή είχαμε και την αυτοκρατορία και τους μεμονωμένους λαούς. Και, μέχρι ενός σημείου, αυτή η διάκριση ανάμεσα στα δύο επίπεδα δούλευε. Δούλευε ακριβώς γιατί θα μπορούσε κανείς να πει πως η Ρώμη δεν υπήρξε ποτέ μια κοινότητα. Υπήρχε ο νόμος και η τεχνική –στρατιωτική ή άλλη. Καμία κοινότητα. Κατά παρόμοιο τρόπο, το έθνος σήμερα είναι μια σχεδόν απόλυτα άδεια λέξη.

Γεράσιμος Κακολύρης: Τα τελευταία χρόνια παρατηρούμε πως η Ευρώπη δεν χάνει απλώς την ευκαιρία να γίνει ένας χώρος στον οποίο συνυπάρχουν οι μοναδικότητες και η πολλαπλότητά τους, αλλά μετατρέπεται και σε φρούριο εναντίον των μεταναστών. Οι μη Ευρωπαίοι αποκλείονται από τη συν-ύπαρξη εντός Ευρώπης. Στην αυξανόμενη εκθρόνιση των ευρωπαϊκών κυβερνήσεων απέναντι στους μετανάστες, ο Ζακ Ντεριντά (Jacques Derrida) αποπειράθηκε παλιότερα να αντιτάξει την υπερ-ηθική έννοια της απροϋπόθετης φιλοξενίας. Ο νόμος της απεριόριστης φιλοξενίας επιτάσσει την παροχή φιλοξενίας στον ξένο χωρίς προϋποθέσεις, περιορισμούς και ανταλλάγματα. Πόσο επαρκή βρίσκετε μια τέτοια προσέγγιση στο ζήτημα του ξένου; Υπάρχει χώρος για μια τέτοια ηθική της φιλοξενίας στο έργο σας ή θα προτεινάτε κάτι άλλο;

Jean-Luc Nancy: Δεν υπάρχει καν περιθώριο να συζητήσουμε το κατά πόσο προτιμάμε την «απροϋπόθετη φιλοξενία» ή κάτι άλλο. Κι αυτό γιατί δεν πρόκειται για μια επιφυλακτική τροπικότητα της φιλοξενίας, ακόμη λιγότερο για «έναν νόμο», όπως λέτε. Πρόκειται, θα έλεγα, για την ουσία ή την ίδια την ιδέα της φιλοξενίας. Δεν μπορούμε να σκεφτούμε τη φιλοξενία χωρίς να την σκεφτούμε ως «απροϋπόθετη». Κι αυτό, γιατί η φιλοξενία υπό προϋποθέσεις δεν είναι πλέον φιλοξενία αλλά υποδοχή που προσδιορίζεται από τη μια ή την άλλη προϋπόθεση: την πρόσκληση που απευθύνεται σε φίλους, την πρόσβαση που επιτρέπεται σε συγκεκριμένα πρόσωπα για συγκεκριμένους λόγους, το δικαίωμα εισόδου που συνδέεται με συνθήκες που προκύπτουν από τα μιν ή τα δε τεχνικά συμφραζόμενα, κ.λπ. Ο Ντερντά δεν θέλησε κατά κανένα τρόπο να πει πως οι νόμοι, οι διευθετήσεις και τα μέτρα κάθε τύπου θα πρέπει να προσαρμοστούν στο απροϋπόθετο της φιλοξενίας με τη στενή έννοια. Σε αυτή την περίπτωση, άλλωστε, δεν θα μιλούσαμε καν για νόμους. Αντίθετα, θέλησε να δείξει πως ο Νόμος κάθε σχετικού με αυτή την περίπτωση νόμου, ο έσχατος ορίζοντας ή ο θεμελιώδης κανόνας (για να μιλήσουμε με όρους του Κέλσεν [Kelsen], αν και θα έπρεπε τότε να συζητήσουμε για τη φύση του θεμελιώδους κανόνα) θα έπρεπε να είναι αυτό ακριβώς το απροϋπόθετο. Θέλησε να δείξει πως καμία διαχείριση της μετανάστευσης δεν μπορεί να γίνει χωρίς να αναδεικνύει με τον ένα ή τον άλλο τρόπο αυτόν τον ορίζοντα ή αυτό το πέρα-από-τον-ορίζοντα.

Πώς θα μπορούσαμε να μεταφράσουμε κάτι τέτοιο; Ας πάρουμε ένα συγκεκριμένο (και πραγματικό) παράδειγμα: βρισκώ στις σκάλες της πολυκατοικίας μου έναν άστεγο που κατέφυγε εκεί για να βρει ζεστασιά. Μπορώ είτε να του προτείνω να έρθει στο σπίτι μου, αν αυτό είναι εφικτό (κάτι που παραπέμπει σε πολλές προϋποθέσεις στις οποίες δεν θα σταθώ εδώ), είτε να του επισημάνω πως θα πρέπει το σύνολο των κατοίκων της πολυκατοικίας να αποφανθεί για την παρουσία του, είτε να τον ενημερώσω πως εντός ενός συγκεκριμένου χρονικού ορίου θα αναγκαστώ να καλέσω την αστυνομία κ.ο.κ. Καθεμιά από αυτές τις απαντήσεις παραπέμπει σε έναν ορίζοντα. Από την άλλη, καμιά από αυτές δεν παραπέμπει στο πέρα-από-τον-ορίζοντα απροϋπόθετο, αλλά υπαινίσσεται και δείχνει μια διαφορετική σχέση με αυτό. Και αυτή η ένδειξη παίζει έναν ρόλο στη σχέση αυτού του προσώπου με εμένα και με την κοινωνικότητα εν γένει.

Πώς θα μπορούσαμε να μεταφέρουμε κάτι τέτοιο στην κλίμακα της Ευρώπης; Πρόκειται δίχως άλλο για ένα πλέγμα μέτρων. Πιο συγκεκριμένα, θα χρειαστεί να προσδιορίσουμε υπό ποιες συνθήκες μπορεί να διασφαλιστεί μια υποδοχή, με ποια κίνητρα, με ποιες δυνατότητες παραμονής, εργασίας, υγείας, κ.λπ. Προσδιορίζοντας τις συνθήκες, παραπέμπουμε αμέσως σε οικονομικές, τεχνικές, κοινωνικές και άλλες επιλογές. Κάτι τέτοιο δεν μπορεί να

διαχωριστεί από μια πολιτική με τη στενή έννοια της λέξης, δηλαδή από την κατασκευή ενός συνεκτικού συστήματος αποφάσεων και δράσεων. Εδώ υπεισέρχεται απαραίτητα ένας συσχετισμός με τους λόγους που προκαλούν τη μετανάστευση ή τις διάφορες μεταναστεύσεις, άρα μια εξωτερική πολιτική και ένα διεθνές δίκαιο. Προκειμένου να αναπτυχθούν αυτά τα σύνολα απαιτούνται λόγοι, έννοιες, σημεία αναφοράς, κανόνες, κ.ο.κ. Η φύση και η διευθέτησή τους μπορούν να δείχνουν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο τον ορίζοντα ή και το πέρα-από-τον-ορίζοντα που διαμορφώνει το απροϋπόθετο ως πρώτο (ή τελευταίο) σημείο αναφοράς. Βέβαια, ένα τέτοιο σημείο αναφοράς μπορεί να μην είναι κάτι παραπάνω από μια κουβέντα ή μια απλή φλυαρία. Αυτό άλλωστε κάνουν ασταμάτητα όλοι οι ανθρωπιστικοί, δημοκρατικοί, κ.ά. λόγοι —είτε τους αρθρώνουν οι κυβερνώντες είτε οι αντιπολιτευόμενοι— που από τη μια κραδαίνουν αξίες και από την άλλη αφήνουν να λειτουργήσουν οι διοικητικές μηχανές για τις οποίες αυτές οι αξίες δεν έχουν καμιά αξία.

Εδώ υπεισέρχονται ζητήματα που σχετίζονται με συγκεκριμένους νομικούς σχηματισμούς. Δεν θα προχωρήσω περισσότερο, βέβαια. Αλλά, εν τέλει, η μόνη σοβαρή απάντηση θα μπορούσε να είναι αυτή: ποιες είναι οι συγκεκριμένες προϋποθέσεις —νομικές, τεχνικές, οικονομικές κ.ά.— που το απροϋπόθετο επιβάλλει ως αρχικό σημείο αναφοράς;

Απόστολος Λαμπρόπουλος: Σε μια ταινία μικρού μήκους με τίτλο «Vers Nancy (Προς το(ν) Nancy)», συζητάτε για την κινητικότητα και τη φιλοξενία. Σε κάποιο σημείο λέτε, αν θυμάμαι καλά, πώς αν θέλουμε πραγματικά να ξανασκεφτούμε την έννοια της φιλοξενίας, θα πρέπει ίσως να τη σκεφτούμε πέρα από την ιδέα μιας υποδοχής που προηγείται της φιλοξενίας ή, ενδεχομένως, θα έπρεπε να εγκαταλείψουμε εντελώς την έννοια της υποδοχής. Κατά τη γνώμη μου, πρόκειται για μια ριζική και πολύ καλοδεχούμενη ιδέα της φιλοξενίας την οποία θα ήθελα να δω ενδεχομένως να μετατρέπεται και σε αμεσότερο πολιτικό πρόταγμα. Καταλαβαίνω πως ίσως αυτό να μην αποτελεί κομμάτι μιας πιο αυστηρά ιδωμένης φιλοσοφικής εργασίας, αλλά μήπως θα μπορούσατε εσείς, ως φιλόσοφος, να φανταστείτε μια στρατηγική για κάτι τέτοιο;

Jean-Luc Nancy: Δεν θυμάμαι τι ακριβώς είπα σε εκείνη την ταινία. Νομίζω ότι προσπάθησα να πω ότι η «δεξίωση» («δεξιόνομα τον άλλο», «υποδέχομαι») προϋποθέτει πως υπάρχουν ορισμένα πεδία και κατώφλια. Μπορώ να βρισκομαι στο κατώφλι του σπιτιού μου και να ανοίγω ή να μην ανοίγω την πόρτα μου. Τι θα γινόταν όμως αν δεν υπήρχε ούτε κατώφλι ούτε πόρτα, άρα ούτε και περιορισμένη πρόσβαση; Αν δεν υπήρχε ούτε υποδοχή ούτε παρακίνηση προς κάποιον προκειμένου αυτός να τύχει υποδοχής;

Θα έπρεπε ίσως να ξεκινήσουμε σκεπτόμενοι όλα αυτά που μπαίνουν στο σπίτι μας χωρίς να περάσουν από την πόρτα. Το τηλέφωνο, το ραδιόφωνο, την τηλεόραση, τους θορύβους και το φως που έρχεται απ' έξω. Τι σημαίνει κατώφλι και τι σημαίνει ότι λείπει ένα κατώφλι; Ποιος διαλέγει την τηλεόρασή του, τη συνδρομή του και σε ποια τιμή; Γιατί πρέπει να υποδεχτώ πεντακόσια τηλεοπτικά κανάλια, ενώ δεν βλέπω πάνω από δέκα; Αυτό προφανώς μας παραπέμπει σε τεχνο-οικονομικά συστήματα, καθώς και σε πολιτισμικά και ιδεολογικά συστήματα που προσδιορίζουν τη φύση των τηλεοπτικών εκπομπών. Τι θέλουμε να «υποδεχτούμε»; Κάτι τέτοιο προϋποθέτει μια τεράστια και σύνθετη σκέψη σχετικά με το ποιος παίρνει αποφάσεις για τα προγράμματα κ.λπ., άρα και κατά ποια έννοια ένα τηλεοπτικό κανάλι οφείλει ή όχι να σχετίζεται με μια δημόσια πολιτική και με ποια ακριβώς πολιτική. Με μια πολιτική που αποφασίζεται και εκτελείται από ποιον;

Και για να επιστρέψουμε στην πόρτα: θα μπορούσαμε να φανταστούμε μερικούς τύπους συναντήσεων που να μην είναι «δεξιώσεις»: αυτή η λέξη στα γαλλικά (*réception*) έχει στο συγκεκριμένο συγκείμενο την έννοια του αγγλικού «party» στην έκφραση «to give a party», λέμε επίσης «παραθέτω/δίνω μια δεξίωση» («donner une reception») και αυτό μας δείχνει κάτι σχετικά με το «δώρο» («don») στο οποίο θα έπρεπε ίσως να σταθούμε. Πρόκειται για συναντήσεις, επομένως, που καθορίζονται από τις γεινιότητες, τις συνοικίες, κάποτε από τα επαγγέλματα, άλλοτε από άλλα στοιχεία των πιθανών επαφών. Υπάρχουν άλλωστε πολλά είδη πιθανών επαφών, επί των οποίων συχνά κυριαρχούν προϋποθέσεις «κοινοτιστικού» τύπου. Στην πραγματικότητα τίθεται ένα ζήτημα κλίμακας: σε ένα χωριό είναι πιο πιθανές οι συναντήσεις σε «θολά» κατώφλια από ό,τι σε μια μεγαλούπολη. Τίθεται ένα ζήτημα κλίμακας και μεγάλων αριθμών στον σημερινό υπεραστικό πολιτισμό.

Κυρίως όμως: δεν πρέπει τόσο να αναζητούμε στρατηγικές όσο να σκεφτόμαστε ολοένα και περισσότερο προς την κατεύθυνση που μας υποδεικνύουν τα ερωτήματά μας (οι μεγάλοι αριθμοί, η μετανάστευση, οι ανατροπές που σχετίζονται με τις τεχνικές και την εξέλιξη του καπιταλισμού) – δηλαδή προς την κατεύθυνση της μετάλλαξης του πολιτισμού. Ο όρος «μετάλλαξη» σημαίνει σήμερα περισσότερο, νομίζω, από ό,τι ο όρος «επανάσταση». Η «επανάσταση» προβάλλει μια νέα, μελλοντική τάξη πραγμάτων. Η «μετάλλαξη» είναι απρόβλεπτη. Πρέπει να προσαρμοστούμε στο απρόβλεπτο, να προβλέψουμε πως θα πρόκειται για κάτι απρόβλεπτο – και πως δεν μπορούμε να προκαταλάβουμε τον τρόπο με τον οποίο θα εξελιχθούν τα κατώφλια, οι μετακινήσεις, οι μερισμοί κ.ο.κ. Δεν μπορούμε να προκαταλάβουμε, αλλά μπορούμε να βλέπουμε τα πράγματα να έρχονται, να τα αφήνουμε και ταυτόχρονα να τα κάνουμε να έρθουν.

Γεράσιμος Κακολύρης: Στην *Αλήθεια της δημοκρατίας*, προσδιορίζετε τη δημοκρατία ως όρο δυνατότητας του από-κοινού. Η δημοκρατία ανοίγει έναν χώρο για το από-κοινού χωρίς όμως να του προσδίδει ένα συγκεκριμένο νόημα ή αλήθεια. Αυτό που κάνει η δημοκρατία είναι να διαμορφώνει έναν κοινό χώρο με έναν τέτοιο τρόπο που να επιτρέπει το μεγαλύτερο δυνατό πολλαπλασιασμό μορφών που αυτή η από-κοινού ύπαρξη μπορεί να λάβει. Δεδομένης της πρόσφατης επιμονής της Ευρωπαϊκής Ένωσης στην εφαρμογή αικραίων νεο-φιλελεύθερων πολιτικών αναφορικά με την Ελλάδα τις οποίες «οι Έλληνες μέσα από δημοκρατικές εκλογές αποφάσισαν να απορρίψουν»,³ πώς θα σχολιάζατε τη σχέση της σημερινής Ευρώπης με τη δημοκρατία, όπως εσείς την κατανοείτε;

Jean-Luc Nancy: Πρώτον, στο βιβλίο που αναφέρατε, ήθελα να πω ότι η δημοκρατία δεν αποτελεί μόνο ένα όνομα, έναν τρόπο διακυβέρνησης. Υπάρχει η αριστοκρατία, η μοναρχία, κ.λπ., και μετά η δημοκρατία. Όχι! Ίσως η δημοκρατία είναι κάτι άλλο. Είναι ένα ανοικτό ερώτημα. Αποτελεί ερώτημα του σύγχρονου κόσμου: πώς μπορούμε να ζήσουμε μαζί; Κατ' αυτόν τον τρόπο, η Ευρώπη δεν έχει απολύτως καμία σχέση με τη δημοκρατία. Η Ευρώπη έχει υπάρξει ένα ορισμένο πράγμα στο παρελθόν. Είχαμε την Ευρώπη των καθεδρικών ναών, την Ευρώπη του πανεπιστημίου, την Ευρώπη του διαφωτισμού. Εντούτοις, σήμερα η Ευρώπη είναι τεχνοκρατική. Είναι αρκετά γνωστό ότι η Ευρώπη είναι μια αγορά, ένα διευθυντήριο, ότι αποτελεί μια σχετικά αυτόνομη οντότητα με οικονομική σημασία και τίποτα άλλο. Νομίζω ότι βρισκόμαστε επείκεινα της Ευρώπης. Από την άποψη της δημοκρατίας, από την άποψη της ζωής, του νοήματος της ύπαρξής μας, η Ευρώπη δεν έχει τίποτα να προσφέρει. Η Ευρώπη είναι μνήμη. Η Ευρώπη είναι γεμάτη από μνήμες, φυσικά, αλλά δεν ζούμε μόνο με τις μνήμες. Ίσως η Ευρώπη να αποτελεί εργαστήριο για νέους τρόπους μετατόπισης των μεγάλων οικονομικών και ισχυρών περιπτώσεων. Ίσως να εξαφανιστεί ή να επινοήσουμε κάτι άλλο εκτός από την αγορά. Ίσως κάτι χρήσιμο, αναγκαίο, δεν γνωρίζω, στη σημερινή τεχνοκρατική οργάνωση της Ευρώπης. Αλλά η Ευρώπη δεν μπορεί να δώσει κανένα νόημα αναφορικά με τη συνύπαρξή μας στην Ευρώπη. Εάν με ρωτήσετε για την ιδέα της Ευρώπης, για το πού βρίσκεται αυτή η ιδέα, θα έλεγα ότι δεν υπάρχει τέτοια ιδέα. Τον μοναδικό μύθο ή εικόνα που έχουμε της Ευρώπης είναι η εικόνα της καημένης της γυναίκας που απήγαγε ο Δίας και την παίρνει μαζί του, ενώ αυτή κοιτάζει την Ασία την οποία αναγκάστηκε να αφήσει.

Αθηνά Αθανασίου: Υπάρχει πάντα αυτή η καημένη γυναίκα που απήγαγε ο Δίας. Πάντα. Μιλώντας γι' αυτή την καημένη γυναίκα και για σχετικά ζητήματα, σκέφτομαι ότι κάπου γράφετε ότι «[η] πόλις προϋποθέτει τη σχέση», το οποίο

με φέρνει στις ιδέες σας σχετικά με το σώμα και την ετερότητα. Δίνετε πάντοτε προσοχή στη σωματικότητα. Έχω την αίσθηση ότι οι ιδέες σας γύρω από το σχετιζοσθαι συνδέονται άρρηκτα με έναν αναστοχασμό γύρω από τη σωματικότητα και μάλιστα σε αναφορά με τον Σπινόζα. Όταν περιγράφετε την ύπαρξη στον κόσμο ως μια έκθεση σε μια γυμνή ύπαρξη, αυτό που φαίνεται να διακυβεύεται είναι η ίδια η έκθεση και η σχέση της με το εκτεινόμενο, εκστατικό υποκείμενο. Με άλλα λόγια, το σώμα που συνδέεται με τον άλλο και την άλλη, προσφέροντας και λαμβάνοντας απόλαυση και πληγή. Πώς το σώμα έρχεται λοιπόν στο προσκήνιο, πώς λαμβάνει χώρα και χώρο, μέσα στην πόλη και μαζί με τους άλλους και τις άλλες;

Jean-Luc Nancy: Δεν είναι μόνο ότι το σώμα λαμβάνει χώρα και χώρο στην πόλη. Συνυπάρχουμε ως σώματα. Τι άλλο μπορεί να είναι η ύπαρξη πέραν του ότι είμαστε, είμαστε στον κόσμο; Κατά συνέπεια, όταν είμαστε νεκροί, δεν είμαστε πλέον στον κόσμο. Βρισκόμαστε στον κόσμο ως ένα άλλο είδος σώματος, υπό τη μορφή χημικών στοιχείων ίσως. Ως έμβια όντα είμαστε σώμα. Έχουμε αυτή την αρκετά μακρινή ψευδαίσθηση ότι υπάρχει η ψυχή και το σώμα ή το πνεύμα και το σώμα. Αλλά νομίζω ότι γνωρίζουμε την αλήθεια, όλοι μας, ακόμη και ο Πλάτωνας. Αυτό που είναι σημαντικό στον Πλάτωνα ως τρόπος πρόσβασης στον κόσμο των Ιδεών είναι ο έρωτας. Και αν ο έρωτας δεν διέρχεται από το σώμα, τότε δεν ξέρω πώς αλλιώς θα μπορούσαμε να τον καταλάβουμε. Το σώμα για μένα είναι το όνομα που μου επιτρέπει να μιλήσω για το γεγονός ότι είμαστε εκτεθειμένοι ο ένας στον άλλον, και εκτιθέμεθα στον εαυτό μας μέσω του σώματός μας και της επιστροφής της εικόνας του σώματός μας, ακουμπώντας το σώμα μας και τον άλλον. Τουλάχιστον, θα μπορούσα να πω ότι ακόμη κι αν υπάρχουν συνθήκες οικονομικές, πολιτικές, εξακολουθούμε να συνυπάρχουμε ως σώματα. Και υπάρχει ακόμη το σημείο όπου το ερώτημα τίθεται ως εξής: είτε θα σε ακούσω, είτε θα σε σκοτώσω, είτε θα σου μιλήσω.

Απόστολος Λαμπρόπουλος: Τα τελευταία 30-40 χρόνια έχει γίνει μια συναρπαστική συζήτηση γύρω από το σώμα, τη σωματικότητα και τις πρακτικές υγείας. Ειδικό από διαφορετικά πεδία (φιλόσοφοι, κοινωνικοί ανθρωπολόγοι, θεωρητικοί του πολιτισμού, ιστορικοί της επιστήμης) έχουν επενδύσει πολύ χρόνο στη διαλεύκανση παρόμοιων ζητημάτων. Σε ό,τι αφορά την ελληνική εκδοχή αυτού του διαλόγου, η φουκωϊκή έννοια της βιοπολιτικής αποτελεί το βασικό σημείο αναφοράς εδώ και καιρό. Ωστόσο, η έννοια αυτή δεν φαίνεται να είναι –στον βαθμό που καταλαβαίνω τουλάχιστον– η βασικότερη επιρροή στη δική σας εργασία γύρω από το σώμα. Θα μπορούσατε να μας πείτε λίγα λόγια για τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεστε τη βιοπολιτική; Σε ποιον βαθμό την έχετε λάβει υπόψη σας;

Jean-Luc Nancy: Η βιοπολιτική είναι ένας όρος που εισήγαγε ο Μισέλ Φουκώ (Michel Foucault) για να δηλώσει τον τρόπο με τον οποίο η πολιτική αναλαμβάνει την ευθύνη της ζωής των ανθρώπων αφενός με την έννοια της ευγονικής –νομίζω μάλιστα ότι αρχικά εφηύρε τη λέξη με αυτό το περιεχόμενο–, αφετέρου με την έννοια της διαχείρισης της υγείας, της αναπηρίας, των συνθηκών εργασίας, κ.ο.κ. Η συγκεκριμένη λέξη γνώρισε μια επιτυχία που μου φαίνεται πάρα πολύ ασαφής ή αμφίσημη. Πρώτα απ' όλα, είναι κακοσχηματισμένη γιατί δεν ξέρουμε αν είναι η ζωή αυτή που επιβάλλεται στην πολιτική (ή ο βίος – αφήνω εδώ κατά μέρος την τελετουργική συζήτηση σχετικά με τον βίο και τη ζωή, μια και, από τον καιρό που προέκυψε η λέξη «βιολογία», η σύγχυση είναι ήδη εκεί) –και ποια ζωή– ή αν είναι αυτή στην οποία επιβάλλεται η πολιτική.

Μου φαίνεται ότι οι πάντες θέλησαν να καταλάβουν πως πρόκειται για «μια πολιτική που θα αδράξει τη ζωή», τον βίο και τη ζωή αδιακρίτως, και πως θα εισβάλει ιμπεριαλιστικά, αποικιοκρατικά, με σκοπό να εκμεταλλευτεί κάτι το οποίο μέχρι εκείνη τη στιγμή δεν ήταν υπό τις διαταγές του. Αντίθετα νομίζω ότι όλα τα σχετικά φαινόμενα έχουν περισσότερο να κάνουν με μια βαθμιαία εξαφάνιση της πολιτικής ως διακυβέρνησης του κράτους και, κατά συνέπεια, ως διευθέτησης της κοινής μοίρας μια κοινωνίας. Αρνούμαστε με διάφορους τρόπους να δούμε πως ο μαρσμός του κράτους και η, ολοένα και εμφανέστερη, υποταγή του σε ένα τεράστιο σύστημα τεχνο-οικονομικής (και οικολογικής) διαχείρισης αντιστοιχούν σε μια εξαφάνιση της πολιτικής με όποια έννοια και αν την εικάσουμε (ως την ίδια τη ζωή της πολιτείας με την έννοια του κοινού τύπου των πολιτών ή ως μια ζωή κατευθυνόμενη από το κράτος ως φορέα του ίδιου του προορισμού ενός έθνους). Βρισκόμαστε ήδη κάπου αλλού, εκεί όπου βρίσκεται η αρχή της μετάλλαξης ενός πολιτισμού.

Κατά τον ίδιο τρόπο, η ελληνική πόλις διακύθηκε στη ρωμαϊκή διοίκηση, η οποία στη συνέχεια διακύθηκε σε μια φεουδαρχική τάξη, η οποία στη συνέχεια απομειώθηκε και υπερκεράστηκε τόσο από τους ηγεμονικούς σχηματισμούς (τα βασίλεια, τις αυτοκρατορίες) όσο και από την ανάπτυξη του αστικού και καπιταλιστικού κόσμου, γεννώντας έτσι το σύγχρονο κράτος. Με τον ίδιο τρόπο το κράτος ξεπεράστηκε και αντικαταστάθηκε από την ανάπτυξη της τεχνικής και της οικονομίας που είχε ως αποτέλεσμα να επαναδιατυπωθούν πλήρως οι κοινωνικές σχέσεις και, κατά συνέπεια, και της «πολιτικής» που είναι πλέον οριακά αναγνωρίσιμη.

Η ευγονική απασχολούσε την αρχαία Ελλάδα (όπου αφήνονταν να πεθάνουν πολλά κορίτσια, ιδιαίτερα, καθώς και παιδιά με γενετικά προβλήματα στην Αθήνα και τη Σπάρτη του 5ου π.Χ. αιώνα), με τον ίδιο τρόπο που η διανομή των αποθεμάτων σε σιτηρά είχε ιδιαίτερη σημασία στη Ρώμη σε περιόδους κατά τις οποίες παρατηρούνταν

έλλειψη αγαθών ή επηρειούνταν εξέγερση. Με άλλα λόγια, η πολιτική είναι πάντοτε λίγο ως πολύ «βιοπολιτική». Αν η ευγονική συνδέθηκε τον 19ο αιώνα με συγκεκριμένες ιδέες για τη φυλή, την εξέλιξη, τη φυσική επιλογή κ.λπ., αυτό συνέβη («αυτό», δηλαδή όλα, οι ίδιες οι ιδέες, η ίδια η βιολογία που αναπτυσσόταν με τη γενικευμένη τεχνικοποίηση και το αντίστοιχο μοντέλο μιας προόδου της ανθρωπότητας), γιατί αναπτύχθηκε ένα νέο πνεύμα γενικότερης «ανάπτυξης» της ανθρωπότητας, καθώς και του ελέγχου που ασκεί στη φύση, άρα και στο σώμα, την υγεία του και τις δραστηριότητές του. Ο τρόπος με τον οποίο οι αναπτυσσόμενες κοινωνίες αντιμετωπίζουν σήμερα την υγεία, τα εκπληκτικά κατορθώματα της ιατρικής, ταυτόχρονα με την οικονομικο-κοινωνική υποχρέωση να ασχολούμαστε με τον καπνό, το αλκοόλ, τα ναρκωτικά, την ταχύτητα της οδήγησης, τα ατυχήματα εργασίας κ.λπ. αποτελεί το πραγματικό πεδίο αυτού που ονομάζουμε «βιοπολιτική». Θα έπρεπε μάλλον να μιλάμε για βιοτεχνολογία.

Σε τελική ανάλυση, όλα τα παραπάνω μας μιλάνε για την παραδειγματική εκδίπλωση ενός τεχνικού τρόπου ύπαρξης που είναι, ήδη, απίστευτα απομακρυσμένος από τον τρόπο με τον οποίο συνήθως σκεφτόμαστε και αξιολογούμε. Ένα απλό παράδειγμα: μπορούμε να μεταμοσχεύουμε όργανα και να επιμηκύνουμε τη ζωή. Αλλά δεν ξέρουμε καθόλου γιατί μια ζωή με μεγαλύτερη διάρκεια είναι και καλύτερη. Ένα μόνο πράγμα μπορούμε να πούμε: ότι μια ζωή με μεγαλύτερη διάρκεια δεν έχει τίποτε που να την κάνει και καλύτερη! Αν είχα γεννηθεί δέκα χρόνια νωρίτερα, δεν θα είχα μπορέσει να κάνω μεταμόσχευση καρδιάς στα 51 μου χρόνια, όπως έκανα. Ή ενδεχομένως θα ήταν μια πειραματική μεταμόσχευση και θα είχα επιβιώσει για λίγο, για πολύ λιγότερο από τα 25 χρόνια πρόσθετης ζωής την οποία «απολαμβάνω» μέχρι αυτή τη στιγμή. Αλλά τι δίνει νόημα σε μια ζωή 75 ή 51 χρόνων, 120 ή 15 χρόνων; Δεν είναι διόλου απλό να απαντήσει κανείς σε αυτή την ερώτηση.

Απόστολος Λαμπρόπουλος: Τις τελευταίες δεκαετίες έχει υπάρξει ένας σημαντικός αριθμός από μελέτες για τις ανθρώπινες αισθήσεις – τι σημαίνει να βλέπει, να μυρίζει ή να γεύεται κανείς. Μια από τις αγαπημένες σας αισθήσεις μοιάζει να είναι η αφή – ίσως όχι η μακράν πιο αγαπημένη αλλά οπωσδήποτε μια από αυτές στις οποίες δίνετε ιδιαίτερη προσοχή. Τι σημαίνει να μιλάει κανείς φιλοσοφικά για τις αισθήσεις; Γιατί η αφή είναι ιδιαίτερα σημαντική; Τι είδους μεταφορά είναι η αφή; Πώς μας επιτρέπει να γνωρίσουμε τον άλλο; Και τι σημαίνει για εσάς το να παραμέλνουμε εξωτερικοί ως προς τον άλλο, έξω από τον άλλο;

Jean-Luc Nancy: Θα έλεγα ότι η αφή δεν είναι απλώς η αγαπημένη μου αίσθηση. Για την ακρίβεια, υπάρχει άγγιγμα σε κάθε αίσθηση, όπως το είχε ήδη πει ο Αριστοτέλης. Όταν βλέπω, κατά κάποιο τρόπο αγγίζω. Όταν βλέπω ένα

χρώμα, αυτό που αισθάνομαι δεν είναι μόνο το χρώμα, είναι ένα ορισμένο υλικό. Υπάρχει αφή κατά κάποιο τρόπο σε κάθε αίσθηση. Τι σημαίνει αγγίζω; Αγγίζω σημαίνει να είμαι όσο το δυνατό πιο κοντά σου, χωρίς να είμαι μέσα σου, χωρίς να μπαίνω μέσα σου, όπως όταν παίρνω ένα μαχαίρι και σε τραυματίζω. Όταν, στα γαλλικά τουλάχιστον, χρησιμοποιούμε τη λέξη «διείσδυση» («pénétration»), μιλάμε ακριβώς για σεξουαλική διείσδυση. Αλλά θα ήθελα να επιμείνω στο γεγονός ότι η σεξουαλική διείσδυση δεν αποτελεί διείσδυση εντός, διότι το ανοικτό σεξουαλικό σώμα είναι διαρκώς έξω. Μπαίνω μέσα σημαίνει ότι ανοίγω ένα δρόμο που δεν δίνεται από το σώμα, όπως κάνει η χειρουργική. Η χειρουργική είναι ένας τεχνικός τρόπος να κάνουμε αρκετά σημαντικά πράγματα, αλλά δεν αποτελεί σχέση μεταξύ δύο ατόμων.

Όπως λέμε σχεδόν σε κάθε ευρωπαϊκή γλώσσα, αγγίζω (toucher, touch) σημαίνει ανοίγω ένα αίσθημα. Αυτή η μουσική ή αυτό το άτομο με αγγίζει. Και νομίζω ότι υπάρχει μια ολόκληρη περιοχή από αισθήματα τα οποία έχουμε ξεχάσει μέσω μιας μεγάλης παράδοσης λόγου, υπολογισμού κ.ο.κ., κάτι που μας φέρνει πάλι πίσω στον καπιταλισμό. Γνωρίζετε ότι ο Μαρξ είχε μιλήσει για το παγωμένο νερό του εγωιστικού υπολογισμού.⁴ Ο Μαρξ είναι αρκετά ευαίσθητος σε αυτό το σημείο. Ακούγεται ρομαντικό, το γνωρίζω, αλλά αυτό σημαίνει ότι ο Μαρξ αισθάνεται ότι υπάρχει μια δυνατότητα συνύπαρξης, χαράς. Κι αυτό είναι κάτι που δεν έχει καμία σχέση με το παγωμένο νερό του υπολογισμού. Και για να επιστρέψουμε στην Ευρώπη, θα πω ότι η Ευρώπη είναι σήμερα η ήπειρος των παγωμένων νερών.

Απόστολος Λαμπρόπουλος: Ένα σημαντικό μέρος της δουλειάς σας αφορά το σώμα. Αρκετές φορές συζητάτε το σώμα στα συμφοραζόμενα βιβλικών αφηγήσεων και συμπεριλαμβάνετε στη σκέψη σας θεολογικές έννοιες και τις θρησκευτικές συνυποδηλώσεις τους. Θα ήθελα να σας κάνω δυο ερωτήσεις σχετικά με αυτή την επιλογή σας: Πιστεύετε πως η θρησκεία αποτελεί σήμερα γόνιμο έδαφος για μια συζήτηση περί σώματος; Πώς μια τέτοια επιλογή θα μπορούσε να μας βοηθήσει να καταλάβουμε ή να επεκτείνουμε περαιτέρω τη συν-ύπαρξή μας;

Jean-Luc Nancy: Όχι, η θρησκεία δεν έχει θέση εδώ. Προσπάθησα μάλιστα να αποσπάσω το νόημα εννοιών όπως η «ενσάρκωση» ή η «ανάσταση» για να τις κάνω να εκφράσουν αυτό που είμαι πεπεισμένος ότι ήρθαν να εκφράσουν με θεολογικό τρόπο, ασφαλώς, αλλά στο πλαίσιο μιας θεολογίας που ήταν ήδη, κατεξοχήν, μια αθεολογία (για να παραπέμψω στον Μπαταίγ [Bataille]), δηλαδή μια σκέψη απαλλαγμένη από τον «Θεό» ως φορέα της αυθεντίας σχετικά με το νόημα της ζωής.

Η χριστιανική ενσάρκωση, και πριν από αυτή η σχέση του ένσρκου ανθρώπου με έναν Θεό εκτός κόσμου, απεί-

ρως διαφορετικό και απόντα ακόμη και ως εγκόσμια δύναμη (κατά τον τρόπο των βαβυλώνιων, αιγυπτίων, ελλήνων και ρωμαίων θεών), ανοίγουν το πεδίο για μια αυτόνομη ύπαρξη του ανθρώπου, η οποία βρίσκεται το νόημά της μέσα και όχι έξω από την ίδια – ή μάλλον για μια ύπαρξη που ανοίγει εντός της το εκτός της (το «θείο»). Ως εκ τούτου, το σώμα δεν είναι ένα φυσικό πράγμα διακριτό από ένα ψυχικό ή πνευματικό πράγμα: είναι ολόκληρη η ύπαρξη.

Η θρησκεία, λοιπόν, δεν έχει τίποτε το ενδιαφέρον να μας πει για το σώμα ή για την ύπαρξη όσο παραμένει θρησκεία, δηλαδή παρατήρηση της υποτιθέμενης θέλησης ενός Θεού. Αντίθετα, το γεγονός ότι ο Ιουδαίο-Χριστιανισμός (και το Ισλάμ, αν κοιτάξουμε τον Σουφισμό) άνοιξε μια μακρά ιστορία εξαφάνισης του καθεστώτος της θρησκείας και επανόδου σε ένα κόσμο που θα έβρισκε το νόημά του εντός του (εντός του το εκτός του, εντός του καθώς ανοίγεται προς ένα άπειρο). Αυτό το γεγονός δείχνει ότι με το τέλος του αρχαίου κόσμου δεν αλλάζει απλώς η θρησκεία, αλλά περνάμε σε ένα εντελώς διαφορετικό καθεστώς νοήματος. Το καθεστώς αυτό ήταν για ένα διάστημα το ανθρωπιστικό νόημα της προόδου, αλλά σήμερα μετατρέπεται σε κάτι άλλο, για την ακρίβεια σε κάτι πέρα από την «πρόοδο».

Το σώμα μας είναι το είμαι-εδώ του καθενός μας, το είμαι-στον-κόσμο. Δεν υπάρχω παρά μόνο μέσα από τα μάτια μου, το δέρμα μου, όλες τις αισθήσεις μου και την καρδιά μου, τα νεφρά και το έντερό μου, όλα αυτά που συναπαρτίζουν αυτή τη μηχανή που είναι μια μηχανή παραγωγής νοήματος.

Γεράσιμος Κακολύρης: Στο τέλος της δεκαετίας του 1990, αρχίζετε να διαμορφώνετε αυτό που ονομάζετε «αποδόμηση του Χριστιανισμού». Αυτό που λέτε είναι ότι ο ίδιος ο Χριστιανισμός αποδομεί εκείνη τη δεσπίζουσα κατανόηση του εαυτού του που προτάσσει την ύπαρξη ενός υπερβατικού κόσμου (επουράνια ζωή, ζωή μετά θάνατο). Ενάντια σε αυτή την αυτοκατανόηση του Χριστιανισμού, εσείς προτάσσετε τον Χριστιανισμό ως εκείνη τη θρησκεία που εξαλείφει τον υπερβατικό Θεό, ο οποίος εξαφανίζεται εντός του δημιουργήματός του μέσω της ενσάρκωσής του, κάτι που καταφάσκει την παρουσία της θεικής ετερότητας «εδώ κάτω». Θα θέλατε να μας εξηγήσετε πώς αυτή η αποδόμηση του Χριστιανισμού μάς βοηθά να σκεφτούμε τον κόσμο ως άπειρη ανοικτότητα πέρα από κάθε εμμένεια και κλειστότητα;

Jean-Luc Nancy: Ίσως θα μπορούσα να απαντήσω με μια μοναδική πρόταση ενός μεγάλου χριστιανού μυστικιστή, του Μάιστερ Έικχαρτ (Meister Eckhart): «Παρακαλώ τον Θεό να με ελευθερώσει από τον Θεό».⁵ Θα πρόσθετα: να με αφήσει ελεύθερο και χωρίς οφειλή. Νομίζω ότι υπάρχει κάτι σημαντικό στον πυρήνα του Χριστιανισμού και μάλλον θα έπρεπε να αρχίσουμε με την προέλευση του Χριστιανισμού,

αλλά δεν έχουμε χρόνο. Σε κάθε περίπτωση, ο Χριστιανισμός δεν προήλθε από τον ουρανό, μέσω ενός θαύματος. Έρχεται κάποια στιγμή που όλοι οι άνθρωποι της Μεσογείου αναρωτιούνταν για το τι θα συμβεί εντός της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, όπου δεν υπάρχει κάποιο αίσθημα κοινής ζωής. Ο Στωικισμός και οι Επικούρειοι είναι γεμάτοι από προαναγγελίες αυτού του ερωτήματος: «Τι κάνω σε αυτόν τον κόσμο»; Τι μπορώ να περιμένω, τι μπορώ να κάνω, από τη στιγμή που κατανώ ότι δεν είμαι κυρίαρχος του μέλλοντος; Όλα αυτά τα ερωτήματα προετοιμάζουν τον Χριστιανισμό. Και ο Χριστιανισμός προέρχεται από τον Ιουδαϊσμό και εν μέρει από την ελληνική φιλοσοφία.

Ο Χριστιανισμός ήταν, νομίζω, ένας τρόπος να υπάρξει μια πιθανότητα σχέσης με την απόλυτη ετερότητα, αλλά μέσα σε αυτόν εδώ τον κόσμο, όχι σε έναν άλλο κόσμο. Μια ετερότητα που είναι εδώ, εντός αυτού του κόσμου. Για τους πρώτους χριστιανούς, η επάνοδος του Μεσσία ήταν κάτι που θα συνέβαινε αύριο, σε μια ώρα. Ενώ τελικά ο Χριστιανισμός είναι η ιδέα ότι ο Μεσσίας αφίχθη και ότι δεν θα επιστρέψει ή ότι επιστρέφει συνεχώς κατά κάποιο τρόπο. Στον πυρήνα αυτής της θέσης βρίσκεται ακριβώς η αντίληψη ότι ο Θεός δεν είναι κάποιος εκτός κόσμου. Ο Θεός βρίσκεται εντός του κόσμου, μέσα σε καθένα από εμάς, ακριβώς ως μια απουσία του Θεού ως ειδώλου ή του Θεού ως αναπαράστασης. Ίσως δεν μπορούμε να χρησιμοποιούμε πλέον τη λέξη Θεός, και υπάρχει μια πολύ μεγάλη συζήτηση για τον αν πρέπει να έχουμε σχέση με τη λέξη Θεός. Σε κάθε περίπτωση, πιστεύω στο γεγονός ότι ο Χριστιανισμός έχει αποδομήσει τον εαυτό του. Δεν ξέρω, εάν πάτε στον Έικχαρτ, θα δείτε πως η δημοκρατία προέρχεται άμεσα από τον Χριστιανισμό και ότι η δημοκρατία αποτελεί, κατά κάποιο τρόπο, την αυτο-αποδόμηση του Χριστιανισμού. Εντούτοις, απομένει να βρούμε τι σημαίνει ότι, σε μια δημοκρατία, ο λαός βρίσκεται στη θέση του Θεού, χωρίς όμως να μετατρέψουμε τον λαό σε Θεό.

Αθηνά Αθανασίου: Στο έργο σας ασχολείστε με την ιδιαιτερότητα του πολιτικού, διαχωρίζοντας το πολιτικό (le politique) από την πολιτική (la politique). Έχω την αίσθηση ότι σας απασχολεί το πολιτικό ως εκείνο που είναι η «πιο πολιτική» διάσταση της πολιτικής. Έχετε επίσης αναπτύξει, μαζί με τον Φιλίπ Λακού-Λαμπάρτ (Philippe Lacoue-Labarthe), αυτό που αποκαλείτε «απόσυρση του πολιτικού», προκειμένου να μιλήσετε για την απαραίτητη και αδιάρρηκτη συνύπαρξη φιλοσοφίας και πολιτικής. Αναρωτιέμαι πώς θα μπορούσαμε να αναστοχαστούμε το πολιτικό ως ερώτημα στις σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατίες, και ιδιαίτερα σε νεοφιλελεύθερα συμφραζόμενα, όπου η πολιτική υπόκειται και υπάγεται στη λογική της οικονομίας.

Jean-Luc Nancy: Σήμερα διστάζω πολύ να διακρίνω «το» πολιτικό από «την» πολιτική. Η δεύτερη περιορίζεται σε

διαδικασίες χειρισμού και σε στρατηγικές που είναι απαραίτητες για να εξασφαλιστούν αποδεκτές λειτουργίες τεράστιων τεχνικο-οικονομικών συνόλων που συγκεντρώνουν όλες τις πραγματικές αποφάσεις και προοπτικές. Αυτές με τη σειρά τους καταλήγουν σε υπολογισμούς για τη βελτιστοποίηση αφενός των δυνάμεων που κυριαρχούν (το χρήμα, βεβαίως, αλλά το χρήμα ως δυνατότητα χειρισμού όσο το δυνατόν μεγαλύτερων δυνάμεων), αφετέρου των μέσων που αυξάνουν τις δυνάμεις με όλους τους δυνατούς τρόπους (έλεγχος του χρόνου, του χώρου, της ζωής, της πληροφορίας, της ενέργειας κ.ο.κ.). Κάπου εκεί εξαφανίζεται και κάθε ιδέα περί «πολιτικού».

Αν το «πολιτικό» έπρεπε να γίνει ο «τόπος» ή το πλαίσιο στο οποίο θα διεξαγόταν αυτό που ο Αριστοτέλης ονομάζει συζήτηση περί του δικαίου και του αδικού (το κατεξοχήν γνώρισμα του λόγου χάρη στο οποίο ο άνθρωπος είναι ζώον πολιτικόν), τότε αυτός ο τόπος ή το πλαίσιο θα έπρεπε να είναι το κεντρικότερο ζήτημα. Πού μπορούμε να σκεφτούμε το δίκαιο και το άδικο; Πού και πώς;

Τι είναι δικαιοσύνη; Είναι ο κανόνας που δίνει στον καθένα αυτό που του αναλογεί. Βέβαια αναλογεί στον καθένα να μπορέσει να ζήσει σωστά και αξιοπρεπώς. Όταν κάποιος δεν τρώει αρκετά, δεν ζεσταίνεται, δεν προστατεύεται, δεν τον φροντίζει κανείς, δεν μορφώνεται, τότε υπάρχει αδικία. Αυτό είναι ξεκάθαρο και η εξέγερση ενάντια στη δυστυχία, τη δυσκολία, την οδύνη και την αναξιοπρέπεια είναι μια εξέγερση που δεν πρέπει ποτέ να λείψει. Αλλά ποια είναι η υγεία, ποια είναι η εκπαίδευση, ποιες είναι οι απολαύσεις που μπορούμε να απαιτήσουμε πέρα από το κατώφλι μιας «διόρθωσης» (το οποίο πρέπει επίσης να καθορίσουμε –κάτι, ίσως, σαν αυτό που το σοβιετικό καθεστώς εξασφάλισε για κάποιο διάστημα σε ένα πολύ μεγάλο τμήμα του πληθυσμού του, χωρίς όμως να στερήσει ειδικά προνόμια σε ένα άλλο και, κυρίως, διατηρώντας μια γενική υποταγή); Αυτές είναι οι ερωτήσεις στις οποίες είμαστε ανίκανοι να απαντήσουμε, και στις οποίες κανένα «πολιτικό» όραμα δεν απαντά.

Για άλλη μια φορά, πρόκειται πλέον για κάτι διαφορετικό: για έναν άλλο πολιτισμό, για μια άλλη σχέση με τον κόσμο και, πρωτίστως, μια άλλη σχέση των ανθρώπων με τους ίδιους τους εαυτούς τους. Το ζήτημα είναι να δώσουμε στις ζωές μας μια άλλη μορφή.

Απόστολος Λαμπρόπουλος: Μια τελευταία ερώτηση. Έχετε γράψει ένα από τα πιο υπέροχα, όσο και απρόσμενα, αυτοβιογραφικά κείμενα που διάβασα ποτέ, τον *Παρεΐσακτο*,⁶ στο οποίο μιλάτε για τη δική σας σωματική εμπειρία της μεταμόσχευσης καρδιάς. Επίσης, σε διάφορα σημεία του έργου σας επανέρχεται ο όρος ενδόμυχο (intime και intimité), όρος που εμφανίζεται και στον τίτλο του συνεδρίου που οργανώθηκε στην Αθήνα προς τιμήν σας στις 4-5 Μαρτίου 2015. Θα θέλατε να μοιραστείτε μαζί μας

μια σκέψη για το τι μπορεί να σημαίνει αυτός ο όρος; Πώς σχετίζεται με τη συνύπαρξη και με αυτό που μπορεί –ή δεν μπορεί– να μοιραστεί;

Jean-Luc Nancy: Πρόκειται, κατά τη γνώμη μου, για άλλη μια έννοια που παραπέμπει στον Χριστιανισμό. Στις *Εξομολογήσεις* του, ο Αυγουστίνος απευθύνεται στον Θεό λέγοντάς του ότι είναι «interior intimo meo et superior summo meo».⁷ Αυτό σημαίνει ότι ο Θεός είναι πιο βαθιά μέσα στον Αυγουστίνo από οτιδήποτε ενδόμυχο του, δηλαδή πιο βαθιά και από το ενδότερο, το «intimo» που είναι ήδη ο υπερθετικός του «ένδον», του «intus». Και να μεν είναι πιο βαθιά και από τα ενδότερα του Αυγουστίνου, αλλά ταυτόχρονα βρίσκεται και έξω από αυτόν. Το ενδότερά μου βρίσκονται έξω από μένα, στα δικά σου ενδότερα. Και αντίστοιχα, τα δικά σου ενδότερα βρίσκονται έξω από σένα, σε εμένα. Νομίζω ότι αυτή είναι τελικά η αλήθεια του ενδόμυχου. Χωρίς απαραίτητα να του αφαιρούμε οτιδήποτε θα μπορούσε να παραπέμπει σε κάποιο είδος μυστικού ή παρακράτησης, δεν πρέπει να ξεχνάμε πως η αλήθεια του ενδόμυχου βρίσκεται κάπου στο *μαζί* – και σίγουρα όχι στο *εγώ*.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 Η συζήτηση έγινε με αφορμή την επίσκεψη του Jean-Luc Nancy στην Αθήνα για το συνέδριο «Το είναι - Το ενδόμυχο - Το πολιτικό, Jean-Luc Nancy», το οποίο συνδιοργανώθηκε στις 4 και 5 Μαρτίου 2015 από το Πανεπιστήμιο Αθηνών, το Γαλλικό Ινστιτούτο Ελλάδας και το Πανεπιστήμιο Bordeaux Montaigne.
- 2 Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Παρίσι 1991.
- 3 Από το συλλογικό κείμενο «Το μόνο που λέμε είναι “Δώστε στην Ελλάδα μια ευκαιρία”», το οποίο συνυπογράφει ο Ζαν-Λυκ Νανσύ με άλλους διανοούμενους. Το κείμενο δημοσιεύτηκε στα ελληνικά στην *Εφημερίδα των Συντακτών*, την Τετάρτη 18 Φεβρουαρίου 2015 (<http://www.efsyn.gr/arthro/mono-roj-leme-ina-ai-doste-stin-ellada-mia-eykairia>).
- 4 «Παντού όπου η [αστική τάξη] πήρε την εξουσία, κατέστρεψε όλες τις φεουδαρχικές, πατριαρχικές και ειδυλλιακές σχέσεις [...] δεν άφησε κανέναν άλλο δεσμό μεταξύ των ανθρώπων, παρά το γυμνό συμφέρον και την άψυχη “πληρωμή τοις μετρητοίς”. Έπνιξε στα παγωμένα νερά του εγωιστικού υπολογισμού το ιερό δέος της ευλαβικής έκστασης, του ιπποτικού ενθουσιασμού και της μικροαστικής μελαγχολίας». Κ. Μαρξ / Φ. Ένγκελς, *Το μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, μτφρ. Γιώργος Κόττης, Θεμέλιο, Αθήνα 1999, σ. 45.
- 5 «Παρακαλώ τον Θεό να με ελευθερώσει από τον Θεό, γιατί του οσιώδες είναι μου είναι πέρα από τον Θεό, αφού αποκαλούμε Θεό την αρχή των όντων» (Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke*, τ. 2, επιμ. J. Quint / G. Steer, Στουτγάρδη-Βερολίνο 1958, 502:6-7).
- 6 Jean-Luc Nancy, *L'Intrus*, Galilée «Lignes fictives», Παρίσι 2000.
- 7 «Interior intimo meo et superior summo meo», *Εξομολογήσεις* III.6.11 (ελλ. μτφρ.: Αγίου Αυγουστίνου, *Εξομολογήσεις*, τ. 1, επιμ.-μτφρ. Φ. Αμπατζοπούλου, Πατάκης, Αθήνα 1999, σ. 179).