

σκεία κοινωνικά αποτελεσματική. Στη θρησκεία, οι ίδιες οι λέξεις –οι ιερές λέξεις– λειτουργούν, και δεν μπορούν παρά να λειτουργούν, ως είδωλα» (Καστοριάδης 1982: 127). Γι' αυτό ακριβώς η δυσπιστία έναντι του εθνικιστικού λόγου αποτελεί χαρακτηριστικό σημάδι του άπιστου.

Με τον τρόπο αυτό, η αμφισβήτηση της θέσμισης του εθνικού πολιτισμού καθιστά επιτακτική την αυτάρκη φύση της ειδωλολατρικής ζωής μιας κοινωνίας. Μία από τις πλέον εξεζητημένες στιγμές εθνικής ειδωλολατρίας θα πρέπει να ήταν η τοποθέτηση των λειψάνων του Βολταίρου στο Πάνθεον κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης (1791), με τα αγάλματα και τις εικόνες στις πρώτες σειρές της πομπής. Η Ελλάδα, όπως οι περισσότερες χώρες, παρέχει μια συγκεχυμένη εκδήλωση της ίδιας τάσης: την αγάπη των Νεοελλήνων να ανεγείρουν παντού αγάλματα των ηρώων τους. Αλλά πάνω από όλα τα είδωλα είναι ο πανταχού παρών τύμβος του Άγνωστου Στρατιώτη, το πιο παράξενο μνημείο στην απόλυτη κενότητα –το κενό στην καρδιά του Έθνους– στην ιστορία των ανθρώπινων κοινωνιών. Ακόμα και η σκέψη να γεμίσει κανείς αυτό το κενotάφιο με πραγματικά κόκαλα αληθινών ηρώων ή να του δώσει κάποιο αναγνωρίσιμο όνομα είναι η υπέρτατη ιεροσυλία, όπως σωστά παρατηρεί ο Άντερσον (1983: 18-20). Ωστόσο, η πιο εξευγενισμένη ειδωλολατρία είναι η ίδια η μονοθεϊστική τάση των σύγχρονων κοινωνιών: η *ειδωλοποίηση* αυτού που δεν μπορεί να τεθεί, να παρουσιαστεί και να ονομαστεί. Θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει –και οι βαθιές ρίζες του χριστιανικού Φονταμενταλισμού στις Ηνωμένες Πολιτείες αποτελούν μια χαρακτηριστική περίπτωση– ότι όλα τα έθνη, στον ενδότατο πυρήνα τους, επιδιώκουν να ιδιοποιηθούν τη μονοθεϊστική επιθυμία. Στην κατάσταση της εντεινόμενης παγκοσμιοποίησης, που εξισώνει την πολιτισμική ταυτότητα με το εμπόρευμα, η εθνική ψυχή λαχταρά τη νομιμότητα της κληρονομιάς και ονειρεύεται ακατάπαυστα έναν Μωυσή.¹⁰

Το Έθνος ως όνειρο

Σε μια μεταγενέστερη προσθήκη (1925) στο έργο του *Η Ερμηνεία των Ονείρων*, ο Φρόντ προβαίνει στην ακόλουθη διαπίστωση (η οποία στην πραγματικότητα αποτελεί παράφραση από τον Αριστοτέλη: «Τα όνειρα δεν είναι τίποτε άλλο από μια ιδιαίτερη μορφή του σκέπτεσθαι, η οποία καθίσταται δυνατή από τις συνθήκες που επικρατούν στον ύπνο» (1965: 545η). Βρίσκω τη φράση αυτή ερεθιστική πέραν του αντικειμένου της και την παραθέτω εν είδει παραδείγματος, μεταμορφώνοντας την άποψη του

Φρόντ σε μια μεθοδολογική συνθήκη για την προβληματική του έθνους. Το θέμα δεν είναι να εξηγήσουμε το περιεχόμενο του εθνικού σχηματισμού (τη σχέση του με τον καπιταλισμό, λόγου χάριν), αλλά την επιλογή αυτής της *μορφής*, που αποκαλείται *το έθνος*, ως ένα ιδιαίτερο μέσο οργάνωσης μιας κοινότητας ή μιας κοινωνίας, που ενδέχεται να δείξουν προτίμηση στις καπιταλιστικές κοινωνικές σχέσεις, ανάλογα με τους υπερπροσδιορισμούς της ιδιαίτερης ιστορίας τους.¹¹

Η ανίχνευση του μυστικού του Έθνους/ονείρου ως μορφής σημαίνει τη διερεύνηση του είδους της μυστηριώδους εικονογραφίας ή της ειδωλολατρικής γλώσσας που εξηγεί την κοινωνική-φαντασιακή θέσμιση ενός έθνους και, ως εκ τούτου, της ιστορικής του ύπαρξης. Το μυστήριο αυτό, το οποίο περιλαμβάνει τη διαδικασία μιας ιδιαίτερης κοινωνίας να «επιλέγει» το έθνος ως μορφή του, μπορεί να εκληφθεί ως η εργασία ονείρου της εν λόγω κοινωνίας (έθνους) – αν παρακολουθήσουμε το παράδειγμα ακόμα εκτενέστερα, όπως αυτό αρθρώνεται από την επόμενη φράση του Φρόντ στο ίδιο παράθεμα: «Είναι η *εργασία του ονείρου* που δημιουργεί αυτή τη μορφή [το όνειρο], και αυτή από μόνη της αποτελεί την ουσία του ονειρεύεσθαι – την εξήγηση της ιδιαίτερης φύσης του» (1965: 545n).

Με άλλα λόγια, μπορεί να λεχθεί ότι η τυπική ιδιαιτερότητα του Έθνους ως κοινωνικής δημιουργίας βρίσκεται ακριβώς στην ίδια την *εθnikοποιούσα* λειτουργία, στη διαδικασία, μέσω της οποίας μια κοινωνία θεσμίζει τα μέλη της ως *εθνικά υποκειμένα*. Η λειτουργία αυτή συνίσταται στην κατασκευή μιας ιστορικά ιδιαίτερης *εθνικής φαντασίωσης*: τον άξονα γύρω από τον οποίο υφαίνεται μια εμπειρία εθνικότητας. Η ζωή αυτού του δικτύου – που σε μια άλλη γλώσσα θα μπορούσε εύκολα να αποκληθεί *Phantasiebildung* ενός έθνους – αποσαφηνίζεται καλύτερα μέσω της αναφοράς στα ειδικά εκείνα χαρακτηριστικά της ίδιας της διαδικασίας της εργασίας του ονείρου.

Ο Φρόντ είναι ιδιαίτερα περιεκτικός σε ό,τι αφορά τη μη λογική φύση της εργασίας του ονείρου, που παρότι συγγενεύει με τις ασυνείδητες σκέψεις του υποκειμένου, παραμένει θεμελιωδώς διαφορετική. Για τον Φρόντ, οι διαδικασίες της εργασίας του ονείρου είναι ουσιαστικά *εικονογραφικές*, ακόμα και όταν το ίδιο το υλικό του είναι λεκτικής ή και λογικής μορφής: «Είναι αξιοσημείωτο να παρατηρήσουμε πόσο λίγη σχέση έχει η εργασία του ονείρου με τις λεκτικές παραστάσεις· είναι πάντοτε έτοιμη να ανταλλάξει τη μια λέξη με μια άλλη μέχρι που να βρει την πιο κατάλληλη έκφραση για μια πλαστική αναπαράσταση... Για ένα όνειρο, όλες οι λειτουργίες με τις λέξεις δεν είναι τίποτε άλλο από μια προετοιμασία για μια επιστροφή στα ίδια τα πράγματα» (1984: 236-37). Αυτό

που είναι καταπληκτικό στην άποψη αυτή είναι η επιμονή του Φρόντ σε αυτό που ο ίδιος είχε αποκαλέσει αλλού «*συνθήκες αναπαραστασιμότητας της εργασίας του ονείρου*» (1965: 545).

Αυτό σημαίνει ότι η δύναμη που ασκείται από τους κύριους σχηματισμούς της επιθυμίας στην εργασία του ονείρου (μετάθεση, συμπύκνωση) μπορεί να κατανοηθεί καλύτερα και να ερμηνευτεί ως μια συνθήκη της παράστασης και της αναπαραστασιμότητας του ονείρου. Απλά ειπωμένο, «η εργασία του ονείρου δεν είναι μια γλώσσα: είναι το αποτέλεσμα πάνω στη γλώσσα της δύναμης που ασκεί το εικασμικό (ως εικόνα ή ως μορφή)» (Λυοτάρ 1983:32). Το στοιχείο αυτό είναι ιδιαίτερα κρίσιμο, γιατί, στο μέτρο που η ανάδυση ενός έθνους ως μιας ειδικής κοινωνικοϊστορικής μορφής συνδέεται με τη γενική φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, δεν μπορεί να αναχθεί σε ένα σύνολο κειμένων ή ειδικών λογικών πρακτικών (αν και μετέχει αναμφίβολα και με διάφορους τρόπους αυτών). Η πραγματική κοινωνικοϊστορική ανάδυση ενός έθνους αποτελεί την *προβολή* ενός ιδιαίτερου εθνικού φαντασιακού, με την κινηματογραφική αλλά και με την ψυχαναλυτική έννοια του όρου.¹²

Αυτό προϋποθέτει τη δυνατότητα να κατανοήσουμε την παρουσία της εργασίας του ονείρου όχι ως την εργασία της ερμηνείας των σκέψεων του ονείρου ή ως την εικονική μεταγραφή τους, αλλά ως μια πράξη παράβασης του ονειρικού χώρου, ως τη *θεσμίζουσα* διαδικασία των ονειρικών σκέψεων. Γιατί, στο μέτρο που το όνειρο αποτελεί ένα σχηματισμό επιθυμίας, η επιθυμία αυτή δεν εκφράζεται από το περιεχόμενο του ονείρου. Αυτό που την εκφράζει είναι το ίδιο το ονειρεύεσθαι, το ιδιαίτερο εκείνο μονοπάτι, το οποίο η εργασία του ονείρου διανοίγει στην περιοχή της επιθυμίας και που, έτσι, εξηγεί τη σημασία της επιθυμίας. Η προφανής αναγνωσιμότητα του ονείρου είναι ψευδής, γιατί, σε τελευταία ανάλυση, το περιεχόμενο του ονείρου δεν είναι ένα κείμενο αλλά ένα *αντικείμενο*, η κειμενική καταληπτότητα του οποίου δεν είναι παρά μια αίσθηση, η οποία καθίσταται αναγκαία από τις απαιτήσεις της παράγωγους σκέψης-συνείδησης στην επιθυμία της να εγερθεί από τον ύπνο.¹³ Με αυτή την έννοια, το όνειρο είναι ένα οικοδόμημα, μια *μορφή (εικόνα)* αίσθησης, που δεν μπορεί να ερμηνευτεί ως τέτοια, αν και μπορεί σίγουρα να αποτελέσει *αντικείμενο ερμηνείας*, μια μορφή πάνω στην οποία μπορεί να ασκηθεί η ερμηνεία: *ένα πρόταγμα*.

Παρεμπιπτόντως, θα μπορούσαμε να πούμε ότι σε αυτήν ακριβώς την άσκηση στηρίζεται επιστημολογικά το πρόταγμα της ψυχανάλυσης, στην αντίληψη δηλαδή ότι η ερμηνεία είναι δυνατή σε *τελευταία ανάλυση*. Αν αυτό αληθεύει, αληθεύει στο μέτρο που «από την πρώτη στιγμή μέχρι την

τελευταία, η μοναχική στιγμή της “τελευταίας ανάλυσης” δεν έρχεται ποτέ». Θα μπορούσαμε να σκεφτούμε ότι η διάσημη αυτή παρατήρηση του Λουί Αλτουσέρ (1977:113), κρίσιμη για την αναδιατύπωση της φροϋδικής έννοιας του υπερπροσδιορισμού, ήταν μια πράξη ερμηνείας του προτάγματος τόσο της ψυχανάλυσης όσο και της πολιτικής. Ο Φρόντ πάλεψε με τη χίμαιρα αυτή και οδηγήθηκε στην άποψη ότι υπάρχει στο όνειρο ένας μη ερμηνεύσιμος πυρήνας, που ο ίδιος αποκαλούσε «ομφαλό του ονείρου», αλλά οι επιστημολογικές συνέπειες της ύπαρξης μιας για πάντα μη πραγματοποιήσιμης τελευταίας ανάλυσης δεν αντιμετωπίστηκαν ποτέ πλήρως, για προφανείς λόγους. Σε κάθε περίπτωση, η κατάσταση αυτή της ατελείτητας αναβαλλόμενης ερμηνευσιμότητας του ονείρου, την οποία επικαλούμαστε πάντα υπό την επίδραση της ερμηνείας, εφαρμόζεται τέλεια στο έθνος ως κοινωνική-φαντασιακή μορφή.

Ως μορφή, λοιπόν, το Έθνος είναι θεμελιωδώς ακατανόητο. Ή, για να είμαι πιο ακριβής, *ένα έθνος δεν μπορεί να αναγνωσθεί ως κείμενο· ακόμα κι αν το κείμενο βγάζει νόημα, θα πρέπει να δυσπιστούμε ως προς την ανάγνωση*. Γι’ αυτό και είναι σημαντικό να αντιληφθούμε τη μορφή του έθνους ως μορφή που έχει πολλές συγγένειες με εκείνη του ονείρου. Αποδίδοντας στο εθνικό φαντασιακό τα χαρακτηριστικά ενός αποκλειστικού λογικού σχηματισμού, δεν αντιμετωπίζουμε την πολυπλοκότητά του. Η έμφαση πρέπει να μετατοπιστεί από το έθνος-κείμενο στο έθνος-όνειρο, πράγμα που σημαίνει ότι εκείνα τα κείμενα που φέρουν τη σφραγίδα του έθνους πρέπει, τελικά, να εκληφθούν ως περιγραφές των σκέψεων του ονείρου ενός έθνους, δηλαδή ως εικονικές μεταγραφές (ευεπίφορες στην απόκρυψη και τη μεταμφίεση – δευτερογενή επεξεργασία) της εργασίας του ονείρου ενός έθνους.

Από την άποψη αυτή, προσωπικά δεν πείθομαι από τη ρητή σύνδεση –ιδιαίτερα όταν αυτή λαμβάνει μια μορφή αποκλειστικότητας– του έθνους με την αφήγηση, στοιχείο πάνω στο οποίο θεμελιώνονται διάφορα επιχειρήματα σχετικά με το θέμα. Παρότι υπάρχει κάτι σε αυτό που ο Τίμοθι Μπρέναν (Timothy Brennan) αποκάλεσε «εθνική λαχτάρα για μορφή», θα έβλεπα με επιφυλακτικότητα σε αυτή τη μορφή την κυριαρχία του μυθιστορήματος, όπως αυτός καταλήγει να υποστηρίζει: «Το μυθιστόρημα υπόρρητα απαντά στις ερωτήσεις [του έθνους] με την ίδια του τη μορφή, αντικειμενοποιώντας τη *σύνθετη* φύση του έθνους» (1990: 51). Η μυθοπλασία του Έθνους είναι αφηγηματικού χαρακτήρα μόνο εν μέρει και μόνο διστακτικά, ενώ ένα έθνος υπόκειται στη μυθοπλασία μόνο εικασμικά, πράγμα που σημαίνει τελικά ότι η αφήγηση του Έθνους, *η μυθιστορηματική μορφή που παίρνει η μυθοπλασία του*, δεν είναι άλλη από

την αυτοαπόκρυψη της εργασίας του ονείρου του, που έχει λάβει τη μορφή αφήγησης.¹⁴

Έτσι, αν ο «Νεοελληνισμός», για παράδειγμα, μπορεί να θεωρηθεί ως το όνομα ενός εθνικού λόγου, ο λόγος δεν μπορεί να υποκατασταθεί αμέσως από όλες εκείνες τις μορφές (εικόνες και σύμβολα) ή τις λέξεις –όσο χρόνο αυτές γίνονται αντιληπτές ως αντικείμενα, ως *σημεία ειδωλολατρίας*– που σηματοδοτούν το νεοελληνικό φαντασιακό. Ο Νεοελληνισμός είναι η γλώσσα των σκέψεων του εθνικού ονείρου ή, ακριβέστερα, οι *κειμενικές* σκέψεις της εργασίας του ονείρου ενός έθνους. Η σύγχρονη Ελλάδα, ως φαντασιακός χώρος (που είναι άσχετο αν αντιστοιχεί ή όχι στα πραγματικά πολιτικά και γεωγραφικά όριά του), δεν μπορεί να αναχθεί ή να συμπεριληφθεί στο σύνολο αυτών των κειμένων, λόγων ή, γενικότερα, των πολιτισμικών πρακτικών που εξηγούν το ιστορικό του μητρώο. Αυτό σημαίνει ότι η Ελλάδα (ή και κάθε έθνος γι' αυτό το ζήτημα) *δεν μπορεί απλώς να αναχθεί ή να συμπεριληφθεί στα πλαίσια της ιστορίας του*. Είναι πάντα κάτι περισσότερο, κάτι άλλο. Ή, για να το πω διαφορετικά, ενώ βρίσκεται *εκεί* (μέσα στην ιστορία του, στη γεωγραφία του, στην αφήγησή του), *βρίσκεται και αλλού*. Η σαφής υπόσταση αυτού του αλλού δεν γίνεται ποτέ κατανοητή, γιατί *κάθε* εθνικό φαντασιακό βασίζεται στην ασάφεια αυτών των νοημάτων που βρίσκονται κάπου αλλού, πέρα από τα σαφή όριά του.

Αυτός μπορεί να είναι ένας άλλος τρόπος να αναγνωρίσουμε τη μεταβλητότητα (ιστορικότητα) που συνυπάρχει με τη σταθερότητα (δυστορικότητα) του Έθνους ως μορφής, στην οποία επιμένει ο Ρεζίς Ντεμπρέ [Regis Debray (1977: 26)]. Υπάρχει, ωστόσο, μια σημαντική διαφορά, που με έκανε να επιλέξω την πιο δύσκολη και φευγαλέα έννοια «αλλού» ως αντιθετική του «σταθερού» και «δυστορικού», όπως άλλοι συνηθίζουν να την αποκαλούν. Αναφερόμενος στη διττή φύση του έθνους, ο Ντεμπρέ ελπίζει να συλλάβει τη διαλεκτική της, «το όριο ανάμεσα στο *μέσα* και το *έξω* [ενός οργανισμού]». Και τα δύο αυτά στοιχεία βρίσκονται *κατ' ανάγκη μέσα* στον οργανισμό αυτό (28). Αλλά αυτό ακριβώς το στοιχείο είναι που καθιστά το έθνος μια υπερβατική οντότητα, έναν οργανισμό μέσα σε έναν αμετάβλητο πυρήνα, ο οποίος θέτει την απεριόριστη ενέργειά του στη διάθεση τόσο των εθνικιστών όσο και των διεθνιστών, στους οποίους ανήκει και ο γάλλος στοχαστής. Ο Ντεμπρέ επαναλαμβάνει εδώ το επιχείρημα του Φανόν, αλλά το βγάζει έξω από την τρομακτική ιστορική δυσχέρεια της αποικιοκρατίας – στο Παρίσι του 1977. Οι συνέπειες μπορούν να αναγνωσθούν ολοκάθαρα στην αναδρομή των περιηγήσεων του Ντεμπρέ στο πεδίο της θεωρίας (και πρακτικής). Το

σημαντικό εδώ είναι το εξής: επειδή η καταγωγή του Έθνους βρίσκεται επίσης και σε κάποιο «αλλού», μπορεί, στην πραγματικότητα, να διαφύγει όχι μόνο του αυστηρά ιστορικιστικού χαρακτήρα του (πράγμα που κατέστησε σαφή την καταστροφική ανικανότητα της μαρξιστικής πολιτικής να κατανοήσει το Έθνος και να συμφιλιωθεί με τη δύναμή του), αλλά και της οντολογικοποίησής του. Γιατί ένα αλλού δεν είναι ούτε εσωτερικό ούτε εξωτερικό ούτε μεταβλητό ούτε και αμετάβλητο. Είναι ο τρόπος της κοινωνικής-φантаσιακής θέσμησης. Αυτό σημαίνει ότι *θεσμίζεται* (από μια συγκεκριμένη κοινωνία) και *θεσμίζει* (τη συγκεκριμένη αυτή κοινωνία) μέσω μιας σειράς ταυτόχρονων ιστορικών χειρονομιών. Και πάλι, το Έθνος ως μορφή είναι απόλυτα ιστορικό τόσο γιατί μπορεί να εντοπιστεί κάπου μέσα στην ιστορία (ας πούμε, για παράδειγμα, κάπου στην Ευρώπη και στις αμερικανικές αποικίες της του 17ου και 18ου αιώνα), όσο και γιατί δεν παύει να αυτοσυγκροτείται μέσω της ιδιοποίησης –επέκτασης και αναζωογόνησης– των *ιστοριών* που αντιστοιχούν στους διαφορετικούς τρόπους της οιασδήποτε προηγούμενης κοινωνικής οργάνωσης (είτε αυτή λέγεται φυλή νομάδων, αρχαία πόλις, οικογένεια, θρησκευτική κοινότητα, μοναρχία, αυτοκρατορία κτλ.).

Η ιδιοποίηση αυτή μπορεί να εξηγήσει την καταναγκαστική προσκόλληση κάποιου με το έθνος του ως σημείο αναγνώρισης της παραβίασης ιδιαιτερότητας της κοινότητάς του, μέσω της επιβεβαίωσης της επιθυμητής ιδιότητάς του ως μέλους αφενός, και του τρόμου του ενώπιον της διαρκούς αμφισβήτησης της ιδιότητας αυτής αφετέρου. Η προσκόλληση αυτή χαρίζει στον εθνικισμό την εκπληκτικά παράλογη βία του. Το έθνος γίνεται, από τυπική άποψη, ένα τραυματικό αντικείμενο (το *Έθνος-Πράγμα*, όπως το αποκαλεί ο Ζίζεκ), το οποίο οργανώνει όχι μόνο την αυτοαπόλαυση μιας εθνικής κοινότητας (και, βέβαια, την απόλαυση αυτή καθαυτή), αλλά και τον τρόμο ενώπιον της προοπτικής παραβίασης του έθνους από τον Άλλο. Εξ ου και ο τρόμος που εξαπολύεται (συχνά προκαταβολικά) εναντίον όσων θα μπορούσαν να θεωρηθούν εχθροί. Η προκαταβολική εξαφάνιση του Άλλου είναι η σημειακή βάση κάθε επεκτατικής ιδεολογίας και μιλιταριστικού λόγου εν γένει.

Ο Ζίζεκ έχει δίκιο όταν ισχυρίζεται ότι «ένα έθνος υπάρχει μόνο για όσο διάστημα η ιδιαίτερη απόλαυσή του συνεχίζει να υλοποιείται σε κάποιες κοινωνικές πρακτικές και μεταδίδεται σε εθνικούς μύθους που δομούν τις πρακτικές αυτές» και ότι «ο εθνικισμός αποτελεί προνομιακό πεδίο έκρηξης της απόλαυσης στο κοινωνικό πεδίο» (1990b: 53). Ωστόσο, αυτό ισχύει μόνο αν η απόλαυση κατανοείται ως κοινωνικός-φантаσιακός θεσμός και, ως εκ τούτου, ως απολύτως *ιστορική συνθήκη*, και όχι

ως οντότητα υποκειμένη στις ανάγκες ενός διστορικού Πραγματικού, ακόμα κι αν αυτό εκλαμβάνεται ως ένα «α-σημαίνον» και χαοτικό πεδίο της ψυχής, όπως σίγουρα υπονοεί ο Ζίζεκ (52-54). Γιατί η ψυχή, ακόμα και ως ο αδάμαστος εκείνος πυρήνας της ανθρώπινης φαντασίας, που καθιστά δυνατό το κοινωνικοϊστορικό, υπόκειται στις απαιτήσεις του κοινωνικοϊστορικού – που με τη σειρά του καθιστά δυνατή την ψυχή ως τέτοια, την κάνει δηλαδή ανθρώπινη (βλέπε Καστοριάδης, 1982· 1987: 273-339). Το Έθνος κατέχει αυτό ακριβώς το κοινωνικοϊστορικό αλλού, και το αλλού, με τη σειρά του, συγκροτεί το «πεδίο», μέσα στο οποίο δημιουργείται και αναπαρίσταται η εθνική φαντασία, το «πεδίο» που καθιστά την εμπειρία της εθνικότητας δυνατή.

Η φαντασίωση της εθνικότητας

Από την άποψη αυτή –όσο αβυσσαλέο και να είναι το αντικείμενό της– η έρευνα στο «πεδίο» της εθνικής φαντασίωσης είναι πράγματι τοπολογικού χαρακτήρα. Γιατί αυτό που πρέπει να προσδιοριστεί δεν βρίσκεται στις ασυνειδητες διαδικασίες της εθνικότητας καθ' εαυτήν (την αναγκαία αυτοαπόκρυψη του κάθε «εθνικού υποκειμένου» στην εμπειρία του να ανήκει σε μια συγκεκριμένη κοινότητα), αλλά στον *τόπο* (αν και απροσδιόριστο) αυτής της υποτιθέμενης ομογενοποιημένης πληθυντικότητας, του *εμείς*, μέσα στην οποία θεσμίζεται ένα ιδιαίτερο είδος *εγώ*. Πράγματι, η χαρακτηριστικά σκοτεινή διαδικασία «εθνικοποίησης της κοινωνίας» αποβλέπει στην αποκλειστική κωδικοποίηση αυτού του *εγώ*, ενός φαντάσματος (προϋπό)τιθέμενου συνεχώς τόσο ως αρχή όσο και ως τέλος (σκοπός). Έτσι, στο μέτρο που κάποιος μπορεί να ισχυριστεί ότι έχει την εμπειρία της εθνικότητας, δηλώνει στο όνομα (ή ως ιδιοκτησία) του κάθε πολίτη, τη θέσμιση ενός *εθνικοποιημένου υποκειμένου*.

Αυτός ο τρόπος δήλωσης είναι εμφανής στην επίσημη γλώσσα του εθνικού κρατικού μηχανισμού σχετικά με την ιδιότητα του πολίτη στους μη ιθαγενείς. Αν και η πολιτική σχετικά με το ποιος έχει ή δεν έχει το προνόμιο του πολίτη διαφοροποιείται ανάλογα με τους ιδιαίτερους νόμους κάθε έθνους, η ορολογία σχετικά με το ποιοι τελικά έχουν αυτό το προνόμιο έχει το δικό της ενδιαφέρον: είναι *πολιτογραφημένοι* πολίτες (*naturalized citizens*).¹⁵ Αυτό σημαίνει ότι γίνονται άνθρωποι, η υποκειμενικότητα των οποίων συνάδει με τη *φύση* της κοινωνίας που τους απονέμει την ιδιότητα του πολίτη, *μια φύση που επιτρέπει την εθνικοποίηση της υποκειμενικότητάς τους*. Η πολιτογράφηση των πολιτών μπορεί να είναι

προφανής στην περίπτωση μιας κατ' όνομα εκκοσμικευμένης κοινωνίας, όπως αυτή των Ηνωμένων Πολιτειών, η φύση της οποίας έχει θεσμιστεί ιδεωδώς ως μια αφομοιωτική και αδιαφοροποίητη ποικιλότητα: ένα χωνευτήριο. Ωστόσο, είναι λειτουργική και σε κοινωνίες, οι εθνικές ιδεολογίες των οποίων στηρίζονται σε μια αρχή μεταφυσικής ομοιογένειας, σε μια εκ των προτέρων φύση, ανεξάρτητα από το αν αυτό είναι, στην πραγματικότητα, ένα γεγονός φυλετικού ή αρχέγονα πολιτισμικού χαρακτήρα (π.χ., το Ισραήλ και ο Σιωνισμός) ή μιας εθniko-πολιτισμικής διαχρονικότητας (π.χ., η Ελλάδα και ο Νεοελληνισμός). Αυτό που διαφοροποιεί τις περιπτώσεις αυτές είναι το γεγονός ότι τα εκκοσμικευμένα (νομικά) στοιχεία της φύσης που αποδίδονται στην εθνικότητα θεωρούνται δευτερεύοντα έναντι εκείνων που κυρώνονται από μια επικρατούσα ουσιοκρατική ταυτότητα, την ιδιότητα (της φύσης) που κληροδοτείται από τους προγόνους.

Σκεφτείτε, για παράδειγμα, την εκπληκτική παρατήρηση του Ούρι Άιζεντζβαϊγκ (Uri Eisenzweig) σε ό,τι αφορά το φαινόμενο αυτό σχετικά με την ιστορική και εννοιολογική προβληματική του σιωνιστικού λόγου. Ο Άιζεντζβαϊγκ θέτει δύο θεμελιώδεις προϋποθέσεις του Σιωνισμού. Ο πρώτος είναι «η γεωγραφική συγκέντρωση αυτού που είναι χωρικά διασκορπισμένο» (1981: 261), πράγμα που σημαίνει ότι, στην ουσία, η Διασπορά (και η ταυτότητά της) εμπλέκεται σε μια διαδικασία *ανταλλαγής* για την απόκτηση εδάφους (μιας άλλης ταυτότητας, μιας, ουσιαστικά, εθνικής ταυτότητας). Ο δεύτερος είναι ένα έδαφος, που «δεν είναι τίποτε άλλο από έναν φυσικό χώρο, έναν χώρο δηλαδή που δεν περιλαμβάνει τον Άλλο» (267), στην πραγματικότητα, έναν *καθαρά* φυσικό χώρο (όπου δεν υπάρχει προωθότερη κοινωνία) –ή, ακόμα καλύτερα, έναν χώρο πολιτογραφημένο (*naturalized*) σε όλη του την έκταση, *πολιτογραφημένο σε τέτοιο βαθμό ώστε να γίνει Φύση*.

Θα έβγαινα από το θέμα μου αν εξέταζα το μεγάλο δίκτυο των ιστορικών τοποθεσιών που περιγράφει ο Άιζεντζβαϊγκ για να εξηγήσει το ρήγμα στον δυτικό λόγο, το οποίο γέννησε το Σιωνισμό: την εφεύρεση της τυπογραφίας και τη σημειωτική διάρρηξη που αυτή συνεπάγεται, την εκδίωξη του εβραϊκού λαού από την Ιβηρική χερσόνησο στα τέλη του 15ου αιώνα, το ομοούσιο γεγονός της ανακάλυψης του Νέου Κόσμου, τη συνακόλουθη αφομοίωση των Εβραίων στον δυτικό λόγο και τα λοιπά. Ταυτόχρονα, η ομοιότητα του τρόπου θεώρησης του Άιζεντζβαϊγκ με αυτόν που επιχειρούμε εδώ δεν μπορεί να περάσει απαρατήρητη. Το συμπέρασμα του ότι η Παλαιστίνη είναι, στον σιωνιστικό λόγο και πρακτική, ένα φαντασιακό έδαφος όπου ο Άλλος απουσιάζει –η φαντασιακή τοποθεσία

της πληρότητας, όπου η Φύση γίνεται ιδιότητα του υποκειμένου– συλλαμβάνει με τρόπο δραστικό τη βαθιά προβληματική του εθνικού φαντασιακού: «Ο χώρος του εθνοκεντρικού λόγου μπορεί να εννοηθεί μόνο σε ένα πλαίσιο, όπου ο Άλλος δεν εμφανίζεται – στη Φύση. Ο θετικιστικός σιωνιστικός λόγος πρέπει να “καθαρίσει” την περιοχή της μελλοντικής κοινωνίας, δεν πρέπει να βλέπει τον Άλλον... Για να μην βλέπει ακριβώς τους Παλαιστίνιους, ο [Σιωνισμός είναι] υποχρεωμένος να κατασκευάσει μια εικόνα που τους αποκρύπτει» (280, 282). Κατά τον ίδιο τρόπο, είναι η εκμηδενίζουσα ακριβώς εικόνα αυτού του εθνικού φαντασιακού (*η εικόνα της αυτοαπόκρυψης*) που επιτρέπει την εκδικητική καταστροφή των σπιτιών των Αράβων, καθώς επίσης και την επέκταση των ισραηλινών οικισμών στην παλαιστινιακή περιοχή. Επιπλέον, η νοοτροπία των περισσότερων εποίκων να οπλοφορούν, η συντριπτική πλειονότητα των οποίων είναι Αμερικανοεβραίοι, δεν είναι τίποτε άλλο από μια ψυχωτική μεταφορά (λόγω του γεγονότος ότι προέρχεται από ξεριζωμένους και εκτοπισμένους ανθρώπους) ενός φαντασιακού τόπου, που είναι η επιτομή του κενού χώρου: της απέραντης ερήμου της Άγριας Δύσης, το δέλεαρ της παλιάς αμερικανικής μεθορίου, η οποία συγκροτήθηκε ως τέτοια –ας μην το ξεχνάμε αυτό– μέσω της γενοκτονίας των Ινδιάνων της Βόρειας Αμερικής. Το ίδιο, ωστόσο, πρέπει να λεχθεί και για το εκμηδενίζον είδωλο των φανατικών Ισλαμιστών, ο φυσικός τόπος των οποίων είναι ο παραδείσιος χώρος που διανοίγει ο αφανισμός των απίστων.

Εξετάζοντας το θέμα από αυτή την οπτική γωνία, καθίσταται σαφές ότι δεν γινόμαστε εθνικά υποκείμενα επειδή κάποια ηγεμονική δομή, η οποία λέγεται «έθνος» ή «εθνικός πολιτισμός», μας επιβάλλει μια πραγματικότητα προσφέροντάς μας ένα διαβατήριο ή μία ταυτότητα. Αντίθετα, «γινόμαστε» εθνικά υποκείμενα στο μέτρο που πιστεύουμε ότι είμαστε μάρτυρες της μυστηριακής αυτής τελετουργίας που ονομάζεται «εθνική κοινότητα», στο μέτρο που συμμετέχουμε (φανταζόμαστε, κατασκευάζουμε, *ονειρευόμαστε*) στη φαντασίωση του να ανήκουμε σε μια εθνική κοινότητα. Αυτός μπορεί να είναι ένας άλλος τρόπος για να κατανοήσουμε πώς η θέσμιση ενός έθνους δεν είναι απλά το έργο μιας δεδομένης αρχουσας τάξης ή ιδεολογίας –μιας δράσης στο επίπεδο του κρατικού μηχανισμού–, αλλά της φαντασιακής θέσμισης μιας δεδομένης κοινωνίας, στη φαντασίωση της οποίας *ενεχόμαστε όλοι*.

Η «ιδεολογική στιγμή» στην κατάσταση αυτή βρίσκεται στην απεγνωσμένη απροθυμία του εθνικού υποκειμένου να πιστέψει ότι το όνειρο αυτό είναι δικό του. Αυτό σημαίνει ότι ο πολίτης αποδίδει στο εθνικό όνειρο κάποια οντολογική σημασία (όπως, ίσως, ο Φρόντ θα μπορούσε τελικά

να θεωρήσει την «αλήθεια» του ονείρου ως το βαθιά ριζωμένο νόημα μιας οντότητας που λέγεται ψυχανάλυση). Θα υποστήριζα, όμως, ότι η επίδοση (η εργασία του ονείρου) οργανώνεται χάριν του υποκειμένου από την ίδια τη φαντασίωση που αναπαριστά, με έναν συν-πρωτικό τρόπο. Έτσι, δεν υπάρχει έδαφος στο οποίο να μπορούμε να διαφοροποιήσουμε τη «φαντασίωση» από την «πραγματικότητα», εκτός κι αν επιβιβαστούμε σε ένα νέο όνειρο που θα αναπαρίσταται ή θα παρουσιάζεται από τη φαντασίωση μιας τέτοιας διαφοράς και ούτω καθεξής *ad infinitum*.¹⁶

Στο σημείο αυτό, θα ήταν χρήσιμο να επιστρέψουμε για λίγο στον Φρόυντ. Αυτό που ο Φρόυντ συνέλαβε ως «ψευδαισθητική ευχετική ψύχωση των ονείρων» μπορεί να αποδειχτεί ένας καλός τρόπος για να κατανοήσουμε τις λειτουργίες της εθνικής φαντασίωσης. Γιατί «[η ψευδαισθητική ευχετική ψύχωση των ονείρων] όχι μόνο κάνει να αναδυθούν κρυμμένες ή καταπιεσμένες επιθυμίες, αλλά και τις *αναπαριστά*, με ολόκληρη την *πίστη* του υποκειμένου έτσι *εκπληρωμένη*... Η ψευδαίσθηση κάνει να αναδυθεί μαζί της στην πραγματικότητα η *πίστη*» (Φρόυντ 1984: 238, η έμφαση δική μου). Με άλλα λόγια, η αντίληψη της πραγματικότητάς μας –της εθνικής μας κοινότητας στη συγκεκριμένη περίπτωση– είναι ένα ζήτημα κατασκευής και αναπαράστασης μιας εικόνας της εκπληρωμένης επιθυμίας μας, μια πράξη που στηρίζεται ολοκληρωτικά στην κινητοποίηση της πίστης μας. Ωστόσο, στο μέτρο που κάποιος αξιώνει να αποκτήσει την εμπειρία της εθνικότητας, να είναι δηλαδή ένα εθνικό υποκείμενο, η εκπλήρωση της επιθυμίας δεν είναι κατ' ανάγκην μια ιδιωτική υπόθεση. Και ούτε μπορεί η πίστη του να καταστεί με αυτό τον τρόπο ιδιωτική· πρέπει να γενικευθεί, να εξωτερικευθεί, να *αντικειμενοποιηθεί*. Το εθνικό υποκείμενο, που πιστεύει στο έθνος, αντιλαμβάνεται την πίστη αυτή ως ένα είδος συνωμοσίας, στην οποία συμμετέχει με έναν απεριόριστο αριθμό ανώνυμων άλλων. «Τα υποκείμενα, που *υποτίθεται ότι πιστεύουν*, είναι, στην πραγματικότητα, ο όρος της πίστης», όπως ισχυρίζεται με τρόπο συνοπτικό ο ντε Σερτώ (1985: 202, η έμφαση δική μου). Αυτό τελικά συνιστά μια οντολογικοποίηση της ίδιας της πίστης. Είναι σαν να πιστεύει κανείς στην ίδια την πίστη, να πιστεύει δηλαδή σε μια κοινότητα πιστών που ενσωματώνει, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, την ουσία ενός ενικού Είναι, της υποκειμενοποίησής του.¹⁷

Η διαδικασία αυτή αποτυπώνεται εύγλωττα σε μια σειρά ανεκδότων για τη συμπεριφορά των ψυχωτικών ασθενών. Ένα, μάλιστα, από αυτά τυχαίνει να το αναφέρει ο Σλαβόι Ζίτσεκ: πρόκειται για τον τρελό που νομίζει ότι είναι ένα σπυρί καλαμποκιού (1989: 35).¹⁸ Ένα άλλο, ωστόσο, ανέκδοτο, που μπορεί να θεωρηθεί ως το ανάποδο της κατάστασης αυτής

(αλλά και συμπληρωματικό της), δείχνει πιο καθαρά τη συνωμοσία της πίστης: Ένας τρελός οδηγείται στην ψυχιατρική κλινική γιατί θεάθηκε στους δρόμους να σέρνει πίσω του την οδοντόβουρτσά του λες κι αυτή ήταν σκύλος. Σε όλους όσοι τον ρωτάνε ή του κάνουν πλάκα γι' αυτό απαντά εξαγριωμένος: «Δεν βλέπετε ότι πηγαίνω βόλτα το σκύλο μου;» Κάποια μέρα, όμως, οι συνεχείς προσπάθειες των έμπειρων γιατρών αποδίδουν καρπούς και σε μια συνεδρία ο τρελός παραδέχεται ότι έσερνε πίσω του δεμένη με σκοινί την οδοντόβουρτσά του. Όταν με το εξιτήριο του ο τρελός παρουσιάζεται στην πύλη του ψυχιατρείου σέρνοντας πίσω του ακόμα την οδοντόβουρτσά του, σασιτισμένος ο γιατρός τον ρωτάει: «Μα τι κάνεις; Δεν είπαμε... κλπ.» Τότε ο τρελός απαντά: «Σε καμιά περίπτωση δεν πρόκειται να αφήσω εδώ την οδοντόβουρτσά μου». Ο γιατρός, ικανοποιημένος που βεβαιώθηκε ότι όλα αυτά δεν ήταν τίποτα περισσότερο από μια απλή εκκεντρικότητα, αποφασίζει να τον αφήσει να φύγει. Χαρούμενος ο τρελός περνάει την πύλη του ψυχιατρείου, κοιτάζει ολόγυρα, στρέφεται με συνωμοτικό ύφος στην οδοντόβουρτσά του και ψιθυρίζει: «Σσος! Του τη φέραμε, ε;»

Υπάρχει σίγουρα μια ευφυΐα στη διατύπωση τέτοιων ανεκδότην τα οποία χρησιμοποιούνται στο πλαίσιο της κλινικής θεραπείας που βρίσκεται συγκεκριμένα αντιμέτωπο με την τρέλα (με άλλα λόγια, απέναντι σε ένα πλαίσιο κανονικοποίησης), μέχρι του σημείου η πιο σημαντική φράση του ανεκδότου να κατασκευάζει μια σκηνή στην οποία ο γιατρός καθίσταται, μέσω της συνωμοσίας πίστης ανάμεσα στον τρελό και στην οδοντόβουρτσα/σκύλο (το χμιαρικό αντικείμενό του), ένας πραγματικά τρελός. «Του τη φέραμε» σημαίνει «Τον ξεγελάσαμε», δηλαδή «Τον εμπόδισαμε να αποκτήσει μερίδιο στην πίστη μας».¹⁹

Γιατί, κατά κάποιο τρόπο, αν και η διαδικασία συγκρότησης μιας φαντασίωσης περιγράφεται τέλεια στη φαντασιακή διαλεκτική του τρελού με το αντικείμενο, η *πραγματική* εμπειρία της φαντασίωσης περιγράφεται από τη θέση του γιατρού (ο οποίος, από μια συγκεκριμένη οπτική γωνία, έχει όντως ξεγελαστεί). Και οι δύο πλευρές καταδεικνύουν τον τρόπο που κατανοεί ο Ζίζεκ την *πραγματικότητα/φαντασίωση* της ιδεολογίας: δηλαδή «ένα είδος πραγματικότητας, η οντολογική συνέπεια της οποίας συνεπάγεται ένα είδος μη γνώσης όσων συμμετέχουν σε αυτή» (1989: 21). Τόσο ο ασθενής (με τη μονομανία του σκύλου) όσο και ο γιατρός (με τη μονομανία της κανονικοποίησης) συμμετέχουν στη φαντασίωση της ιδεολογίας, στο βαθμό που καθιστούν την κοινότητα της πίστης τους μια οντολογική συνθήκη, στο βαθμό που *ξεχνούν* ότι τόσο η μορφή όσο και το αντικείμενο της πίστης τους είναι δημιουργήματα δικά τους.

Για τον Ζίζεκ, αυτή η φαντασίωση δεν είναι ψευδαίσθηση ή ψευδής συνείδηση που συγκαλύπτει την πραγματική κατάσταση των πραγμάτων, αλλά η δύναμη που δομεί την ίδια την πραγματικότητα. Ο Ζίζεκ θα φτάσει στο σημείο να πει ότι η φαντασία δεν βρίσκεται από την πλευρά της γνώσης αλλά από την πλευρά της ίδιας της πραγματικότητας, στο πεδίο αυτού που οι άνθρωποι *κάνουν* – οι εικόνες, τα πράγματα που προβάλλουν, τα αντικείμενα της πίστης (1989: 30-49). Πράγματι, όσο περισσότερο πλησιάζουμε το «μηχανισμό αυτό της φαντασίωσης», την πραγματικότητα αυτή, τόσο πιο κοντά πηγαίνουμε στην εργασία του ίδιου του ονείρου. Από την άποψη αυτή, ο Ζίζεκ, παρότι δεν αποσκοπεί σε αυτό, διαλύει τις αμφιβολίες του Φρόυντ για το αν η *Phantasiebildung* ήταν η πρόσοψη ή το θεμέλιο του ονείρου, υποστηρίζοντας τη δυνατότητα της ταυτόχρονης παρουσίας και των δύο. Η διττή αυτή φύση της εθνικότητας συνίσταται στο ότι είναι η πρόσοψη και συνάμα το θεμέλιο της συγκρότησης του *εθνικο(ποιημένο)υ υποκειμένου*. Είναι πρόσοψη στο μέτρο που η επιδίωξη της εθνικότητας αποτελεί ένα αναδρομικό χαρακτηριστικό που ουσιαστικά σκηνοθετεί και πραγματοποιεί την *υπόθεση* της εθνικής κοινότητας. Και είναι θεμέλιο στο μέτρο που η θέσμιση της εθνικότητας χρησιμεύει ως ιστορική εγγραφή αυτής της κατά άλλα *ανύπαρκτης* οντότητας – ανύπαρκτης λόγω του ότι είναι οντολογικά κενή και εκλαμβάνεται ως ήδη ανέκαθεν παρούσα.

Η εθνική φαντασίωση και κατά συνέπεια ολόκληρο το *λογικό* σώμα που ενορχηστρώνει και επιτελεί την άρθρωσή του, την *πειθαρχία* του (Νεοελληνισμός, Παντουρκισμός, Πανσλαβισμός, Σιωνισμός, αμερικανικό χωνευτήριο, Βρετανική προγονικότητα, η *αφρικανική négritude* κτλ.), υπάρχει ακριβώς για να συγκαλύψει το γεγονός ότι το έθνος «δεν υπάρχει». Γιατί, παρότι το Έθνος υπάρχει σίγουρα ως κοινωνική-φαντασιακή σημασία, τα καθέκαστα έθνη, ως γεωπολιτικές δομές, υπάρχουν μόνο στο βαθμό που οι αντίστοιχες εθνικές φαντασιώσεις λειτουργούν. Τη στιγμή που οι φαντασιώσεις αυτές παύουν να λειτουργούν ή αντικαθίστανται από άλλες, ένα έθνος, έστω και γεωπολιτικά, καταρρέει. Δείτε την κατάρρευση της σύγχρονης Σοβιετικής Ένωσης ή της Γιουγκοσλαβίας, το τέλος των οποίων μας ξενίζει σε ό,τι αφορά την ταχύτητα και τη βιαιότητα με την οποία συνέβη μόνο όταν *ξεχνάμε* ότι δεν είναι τίποτε άλλο από το αντίστροφο παίξιμο της ίδιας τους της καταγωγής, της σύνθετης φύσης της θέσμισής τους ως εθνών (που επικαλούνταν υπό τη φαντασιωσική μορφή της διεθνιστικής ιδεολογίας) και της τεχνητότητας της ανάδυσής τους.

Έχοντας αυτά στο μυαλό μας, η είσοδός μας στο λαβύρινθο της νεο-

ελληνικής ιστορίας στη ριζική της απροσδιοριστία –το πλήθος των εγκάρσιων μετατοπίσεων, των περίπλοκων διασταυρώσεων, των σκοτεινών γωνιών και των τυφλών στροφών που σημαδεύουν το πέρασμα της ιστορίας μέσα από έναν πολιτισμικό χώρο– υποστηρίζεται από τη θέση αυτής της απουσίας: τη θεμελιώδη *ανυπαρξία* του έθνους. Η μελέτη της Ελλάδας ως έθνους είναι η μελέτη μιας ειδικής ιστορικής μορφής ή έκφρασης της εθνικής φαντασίωσης, γιατί η εθνική ουσία της Ελλάδας ως τέτοιας, ως Όντος, «δεν υπάρχει». Το ελληνικό έθνος «υπάρχει» και μπορεί μόνο να «υπάρχει» στο βαθμό που η νεοελληνική εθνική φαντασίωση λειτουργεί, μια έννοια, οι κυματισμοί της οποίας ως *γεγονότος* δεν πρέπει να εξεταστούν μόνο εντός των ορίων της ίδιας της Ελλάδας (του νεοελληνικού φαντασιακού), αλλά εντός των ευρύτερων ορίων της σύγχρονης κοινωνίας – της συνολικής κοινωνικής τάξης, του συνολικού κοινωνικού-φαντασιακού που αντιλαμβάνεται ακόμα τον εαυτό του από τη σκοπιά των εθνικών οντοτήτων. Η μελέτη, λοιπόν, της διαδικασίας ενός εθνικού σχηματισμού σημαίνει αναπόφευκτα την αντιμετώπιση ενός ιδιαίτερου ιστορικού χάρτη της εθνικής φαντασίωσης, τη διαγραφή μιας ιδιαίτερης τροχιάς της *Phantasiebildung* ενός πολιτισμού.

Ένα θεωρητικό διάλειμμα: «Το λαγούμι»

Για να θεμελιώσουμε το επιχείρημα αυτό, ας χρησιμοποιήσω για μια ακόμα φορά, ως δίδαγμα, ένα μάθημα από τη λογοτεχνία. Πρόκειται για μια ακόμα διείσδυση στην τάξη του *μυθιστορικού*, για μια ακόμα εισβολή στον κόσμο του Κάφκα, που αποσκοπεί στην ανάδειξη του παραδείγματος της δυσχερούς θέσης στην οποία βρίσκεται το εθνικοποιημένο υποκείμενο και η εργασία του ονείρου ενός έθνους. Αυτό που έχω στο μυαλό μου είναι ένα πολύ σημαντικό διήγημα με τίτλο «Το λαγούμι» (1924), στο πλαίσιο της αναγνώρισης ότι το συνολικό έργο του Κάφκα συνιστά μια ύψιστη θεωρητική στιγμή στην ιστορία του 20ού αιώνα.

Είναι προφανές ότι, δεδομένου του άκαμπτου μυθικού του πλαισίου –της ιστορικής κενότητάς του–, το λαγούμι προσφέρεται για ένα πλήθος αλληγορικών νοημάτων: οίκος/εστία/*Heimat* τα άγια των αγίων· το μυστικό φετίχ· η επιθυμία επιστροφής στη μήτρα. Το κοινό στοιχείο όλων αυτών των αλληγοριών είναι ότι το λαγούμι καθίσταται η τοπογραφική ουσία του πλάσματος που το κατοικεί, η οποία από ιστορική άποψη είναι το έθνος και από ψυχική το όνειρο. Η επιστημολογική δυσκολία στην αντιμετώπιση αυτής της οντότητας αναδεικνύεται από την εναρκτήρια

εικόνα της ιστορίας: τη διατύπωση του αρχικού ερωτήματος: πώς μπαίνουμε σε αυτή την κατοικία, στη φωλιά; «Τέλειωσα το λαγούμι μου και φαίνεται ότι πέτυχα το σκοπό μου. Αυτό που βλέπει κανείς από έξω είναι μια τεράστια τρύπα, η οποία, ωστόσο, δεν οδηγεί πουθενά: αν κάνεις μερικά βήματα, συναντάς μπροστά σου έναν σκληρό βράχο» (Κάφκα 1971: 325). Η ιστορία ξεκινά με μια εικόνα αποτυχίας, του αδύνατου σημείου ή ακόμα και λάθους. Αυτή είναι η δυσχέρεια που αντιμετωπίζει η θεωρητική ανάλυση του Έθνους. Αυτοπαρουσιάζομενη έτσι, η ιστορία προστατεύει τον εαυτό της απέναντι σε μας, τους αναγνώστες αλλά και εισβολείς – πράγμα που εξηγεί εν μέρει γιατί η ιστορία είναι τόσο βασανιστική και πρακτικά μη αναγνώσιμη.

Το πλάσμα, που είναι ο αφηγητής αλλά και ο αρχιτέκτονας του λαγουμιού, συνδέεται εμφανώς με αυτό μέσω μιας ψυχαναγκαστικής επιθυμίας και μιας παρανοϊκής φαντασίωσης. Η ενέργεια του καταναγκασμού αντλείται από την ίδια την παρανοϊκή φαντασίωση, όπως ακριβώς ο καταναγκασμός του εθνικοποιημένου υποκειμένου αντλείται από τη συγχώνευση της χαράς και του τρόμου που τον δένουν με την πίστη του. Και στις δύο περιπτώσεις, οι εχθροί είναι κατ' ουσίαν μυθικοί: ακόμα και όταν είναι πραγματικοί, κατασκευάζονται και ανακατασκευάζονται σταθερά, *καθιστάμενοι μυθικοί*. Κατά τρόπο ανάλογο των απαιτήσεων του εθνικού φαντασιακού, το τίμημα για την κατασκευή του λαγουμιού είναι για κάποιον το ίδιο του το αίμα. Ο αυτοακρωτηριασμός διασφαλίζει τον αυτοεγκλεισμό: «Έπρεπε, λοιπόν, να χτυπάω τα τοιχώματα με το κεφάλι χιλιάδες φορές, ολόκληρα μερόνυχτα, και να πέφτω στο έδαφος, και ήμουν χαρούμενος όταν έβγαζα αίμα, γιατί αυτό αποδείκνυε ότι οι τοίχοι είχαν αρχίσει να σκληραίνουν: και με τον τρόπο αυτό, όπως όλοι πρέπει να παραδεχτούν, πλήρωσα πολλά για το Κάστρο μου» (328).

Αλλά η ξαφνική εμφάνιση ενός εισβολέα προκαλεί μια αποφασιστικής σημασίας αλλαγή στην ιστορία, καθιστώντας τη ένα εξαιρετικό θεωρητικό παράδειγμα. Οι αρχικοί όροι τροποποιούνται: το ίδιο το λαγούμι απειλείται. Η παρανοϊκή φαντασίωση για την ασφάλειά μας θεωρείται ανόητη και παραχωρεί τη θέση της στην παράνοια σχετικά με την ασφάλεια του αντικειμένου μας:

Η χαρά τού να το έχω με έφθιρε, το ευάλωτο του λαγουμιού έκανε εμένα ευάλωτο· κάθε πλήγμα στο λαγούμι με βλέπει σαν να είμαι εγώ εκείνος που τραυματίζομαι. Και είναι αυτό που θα έπρεπε να είχα προβλέψει· αντί να σκέφτομαι μόνο τη δική μου άμυνα –και με τι απάθεια και αίσθηση ματαιότητας έκανα ακόμα κι αυτό– θα έπρεπε να έχω σκεφτεί την άμυνα της φωλιάς μου (355).

Η ταυτότητα ανάμεσα στο υποκειμένο και το αντικείμενο καθίσταται ανεκρζιώτη, έτσι ώστε το πλάσμα, στοχαζόμενο τη βεβαιότητά του σχετικά με το απόρθητο του λαγουμιού του, φλερτάρει με τη σκέψη ότι μπορεί στην πραγματικότητα να βρίσκεται στο λαγούμι κάποιου άλλου (356). Η ψυχωτική κατάρρευση θα μπορούσε εύκολα να μετατραπεί σε μια άλλη φαντασίωση: ότι είναι αυτός ο εισβολέας και ότι οι ήχοι που ακούει μπορεί να οφείλονται στο «θηρίο που σκάβει στο δικό του λαγούμι» (358). Η ανάληψη των ιδιοτήτων του χιμαιρικού αντικειμένου του –που συνεπάγεται την απόλυτη διάρρηξη της σχέσης ανάμεσα στο υποκειμένο και το αντικείμενο– είναι η έσχατη πράξη εντός του λογικού φάσματος του εθνικ(οποιημέν)ου υποκειμένου, αυτό που πυροδοτεί την ψυχωτική βία του εθνικισμού.²⁰

Ο Κάφκα αναδεικνύει την πολυπλοκότητα της βίας αυτής μέσα από την παρουσίαση του εισβολέα ως μιας οντότητας που προκύπτει εκ των ένδον. Ο εισβολέας είναι αυτό που τελικά γεννά το ίδιο το λαγούμι, και έτσι, το λαγούμι φτάνει να απειλείται από την ίδια του τη δημιουργία. Η λογική, που κυριαρχεί αδιάπτητα, επιτάσσει ότι η καλύτερη άμυνα του λαγουμιού, η οποία θα έπρεπε να έχει περιληφθεί στο αρχιτεκτονικό σχέδιό του, θα ήταν η μερική κατάρρευση των τοίχων του από μια σειρά σχεδιασμένων κατολισθήσεων, έτσι ώστε ο εισβολέας να θαφτεί. Με τον τρόπο αυτό, ο εισβολέας θα έβρισκε τη μόνιμη κατοικία του –τον τάφο του– μέσα στο λαγούμι. Το λαγούμι, παρότι μπορεί να θεωρηθεί ως η κατεξοχήν κατοικία, είναι επίσης και τάφος: η κτήση που απαγορεύει την κινητικότητα, που σε κρατά μακριά από τη δικαιωματική σου πρόσβαση στη ζωή ως δύναμη διασπορική-νομαδική, που σε καταδικάζει στην ακινησία του «ιθαγενούς».

Η τοπογραφική επιθυμία (να ονειρεύεται κανείς την ιθαγένεια)

Για να εξαγάγω κάποια συμπεράσματα, στοχαζόμενος τους όρους της μέχρι τώρα επιχειρηματολογίας μου, θα επαναλάβω ότι η απόδοση στο έθνος του ίχνους του ονείρου δεν σημαίνει σε καμιά περίπτωση ότι το έθνος/όνειρο δεν είναι *πραγματικό* ή ότι είναι λιγότερο πραγματικό από ό,τι η περιγραφή ενός πολιτικού επιστήμονα περί Έθνους-Κράτους. Το έθνος είναι *πραγματικό στο μέτρο που είναι ένας κοινωνικός-φαντασιακός θεσμός*. Αυτό δεν είναι μια παράδοξη σκέψη (μολονότι υπερσκελίζει τα όρια του λογικού).

Ας φέρουμε στο μυαλό μας μια κλασική εικόνα από τον κατάλογο της