

Αναρχία και μεταδομισμός.

Μία συνέντευξη με τον Saul Newman
στους by Sureyyya Evren, Kursad Kiziltug, Erden Kosova

Μετάφραση - Επιμέλεια: Θοδωρής Σάρας

autopoiesis.squat.gr

[Θεματικές: αναρχία, μετααναρχισμός, μεταδομισμός ενάντια σε μεταμονερνισμό, εξουσία, αντίσταση,, επανάσταση, εξέγερση, αντιπαγκοσμιοποίηση, Ζαπατίστας, υποκείμενο, διϋποκειμενικότητα, ουσιοκρατία, ψυχανάλυση]

[ανάκτηση από: <http://community.livejournal.com/siyahi/2019.html>

3/9/2010 16:32]

1. Πώς αναπτύχθηκε το ενδιαφέρον σας σε σχέση με τον συνδυασμό μεταδομισμού και αναρχισμού; Και ποιες ήταν οι κύριες επιρροές σου από τον μεταμαρξισμό, τον Ernesto Laclau, τον Hakim Bey, τον Todd May ή άλλα έργα;

Ήμουν βασικά αναρχικός πριν ακόμα ξεκινήσω να ενδιαφέρομαι για τον μεταδομισμό. Προήλθα από τις μαρξιστικές και τροτσικιστικές παραδόσεις και αφού απογοητεύτηκα με τον λανθάνων αυταρχισμό τους - την βασική τους ανικανότητα να αντιμετωπίσουν τα προβλήματα της κρατικής εξουσίας - άρχισα να ενδιαφέρομαι για τον αναρχισμό, κύρια ως κριτική του Μαρξισμού. Λίγο αργότερα ξεκίνησα να ενδιαφέρομαι για τη μεταδομιστική θεωρία - κυρίως τον Foucault και την κριτική του για την εξουσία. Η ανάλυση του Foucault για τα καθέκαστα της εξουσίας - οι πολλαπλές και κρυμμένες κυριαρχίες που πάνε πίσω από το οικοδόμημα της δημοκρατίας και του κυρίαρχου κράτους, μέσα σε θεσμούς όπως η φυλακή και τα άσυλα, και σε λόγους της γνώσης που συνήθως τους θεωρούμε πολιτικά ουδέτερους και αθώους - φαινόταν να είναι απίστευτα σχετική με τους σύγχρονους πολιτικούς κοινωνικούς αγώνες. Ήταν επίσης καθαρό ότι εδώ σιωπηρά υπήρχε μία δυνατή αντι-αυταρχική πολιτική ηθική, που επέκτεινε την κλασική αναρχική κριτική της εξουσίας σε άλλους τόπους της κυριαρχίας, ενώ την ίδια στιγμή, έκανε την επιστημολογική βάση της κριτικής αυτής προβληματική, απορρίπτοντας τις υποθέσεις για την ανθρώπινη φύση και την ορθολογικότητα. Έτσι ενώ η πολιτική ηθική του Foucault έχει περιγραφεί ως "ελευθεριακή" ή "αναρχική", είναι καθαρά ένας αναρχισμός διαφορετικού είδους, ένας που ξεγυμνώνει τα οντολογικά θεμέλια στον ανθρωπισμό και τον Διαφωτισμό.

Έπειτα φαινόταν, ότι υπήρχε ένα είδος ανείπωτου διαλόγου, ή πιθανού διαλόγου - ανάμεσα στον αναρχισμό και τη μεταδομιστική θεωρία, και ότι το ένα είχε συνέπειες πάνω στο άλλο. Και έτσι φαινόταν λογικό να προσπαθήσω να τα διαβάσω μαζί - για να δω αν ήταν πιθανό να ξαναστοχαστώ τον αναρχισμό με ένα νέο φως, για να δω εάν μπορούσε να αναζωογονηθεί και να γίνει πιο σχετικός με τις σημερινές ριζοσπαστικές πολιτικές. Στην πραγματικότητα, όταν πρωτοξεκίνησα να ερευνώ το θέμα για το Διδακτορικό μου ένωσα έκπληξη ότι υπήρχε στο πουθενά κάτι που να έχει γραφτεί εκτός από το σπερματικό βιβλίο του Todd May, το οποίο ήταν και μεγάλη επιρροή. Ο

May έχει μία ελαφριά διαφορετική θεωρητική προσέγγιση από μένα, αλλά και οι δύο διαπιστώσαμε σημαντικά σημεία διασταύρωσης ανάμεσα στην κλασική αναρχική σκέψη και τη σύγχρονη μεταδομιστική θεωρία – κύρια στην έμφαση τους στην αντι-αυταρχική και αντι-αντιπροσωπευτική πολιτική. Εκεί που απέκλινα από τον May είναι η στροφή μου από μία καθαρά μεταμοντέρνα “πολιτική της διαφοράς” σε μία περισσότερο Λακανική εστίαση στο Πραγματικό ως αυτό που εξαρθρώνεται και την ίδια στιγμή, θεσμίζει το υποκείμενο στην έλλειψη του/της. Κι εδώ το μεταμαρξιστικό πρόγραμμα των Laclau και Mouffe ήταν μία σημαντική αναφορά για εμένα. Φαινόταν ότι υπήρχε μία παραλληλότητα ανάμεσα στο μεταμαρξιστικό διάβασμα του Μαρξισμού από τον Laclau (μέσω των Lacan, Derrida, Wittgenstein, και φυσικά του Gramsci) και την μεταδομιστική επαναδιαμόρφωση του κλασικού αναρχισμού. Και τα δύο σχέδια επιτέθηκαν στις ουσιολογικές έννοιες και τις διαλεκτικές αφηγήσεις που ήταν στην καρδιά αυτών των λόγων, και έδιναν έμφαση σε μία αντι-αυταρχική και αντιθεσμική και ριζοσπαστική δημοκρατική πολιτική. Υπήρχαν φυσικά και άλλες επιρροές όπως οι Zizek, Agamben, Badiou, σε κάποιο βαθμό, και ο Claude Lefort, ανάμεσα σε άλλους.

2. Ο Max Stirner είναι μία φιγούρα κλειδί στο έργο σου. Και βρίσκεις παράλληλες έννοιες ανάμεσα στον Στίρνερ και τους μεταδομιστές στοχαστές όπως οι Deleuze & Guattari, Foucault και Derrida. Βλέπεις επίσης μία γενεαλογική σχέση ανάμεσα τους;

Εάν με τον όρο γενεαλογική εννοείς ότι ο Stirner έχει άμεση επιρροή σε αυτούς τους στοχαστές, είναι απίθανο. Το σημείο της αναχώρησης τους είναι γενικά νιτσεϊκό, αν και ο Deleuze στο έργο του πάνω στον Nietzsche, κάνει μία εκτεταμένη αναφορά στον Stirner, που τον βλέπει ως μία σημαντική φιγούρα στη Μετα-Χεγκελιανή σκέψη και ως ένα είδος προδρόμου του Nietzsche. Σύμφωνα με τον Deleuze, το κεντρικό ερώτημα στον Stirner είναι “ποιος μιλάει” - με άλλα λόγια, τι συγκεκριμένα συμφέροντα και οπτικές έχει, και ποιοι μηχανισμοί κυριαρχίας, βρίσκονται πίσω από την καθολική ιδέα του Ανθρώπου. Με άλλα λόγια η αξία του Stirner ήταν η έκθεση αυτών των ιδεών ως ιδεολογικών - ως ιδέες που κάλυπταν μία συγκεκριμένη θέση εξουσίας. Έτσι με την έννοια της έκθεσης ενός συγκεκριμένου σημείου αναφοράς πίσω από το καθολικό, και την κυριαρχία που συνεπάγεται, ο Stirner μπορεί να ειπωθεί ότι εκτελεί μία παρόμοια γενεαλογική εγχειρηματοποίηση όπως και ο Nietzsche - διαλύοντας τις μεγάλες αφηγήσεις του Διαφωτισμού, και ξεμασκάρωντας τους βίαιους ανταγωνισμούς και ασυνέχειες που βρίσκονται από πίσω του. Παρά το γεγονός αυτό, ο Stirner έχει ξεχαστεί πολύ από τη σύγχρονη επιστημοσύνη - ή στην καλύτερη θεωρείται ως μία φτωχή σχέση του Nietzsche.

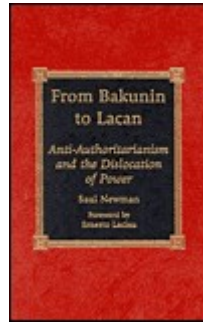
Έτσι βλέπω τον Stirner ως μία γονιμοποιήσιμη φιγούρα στη μεταδομική θεωρητική τροχιά, τόσο σημαντική όσο και του Nietzsche. Στην κριτική του στον Feuerbach και τον Hegel, ο Stirner εισαγάγει ένα είδος “επιστημολογικής ρήξης” στον Διαφωτισμό και τον ανθρωπισμό. Εκθέτει ότι η ιδέα του Ανθρώπου είναι απλά ο Θεός επανειληπμένος - μόλις θεωρήσαμε ότι απαλλαγίκαμε από την Χριστιανική ψευδαίσθηση, την επανεισαγάγαμε με την μορφή του ανθρωπισμού. Έτσι για τον Stirner, ο Άνθρωπος είναι μία ιδεολογική κατασκευή ή “φάντασμα”, κάτι το οποίο δεν έχει πραγματική ύπαρξη και το οποίο ακόμα συνεχίζει να στοιχειώνει το άτομο, επιβάλλοντας του ένα κανονιστικό ιδεώδες σύμφωνα με το οποίο δεν μπορεί να ζήσει. Η απόρριψη

της ιδέας της ουσίας από τον Stirner – ως μία σταθερής ταυτότητας ή ουσίας που παραδοκεί κάτω από την επιφάνεια του υποκειμένου – ήταν ριζοσπαστική και έχει μία καθαρή αντήχηση με τις ύστερες μεταδομιστικές προσεγγίσεις. Η έμφαση του στη ροή και την επαναεπινοήση κάποιου, παρά στη συμμόρφωση σε μία σταθερή ταυτότητα, καθώς επίσης και η έννοια της “μοναδικότητας” ως ριζικής μορφής της αυτονομίας, έγιναν αργότερα κεντρικά μεταδομιστικά και μεταμοντέρνα μοτίβα. Έτσι αν και μεταδομιστές στοχαστές έχουν σιωπήσει σε μεγάλο βαθμό για τον Stirner, εγώ τον βλέπω ως ένα είδος χαμένου δεσμού ή “χαμένου μεσολαβητή” - για να χρησιμοποιήσω την ορολογία του Zizek. Διευκολύνει μία μετάβαση από το νεωτερικό στο μετανεωτερικό, από τον ανθρωπισμό στον μεταανθρωπισμό, και παρόλα αυτά – όπως ένα από φαντάσματα του – εξαφανίζεται μετά τη δουλειά που έκανε.

3. Στο φως της μεταδομιστικής σκέψης, η διχοτόμηση ανάμεσα σε άτομο και κοινωνία μπορεί να ειπωθεί ως ένα είδος δυαδικής αντίθεσης που ανήκει στην νεωτερική σκέψη. Εάν είναι έτσι, έχει ακόμα νόημα η διαίρεση (διάσπαση) του ατομικού αναρχισμού και του κοινωνικού αναρχισμού; Σε αυτό το πλαίσιο, τι θα ήθελες να πεις για την ταμπέλα που στιγμάτισε τον Stirner ως τον “ιδρυτή του ατομικού αναρχισμού”;

Ναι συμφωνώ ότι αυτή η ουσιαστική διχοτόμηση ανάμεσα σε άτομο και κοινωνία δεν μπορεί να διατηρηθεί με το φως του μεταδομισμού. Για παράδειγμα, ο Foucault δείχνει τον τρόπο που η εμπειρία της ατομικότητας κατασκευάζεται εξωτερικά μέσω των σχέσεων Λόγου και Εξουσίας· οι Deleuze & Guattari είδαν το υποκείμενο να εμπλέκεται στα κοινωνικά δίκτυα της επιθυμίας, και πραγματικά μέρος της “μηχανής” του κοινωνικού, κλπ. Παρά το γεγονός αυτό, ωστόσο, θέλω ακόμα να επιμείνω σε ένα είδος ιδεολογικής διάκρισης ανάμεσα στον ατομικό και τον κοινωνικό αναρχισμό. Ο λόγος για αυτό είναι ότι ενώ, για τους κοινωνικούς αναρχικούς, η έννοια της ατομικής ελευθερίας είναι τόσο σημαντική όσο και η διάσταση της συλλογικότητας και της ισότητας, για τους ατομικούς αναρχικούς, η έννοια της ευρύτερης κοινωνικής ή συλλογικής ταυτότητας είναι ολοκληρωτικά απύσχα. Και για αυτό ο ατομικός αναρχισμός έχει υιοθετηθεί από τους ελευθεριακούς και τους αναρχο-καπιταλιστές (“το άτομο είναι τα πάντα, η κοινωνία το τίποτα”) Αυτό δεν σημαίνει φυσικά, ότι δεν μπορούμε να ωφεληθούμε από την οξυδέρκεια ορισμένων ατομικών αναρχικών και ελευθεριακών παραδόσεων – όπως ξέρετε βλέπω τη σκέψη του Stirner ότι είναι τεράστιο όφελος για τον Αριστερό αναρχισμό. Επιπλέον, ενώ σίγουρα τοποθετώ τον Stirner στην ατομοαναρχική κατηγορία, δεν έχει τίποτα κοινό με τις σύγχρονες αναρχοκαπιταλιστικές προσεγγίσεις. Έβλεπε το χρήμα ως φετίχ που σκλαβώνει το άτομο, και τις σχέσεις ιδιοκτησίας παράγοντα φτωχοποίησης και περιθωριοποίησης ολόκληρων τομέων της κοινωνίας. Δεν υπήρχε τίποτα απελευθερωτικό σχετικά με την ατομική ιδιοκτησία για τον Stirner. Για αυτό πρέπει να είμαστε λίγο προσεχτικοί εδώ. Αλλά το πρόβλημα ακόμα και στον ριζοσπαστικό ατομικισμό του Stirner είναι ότι δεν επιτρέπει κανένα είδος συλλογικής πολιτικής διάστασης – πέρα από την αόριστη ιδέα της “ένωσης των εγωϊστών”. Αυτή η συλλογική καθολική διάσταση είναι κρίσιμη για τις ριζοσπαστικές πολιτικές της Αριστεράς. Στην πραγματικότητα, δουλεύω πάνω σε ένα νέο βιβλίο που πιθανά να εκδοθεί την επόμενη χρονιά που αφορά την πιθανότητα μίας ριζοσπαστικής καθολικής πολιτικής διάστασης μέσα στη μεταδομιστική θεωρία. Χωρίς αυτή τη διάσταση δεν υπάρχει καμία απελευθέρωση, πέρα από ένα είδος μηδενιστικού ατομικισμού. Έτσι για αυτό ο

κοινωνικός αναρχισμός - που βλέπει την ατομική ελευθερία και αυτονομία να πραγματώνεται σε μία κοινωνία ελευθερίας - είναι περισσότερο σχετικός και παραγωγικός.



Την ίδια στιγμή, όμως οφείλουμε να αμφισβητήσουμε αυτή την ιδέα της “κοινωνίας” στην οποία έχει παραδοσιακά θεμελιωθεί ο κοινωνικός αναρχισμός. Η κοινωνία δεν μπορεί να ειπωθεί ως μία οργανική ολότητα που περιέχει μία έμφυτη ορθολογικότητα και κοινωνικότητα - όπως φανταζόταν οι Kropotkin και Bookchin. Μάλλον όπως ισχυρίζονται οι Laclau και Mouffe, η κοινωνία δεν είναι βάσιμο αντικείμενο λόγου. Με άλλα λόγια, πρέπει να θεωρείται ως ένα πεδίο ανταγωνιστικού λόγου που είναι ανοιχτό, δομικά ανολοκλήρωτο, και το οποίο δεν βασίζεται σε καμία ουσιοκρατική ορθολογική και ενοποιητική αρχή. Είναι ένα ανοιχτό πεδίο διαφορών που μπορεί να βοηθήσει στην άνοδο πολλαπλών και απρόβλεπτων πολιτικών διαμορφώσεων.

4. Θεωρείς ότι είναι πιθανό να συνδυαστεί η σκέψη του Stirner με τη ριζοσπαστική πολιτική; Αυτό μπορεί να είναι ικανό να δημιουργήσει μερικούς δεσμούς με τον σημερινό ελευθεριακό ακτιβισμό;

Παρά τους περιορισμούς που συζητήθηκαν πιο επάνω, βλέπω τον Stirner να μπορεί να συνεισφέρει πολλά στη ριζοσπαστική πολιτική γενικά. Αν και ο Στίρνερ έγραψε στον 19ο αιώνα, η ανάλυση του για τον τρόπο με τον οποίο η εξουσία και η ιδεολογία λειτουργεί είναι καταπληκτικά σχετική στις μέρες μας. Με παρόμοιο τρόπο με τον Foucault, δείχνει τον τρόπο με τον οποίο το άτομο υπόκειται [πρώτη διάσταση της έννοιας του υποκειμένου, σχόλιο δικό μου] σε μία σειρά νόρμες - ορθολογικής συμπεριφοράς, ηθικής υγιεινής, κλπ - που αυτός/ή εξαναγκάζεται να συμμορφωθεί, και οι οποίες, επιπλέον τον δένουν στο κράτος και τους πολιτικούς θεσμούς. Επιπλέον η αντίσταση σε αυτή την υποκειμενοποίηση [δεύτερη διάσταση της έννοιας του υποκειμένου], δεν μπορεί να πάρει την παραδοσιακή μορφή της επανάστασης, γιατί αυτή επινοεί ξανά την κυριαρχία με διαφορετική μορφή. Μάλλον ο Stirner καλεί για μία “εξέγερση” που περιλαμβάνει την ατομική απόρριψη τις κανονικοποιημένης ταυτότητας του, επομένως το ξεμπέρδεμα του με την τάξη του Κράτους. Βλέπουμε ότι αυτή η εμμονή με τη νόρμα ακόμα περισσότερο στις μέρες μας, ειδικά στη Δύση, όπου όλοι σαγηνευόμαστε με ερωτήσεις για τον τρόπο με τον οποίο οφείλουμε να συμπεριφερόμαστε (καθώς καθοδηγούμαστε από “επιτροπές ηθών”), πώς να φαινόμαστε, πώς οφείλουμε να διασκεδάζουμε, πώς να αισθανόμαστε. Ζούμε σε αυτό που μπορεί να αποκληθεί “βιοκουλτούρα”, όπου οι παραβιάσεις της νόρμας θεωρούνται ότι έχουν βιολογικά αίτια και μεταχειρίζονται ιατρικά - φάρμακα για την κατάθλιψη, το άγχος, την υπερδραστηριότητα, την υποαπόδοση. Αυτό είναι ένα πολιτισμικό υπερεγώ που δεν μας απαγορεύει πια την απόλαυση, ούτε λέει πλέον “όχι” (όπως η φροϋδική έννοια της οιδιπόδειας απαγόρευσης) αλλά λέει

“ναι” (“μπορείς και πρέπει”): υπάρχει εντολή για απόλαυση, για ευτυχία, για κατανάλωση, για αγώνα για “καλή ζωή”, για εύρεση της ικανοποίησης, για την εμπειρία απόλυτης σεξουαλικής *jouissance* [[1] Αυτή είναι μία κανονικοποίηση ενός άλλου είδους – αλλά είναι ακόμα κυρίαρχη, κανονιστική και φαύλη όπως και οι ηθικοί κώδικες των περασμένων αιώνων. Ο Foucault είπε πως η αύξηση της εξουσίας συμβαίνει μάλλον μέσω της νόρμας παρά του νόμου, και αυτό ήταν ακριβώς ένα φαινόμενο την εμφάνιση του οποίου διαπίστωσε ο Stirner στον 19ο αιώνα. Έτσι η αξία της ανάλυσης του Stirner στις μέρες μας είναι να μας δείχνει συνεχώς το πλήθος των τρόπων με τους οποίους συμμετέχουμε στην δική μας κυριαρχία, μέσα από το αδιάκοπο αγώνα να ζήσουμε με τους κοινωνικά ρυθμιστικούς κανόνες.

5. Σε μερικά από τα πιο πολεμικά γραπτά τους έχουμε μία αίσθηση ότι τόσο ο Bookchin όσο και ο Zerzan φαίνεται να αποφεύγουν την ενσωμάτωση των μεταδομιστικών σκέψεων στον αναρχισμό. Τι θα ήθελες να πεις για την προσέγγιση τους σε σχέση με τις μεταδομιστικές σκέψεις;

Οι Bookchin και Zerzan επιτίθενται στον μεταδομισμό από διαφορετικές γωνίες και διαφορετικούς σκοπούς, αλλά ο κεντρικός τους ισχυρισμός είναι ότι ο μεταδομισμός – λόγω του γεγονότος ότι αμφισβητεί την αυτονομία του υποκειμένου, και το απελευθερωτικό δυναμικό της ορθολογικότητας του Διαφωτισμού – συνεπάγεται ένα είδος μηδενιστικού ανορθολογισμού ο οποίος, ισχυρίζονται, κάνει αδύνατο την πολιτική και ηθική εμπλοκή μας και έχει τελικά συντηρητικές συνέπειες. Αντί για αυτό θέλουν να εμμένουν στην κληρονομιά του Διαφωτισμού, και σε μία κανονιστική ουσία η οποία θεμελιώνεται είτε στη φύση (ο πρωτογονισμός του Zerzan) είτε στην έμφυτη κοινωνική ορθολογικότητα που αποκαλύπτεται διαλεκτικά (ο κοινωνικός αναρχισμός του Bookchin). Αυτό που λένε για τον μεταδομισμό δεν είναι κάτι καινούριο – αυτή η κριτική έχει γίνει ξανά και ξανά από όλους, μαρξιστές, τους θεωρητικούς της κριτικής θεωρίας, και τους κανονιστικούς πολιτικούς φιλόσοφους.

Η αντίδραση μου σε αυτό που λένε ότι θα ήταν μερικά σύμφωνη με την κριτική τους στο μεταμοντερνισμό – που μπορεί να ειπωθεί ως πολιτισμικός κατάλογος του παγκόσμιου καπιταλισμού. Ωστόσο, θα επέμενα εδώ στη διάκριση ανάμεσα στον μεταμοντερνισμό και τον μεταδομισμό. Ο πρώτος είναι η γενική πολιτισμική συνθήκη που έχει τις συνέπειες της σε όλα, από την ποπ-αρτ μέχρι τον αρχιτεκτονικό σχεδιασμό των εμπορικών κέντρων, και ως τέτοια δεν είναι ανατρεπτική – στην πραγματικότητα, τα μοτίβα της διαφοράς, της ροής, της επιφανειακότητας, της δυναμικής πραγματικότητας, της κυβερνητικής κλπ, φαίνεται να αντανakλούν τις δυναμικές του καπιταλισμού σήμερα που η δομή του έχει γίνει μεταμοντέρνα. Ο μεταδομισμός από την άλλη πλευρά ενώ αντλεί από ορισμένες πλευρές της μεταμοντέρνας κατάστασης, είναι την ίδια στιγμή πολύ περισσότερο θεωρητικά άκαμπος, και πολιτικά και ηθικά εμπλεκόμενος. Η ανάλυση των δικτύων της εξουσίας/λόγου/ γνώσης που μας περιβάλλουν έχουν καθαρά πολιτικές και ηθικές συνέπειες, και το γεγονός ότι δεν υπάρχει αυτόνομο, ουσιοκρατικό υποκείμενο που είναι με κάποιον τρόπο μαγικά έξω από αυτά τα δίκτυα δεν σημαίνει ότι πρέπει να παρατήσουμε την αντίσταση, αλλά μάλλον ότι οφείλουμε να βρούμε διαφορετικούς δρόμους να αντισταθούμε. Δεύτερον, οι Bookchin και Zerzan τείνουν μάλλον, να έχουν μία απλή ανάγνωση της μεταδομιστικής κριτικής του Διαφωτισμού, που είναι περισσότερο τονισμένη

και περίπλοκη από ότι της επιτρέπουν. Για παράδειγμα ο Foucault στα ύστερα κείμενα του πάνω στον Κάντ, πολύ μακριά από το να απορρίπτει τον Διαφωτισμό, στην πραγματικότητα τον βλέπει να περιέχει ένα κριτικό και απελευθερωτικό δυναμικό που είναι σχετικό και στις μέρες μας. Ο Derrida έχει στην πραγματικότητα καλέσει για μία υπεράσπιση της Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, ισχυριζόμενος ότι κάτι τέτοιο μπορεί να συνεχίζει να πληροφορεί τους ριζοσπαστικούς πολιτικούς αγώνες. Ο μεταδομισμός δεν απορρίπτει τον Διαφωτισμό με τη μία. Μάλλον αναζητά να τον τονώσει διαβάζοντας τον εναντίον του. Για παράδειγμα, ο Foucault, πίστευε ότι η λογική μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ενάντια στον λόγο της ορθολογικότητας προκειμένου να ξεμασκαρέψει τα παράδοξα της, τα όρια και οι αντιφάσεις της. Τρίτον, θα ισχυριζόμουν ότι δεν μπορούμε απλά να “γυρίσουμε πίσω το ρολόι”, όπως προσπαθούν να κάνουν οι Bookchin και Zerzan, και να αγνοήσουμε τις συνέπειες της μεταδομικής θεωρίας. Ούτε οφείλουμε απλά να αγκαλιάσουμε τον μεταμοντέρνο μηδενισμό. Οφείλουμε να βρούμε ένα είδος ενδιάμεσου εδάφους, και να γίνουμε ικανοί να σκεφτούμε για σχετικά και να ασκήσουμε ριζοσπαστικές πολιτικές χωρίς να βασιζόμαστε σε ουσιοκρατικές έννοιες. Για παράδειγμα, η ιδέα της ύπαρξης ενός είδους ορθολογικής ουσίας στη βάση κάθε κοινωνίας, ή ότι το υποκείμενο είναι αυτόνομο από τις γλωσσολογικές δομές που σχηματίζουν τον κόσμο του/της, δεν είναι πλέον βιώσιμες – και οφείλουμε να δουλέψουμε μέσα σε αυτά τα επιστημολογικά όρια.

6. Ο Todd May λέει ότι τείνει να αντισταθεί στον λακανικό προσανατολισμό σου. Και εγείρει αμφιβολίες σχετικά με την πιθανότητα να μετακινηθείς από το Λακανικό ατομικό υποκείμενο στη συλλογική δράση. Τι σκέφτεσαι σχετικά με αυτή την κριτική;

Εδώ διαφωνώ με την κριτική του May για την Λακανική ψυχαναλυτική θεωρία. Ακόμα και για τον Freud, η ψυχανάλυση είναι πολύ περισσότερο από μία ατομική ψυχολογία. Γιατί έχει να κάνει με το πώς κάποιος σχετίζεται με τους γύρω του, πρώτα με τα μέλη της οικογένειας του και αργότερα με άλλους μέσα στην κοινωνία, είναι μία “κοινωνική ψυχολογία” Έτσι για τον Freud, η ψυχανάλυση τοποθετήθηκε έμφυτα μέσα στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο, και μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να εξηγήσει πολύπλοκες κοινωνικές αλληλοδράσεις, δυναμικές και φαινόμενα. Δέκα χρόνια πριν την άνοδο του Χίτλερ και των Ναζί, στο έργο του “Ομαδική Ψυχολογία και η Ανάλυση του Εγώ”, πρόβλεψε την ανάδυση ενός νέου πολιτικού σχηματισμού που βασίζεται στην λιμπίντεια προσκόλληση της ομάδας στη φιγούρα του Αρχηγού. Ο Lacan επέκτεινε τις συνέπειες του Φροϋδικού υποσυνείδητου, βλέποντας το ως ολοκληρωτικά εξωτερικό και κοινωνικό παρά ως εσωτερικό και ατομικό. Σύμφωνα με τον Lacan το ασυνείδητο ήταν “δομημένο ως μία γλώσσα”, και οι δομές της γλώσσας – οι σχέσεις ανάμεσα στο σημαίνοντα – είναι εξωτερικές στο υποκείμενο. Έτσι αυτό που λέω είναι ότι η κατάλληλη περιοχή της Λακανικής ψυχανάλυσης είναι η διυποκειμενική διάσταση της γλώσσας, παρά η αυστηρή ατομική ψυχή. Η υποκειμενικότητα πρέπει να κατανοηθεί, τότε, ως το σημείο της διασταύρωσης ανάμεσα στο άτομο και αυτές τις εξωτερικές κοινωνικές δομές. Εάν κατανοήσουμε το σημαντικό αυτό σημείο μπορούμε να δούμε ότι η λακανική ψυχαναλυτική θεωρία όχι μόνο μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να κατανοήσει, για παράδειγμα, τους ιδεολογικούς μηχανισμούς και επιδράσεις που έχουν πάνω στο υποκείμενο, αλλά επίσης στο να παρέμβει στο κοινωνικοπολιτικό πεδίο εξηγώντας τις δομικές δυναμικές των ριζοσπαστικών

πολιτικών αγώνων. Έτσι υπάρχει η συλλογική, ή τουλάχιστον η διυποκειμενική, διάσταση μέσα στην ψυχανάλυση, και αυτό την κάνει σημαντική για τη ριζοσπαστική θεωρία.

7. Μία άλλη κριτική του βιβλίου σας ισχυρίζεται ότι μειώνεται αρκετά τις συνέπειες του γενικού σώματος του αναρχισμού. Μαζί με αυτό, θέλουμε να σας ρωτήσουμε, ποια θα ήταν η μετααναρχική επαν-ανάγνωση των αναρχικών πρακτικών όπως η Ισπανική Επανάσταση;

Είναι αλήθεια ότι θεώρηση μου για τον αναρχισμό δεν είναι καθόλου περιεκτική, και εστιάζοντας σε μεγάλο βαθμό σε στοχαστές όπως ο Bakunin, ο Kropotkin και ο Stirner, παραμέλησα πολλές πλευρές της πλούσιας και διαφορετικής παράδοσης. Αλλά το βιβλίο μου δεν είναι υποτίθεται μία εγκυκλοπαίδεια της αναρχικής σκέψης, ή μία ιστορική θεώρηση των αναρχικών κινήματων. Προσπάθησα να εξερευνήσω μία βέβαιη πολιτική λογική στην καρδιά της κλασικής αναρχικής θεωρίας και να δείξω πώς αυτό έτρεχε σε κάποιους εννοιολογικούς περιορισμούς, τους οποίους προσπάθησα να αντιμετωπίσω μέσω του μεταδομισμού. Οφείλω να ομολογήσω ότι δεν είμαι πραγματικά ειδικός στην ιστορία των αναρχικών πολιτοφυλακών και των συλλογικοτήτων κατά τη διάρκεια του Ισπανικού Εμφύλιου πολέμου. Κατά τα λεγόμενα όλων μία πολύ σημαντική και βαθιά κοινωνική επανάσταση έλαβε χώρα – μία επανάσταση που πραγματοποιήθηκε στις ελεύθερες συλλογικές κοινωνικές διευθετήσεις, που ξεκίνησαν να αναδύονται σε πλατιά κλίμακα σε πολλά μέρη της Ισπανίας. Αντίθετα από την τρομερή βίαιη κολλεκτιβοποίηση της βιομηχανίας και της γεωργίας που συνέβηκε στην ίδια χρονική περίοδο στη Σοβιετική Ένωση, οι ισπανικές αναρχικές κολλεκτίβες ήταν ελεύθερες, αποκεντρωμένες, ημι-αυτόνομες και λειτουργούσαν δημοκρατικά. Αυτές οι κοινότητες είχαν λειτουργήσει συλλογικά εργοστάσια, εργαστήρια, φάρμες, αρτοποιία, νοσοκομεία, σχολεία, δημόσιες μεταφορές – όλες διαχειριζόταν άμεσα από τους εργαζόμενους, μέσω αποκεντρωμένων επιτροπών όπου οι αποφάσεις της παραγωγής, της κατανομής και των εργασιακών συνθηκών λαμβάνονταν δημοκρατικά. Επιπλέον αυτές οι συλλογικές διευθετήσεις ήταν προφανώς πολύ αποδοτικές και βελτίωσαν σημαντικά τις ζωές των φτωχών και της εργατικής τάξης, που ωφελήθηκαν όχι μόνο από μία περισσότερη ισότιμη κατανομή των πόρων και βελτίωση των εργατικών συνθηκών, αλλά επίσης από κοινωνικές υπηρεσίες όπως της δωρεάν ιατρικής φροντίδας, της εκπαίδευσης, της φροντίδας των ηλικιωμένων κλπ. Έτσι είναι καθαρό ότι κάτι πιο βαθύ συνέβαινε στην Ισπανία αυτή την περίοδο – ένα ριζοσπαστικό Γεγονός που περιείχε ένα πραγματικά απελευθερωτικό δυναμικό. Βλέπω αυτό το κίνημα ως μία στιγμή του ριζοσπαστικού δημοκρατικού φαντασιακού που ξεκίνησε με την γαλλική επανάσταση, και αργότερα με την Παρισινή κομμούνια, των οποίων τα όνειρα τους συνθλίφτηκαν χωρίς έλεος. Η ριζοσπαστική δημοκρατία περιλαμβάνει μία επέκταση της δημοκρατικής αρχής πέρα από τα όρια της πολιτικής περιοχής, σε κοινωνικούς και οικονομικούς τομείς. Αυτό μπορεί να πάρει έναν αριθμό μορφών, και οι αναρχοσυνδικαλιστικές κολλεκτίβες στην Ισπανία παρέχουν ένα μοντέλο για να ακολουθήσουμε πιθανά. Αλλά το σημαντικό σημείο είναι οι αποκεντρωμένες, δημοκρατικές και μη-ιεραρχικές φόρμες για τη λήψη των αποφάσεων που περιλαμβάνει – ο τρόπος που επιτράπηκε ένας μεγαλύτερος βαθμός αμοιβαιότητας στις σχέσεις εξουσίας ανάμεσα στους ανθρώπους (σ' αυτό που ο Foucault συνηγορούσε) και πήγε πέρα από τη λογική της αντιπροσώπευσης. Με αυτή την έννοια είδα στη ριζοσπαστική δημοκρατία -της οποίας η ισπανική αναρχική εμπειρία ήταν ένα

παράδειγμα κίνησης – να είναι στον πυρήνα τους μεταναρχικού πολιτικού σχεδίου.

8. Μπορούμε να ιχνηλατήσουμε παράλληλα μοτίβα στον μεταδομισμό και τον αναρχισμό μέσα στο βιβλίο σου και άλλα έργα. Αλλά τι γίνεται με τις προνεωτερικές όμοιες με αναρχικές “ριζωματικές” παραδόσεις του κόσμου; ειδικά τις ετεροδοξίες σε πολλές κουλτούρες...

Σίγουρα ο μεταναρχισμός μπορεί να πλησιάσει μερικές από αυτές τις παραδόσεις, αλλά σκέφτομαι ότι την ίδια στιγμή πρέπει να είμαστε λίγο ανήσυχoi με τη μυστικοποίηση του προνεωτερικού – μαζί με τις συναρπαστικές ετεροδοξίες του μπορεί επίσης να υπάρχουν φρικαλεότητες, ανισότητα, ιεραρχία, καταπίεση των γυναικών κλπ Βλέπω τον μεταναρχισμό όπως και την νεωτερικότητα (και όντως τη μετανεωτερικότητα) με τις απελευθερωτικές και δημοκρατικές πιθανότητες ως το σημείο έναρξης. Η σαγήνη με το προνεωτερικό μπορεί να έχει συχνά συντηρητικές συνέπειες. Δεν είμαι φανατικός του πρωτογονισμού του Zerzan για παράδειγμα. Η ιδέα ότι μπορούμε να γυρίσουμε σε ένα είδος προνεωτερικού “βιόκοσμου” αδιάφθορου από τη νεωτερικότητα και τον πολιτισμό είναι γελοία.

9. Βλέπεις παράλληλα μοτίβα στο μεταναρχισμό και τα μετά το Σηάτλ κινήματα της αντιπαγκοσμιοποίησης;

Ναι, βέβαια. Ο μεταναρχισμός είναι η πολιτική λογική που αναζητά να συνδυάσει τις πλευρές της ισότητας και της απελευθέρωσης του κλασσικού αναρχισμού, με την επιβεβαίωση ότι οι ριζοσπαστικοί πολιτικοί αγώνες σήμερα είναι αβέβαιοι, πλουραλιστικοί ανοιχτοί σε διαφορετικές ταυτότητες και προοπτικές, και διαφορετικά θέματα – όχι μόνο οικονομικά. Ο ευρύτερος όρος κίνημα της “αντιπαγκοσμιοποίησης”, παρά το αβέβαιο μέλλον του, είναι μία από τις πιο σημαντικές αναπτύξεις στις ριζοσπαστικές πολιτικές τα πρόσφατα χρόνια. Υπερβαίνει τη λογική των νέων κοινωνικών κινήματων – δεν είναι απλά μία άλλη ταυτότητα που απαιτεί αναγνώριση και αυτονομία. Μάλλον επανεπενδύει την καθολική πολιτική με έναν τρόπο που προκαλεί τον καπιταλισμό ως το γενικό παρασκήνιο στην κυριαρχία και την εκμετάλλευση. Αλλά την ίδια στιγμή, δεν είναι όπως οι παλιοί μαρξιστικοί αγώνες της εργατικής τάξης για οικονομικά θέματα. Δεν υπάρχει πρωτοπόρο κόμμα να καθοδηγεί το δρόμο. Δεν υπάρχει προνομιούχα τάξη ή ταυτότητα πάνω σε άλλες· ούτε βλέπει κάποιος ένα συγκεκριμένο θέμα ως κεντρικό και υπερισχύον πάνω στα άλλα. Μάλλον συνδυάζει μία πολλαπλότητα διαφορετικών θεμάτων και ανησυχιών – περιβαλλοντολογικών ανησυχιών, εργατικών δικαιωμάτων, δικαιωμάτων των μεταναστών, των καταναλωτών, των ιθαγενών κλπ . Εδώ σκέφτομαι ότι μπορεί να ειπωθεί ως παράδειγμα της λογικής των ηγεμονικών πολιτικών του Laclau: λαμβάνει χώρα ενάντια στο καθολικό παρασκήνιο του παγκόσμιου καπιταλισμού και της κρατικής κυριαρχίας, αλλά αντί η πάλη αυτή να ενσαρκώνεται σε μία κεντρική ταυτότητα – όπως στο προλεταριάτο, για τον Μαρξ- συμπεριλαμβάνει πληθυντικές ταυτότητες που μεταλλάσσουν και διαμορφώνουν απροσδόκητες συμμαχίες με άλλες κατά τη διάρκεια της πορείας του αγώνα. Έτσι περιλαμβάνει αυτό που μπορεί να θεωρηθεί ως μόλυνση του καθολικού και του ιδιόμορφου - συγκεκριμένου: υπάρχει ένας “καθολικός” εχθρός – παγκόσμιος καπιταλισμός – αλλά αυτό είναι ένα είδος μίας “άδειας καθολικότητας” που έχει διαφορετικές συνέπειες για διαφορετικές ομάδες. Η διαφορά ανάμεσα στο

κίνημα αυτό και τον Μαρξισμό είναι πως, ενώ ο μαρξισμός δημιούργησε μία φαντασιακή καθολικότητα στη βάση μίας ιδιομορφίας - το κίνημα της αντιπαγκοσμιοποίησης δημιουργεί μία πραγματική καθολικότητα στη βάση των πληθυντικών ιδιομορφιών, ιδιομορφίες που οι ταυτότητες τους κατασκευάζονται αβέβαια μέσω τη πάλης, αντί να είναι προκαθορισμένες.

10. Και μπορείς να μας πεις αν υπάρχουν μερικά μεταναρχικά στοιχεία στο κίνημα των Ζαπατίστας και τα γραπτά του Υποδιοικητή Μάρκος;

Ναι νομίζω. Το κίνημα των Ζαπατίστας, στο βαθμό που μπορεί να ειπωθεί ως μία παγκόσμια πάλη ενάντια στον νεοφιλελευθερισμό και τον παγκόσμιο καπιταλισμό, είναι πολύ περισσότερο ένας αγώνας για την αναγνώριση, αν και αυτό είναι βέβαια μία σημαντική πλευρά του. Την ίδια στιγμή αν και αντλεί από μαρξιστικά και αλτουσεριανά στοιχεία, δεν είναι ούτε ακριβώς μία μαρξιστική πάλη. Συγκινεί ευρύτερους τομείς της μεξικανικής κοινωνίας - τους φτωχούς, τους πολιτικά διωκόμενους, τους ακτήμονες αγρότες, τους ιθαγενείς ανθρώπους. Επιπλέον αναπτύσσει τακτικές που είναι περισσότερο κοντά σε αυτά τα μεταμαρξιστικά νέα κοινωνικά κινήματα - ένας συνδυασμός από οπλισμένες και άοπλες καμπάνιες, οι οποίες είναι συνήθως πολύ συμβολικές στη φύση τους· καθώς χρησιμοποιούν το διαδίκτυο για να παρακινήσουν ανθρώπους και να δημοσιοποιήσουν το σκοπό τους στον έξω κόσμο. Επιπλέον ισχυρίζονται ότι δεν παίζουν το ρόλο της πρωτοπορίας και ότι ο σκοπός τους δεν είναι η κατάκτηση της εξουσίας αλλά η δημιουργία ενός είδους απελευθερωμένου κοινωνικού χώρου. Είναι ένα είδος γκραμισιανής έννοιας δημιουργίας ενός ηγεμονικού μπλοκ που ανταγωνίζεται αυτό του μεξικανικού κράτους.

11. Τι νομίζεις για τον “τρίτο κόσμο” σήμερα και τη σημασία των μεταποικιακών σπουδών; Και μπορεί να υπάρξει ένας καθολικός μεταναρχισμός;

Θα έλεγα ότι ο Τρίτος Κόσμος, που τώρα αισθάνεται ότι βρίσκεται πάνω στην αιχμηρή κόψη των νεοφιλελεύθερων οικονομικών “μεταρρυθμίσεων” και των συμφωνιών ελεύθερου εμπορίου που έχουν κάνει τις ζωές των απλών ανθρώπων χειρότερες, όχι καλύτερες, περιέχει μία εν δυνάμει εκρηκτική κατάσταση. Σκέφτομαι επίσης ότι η επισήμανση που κάνει ο Žižek είναι σωστή: η λογική του παγκόσμιου καπιταλισμού είναι ότι δεν έχει πραγματικό κέντρο - είναι ένας αποκεντρωμένος ιμπεριαλισμός που στρέφεται παντού σε ένα ακόμα κολαστήριο εργασίας, αγοράς ή φθηνής πηγής εργασίας, και αυτός είναι ο λόγος που υπάρχει δυνατή αντίδραση ενάντια στην παγκοσμιοποίηση από την εθνικιστική άκρη Δεξιά. Έτσι έχουμε μία μεγάλη εξαθλίωση και εξάρθρωση μαζικών τομέων της ανθρωπότητας - η αυξανόμενη κατώτερη κοινωνική τάξη των μακροχρόνιων ανέργων για παράδειγμα, που ζει στα γκέτο του Πρώτου Κόσμου που μοιάζουν όλο και περισσότερο με τα γκέτο του Τρίτου Κόσμου. Επίσης έχουμε μία τάση ανάμεσα στην ώθηση αποεδαφικοποίησης του καπιταλισμού, και την επιθυμία επαναεδαφικοποίησης του εθνικού Κράτους. Έτσι ενώ υπάρχει, από τη μία πλευρά, μία ελεύθερη κίνηση του κεφαλαίου και της εργασίας σε ολόκληρο τον κόσμο, από την άλλη υπάρχουν, περισσότερο αστυνομοκρατούμενα εθνικά σύνορα, πιο περίπλοκοι έλεγχοι και επιτήρηση των πληθυσμών, και πιο αυταρχικές και περιοριστικές αντι-μεταναστευτικές πολιτικές. Νομίζω ότι αυτό μπορεί να δημιουργήσει τις συνθήκες για μία καθολική εξέγερση, που θα πάρει διάφορες μορφές σε διάφορα μέρη του

κόσμος - αλλά ο στόχος θα είναι ο ίδιος: ο καπιταλισμός των πολυεθνικών που καλύπτονται από την Κρατική εξουσία, και όλη την κυριαρχία και την μιζέρια που αυτοί επιβάλλουν στους ανθρώπους παντού.

12. Τι νομίζεις για τα αντι-ευρωκεντρικά μοτίβα στο μεταδομισμό και τον αναρχισμό; Μπορεί να υπάρξει κάποια ένδειξη για παγκόσμιες πολιτικές μετά την 9/11;

Παραδόξως, η επίθεση στον ευρωκεντρισμό στον μεταδομισμό (για να είμαι πιο ακριβής, ο μεταδομισμός ενέπνευσε την πολιτισμική και κοινωνική θεωρία) είναι καθαυτή ευρωκεντρική. Οι κριτικές στο Foucault συνήθιζαν να λένε ότι η ανάλυση του ήταν ευρωκεντρική γιατί βασιζόταν κύρια στο ευρωπαϊκό ιστορικό πλαίσιο - όταν ο Foucault έγραψε για τις φυλακές και τα άσυλα, αυτές ήταν ευρωπαϊκές φυλακές και άσυλα. Είναι κάπως ειρωνικό, τότε, ότι η κριτική των μεταποικιακών/πολιτισμικών σπουδών του ευρωκεντρισμού έχει διανοητική προέλευση που είναι καθαρά ευρωπαϊκή. Επιπλέον, θα έλεγα ότι ενώ αυτή η αντι-ευρωπαϊκή στιγμή ήταν βαθιά και αναγκαία, δεν είναι πλέον σχετική με το σήμερα. Ο καπιταλισμός δεν είναι πια ευρωκεντρικός αλλά παγκόσμιος και καθολικός. Έτσι σήμερα οι επιθέσεις στον Ευρωκεντρισμό φαίνεται να χάνουν το νόημα τους, και με έναν παράξενο τρόπο, εκείνοι που κάνουν αυτές τις επιθέσεις επιβεβαιώνουν όλο και περισσότερο τη δική τους "ευρωκεντρική" θέση.

Η 9/11 είναι ένα από τα πιο σημαντικά πράγματα που έγιναν για μεγάλο διάστημα - αυτό που ο Baudrillard το αποκάλεσε αληθινό Γεγονός, που άλλαξε αναδρομικά τις ίδιες τις συνθήκες του και μετασχημάτισε πραγματικά, τον τρόπο με τον οποίο σκεφτόμαστε για την πολιτική. Κάθετι από εκείνη τη στιγμή πέφτει μέσα στη σκιά της 11ης Σεπτεμβρίου και πρέπει να θεωρηθεί από τη νέα αυτή σκοπιά. Έχει προκαλέσει μία στροφή ολόκληρου του ιδεολογικού εδάφους δραματικά δεξιά. Έχει παράσχει την πρόφαση για ένα είδος οργουελιανού κράτους μόνιμου πολέμου - αποκαλούμενου "πόλεμος στον τρόμο". Ένα κλίμα φόβου και παράνοιας διαπότισε την πολιτική και κοινωνική ζωή, και αυτό το χειρίζεται προσεκτικά το Κράτος, όχι μόνο για να δικαιολογήσει εντελώς τις απονομιμοποιημένες στρατιωτικές δράσεις (την εισβολή στο Ιράκ) αλλά πιο εκλεπτυσμένα, για να εκτοξεύσει έναν εσωτερικό πόλεμο ενάντια στον πληθυσμό της στο αμφίβολο όνομα της "ασφάλειας". Οι φιλελεύθερες δημοκρατίες στη Δύση μοιάζουν ολοένα και περισσότερο στα ολοκληρωτικά αστυνομικά κράτη, με την μαζική επέκταση της εξουσίας των μηχανισμών ασφάλειας, την ολοένα μεγαλύτερη διάχυτη χρήση της τεχνολογίας επιτήρησης - που περιλαμβάνει τη βιοπολιτική επιτήρηση, όπως το DNA και το ψηφιακό αποτύπωμα - καθώς και τον καταπιεστικό καθημερινό περιορισμό των πολιτικών ελευθεριών και των δικαστικών εγγυήσεων. Το έδαφος έχει αλλάξει σε τέτοιο βαθμό που το να είσαι ριζοσπαστικός στις μέρες μας είναι να επιμένεις σε τυπικά φιλελεύθερα αιτήματα όπως τον κανόνα του νόμου και την προστασία των πολιτικών ελευθεριών. Ο στόχος του "πολέμου πάνω στον τρόμο" δεν είναι οι σκιώδεις τρομοκρατικές ομάδες που ακούμε συχνά. Μάλλον η αληθινή τους πρόθεση είναι η αύξηση της ρύθμισης, του ελέγχου και της επιτήρησης των πληθυσμών. Έτσι η πιο σημαντική ερώτηση που θέτεται από τον "πόλεμο στον τρόμο" και την επιθετική επαναδήλωση της κρατικής κυριαρχίας, είναι αυτή του περιγράμματος των ριζοσπαστικών πολιτικών σήμερα. Δηλαδή, η αυξανόμενη επέκταση της κρατικής εξουσίας είναι κάτι που αφορά την ανθρωπότητα ως όλον. Οι κοινοί άνθρωποι - όχι μόνο οι μειονοτικές ομάδες - υπόκεινται τώρα σε αυτές τις

νέες τεχνικές της κρατικής επιτήρησης και του ελέγχου. Αυτό είναι ίσως το πιο κρίσιμο χαρακτηριστικό της βιοπολιτικής – που έχει ως στόχο την ανθρώπινη ύπαρξη καθεαυτή. Με άλλα λόγια, οι συνέπειες του πολέμου στον τρόπο είναι καθολικές – αλλά όχι με την έννοια που οι συνήγοροι της προτείνουν: είναι μάλλον που καθέναν πιάνεται σε ένα παράξενο δίκτυο εξουσίας, και εγγράφεται σε ένα νέο ιδεολογικό έδαφος όπου η μοναδική επιλογή που φαίνεται διαθέσιμη είναι αυτή ανάμεσα σε ένα αυταρχικό κράτος και ένα φονταμενταλιστικό δόγμα, και ανάμεσα στη βία και την τρομοκρατία που επιβάλλεται και από τα δύο. Η ανθρωπότητα κόβεται από αυτές τις δύο δυνάμεις. Οι ριζοσπαστικές αριστερές πολιτικές πρέπει επειγόντως να αντιμετωπίσουν αυτή την πόλωση του πολιτικού και του κοινωνικού πεδίου. Με άλλα λόγια, οι ριζοσπαστικές πολιτικές πρέπει να επινοήσουν μία καθολικότερη και συλλογική προσέγγιση του προβλήματος. Εάν αποτύχουν, τότε ρισκάρουν να παραγκωνιστούν ολοκληρωτικά από ένα νέο ιδεολογικό συντηρητισμό που διαποτίζει τις δυτικές κοινωνίες, όπου κάθε μορφή πολιτικής διαφωνίας είναι τώρα σε κίνδυνο να στιγματιστεί με τον κατάλληλο όρο της “τρομοκρατίας”. Έτσι σκέφτομαι ότι η 11η Σεπτεμβρίου παρέχει τις συνθήκες για τον επαναστοχασμό των πολιτικών γενικά, και των ριζοσπαστικών πολιτικών πιο συγκεκριμένα – πραγματικά, αυτό απαιτείται να το κάνουμε.

13. Μπορείς να συγκρίνεις την θέση των σύγχρονων μαρξιστών στοχαστών όπως του Antonio Negri και John Holloway με την μεταναρχική πολιτική θεωρία;

Ναι νομίζω ότι υπάρχουν παράλληλες και σημεία ομοιότητας ανάμεσα στον μεταναρχισμό και τους νεομαρξιστές όπως ο Negri, ιδιαίτερα στον τρόπο που τα δύο σχέδια αφορούν το ξεμασκάρεμα των νέων μορφών της εξουσίας, την κυριαρχία και την ιδεολογία που θα βρούμε γύρω μας σήμερα – όχι μόνο την κυριαρχία του κράτους, αλλά όλη τη διάχυση, τα πολλαπλά δίκτυα της εξουσίας, που ενσταλάζεται σε ολόκληρο το κοινωνικό. Επιπλέον, και οι δύο προοπτικές είναι απελευθερωτικές, και πάνε πέρα από τις πολιτικές ταυτότητες. Εκεί που βλέπω τον νεομαρξισμό να αποκλίνει από τον μεταναρχισμό είναι ο τρόπος που ο πρώτος εμμένει στη μαρξιστική κληρονομιά της τάξης και του οικονομικού προσδιορισμού, αν και με διαφορετικό τρόπο. Για παράδειγμα, για τους Negri και Hardt το χαρακτηριστικό των πολιτικών της απελευθέρωσης είναι το “πλήθος”, που φαίνεται να είναι ενυπάρχων μέσα στον καπιταλισμό. Εδώ είναι που αυτοί παρουσιάζουν ένα μαρξιστικό ισχυρισμό για τον τρόπο που η δυναμική του καπιταλισμού παράγει μία ταξική υποκειμενικότητα που θα φέρει την καταστροφή μέσω του μετασχηματισμού των μέσω της παραγωγής. Επίσης σκέφτομαι ότι χρειαζόμαστε να θεωρήσουμε κάπως την έννοια του “πλήθους”, αλλά εδώ θα συμφωνήσω με τον Laclau – ότι οι ταυτότητες της αντίστασης είναι πολιτικές αρθρώσεις, που σημαίνει ότι πρέπει να κατασκευάζονται μάλλον ενδεχομενικά παρά να θεωρούνται με κάποιο τρόπο προσδιορισμένες από τους οικονομικούς μετασχηματισμούς στη βάση. Βέβαια οι οικονομικοί μετασχηματισμοί μπορεί να δημιουργήσουν βέβαιες πολιτικές ευκαιρίες, αλλά παραμένει στη δουλειά των ακτιβιστών και αυτών που συμμετέχουν στην άμεση πάλη να ορίσουν το περίγραμμα του πλήθους.

14. Ο Žižek είναι μία άλλη πολιτική φιγούρα σήμερα που επίσης αναφέρει τη σκέψη του Lacan. Τι θα έλεγες για αυτή την προσέγγιση;

Με τα χρόνια τρέφω έναν μεγάλο θαυμασμό για τον Žižek. Αλλά οφείλω να πω ότι επίσης έχω ανησυχίες για τα συμπεράσματα που φαίνεται να βγάζει από τις πολύ εκλεπτυσμένες λακανικές του αναλύσεις. Έχει υπάρξει μία αλλαγή στη σκέψη του από τον νωρίτερο προσανατολισμό προς ένα λόγο αναλυτικής προσέγγισης και ριζοσπαστικής δημοκρατικής πολιτικής· στην ύστερη δουλειά του, όπου ασπάστηκε ένα υψηλά αυταρχικό λενινιστικό στυλ επαναστατικής πολιτικής της πρωτοπορίας – καθώς και ένα είδος μηδενιστικής και τρομοκρατικής “προπαγάνδας μέσω πράξεων”. Το τελευταίο του βιβλίο πάνω στον Deleuze καταλήγει με μία μεγάλη ωδή αμφιβολίας στην πολιτιστική επανάσταση του Μάο. Έτσι δεν ξέρω τι τρέχει με τον Žižek αυτή τη στιγμή, και εάν κάποιος πρέπει να τον πάρει σοβαρά – σκέφτομαι από τη μία πλευρά, ότι είναι προσεκτικά προβοκατόρικος (προσπαθώντας να ταραξίσει τους φιλελεύθερους) και από την άλλη, ότι υπάρχει μία πολύ σοβαρή προσπάθεια να χρησιμοποιήσει τη λακανική θεωρία για να δραπετεύσει από τον ιδεολογικό ζουρλομανδύα της φιλελεύθερης δημοκρατίας, που τη βλέπει απλά ως τη θεσμική μορφή του παγκόσμιου καπιταλισμού. Τώρα συμφωνώ ότι χρειαζόμαστε να πάμε πέρα από τα τωρινά όρια της φιλελεύθερης δημοκρατίας, αλλά αυτό μπορεί να πάρει μορφές άλλες από αυτές των αυταρχικών επαναστατικών πολιτικών της πρωτοπορίας που φαίνεται να ασπάζεται. Θέλουμε πραγματικά να πάμε πίσω στον Λενινισμό; Για παράδειγμα, μπορούμε ακόμα και να επεκτείνουμε το φιλελεύθερο δημοκρατικό πλαίσιο και να σπάσουμε τον κρίκο του (που είναι πάντα απρόοπτο) με τον καπιταλισμό, επεκτείνοντας το στο κοινωνικό και οικονομικό πεδίο – με τον τρόπο που πρότειναν οι Laclau και Mouffe και επίσης ο Claude Lefort. Έτσι θα βγάλω διαφορετικά πολιτικά συμπεράσματα από τη Λακανική θεωρία, πιθανά κατά μήκος των γραμμών του έργου του Γιάννη Σταυρακάκη ο “Λακάν και το πολιτικό” Οι κεντρικές έννοιες του Λακάν για το Πραγματικό και τη θεσμική απουσία της κοινωνικής ταυτότητας φαίνονται σας να έχουν μία δοσμένη έκφραση στους ριζοσπαστικούς δημοκρατικούς αγώνες πώς είναι συμβολικά άδεια, και ανοιχτοί στην πληθυντικότητα των διαφορετικών αγώνων. Επειδή βλέπω την εστίαση του Λακανικού καθώς όντος στο δομικό ανολοκλήρωτο της ταυτότητας και την ανέφικτη φύση του αντικειμένου της επιθυμίας, αυτό δανείζεται σε μία πολιτική της ανοιχτότητας και της ενδεχομενικότητας. Ο Žižek έχει ένα ελαφρώς διαφορετικό διάβασμα του Lacan, και βγάζει διαφορετικά πολιτικά και ηθικά συμπεράσματα από αυτό.

15. Το πρόγραμμα σου γενικά και το πρόγραμμα μας εδώ, ανήκει σε μία τεράστια ποικιλία λαχτάρας που σκοπεύει στην πυροδότηση της πρόσφατης ανάδυσης των νέων υποκειμενικοτήτων μετά τη μεταδομιστική σκέψη με κάποιο είδος αποφασιστικής ενεργητικότητας πάνω στο πολιτικό έδαφος – που εμφανίζεται να είναι κάπως απών στα κείμενα των μεταδομιστών. Η επαναδιαμόρφωση των Καταστασιακών από τη σύγχρονη ριζοσπαστική θεωρία, για παράδειγμα, υπαινίσσεται αυτό το είδος της έρευνας. Στα κείμενα σου στον Stirner προτείνεις πως αυτός προσφέρει δρόμους έξω για τα αδιέξοδα ανάμεσα στη συγκεκριμένη διαμόρφωση του “φορέα της δράσης” (agency) του υποκειμένου μέσα στην ανθρωπιστική – Χεγκελιανή – Μαρξιστική παράδοση και τη συντριπτική κλειστότητα της “δομής” μέσα στη μεταδομιστική σκέψη. Αντί για πιο πρόσφατες σύγχρονες προσπάθειες να διακόψεις αυτή την παράλυση, φέρνεις εμπρός τον Stirner ως λύση. Ποιος είναι ο λόγος και η ανάγκη για αυτή την αναδρομική κίνηση. Τι θα έλεγες για το

παράδειγμα των ισχυρισμών της θεωρίας της εκπλήρωσης (performativity theory) που επιτρέπει την καζούρα και στιγμές διακοπής που επιτρέπουν ευκαιρίες για επανανοηματοδότηση μέσα στη δομή;

Όπως είπα και πιο πάνω, σκέφτομαι ότι η λύση του Stirner έχει τα όρια της, ειδικά γιατί, είναι τόσο πολύ ατομικιστική. Έχοντας πει αυτό, ενδιαφέρομαι για τους νέους τρόπους στους οποίους ο Stirner μας επιτρέπει να σκεφτούμε για την ατομική ενεργό δράση (agency) και την υποκειμενικότητα – βλέποντας την ως μία ανοιχτή και ενδεχομενική δομή που δεν είναι πλέον ολοκληρωτικά προσδιορισμένη από έννοιες όπως η ανθρωπότητα και η ορθολογικότητα. Με άλλα λόγια, σκέφτομαι ότι η αξία του Stirner είναι ότι μας επιτρέπει να ελευθερώσουμε το υποκείμενο από τις ουσιοκρατικές ταυτότητες, και σε αυτό είναι που τοποθετεί το θεμέλιο για τον μεταδομισμό και τον μεταανθρωπισμό. Έτσι εδώ είναι που ο Stirner πάει πέρα και από τον ανθρωπισμό και τον δομισμό – ενώ το άτομο δεν είναι αυτόνομο, στο γεγονός ότι αυτός/ή προσδιορίζεται μέσω των ιδεολογικών αφαιρέσεων και των “στέρεων ταυτοτήτων”, και την ίδια στιγμή υπάρχουν τρόποι αντίστασης σε αυτή την υποκειμενοποίηση, και επαναπροσδιορισμού κάποιου με τον δικό του τρόπο, επομένως επινοώντας ένα είδος ριζοσπαστικής αυτονομίας. Αλλά αυτό περιλαμβάνει μία απόρριψη της ουσίας – ένα είδος παράβασης του εαυτού. Αυτό είναι παρόμοιο με την τελευταίες προσπάθειες του Foucault να ερευνήσει την πιθανότητα διαφορετικών τρόπων υποκειμενικότητας, μέσω των ηθικών στρατηγικών όπως αυτή της “φροντίδας του εαυτού” Έτσι θα δεν θα έλεγα ότι ο Stirner προσφέρει μία συνολική λύση με οποιοδήποτε τρόπο – στην πραγματικότητα, η έννοια της agency του είναι αρκετά προβληματική. Πρέπει να ειπωθεί ως μέρος ενός σχεδίου για τον επαναστοχασμό του υποκειμένου, πέρα από τις ουσιοκρατικές ταυτότητες, ενώ την ίδια στιγμή να επιτρέψει για ένα βαθμό αυτονομίας και ελευθερίας της δράσης. Υπάρχουν σίγουρα παράλληλες ανάμεσα στο κάλεσμα του Stirner για επαναεπινοήση του εαυτού με απροσδιόριστους τρόπους, και τη θεωρία της εκπλήρωσης της Judith Butler, που αναζητά να ανατρέψει τις σταθερές ταυτότητες μέσω της παρωδίας. Και οι δύο δίνουν έμφαση στον τρόπο με τον οποίο η ταυτότητα εκτελείται (εκπληρώνεται), και επομένως είναι ενδεχομενική, παρά μάλλον ουσιοκρατική και στέρεη. Ξανά, αυτές είναι ανολοκλήρωτες πολιτικές λύσεις, αλλά όταν εφαρμόζονται σε ερωτήματα συλλογικής δράσης και ηγεμονικών πολιτικών διαμορφώσεων, μπορούν να είναι πολύ αξιόλογες για την κατανόηση των διαφορετικών δρόμων στους οποίους η πολιτική ταυτότητα μπορεί να συσταθεί.

16. Τόσο η αναρχική παράδοση όσο και η μεταδομιστική σκέψη φέρουν την νιτσεική κληρονομιά της έμφασης στο στυλ. Αλλά η μέθοδος της γραφή σου φαίνεται να είναι κοντύτερα στην αναλυτική σκέψη των αγγλοαμερικάνικης ακαδημίας. Τι θα έλεγες για αυτό;

Λοιπόν είναι αλήθεια ότι σε κάποια έκταση είμαι μέρος της αγγλοαναλυτικής παράδοσης, παρά τη συγγένεια μου με την ευρωπαϊκή φιλοσοφία. Δουλεύω μέσα στον ακαδημαϊκό κλάδο της πολιτικής θεωρίας – έναν κλάδο που δυστυχώς παραμένει απρόθυμος ακόμα προς την μεταδομιστική θεωρία. Και εκεί φαίνεται να υπάρχει μία δυσαρμονία ανάμεσα στις δύο παραδόσεις, ακόμα και σε όρους στυλ γραφής – αν και πάντα έβρισκα τους ανθρώπους όπως ο Foucault πιο καθαρούς, και σίγουρα πιο υποβλητικούς, από μερικούς της πολύ στεγνής αγγλοαμερικανικής θεωρίας. Αλλά επίσης σκέφτομαι ότι μία

παράδοση ωφελείται σε μεγάλο βαθμό από την εμπλοκή της με μία άλλη, και αυτό είναι που έχω προσπαθήσει να κάνω πάντα – να καταλάβω και να αναπτύξω τις πολιτικές συνέπειες της μεταδομιστικής θεωρίας και της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας, πώς επιτρέπει να στοχαστεί για έννοιες όπως η εξουσία, η κυριαρχία, η δημοκρατία και η πολιτική αντιπροσώπευση, με νέους τρόπους. Έτσι το στυλ γραφής μου ίσως αντανακλά την προσπάθεια μου αυτή. Επιπλέον, υποθέτω ότι έχω μία “μη-μεταδομιστική” αντίληψη για τη σημασία του να είμαι ικανός να επικοινωνώ τις ιδέες μου καθαρά ώστε να τις καταλαβαίνουν οι υπόλοιποι.

17. Για χρόνια έχουμε παλέψει για να βγάλουμε τους εαυτούς μας έξω από τους περιορισμούς των ορθοδοξιών της ιστορικής αριστεράς και του κλασσικού αναρχισμού. Αλλά πότε θα κάνουμε τελικά το βήμα στις πρακτικές δυνατότητες του κέρδους, που ανακτήσαμε στις συζητήσεις μας; Πότε θα αφήσουμε τον αυτοανακλαστικό τρόπο της θεωρίας, το επιστημολογικό έδαφος, το εγκυκλοπαιδισμό του μετααναρχισμού; Πότε αυτή η νέα μανούβρα του λόγου θα αρχίσει να λειτουργεί;

Δεν μπορούμε ποτέ να βρεθούμε απλά έξω από τη θεωρία. Τα κοινωνικά και πολιτικά φαινόμενα μπορούν να κατανοηθούν μόνο λογικά – χωρίς θεωρία θα ήταν ακατανόητα. Στην πραγματικότητα η ερώτηση σου μου θυμίζει τις εξεγέρσεις στο Παρίσι το Μάη του 68, όπου οι φοιτητές ακτιβιστές που παρακολουθούσαν τα σεμινάρια του Lacan τον ρωτούσαν γιατί επέμενε στη θεωρητικοποίηση της πολιτικής όταν υπήρχε μία πραγματική επανάσταση στους δρόμους έξω. Απάντησε ιχνηλατώντας στον πίνακα τέσσερις αφηρημένες φόρμουλες, και αυτή έγινε η βάση για τον σεμινάριο XVII στους Τέσσερις Λόγους. Αλλά η επισήμανση του ήταν ότι αυτοί οι Λόγοι ή οι θεωρητικές δομές στην πραγματικότητα υποστήριζαν όλα τα πολιτικά και κοινωνικά φαινόμενα, επιτρέποντας τον επαναστατικό μετασχηματισμό να ερμηνεύεται με δομικούς όρους, και ότι, με αυτή την έννοια, οι δομές έκαναν όντως “πορεία στους δρόμους”. Έτσι πρέπει να έχουμε συνείδηση ότι τα θεωρητικά παραδείγματα και οι λόγοι θα είναι πάντα παρόντες σε κάθε πολιτική δραστηριότητα, και επομένως σημαντικοί για την κατανόηση του γιατί οι άνθρωποι αντιστέκονται, πώς αντιστέκονται, και σε τι αντιστέκονται πραγματικά. Έτσι ο πολιτικός ακτιβισμός θα ενημερώνεται πάντα από τη θεωρία – στην πραγματικότητα, οι Foucault και Deleuze πίστευαν ότι ήταν μέρος της ίδιας δράσης: το να κάνεις πολιτική ήταν την ίδια στιγμή να κάνεις θεωρία, και το αντίθετο. Έτσι υπάρχει ένα είδος συμβιωτικής σχέσης ανάμεσα στη θεωρία και την πρακτική. Για παράδειγμα, βλέπω τον μετααναρχισμό ως μία θεωρία που αδιάκοπα ενημερώνεται και επεκτείνεται από τους συγκεκριμένους πολιτικούς αγώνες όπως είναι το κίνημα της αντι-παγκοσμιοποίησης. Από την άλλη πλευρά, η μεταναρχική θεωρία παρέχει ένα εννοιολογικό παράδειγμα που επιτρέπει τέτοια κινήματα να ερμηνεύονται – πώς και γιατί συμβαίνουν, και τις κοινωνικές και επιστημολογικές συνθήκες που τους δίνουν ώθηση για την ανάδυσή τους. Έτσι για να απαντήσω στην ερώτηση σου, βλέπουμε ήδη τον μετααναρχισμό – ή τουλάχιστον στοιχεία της θεωρίας του – να λειτουργεί ακριβώς μέσα σε αυτά τα είδη των αγώνων.

Σημειώσεις

[1] (σημείωση δική μου: σύμφωνα με τον Lacan το άτομο προσπαθεί αδιάκοπα

να παραβιάσει τις απαγορεύσεις της κοινωνίας που επιβάλλονται πάνω στην απόλαυση του, και οι οποίες περιορίζονται. Η παραβίαση αυτή των απαγορεύσεων είναι περισσότερο πλέον πόνος παρά ευχαρίστηση, αφού το υποκείμενο δεν μπορεί πλέον να φτάσει σε αυτή. Τον πόνο αυτό ο Lacan αποκαλεί *jouissance*)

[2][σημείωση δική μου: η έννοια του ριζώματος αποτελεί έναν θεωρητικό νεολογισμό των Deleuze & Guattari. Στο έργο τους *A thousand plateaus* (σελ 23) περιγράφουν τις αρχές του ριζώματος: “το ρίζωμα συνδέει κάθε σημείο σε κάθε σημείο, και τα γνωρίσματα του δεν συνδέονται αναγκαστικά με γνωρίσματα του ίδιου είδους: φέρνει στο παιχνίδι πολύ διαφορετικά καθεστώτα σημείων, ακόμα και με καταστάσεις μη-σημείων. Το ρίζωμα δεν ανάγεται ούτε στο Ένα ούτε στο πολλαπλό. Δεν είναι το Ένα που γίνεται Δύο ή ακόμα και απευθείας τρία, τέσσερα, πέντε κλπ) Δεν είναι το πολλαπλό που απορρέει από το ένα, ή το οποίο προσθέτεται ($n+1$). Δεν συνθέτεται από μονάδες αλλά από διαστάσεις, ή μάλλον από κατευθύνσεις στην κίνηση. Δεν έχει ούτε αρχή ούτε τέλος, αλλά πάντα ένα μέσω (περιβάλλον) από το οποίο μεγαλώνει και το οποίο γίνεται υπερπληθυσμός. Δομεί γραμμικές πολλαπλότητες με n διαστάσεις χωρίς να έχει ούτε αντικείμενο ούτε υποκείμενο, που μπορεί να σχεδιαστεί σε ένα επίπεδο συνοχής, και από το οποίο το Ένα πάντα αφαιρείται ($n-1$). Όταν η πολλαπλότητα τέτοιου είδους αλλάζει τη διάσταση, αλλάζει αναγκαστικά και σε φύση επίσης, παθαίνοντας μία μεταμόρφωση. Αντίθετα από τη δομή, που προσδιορίζεται από μία ομάδα σημείων και θέσεων, το ρίζωμα γίνεται μόνο από γραμμές· γραμμές τμηματοποίησης και διαστρωμάτωσης ως οι διαστάσεις του, και μία γραμμή πτήσης ή απεδαφικοποίησης ως μία μάξιμουμ διάσταση μετά την οποία η πολλαπλότητα υφίσταται μεταμόρφωση, αλλαγές στη φύση. Αυτές οι γραμμές, ή σύνδεσμοι, δεν πρέπει να συγχέονται με την καταγωγή γενεολογικού δέντρου, που είναι απλά τοπικοποιήσιμοι δεσμοί ανάμεσα σε σημεία και θέσεις.. Αντίθετα με τις γραφικές τέχνες, σχέδιο ή φωτογραφία, αντίθετα με τις χαράξεις, το ρίζωμα ανήκει σε έναν χάρτη που πρέπει να παραχθεί, να κατασκευαστεί, έναν χάρτη που είναι πάντα κινητός, συνδέσιμος, κατασκευάσιμος, τροποποιήσιμος, και έχει πολλαπλές εισόδους και εξόδους και τις δικές του γραμμές φυγής.]

Βιβλιογραφία - αρθρογραφία του Saul Newman

στο <http://homepages.gold.ac.uk/saulnewman/publications.html>