

Η ΑΝΤΙΝΟΜΙΑ ΤΗΣ ΙΔΙΟΤΗΤΑΣ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΗ

ÉTIENNE BALIBAR



Μέρος Α΄

Στην περίληψη που σας έχει διανεμηθεί,¹ έκανα μια παράξενη «αθέλητη πράξη». Περιγράφοντας τι θα μπορούσε να περιλαμβάνει μια παρουσίαση των «αντινομιών της ιδιότητας του πολίτη», άφησα στην άκρη τη λέξη *δημοκρατία*. Ο αναγνώστης μάλλον θα συμέρανε ότι, για μένα, υπερिशύει η έννοια της «ιδιότητας του πολίτη» και ότι η έννοια «δημοκρατία» αντιπροσωπεύει απλώς ένα χαρακτηρισμό, στον οποίο θα αποδώσουμε εκ των υστέρων μεγαλύτερο ή μικρότερο βάρος, για να τον ορίσουμε. Τέτοιες ιεραρχικές –ή, όπως θα έλεγε ο Ρωλς [Rawls], «λεξικογραφικές»– παρατηρήσεις δεν είναι καθόλου δευτερεύουσες. Διατρέχουν τις συζητήσεις που φέρνουν σε αντιπαράθεση μια «ρεπουμπλικανική» (ή νεο-ρεπουμπλικανική) και μια δημοκρατική (φιλελεύθερη ή κοινωνική) σύλληψη της πολιτικής, από τις οποίες εξαρτάται υπό μίαν έννοια η ίδια η κατανόηση της πολιτικής φιλοσοφίας, και συνεπώς η κριτική της, όπως έχουν επισημάνει, καθένας με τον τρόπο του, ο Ζακ Ρανσιέρ [Jacques Rancière] και ο Μιγκέλ Αμπενσούρ [Miguel Abensour].² Όμως, όχι μόνο δεν εννοώ να υπαγάγω την ανάλυση της δημοκρατίας σε εκείνη της ιδιό-

Ο Etienne Balibar είναι Γάλλος φιλόσοφος, από τους σημαντικότερους εν ζωή. Έγινε διεθνώς γνωστός το 1965 ως συνεργάτης του Αλτουσέρ. Είναι ομότιμος καθηγητής πολιτικής φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Paris-X (Nanterre) και καθηγητής του University of California (Irvine). Έχει δημοσιεύσει πλήθος βιβλίων και μελετών. Το τελευταίο του βιβλίο είναι: *Violence et civilité*, Gallilée, Παρίσι 2009.

τητας του πολίτη, αλλά υποστηρίζω ότι η δημοκρατία –ακόμη καλύτερα: το «δημοκρατικό παράδοξο», σύμφωνα με την εύστοχη διατύπωση της Σαντάλ Μουφ [Chantal Mouffe]³– αντιπροσωπεύει την καθοριστική όψη του προβλήματος γύρω από το οποίο περιστρέφεται η πολιτική φιλοσοφία, ακριβώς επειδή η δημοκρατία καθιστά *προβληματική* τη θέσμιση της ιδιότητας του πολίτη. Η ιδιότητα του πολίτη γνώρισε διαφορετικές ιστορικές μορφές, που δεν είναι δυνατόν να αναχθούν οι μεν στις δε, παρ' όλο που οφείλουμε επίσης να αναρωτηθούμε τι μεταδίδεται υπό αυτό το όνομα και μέσω των «μεταφράσεων» του.⁴ Από τη μία στην άλλη μορφή δεν παύει να υφίσταται *αναλογία*, η οποία συνίσταται στην αντινομική σχέση που η ιδιότητα του πολίτη διατηρεί με τη δημοκρατία ως δυναμική *μετασχηματισμού του πολιτικού*. Όταν χαρακτηρίζω αντινομική αυτή τη σχέση, η οποία συγκροτεί την ιδιότητα του πολίτη αλλά, επίσης, την οδηγεί σε κρίση, αναφέρομαι σε μια φιλοσοφική παράδοση που επέμεινε ιδιαίτερα σε δύο ιδέες: στην ιδέα μιας διαρκούς έντασης μεταξύ θετικού και αρνητικού, μεταξύ οικοδόμησης και καταστροφής, και στην ιδέα μιας συνύπαρξης μεταξύ της αδυνατότητας να επιλύσουμε ένα πρόβλημα (ή να το επιλύσουμε «οριστικά») και της αδυνατότητας να το εξαφανίσουμε. Η υπόθεση εργασίας μου θα είναι ακριβώς ότι στην καρδιά της θέσμισης της ιδιότητας του πολίτη γεννιέται και ξαναγεννιέται αδιάκοπα η αντίφαση της σχέσης με τη δημοκρατία. Με άλλους όρους, θα επιχειρήσω να χαρακτηρίσω τις στιγμές μιας *διαλεκτικής*, όπου εμφανίζονται συγχρόνως οι κινήσεις και οι συσχετισμοί δύναμης μιας ιστορίας, όσο σύνθετη κι αν είναι, καθώς και οι προϋποθέσεις μιας συνάρθρωσης της θεωρίας με την πρακτική.

Αυτό σημαίνει ότι δεν βλέπω τίποτε το «φυσικό» στη σύνδεση της ιδιότητας του πολίτη και της δημοκρατίας. Όσο περισσότερο επιθυμώ να προεκτείνω ένα θέμα που διατρέχει, με παρακάμψεις, μια ολόκληρη σύνθετη παράδοση, η οποία εκτείνεται από τον Αριστοτέλη έως τον Μαρξ, περνώντας από τον Σπινόζα, και θεωρεί τη δημοκρατία το «φυσικό πολίτευμα» ή την «πιο φυσική μορφή» της ιδιότητας του πολίτη.⁵ Η αίσθησή μου είναι ότι πρέπει να την *επινοήσουμε* ανάστροφα και όχι κατά γράμμα, υιοθετώντας ακριβώς τη σκοπιά της διαλεκτικής αντίφασης: η *αντινομία* που έχει εγκατασταθεί στην καρδιά των σχέσεων μεταξύ ιδιότητας του πολίτη και δημοκρατίας αποτελεί, πίσω από τη διαδοχή των μορφών, την κινητήριου δύναμη των μετασχηματισμών της πολιτικής θέσμισης. Γι' αυτό και η έκφραση «δημοκρατική ιδιότητα του πολίτη» τελώς επικαλύπτει ένα επίμονο πρόβλημα, ένα διακύβευμα συγκρούσεων και αντιθετικών ορισμών, ένα αίνιγμα χωρίς οριστική λύση (έστω κι αν συμβαίνει περιοδικώς, κατά τη συγκυρία κάποιας καθοριστικής *επινόησης*, να διαγράφεται ότι αυτή η λύση «βρέθηκε επιτέλους»),⁶ ένα

χαμένο θησαυρό που πρέπει να βρούμε ή να κατακτήσουμε εκ νέου.⁷ Δεν παραγνωρίζω το γεγονός ότι τέτοιες διατυπώσεις συνεπάγονται μια ορισμένη αντίληψη περί πολιτικής φιλοσοφίας, της οποίας θα έπρεπε να εξετάσουμε επί μακρόν τα προαπαιτούμενα καθώς και τις αντιρρήσεις που εγείρει. Προτιμώ να μην εμπλακώ ευθέως σε μια τέτοια συζήτηση. Όχι πως την κρίνω ως καθαρά θεωρησιακή, αντιθέτως είμαι πεπεισμένος ότι εμπειριέχει πρακτικές συνεκδηλώσεις. Αλλά θα ήθελα να τις αναδείξω μέσω της ακόλουθης διαφορετικής υπόθεσης: υπάρχουν καταστάσεις και στιγμές κατά τις οποίες η αντινομία καθίσταται ιδιαίτερος *ορατή*, επειδή η διπλή αδυνατότητα απόρριψης κάθε μορφής της ιδιότητας του πολίτη και διαιώνισης μιας ορισμένης συγκρότησής της, αδυνατότητα που ριζώνει βαθιά στην κρίση της «υπαρκτής» δημοκρατίας, καταλήγει στην εξάντληση της σημασίας της ίδιας της λέξης *δημοκρατία*, οι κυρίαρχες χρήσεις της οποίας μοιάζουν τότε είτε απαρχαιωμένες είτε διαστρεβλωμένες.

Φαίνεται πως βρισκόμαστε σε μια κατάσταση αυτού του είδους. Πράγμα που επηρεάζει βαθύτατα, εξαιτίας μάλιστα της αλληλεξάρτησης για την οποία μιλώ, τους ορισμούς και τους χαρακτηρισμούς που για μια πολύ μακρά περίοδο φαίνονταν δεδομένοι ασυζητητί (όπως αυτοί της «εθνικής ιδιότητας του πολίτη» ή της «κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη»), αλλά επίσης, παραπέρα, την ίδια την κατηγορία της *ιδιότητας του πολίτη*, της οποίας η δυνατότητα μετασχηματισμού και η ικανότητα να επινοηθεί εκ νέου ιστορικά μοιάζουν αίφνης εκμηδενισμένες. Στο φόντο αυτού του πλήρως αβέβαιου ζητήματος, θα εξετάσω λίγο παρακάτω την ερμηνεία που πρότεινε η Γουέντι Μπράουν [Wendy Brown] ως προς το παράδειγμα της «νεοφιλελεύθερης» διακυβέρνησης, στην οποία βλέπει μια διαδικασία «αποδημοκρατικοποίησης της δημοκρατίας», που επείγει να μάθουμε αν είναι μη αναστρέψιμη. Σε ό,τι με αφορά, θα έβλεπα εδώ μια έκφραση της *καταστροφικής* όψης που ενυπάρχει στις αντινομίες της ιδιότητας του πολίτη και, κατά συνέπεια, την ένδειξη μιας πρόκλησης μπροστά στην οποία βρίσκεται, στη σύγχρονη εποχή, κάθε εγχείρημα να ξανασκεφτούμε τη συλλογική πολιτική ικανότητα.

Προτίθεται να προσεγγίσω τρεις όψεις αυτής της διαλεκτικής. Η πρώτη αφορά ό,τι ονομάζω *ίχνος της ισοελευθερίας* στη νεότερη ιστορία της ιδιότητας του πολίτη, που ορίζεται ως εθνική ιδιότητα του πολίτη (ή ιδιότητα του πολίτη του έθνους-κράτους). Αυτό το ίχνος το χαρακτηρίζω ως μια διαφορετική σχέση εξέγερσης και συγκρότησης. Η δεύτερη όψη εδρεύει, για μένα, στην εσωτερική αντίφαση της «κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη», όπως συγκροτήθηκε –κυρίως στην Ευρώπη– στο πλαίσιο του εθνικού-κοινωνικού κράτους (έκφραση την οποία, για λόγους υλισμού,

προτιμώ από τις εκφράσεις «Κράτος Πρόνοιας», Welfare State ή Sozialstaat, που χρησιμοποιούνται στις διάφορες ευρωπαϊκές χώρες). Τούτο σημαίνει πως αυτή η μορφή της ιδιότητας του πολίτη αποτελεί ιστορικά μια δημοκρατική πρόοδο, έστω και εντός ορισμένων ορίων, τα οποία με τη σειρά τους απαγορεύουν παραδόξως ένα περαιτέρω προχώρημα, μολονότι η ιδέα της προόδου είναι εγγενης στην εν λόγω μορφή. Η τρίτη όψη αφορά, εξ αντιθέτου, αυτό που έχουμε συνηθίσει να θεωρούμε ως τη «νεοφιλελεύθερη» απάντηση στην κρίση του εθνικού-κοινωνικού κράτους (ή, αν προτιμάτε, τη συνεισφορά του νεοφιλελευθερισμού στο ξέσπασμα αυτής της κρίσης), δηλαδή την απεριόριστη προώθηση του ατομικισμού και του ωφελιμισμού. Σε ποιον βαθμό μπορούμε να πούμε ότι περιέχει ένα θανάσιμο κίνδυνο για τη δημοκρατία; Σε ποιο βαθμό μπορούμε να φανταστούμε ότι περιέχει, τουλάχιστον αρνητικά, τις προϋποθέσεις μιας νέας σύλληψης της ιδιότητας του πολίτη πέρα από τις παραδοσιακές της θεσμίσεις (κυρίως την *αντιπροσωπευτική δημοκρατία*, την οποία ο νεοφιλελευθερισμός τείνει να αντικαταστήσει με διάφορες μορφές «διακυβέρνησης» και «μαζικής επικοινωνίας»); Σε αυτή τη βάση, θα επιχειρήσω να σκιαγραφήσω μια προβληματική των «φορέων» ή των «δρώντων», τους οποίους συνδέουμε δυνητικά με την ιδέα ενός εκδημοκρατισμού της δημοκρατίας. Θα επωφεληθώ για να δείξω, επί της αρχής, γιατί προτιμώ την ορολογία του πολιτικού δρώντος (υβριδικού, συλλογικού, μεταβατικού) από εκείνη του *υποκειμένου της πολιτικής* –πράγμα που δεν σημαίνει ότι παραμερίζω τα ζητήματα που σχετίζονται με τις «διαδικασίες υποκειμενοποίησης» και τις εναλλακτικές προοπτικές που συζητούνται σήμερα ευχαρίστως υπό όρους «πολιτικής» και «μεταπολιτικής», με αφετηρία έναν προβληματισμό ως προς τη σύγχρονη ιστορία της υποκειμενικότητας.

Ας αρχίσουμε από το *ίχνος της ισοελευθερίας*. Εισάγοντας αυτόν τον «νεολογισμό», στον οποίο επιμένω αποφασιστικά, μου συνέβη στο παρελθόν να σκιαγραφήσω μια γενεαλογία της εν λόγω έκφρασης, που ανατρέχει έως τις ρωμαϊκές διατυπώσεις *aequa libertas* και *aequum ius* (τις οποίες ο Κικέρων, ειδικότερα, χρησιμοποιούσε για να δηλώσει την ουσία του πολιτεύματος που αποκαλούσε *res publica*).⁸ Έχω προτείνει να θεωρήσουμε ως κομβική την «επαναστατική» στιγμή η οποία εγκαινίασε την πολιτική νεωτερικότητα, όπου το «ίσο δίκαιο» καθίσταται η έννοια μιας καθολικότητας νέου τύπου. Η καθολικότητα αυτή οικοδομήθηκε κατ' ουσίαν ως διπλή ενότητα αντιθέτων: ενότητα (έως και ταύτιση αποστολής) του ανθρώπου και του πολίτη, ιδιότητες που εφεξής εμφανίζονται ως συμπληρωματικοί όροι, παρ' όλους τους πρακτικούς περιορισμούς που επηρεάζουν την κατανομή των δικαιω-

μάτων και των εξουσιών_ ενότητα (έως και ταύτιση αναφοράς) των ίδιων των εννοιών της ελευθερίας και της ισότητας, νοούμενων ως οι δύο πλευρές μίας και μόνης «συντακτικής εξουσίας», παρά τη διαρκή τάση των αστικών πολιτικών ιδεολογιών (που μπορούμε να τις αποκαλέσουμε εν γένει «φιλελευθερισμό»)⁹ να αποδώσουν στην ελευθερία ένα πρωτείο επιστημολογικής ή ακόμη και οντολογικής τάξεως, καθιστώντας την το κατ' εξοχήν «φυσικό δίκαιο» (στην οποία απαντά η αντίστροφη σοσιαλιστική τάση που προβάλλει προνομιακά την ισότητα).¹⁰ Εκείνο που με ενδιαφέρει ιδιαίτερα είναι το συγκρουσιακό στοιχείο που απορρέει από αυτή την ενότητα των αντιθέτων: επιτρέπει να κατανοήσουμε γιατί οι διεκδικήσεις αυξημένων εξουσιών υπέρ του λαού ή η χειραφέτηση από την κυριαρχία που μεταφράζεται σε νέα δικαιώματα ενδύονται αναπόφευκτα επαναστατικό χαρακτήρα. Διεκδικώντας ταυτόχρονα την ισότητα και την ελευθερία, επαναβεβαιώνουμε τη διακήρυξη που βρίσκεται στην απαρχή της νεότερης καθολικής ιδιότητας του πολίτη. Αυτόν τον συνδυασμό σύγκρουσης και θέσμησης τον αποκαλώ *ίχνος της ισοελευθερίας*.

Ασφαλώς, όταν η πολιτική εξουσία κατακτάται με επαναστατικό τρόπο, συνεπιφέροντας μια αλλαγή πολιτεύματος (για παράδειγμα, κατά το κλασικό πέρασμα από τη μοναρχία στη δημοκρατική πολιτεία) ή την πτώση μιας κυρίαρχης τάξης που αναγκάζεται να παραχωρήσει τα προνόμιά της, η εν λόγω επαναβεβαίωση βρίσκει την προνομιακή συμβολική της έκφραση. Όμως η *petitio juris*, ή η χειραφετητική κίνηση που συνδέεται με τη διεκδίκηση δικαιωμάτων, έχει πάντοτε μια «εξεγερσιακή» κατεύθυνση, η οποία μπορεί να εκφράζεται με άπειρους τρόπους διαμέσου των λαϊκών κινημάτων, των δημοκρατικών εκστρατειών, των σχηματισμών κομμάτων με διάρκεια ή με περιορισμένο χρόνο ζωής. Ενέχει έναν συσχετισμό δυνάμεων, βίαιο ή μη βίαιο αναλόγως των όρων, της χρήσης ή της απόρριψης των υπαρκτών νομικών μορφών και πολιτικών θεσμών. Αρκεί να σκεφτεί κανείς εδώ την ποικιλομορφία των εθνικών ιστοριών στην Ευρώπη όσον αφορά την κατάκτηση των πολιτειακών, πολιτικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, ακόμη κι αν αυτές οι ιστορίες δεν είναι αληθινά ανεξάρτητες οι μεν από τις δε, ή τις διάφορες μορφές που έλαβε η αποαποικιοποίηση, ή την αλληλουχία των εμφυλιοπολεμικών επεισοδίων και των κινήσεων για τα πολιτικά δικαιώματα επί έναν και πλέον αιώνα μέχρι τη χειραφέτηση των Μαύρων της Αμερικής κλπ. Παρά την ποικιλομορφία αυτής της φαινομενολογίας, βλέπουμε ότι η σύγκρουση είναι πάντοτε καθοριστική σε τελική ανάλυση, επειδή η ισοελευθερία δεν αποτελεί μια πρωταρχική καταστατική διάταξη και επειδή οι κυρίαρχοι δεν απεμπολούν ποτέ τα προνόμια ή την εξουσία τους οικειοθελώς.¹¹ Συνεπώς, πάντα χρειάζονται αγώ-

νες και πάλη, κι ακόμη περισσότερο χρειάζεται να εκφραστεί μια νομιμότητα της πάλης, αυτό που ο Ζακ Ρανσιέρ αποκαλεί το *μερίδιο των δίχως-μερίδιο*, η οποία προσδίδει μια καθολική σημασία στη διεκδίκηση του «συνυπολογισμού» εκείνων που παρέμειναν εκτός του «κοινού αγαθού» ή της «γενικής βούλησης».¹² Βλέπουμε εδώ να ξεπροβάλλει μια *ουσιώδης μη-πληρότητα* του «λαού» ως πολιτικού σώματος, μια διαδικασία καθολίκευσης που περνά μέσα από τη σύγκρουση και από την «άρνηση» του αποκλεισμού που αφορά την αξιοπρέπεια, την ιδιοκτησία, την ασφάλεια και εν γένει τα «θεμελιώδη δικαιώματα». Η εξεγερσιακή στιγμή που χαρακτηρίζεται με αυτόν τον τρόπο κοιτάζει συγχρόνως προς το παρελθόν και προς το μέλλον: προς το παρελθόν, επειδή παραπέμπει στη λαϊκή θεμελίωση κάθε συγκρότησης που δεν αντλεί τη νομιμότητά της από την παράδοση, από κάποια αποκάλυψη ή απλώς από τη γραφειοκρατική αποτελεσματικότητα, όσο καθοριστικές κι αν είναι αυτές οι μορφές νομιμοποίησης για την οικοδόμηση των κρατών.¹³ προς το μέλλον, επειδή, απέναντι στους περιορισμούς και τις ματαιώσεις που πλήττουν την πραγματοποίηση της δημοκρατίας στις ιστορικές συγκροτήσεις, η *επιστροφή στην εξέγερση* (και η *επιστροφή της εξέγερσης*, όσο κι αν εξορκίζεται για μεγαλύτερο ή μικρότερο διάστημα) αντιπροσωπεύει μια διαρκή πιθανότητα. Εννοείται ότι το εάν η εν λόγω πιθανότητα συγκεκριμενοποιείται ή όχι συνιστά διαφορετικό πρόβλημα, το οποίο δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο κανενός συμπεράσματος *a priori*.

Ας διευκρινίσουμε το καθεστώς και τις συνεκδηλώσεις αυτής της διαλεκτικής μεταξύ εξέγερσης και συγκρότησης, για την οποία δίνω εδώ μια πολύ γενική περιγραφή, τρόπον τινά ιδεοτυπική. Καταρχάς, πρέπει να συμφωνήσουμε ότι, αν στηριχθεί στη διάρθρωση της ιδιότητας του πολίτη με διάφορους εξεγερσιακούς τρόπους χειραφέτησης ή κατάκτησης της καθολικότητας των δικαιωμάτων, η *πολιτική κοινότητα* αποκτά αναπόφευκτα παράδοξη μορφή: αποκλείοντας κάθε *consensus*, δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί ως ομοιογενής ενότητα των μελών της ούτε να παρασταθεί ως τελειωμένη ολότητα. Αλλά και δεν μπορεί αφετέρου να διαλυθεί στην ατομικιστική εικόνα ενός αθροίσματος υποκειμένων, των οποίων ο μόνος δεσμός θα ήταν το «αόρατο χέρι» της ωφέλειας ή αλληλεξάρτησης των αναγκών, ούτε μπορεί να διαλυθεί στην αντίστροφη εικόνα ενός «πολέμου του καθενός εναντίον του καθένα», δηλαδή ενός γενικευμένου ανταγωνισμού συμφερόντων που, ως τέτοιος, θα ήταν το «κοινόν». Επομένως, υπό μίαν έννοια οι «πολίτες» (ή οι συμπολίτες) της ισοελευθερίας δεν είναι ούτε φίλοι ούτε εχθροί. Προεγγίζουμε εδώ εξ επαφής αυτό που η Σαντάλ Μουφ πρότεινε να ονομάσουμε «δημοκρατικό παράδοξο». Αλλά είμαστε επίσης στο κατώφλι των διαρκώς ανανεού-

μενων μορφών με τις οποίες μια θέσμιση της ιδιότητας του πολίτη που παραμένει ουσιωδώς αντινομική μπορεί να εκδηλώνεται μέσα στην ιστορία, στο μέτρο που αλλάζουν τα ονόματα, οι χώροι ή τα εδάφη, οι ιστορικές αφηγήσεις και οι ιδεολογικοί σχηματισμοί οι οποίοι συνδέονται με την αναγνώρισή της από υποκείμενα που βλέπουν σε αυτήν τον πολιτικό τους ορίζοντα και τον όρο ύπαρξής τους.¹⁴

Γιατί αυτός ο ουσιωδώς ασταθής, προβληματικός και «ενδεχομενικός» χαρακτήρας της κοινότητας των πολιτών να μην είναι εμφανέστερος (ή να μην εκδηλώνεται συχνότερα); Γιατί, όταν εκδηλώνεται, να χαρακτηρίζεται τόσο εύκολα ως *κατάρρευση* της ιδιότητας του πολίτη; Προφανώς τούτο οφείλεται, ειδικότερα, στο γεγονός ότι στη νεότερη εποχή οι έννοιες *ιδιότητα του πολίτη* και *εθνικότητα* πρακτικώς ταυτίστηκαν, σε αυτό που θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ως την ιδρυτική εξίσωση του νεότερου «ρεπουμπλικανικού» κράτους. Εξίσωση που είναι τόσο περισσότερο δεδομένη και –κατά τα φαινόμενα– ακλόνητη, όσο περισσότερο το ίδιο το κράτος δεν παύει να ενισχύεται και όσο πολλαπλασιάζονται οι μυθικές, φαντασιακές και πολιτισμικές του δικαιολογήσεις.¹⁵ Και εντούτοις συμβαίνει να τερματίζεται ο ιστορικός κύκλος της *κυριαρχίας του έθνους-κράτους*, όπως φαίνεται να γίνεται σήμερα, ούτως ώστε ο επίσης ενδεχομενικός χαρακτήρας αυτής της εξίσωσης να (ξανα)γίνεται ορατός, με άλλα λόγια το γεγονός ότι πρόκειται για ιστορικά προσδιορισμένη εξίσωση, ουσιωδώς εύθραυστη, η οποία εξαρτάται από ορισμένες τοπικές και χρονικές συνθήκες, εκτεθειμένη ούσα στον κίνδυνο της αποσύνθεσης ή της μεταλλαγής.¹⁶ Πρόκειται επίσης για τη στιγμή κατά την οποία γίνεται (εκ νέου) ορατό πως το εθνικό συμφέρον ή η εθνική ταυτότητα δεν είναι *αυτά καθεαυτά, απολύτως*, παράγοντες ενότητας της κοινότητας των πολιτών.

Ωστόσο η σκέψη δεν μπορεί να σταματήσει εδώ. Διότι όσο αποτελεσματική κι αν υπήρξε η μορφή έθνος (και η δίδυμή της εθνική ταυτότητα) κατά τη νεότερη ιστορία, δεν αποτελεί παρά μόνο μία από τις πιθανές ιστορικές μορφές της κοινότητας των πολιτών, της οποίας εξάλλου ποτέ δεν εξαντλεί όλες τις λειτουργίες και ποτέ δεν εξουδετερώνει όλες τις αντιφάσεις. Εκείνο που με ενδιαφέρει πρωτίστως, πέρα από τούτη την αναφορά στις περιπέτειες της ιδιότητας του πολίτη ως εθνικότητας, είναι να γίνει κατανοητό ότι η ιδιότητα του πολίτη εν γένει, ως πολιτική «ιδέα», προϋποθέτει ασφαλώς μια αναφορά στην κοινότητα (αφού, σε αντίθεση με μια ιδιότητα του πολίτη *χωρίς θεσμοποίηση*, η ιδέα μιας ιδιότητας του πολίτη *χωρίς κοινότητα* αποτελεί πρακτικά λογική αντίφαση),¹⁷ και εντούτοις η ουσία της δεν μπορεί να συνίσταται στο *consensus* των μελών της. Εξ ου και η στρατηγική λειτουργία που επιτελούν μέσα στην ιστορία όροι όπως *res*

publica (τον οποίο οι Ρωμαίοι θεωρούσαν ως ισοδύναμο του αρχαιοελληνικού πολιτεία),¹⁸ αλλά και η βαθιά αμφισημία του. Οι πολίτες, ως πολίτες, είναι πάντοτε *συν-πολίτες* (ή *συμπολίτες*, παραχωρώντας αμοιβαία μεταξύ τους τα δικαιώματα τα οποία απολαμβάνουν): η διάσταση της αμοιβαιότητας είναι συστατική.¹⁹ Πώς, λοιπόν, θα μπορούσαν να υπάρχουν έξω από μια «κοινότητα», εδαφική ή μη, την οποία φαντάζονται ως φυσικό δεδομένο ή ως πολιτισμική κληρονομιά και την οποία ορίζουν ως προϊόν της ιστορίας ή ως κατασκευή της βούλησης; Ήδη ο Αριστοτέλης είχε προτείνει εν προκειμένω μια θεμελιώδη δικαιολόγηση, ιδρυτική της πολιτικής φιλοσοφίας: αυτό που ενώνει τους πολίτες μεταξύ τους είναι ένας κανόνας αμοιβαιότητας δικαιωμάτων και καθηκόντων. Καλύτερα: είναι το γεγονός ότι η αμοιβαιότητα δικαιωμάτων και καθηκόντων συνεπάγεται ταυτόχρονα τον *περιορισμό της εξουσίας των κυβερνώντων* και την *αποδοχή του νόμου από τους κυβερνώμενους*.²⁰ Επομένως, οι αξιωματούχοι είναι υπεύθυνοι ενώπιον των εντολέων τους και οι απλοί πολίτες υπακούουν στον νόμο, στη διαμόρφωση του οποίου συνέβαλαν είτε άμεσα είτε μέσω αντιπροσώπων. Ωστόσο αυτή η εγγραφή της ιδιότητας του πολίτη στον ορίζοντα της κοινότητας δεν είναι κατά κανέναν τρόπο συνώνυμη της συναίνεσης ή της ομογενοποίησης, κάθε άλλο, εφόσον τα δικαιώματα που εγγυάται έχουν κατακτηθεί, δηλαδή έχουν επιβληθεί παρά την αντίσταση που προέβαλλαν οι κάτοχοι προνομίων, «ατομικών συμφερόντων» και καταπιεστικών κοινωνικών εξουσιών που εκφράζουν κοινωνικές «κυριαρχήσεις». Διότι έχουν *επινοηθεί* (και πρέπει να *επινοηθούν* εκ νέου, όπως λέει ο Λεφόρ [Lefort]) και διότι τα περιεχόμενά τους, καθώς και τα περιεχόμενα των αντίστοιχων «καθηκόντων» ή «αρμοδιοτήτων», ορίζονται με βάση αυτή τη συγκρουσιακή σχέση.²¹

Φτάνουμε έτσι σε ένα ουσιώδες χαρακτηριστικό της ιδιότητας του πολίτη, που συνιστά επίσης έναν από τους λόγους για τους οποίους παρουσιάζουμε την ιστορία της ως διαλεκτική κίνηση. Είναι προφανώς πολύ δύσκολο να συνδυάσουμε την ιδέα μιας κοινότητας μήτε διαλυμένης μήτε επανενοποιημένης με έναν καθαρά νομικό ή συντακτικό ορισμό. Αλλά δεν είναι αδύνατο να την συλλάβουμε ως ιστορική διαδικασία που διέπεται από μια αρχή διαρκούς αναπαραγωγής, διακοπής και αλλαγής. Στην πραγματικότητα, πρόκειται για τον μόνο τρόπο με τον οποίο μπορούμε να καταλάβουμε την ασυνεχή χρονικότητα και την ιστορικότητα της ιδιότητας του πολίτη ως πολιτικής θέσμησης. Η ιδιότητα του πολίτη όχι απλώς πρέπει να διαπερνάται από περιοδικές κρίσεις και εντάσεις, αλλά είναι ενδογενώς «ευαίσθητη» ή «ευάλωτη». Γι' αυτό και, στη διάρκεια της δισχιλιετούς ιστορίας της (στη Δύση), πολλάκις καταστράφηκε και ανασυστάθηκε σε νέο θεσμικό πλαίσιο, από την πόλη-κράτος μέχρι το έθνος-κράτος, πιθανόν και

πέρα από το έθνος-κράτος, αν γίνουν πραγματικότητα ορισμένες μεταεθνικές ομοσπονδίες ή οιονεί ομοσπονδίες. Αλλά, καθόσον συνιστά συντακτική ρύθμιση της ιδιότητας του πολίτη, απειλείται και αποσταθεροποιείται, ή και απονομιμοποιείται (όπως είχε διακρίνει σωστά ο Μαξ Βέμπερ), από την ίδια τη δύναμη που την διαμορφώνει σε συντακτική εξουσία (ή της οποίας αποτελεί τη «συντακτική» μορφή): από την «εξεγερσιακή» εξουσία των καθολικευτικών πολιτικών κινημάτων, τα οποία επιδιώκουν να κατακτήσουν δικαιώματα που ακόμα δεν υπάρχουν ή να διευρύνουν υπαρκτά δικαιώματα, ούτως ώστε να εφαρμόσουν την ισοελευθερία εν τοις πράγμασι. Ιδού γιατί μίλησα στην αρχή για μια *διαφορική σχέση* εξέγερσης και συγκρότησης, την οποία δεν μπορεί να εξαντλήσει καμία καθαρά φορμαλιστική ή νομική σύλληψη της πολιτικής: γεγονός που την καθιστά ακριβώς ουσιώδες χαρακτηριστικό της έννοιας 'πολιτική', από τη στιγμή που την μετατοπίζουμε στο πεδίο της ιστορίας και της πρακτικής. Εάν δεν ήταν έτσι τα πράγματα, θα ήμασταν υποχρεωμένοι να φανταστούμε ότι οι δημοκρατικές επινοήσεις, οι κατακτήσεις δικαιωμάτων, οι εκ νέου ορισμοί της αμοιβαιότητας μεταξύ δικαιωμάτων και καθηκόντων δυνάμει ευρύτερων ή πιο συγκεκριμένων αντιλήψεων, προκύπτουν από μια «αιώνια» ιδέα, ανέκαθεν δεδομένη, της ιδιότητας του πολίτη. Και ταυτόχρονα θα ήμασταν υποχρεωμένοι να υποκαταστήσουμε την ιδέα μιας *επινόησης* της δημοκρατίας με την ιδέα μιας *συντήρησης* της δημοκρατίας. Αλλά μια δημοκρατία που έχει ως λειτουργία να «συντηρεί» έναν συγκεκριμένο ορισμό της ιδιότητας του πολίτη είναι επίσης, προφανώς, για τον ίδιο λόγο ανίκανη να αντισταθεί στη δική της «αποδημοκρατικοποίηση». Στο μέτρο που η πολιτική αφορά τον μετασχηματισμό των υπαρκτών πραγματικοτήτων, την προσαρμογή τους σε μεταβαλλόμενα περιβάλλοντα, τη διατύπωση *εναλλακτικών κατευθύνσεων* στο εσωτερικό των διαδραματιζόμενων ιστορικών και κοινωνιολογικών αλλαγών, μια τέτοια έννοια δεν θα ήταν *πολιτική*, αλλά *αντιπολιτική*.

Γι' αυτό και αναλαμβάνουμε εδώ ως καθήκον να δείξουμε, σε αντίθεση προς κάθε «επιτακτικό» ή «επαγωγικό» ορισμό της πολιτικής, ότι η ιδιότητα του πολίτη δεν έπαψε να ταλαντεύεται μεταξύ καταστροφής και ανοικτόδομησης, με αφετηρία τις δικές της ιστορικές θεσμίσεις. Η εξεγερσιακή στιγμή σε συνδυασμό με την αρχή της ισοελευθερίας δεν είναι απλώς ιδρυτική: είναι επίσης *εχθρική* προς τη σταθερότητα των θεσμών. Κι αν δεχθούμε ότι αντιπροσωπεύει, μέσω των λιγότερο ή περισσότερο ολοκληρωμένων πραγματώσεών της, το καθολικό στο εσωτερικό του πολιτικού πεδίου, θα πρέπει σαφώς να συμφωνήσουμε ότι μέσα στην ιστορία δεν υφίσταται κάτι σαν *ιδιοποίηση του καθολικού* ή *εγκαθίδρυση της «βασιλείας» του καθολικού*, με τον τρόπο που οι

κλασικοί φιλόσοφοι θεωρούσαν πως η έλευση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη μπορούσε να αντιπροσωπεύει ένα σημείο μη επιστροφής, τη στιγμή που ο άνθρωπος –ως «δύναμη ιδιότητας του πολίτη»– καθίστατο εν τοις πράγμασι ο φορέας του καθολικού που ήταν ήδη προορισμένος να γίνει. Ας δανειστούμε εδώ μια έκφραση του Ζιλ Ντελέζ [Gilles Deleuze]: η τροπικότητα ιστορικής ύπαρξης του πολιτικού καθολικού είναι εκείνη ενός «απόντος λαού», οι προσωρινές μορφές του οποίου αναδύονται ακριβώς από την ίδια του την απουσία ή από την ίδια του την απώθηση.²²

Σκέφτομαι πως, αν συνδυάσουμε την ιδέα αυτής της διαφορικής σχέσης μεταξύ εξέγερσης και συγκρότησης με την παράσταση μιας κοινότητας δίχως ενότητα, η οποία αναπαράγεται και μετασχηματίζεται, καταλήγουμε σε μια διαλεκτική που δεν παραμένει καθαρά θεωρησιακή. Οι συγκρούσεις που συνεπάγεται μπορούν να είναι εξαιρετικά βίαιες. Και κυρίως αγγίζουν τόσο το κράτος όσο και, απέναντι ή εντός του, τα ίδια τα χειραφετητικά κινήματα. Γι' αυτό και δεν θα μπορούσαμε να μείνουμε στην έννοια της θέσμησης, την οποία χρησιμοποιήσαμε μέχρι τώρα: επειδή είναι πολύ γενική, παρακάμπτει ό,τι αποτελεί ίσως την «κύρια αντίφαση».

Δεν αναφέρθηκα καθόλου μέχρι τώρα στο κράτος: όχι για να αποφύγω την εξέταση θεσμών που είναι ειδικά κρατικοί, αλλά για να προσπαθήσω να δείξω με ακρίβεια τι προσθέτει στις αντινομίες της ιδιότητας του πολίτη η ταύτιση των πολιτικών θεσμών με ένα κρατικό οικοδόμημα. Άραγε πρέπει να θεωρήσουμε ότι η υποταγή της πολιτικής στην ύπαρξη και την εξουσία μιας κρατικής μηχανής δεν κάνει τίποτε άλλο παρά να τις εντείνει; Ή μήπως πρέπει να δεχτούμε ότι τις μετατοπίζει σε εντελώς διαφορετικό πεδίο, όπου η «διαλεκτική» των δικαιωμάτων και των καθηκόντων, της προσταγής και της υπακοής, δεν παρουσιάζεται πλέον με τους ίδιους όρους, έτσι ώστε οι κατηγορίες της πολιτικής φιλοσοφίας που κληρονομήθηκαν από την αρχαιότητα να επιτελούν απλώς μια λειτουργία προσωπείου και προκαλύμματος, αισθητική ή ιδεολογική, μια «μυθοπλασία του πολιτικού»;

Θα ήταν χρήσιμο να θυμηθούμε εδώ ότι η έννοια της «πολιτειακής συγκρότησης» [«constitution»] υπέστη πολύ βαθιές αλλαγές στη διάρκεια της ιστορικής της εξέλιξης, οι οποίες συνδέονται με την αυξανόμενη σημασία του κράτους και της επιρροής του επί της κοινωνίας, τόσο πριν όσο και μετά τη γενίκευση της κυριαρχίας του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, στην οποία συνέβαλε ουθέως το ίδιο το κράτος.²³ Οι «αρχαίες» πολιτειακές συγκροτήσεις επικεντρώνονταν στην κατανομή των δικαιωμάτων ανάμεσα στις κατηγορίες του πληθυσμού, στους ανόνες αποκλεισμού και ένταξης, στους τρόπους επιλο-

γής και στις αρμοδιότητες των αξιωματούχων, στον καθορισμό των εξουσιών και των αντεξουσιών (όπως οι περίφημοι «δήμαρχοι των πληβείων» της ρωμαϊκής πολιτειακής συγκρότησης, από τους οποίους τόσο πολύ εμπνεύστηκε ο Μακιαβέλλι για να κατασκευάσει μια εικόνα της δημοκρατικής πολιτικής ως πολιτειακής σύγκρουσης).²⁴ Επρόκειτο επομένως κατά βάση για «υλικές» πολιτειακές συγκροτήσεις που οδηγούσαν σε μια ισορροπία των εξουσιών, χωρίς την «ουδετερότητα» που προσφέρει η νομική μορφή (ή αγνοώντας τη σημασία της).²⁵ Αντιθέτως, οι νεότερες πολιτειακές συγκροτήσεις είναι «τυπικές» και συντάσσονται στη νομική γλώσσα, γεγονός που αντιστοιχεί –όπως σωστά διείδε ο νομικός θετικισμός– στην αυτονόμηση του κράτους και στο μονοπώλιό του να αντιπροσωπεύει την κοινότητα, το οποίο του επιτρέπει να υπάρχει συγχρόνως «ιδεατά» και «πρακτικά» (στην καθημερινότητα των νομοθετικών και αναγκαστικών πράξεων), πέρα από τους διχασμούς και τις ατέλειές του.²⁶ Ο νεότερος συνταγματισμός συνδυάζει συνεπώς την επιτελεστική δήλωση της καθολικότητας των δικαιωμάτων (και τη δικαστική εγγύηση της μη παραβίασής τους) με μια νέα αρχή διάκρισης των κυβερνώντων από τους κυβερνώμενους, την οποία η Κατρίν Κολλιό-Τελέν [Catherine Colliot-Thélène] ονόμασε με προκλητικό τρόπο αρχή της άγνοιας του λαού (σχολιάζοντας τη βεμπεριανή θέση που δηλώνει την πρωτοκαθεδρία που τείνει να αποκτήσει η γραφειοκρατική νομιμότητα επί των άλλων τύπων νομιμότητας στη νεότερη εποχή). Θα μπορούσαμε επίσης να την πούμε, ως προς τη θεσμική εκδοχή της, κατ' αρχήν ανικανότητα του λαού, της οποίας η «ικανότητα αντιπροσώπευσης» είναι το αντιφατικό προϊόν.²⁷

Βλέπουμε έτσι πόσο οι αντιφάσεις μεταξύ συμμετοχής και αντιπροσώπευσης, μεταξύ αντιπροσώπευσης και υπακοής, οξύνονται στο πλαίσιο της νεότερης ιδιότητας του πολίτη, και γιατί η διαφορική σχέση εξέγερσης και πολιτειακής συγκρότησης μετατοπίζεται κυρίως στη λειτουργία των συστημάτων εκπαίδευσης. Πολλοί, ανάμεσά τους κι εγώ, δίχως να αγνοούν τις κραυγαλέες ατέλειές του, θεωρούν την ανάπτυξη ενός δημόσιου συστήματος εκπαίδευσης ως θεμελιώδες δημοκρατικό κεκτημένο και ως βασική προϋπόθεση για τον εκδημοκρατισμό της ιδιότητας του πολίτη. Όμως ξέρουμε επίσης ότι η δημοκρατία και η αξιοκρατία (αυτό που ο Αριστοτέλης αποκαλούσε τιμοκρατία) βρίσκονται εδώ να ισορροπούν σε εξαιρετικά τεντωμένο σχοινί. Το «αστικό κράτος», που συνδυάζει την πολιτική αντιπροσώπευση με τη μαζική εκπαίδευση (δηλαδή την «εθνική» εκπαίδευση, όποιες κι αν είναι οι νομικές της ρυθμίσεις), επιτρέπει δυνητικά τη συμμετοχή του «κοινού ανθρώπου» ή του «οποιοδήποτε πολίτη» στον πολιτικό διάλογο, και κατ' επέκταση στην αμφισβήτηση του κρατικού μονοπωλίου της εξουσίας. Στο μέτρο της αποτελε-

σματικότητάς του ως προς τη μείωση των ανισοτήτων (η οποία ποικίλλει πολύ, όπως ξέρουμε), συμβάλλει στην ένταξη κοινωνικών κατηγοριών που δεν είχαν πρόσβαση στη δημόσια σφαίρα, και συνεπώς στη θέσπιση ενός «δικαιώματος στα δικαιώματα» (σύμφωνα με τη διάσημη έκφραση της Χάννα Άρεντ, που είναι ένας καλός τρόπος για να ονοματίσουμε αυτό που αποκάλεσα εξεγερσιακή στιγμή της ιδιότητας του πολίτη).²⁸ Αλλά η αξιοκρατική αρχή που διέπει αυτά τα συστήματα εκπαίδευσης (και που συνάδει με την ίδια τη «σχολική μορφή»: τι θα ήταν, πράγματι, ένα σύστημα γενικευμένης *μη* αξιοκρατικής εκπαίδευσης; Η σχολική ουτοπία ανέκαθεν επιδίωκε αυτόν τον αινιγματικό στόχο) αποτελεί επίσης από μόνη της μια αρχή επιλογής των ελίτ και αποκλεισμού της μάζας από κάθε δυνατότητα να ελέγξει πραγματικά τις διοικητικές διαδικασίες και να συμμετάσχει στα κοινά, εν πάση περιπτώσει υπό όρους ισότητας με τους αξιωματούχους που στρατολογούνται (και «αναπαράγονται») βάσει των γνώσεων ή των ικανοτήτων τους. Δημιουργώντας μια ιεραρχία γνώσης που είναι επίσης ιεραρχία εξουσίας, η οποία συχνά πολλαπλασιάζεται χάρη σε άλλους ολιγαρχικούς μηχανισμούς, που σήμερα περισσότερο από ποτέ καθορίζουν τη λειτουργία των σχολικών μας συστημάτων, αποκλείει νομίμως κάθε δυνατότητα της συλλογικότητας να αυτοκυβερνηθεί. Υποχρεώνει σε μια φυγή προς τα εμπρός, όπου η «αντιπροσώπευση» δεν παύει να γιορτάζει τους γάμους της με τον «ελιτισμό» και τη «δημαγωγία».²⁹

Υπενθυμίζοντας με αυτήν την παρατήρηση τους μηχανισμούς που προσδίδουν ταξικό χαρακτήρα στις συγκροτήσεις της ιδιότητας του πολίτη στον σύγχρονο κόσμο, δεν θέλω απλώς να δείξω την ύπαρξη ενός χάσματος ανάμεσα στις δημοκρατικές αρχές και στις ολιγαρχικές πραγματικότητες, αλλά επίσης να θέσω το ζήτημα –αναμφίβολα πιο ενοχλητικό για πολλούς αγωνιστές της χειραφέτησης– του τρόπου με τον οποίο επηρεάζονται και τα ίδια τα «εξεγερσιακά» κινήματα. Ίσως δεν είναι αναγκαίο να δικαιολογήσω επί μακρόν την ιδέα ότι οι ταξικοί αγώνες έπαιξαν (και θα παίξουν) έναν ουσιαστικό δημοκρατικό ρόλο στην ιστορία της νεότερης ιδιότητας του πολίτη. Τούτο οφείλεται, ασφαλώς, στο γεγονός ότι οι οργανωμένοι αγώνες της εργατικής τάξης (μέσα από όλο το φάσμα των ιστορικών τους τάσεων, «μεταρρυθμιστικών» και «επαναστατικών») επέβαλαν την αναγνώριση και τον καθορισμό από την αστική κοινωνία ορισμένων θεμελιωδών κοινωνικών δικαιωμάτων. Η επιβολή αυτών των δικαιωμάτων καθίστατο πιο επείγουσα και συγχρόνως πιο δύσκολη λόγω της ανάπτυξης του βιομηχανικού καπιταλισμού, συμβάλλοντας έτσι στη γέννηση της «κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη», στην οποία θα επιστρέψουμε λίγο παρακάτω. Αλλά τούτο οφείλεται επίσης, σε ευθεία σχέση με ό,τι αποκαλώ εδώ ίχνος της ισοελευθερίας, στο

γεγονός ότι οι εργατικοί αγώνες πραγματοποίησαν με τον τρόπο τους μια *συνάρθρωση της ατομικής στράτευσης και του συλλογικού κινήματος* που αποτελεί την ίδια την καρδιά της ιδέας της εξέγερσης. Πρόκειται για μια τυπική όψη της νεότερης ιδιότητας του πολίτη, που δεν μπορεί να διαχωριστεί από την αναφορά της σε μια καθολικότητα: τα δικαιώματα του πολίτη ασκούνται από το ατομικό υποκείμενο αλλά κατακτώνται μέσα από κοινωνικά κινήματα ή συλλογικές εκστρατείες, που έχουν την ικανότητα να επινοούν, σε κάθε περίπτωση, τις προσήκουσες μορφές και γλώσσες της αλληλεγγύης. Αντιστοίχως, χάρη στις μορφές και τους θεσμούς της αλληλεγγύης, καθώς και χάρη στη συλλογική δράση για την κατάκτηση ή επέκταση των δικαιωμάτων, λαμβάνει χώρα κατά κύριο λόγο η «υποκειμενοποίηση» που καθιστά αυτόνομο το άτομο (προσδίδοντάς του μια «δύναμη να δρα»). Η κυρίαρχη ιδεολογία δεν θέλει να ξέρει τίποτα ως προς αυτό, ή το παρουσιάζει με αντεστραμμένη μορφή, ισχυριζόμενη ότι η συλλογική πολιτική δραστηριότητα είναι από τη φύση της αλλοτριωτική, αν όχι και υποδουλωτική ή ολοκληρωτική. Αντιστεκόμενοι σαφώς σε τούτη την προκατάληψη, δεν μπορούμε ωστόσο να βαυκαλιζόμαστε με την αυταπάτη ότι οι οργανωμένοι ταξικοί αγώνες θα μπορούσαν εκ φύσεως να έχουν ανοσία ως προς τον εσωτερικό αυταρχισμό που απορρέει από τη μετατροπή τους σε «αντι-κράτος», συνεπώς σε αντεξουσία και αντι-βία, ή ότι θα μπορούσαν να εκπροσωπούν μια αρχή απεριόριστης και απροϋπόθετης καθολικότητας.³⁰ Το γεγονός ότι ως επί το πλείστον το ευρωπαϊκό εργατικό κίνημα και οι ταξικές του οργανώσεις παρέμεινε τυφλό μπροστά στα προβλήματα της αποικιοκρατικής καταδυνάστευσης, της οικιακής δυνάστευσης, της καταπίεσης που ασκήθηκε στις πολιτισμικές μειονότητες (όταν δεν ήταν ευθέως ρατσιστική, εθνικιστική και σεξιστική), παρά τις πολλές προσπάθειες και τις έντονες εσωτερικές συγκρούσεις που αποτέλεσαν κάτι σαν «εξέγερση μέσα στην εξέγερση», δεν ήταν καθόλου τυχαίο. Το γεγονός αυτό πρέπει να εξηγηθεί όχι απλώς από την άλφα ή τη βήτα «υλική» συνθήκη, από την άλφα ή τη βήτα «διαφθορά» ή «εκφυλισμό», αλλά από το ότι η αντίσταση και η διαμαρτυρία εναντίον προσδιορισμένων μορφών κυριαρχίας ή καταπίεσης εδράζεται πάντοτε στην ανάδυση και στην οικοδόμηση *αντι-κοινοτήτων* που έχουν τις δικές τους αρχές αποκλεισμού και ιεραρχίας.³¹ Όλη αυτή η ιστορία –συχνά δραματική– στρέφει την προσοχή μας στην περατότητα των «εξεγερσιακών σημύων», με άλλα λόγια στο γεγονός ότι δεν υπάρχουν επί ουδενί «απολύτως καθολικές» χειραφετητικές καθολικότητες, που να ξεφεύγουν από τους περιορισμούς των αντικειμένων τους. Οι αντιφάσεις της χειραφετητικής πολιτικής μεταφέρονται και ανακλώνται επομένως στους κόλπους των πλέον δημοκρατικών συγκροτήσεων της

ιδιότητας του πολίτη, συμβάλλοντας έτσι τουλάχιστον παθητικά, όπως θα δούμε, στην πιθανότητα της «αποδημοκρατικοποίησής» τους.

Θα ήθελα τώρα να δοκιμάσω να προχωρήσω στα δύο επόμενα σημεία, για τα οποία είπα ότι σχηματίζουν μια προοδευτική πορεία που μπορεί να συγκριθεί με μια «άρνηση της άρνησης», την οποία και θα εξετάσω με αφετηρία τα προβλήματα της παρούσας συγκυρίας (τουλάχιστον όπως μπορούμε να την αντιληφθούμε σε έναν ορισμένο τόπο).³² Ας αρχίσουμε από τη σχέση που υπάρχει ανάμεσα στην «κοινωνική ιδιότητα του πολίτη» και στις μεταβολές της αντιπροσωπευτικής λειτουργίας του κράτους, επομένως στις μεταβολές των τρόπων οργάνωσης της ίδιας της πολιτικής. Το εν λόγω ζήτημα είναι εξαιρετικά περίπλοκο, γι' αυτό και έχει προκαλέσει μια συζήτηση που απέχει πολύ από το να πλησιάζει στο τέλος της.³³ Αφορά ειδικότερα την ερμηνεία των μεταβολών στην «ταξική σύνθεση» των κοινωνιών του αναπτυγμένου καπιταλισμού, όπου τα κοινωνικά δικαιώματα είχαν διευρυνθεί και κωδικοποιηθεί στη διάρκεια του 20ού αιώνα, καθώς και τις λιγότερο ή περισσότερο αναστρέψιμες πολιτικές τους επιπτώσεις. Δεν είναι εύκολο να απαντήσει κανείς στο ερώτημα εάν η έννοια «κοινωνική ιδιότητα του πολίτη» ανήκει οριστικά στο παρελθόν, ούτε σε ποιον βαθμό η κρίση στην οποία την βύθισε η ανάπτυξη της φιλελεύθερης «παγκοσμιοποίησης» έχει ήδη καταστρέψει πλήρως τις ικανότητες των κοινωνικών συστημάτων να αντιστέκονται στην εξέλιξη αυτού που ο Ρομπέρτ Καστέλ αποκαλεί *αρνητικές μορφές της ατομικότητας ή αρνητικό ατομικισμό*.³⁴ Πρέπει να επαναλάβουμε ότι οι περιγραφές και οι εκτιμήσεις που προτείνουμε εδώ εξαρτώνται σε μεγάλο βαθμό από τον «κοσμοπολιτικό» τόπο από τον οποίο διατυπώνονται. Η κοινωνική ιδιότητα του πολίτη, που αναπτύχθηκε κατά τον 20ό αιώνα πρωτίστως στη Δυτική Ευρώπη (και σε μικρότερη κλίμακα στις Ηνωμένες Πολιτείες, την κυρίαρχη καπιταλιστική κοινωνία της περιόδου), μπορεί άραγε να θεωρηθεί ως δυνητικά καθολικεύσιμη καινοτομία ή επινόηση, η οποία ανήκει στην ιστορία της ιδιότητας του πολίτη *εν γένει*?³⁵ Το ερώτημα αυτό θα μείνει εδώ ανοικτό, διότι η απάντησή του εξαρτάται από μια ανάλυση των δομών εξάρτησης σε σχέση με τον ιμπεριαλισμό που υπερβαίνει τις δυνατότητες του παρόντος δοκιμίου και τις ικανότητες του συγγραφέα. Θα εικάσω εντούτοις ότι στη διαδρομή της κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη, λόγω του τρόπου με τον οποίο αποκρυσταλλώνει μια πολιτική τάση που εγγράφεται στην ίδια τη μορφή της πάλης των τάξεων μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας συνδέοντάς την με την ιστορία των «επαποικισμών» της ιδιότητας του πολίτη, υπάρχει ένα μη αναγώγιμο ζήτημα γενικότερης εμβέλειας. Το ζήτημα αυτό εξύνεται από την παρούσα κρίση, η οποία μας οδηγεί στο

να αναζητήσουμε τις ρίζες του, για να φανταστούμε τις πιθανές του εξελίξεις.

Τρία σημεία μου φαίνεται εδώ ότι χρειάζονται συζήτηση: το πρώτο αφορά την ανάδυση μιας κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη, καθόσον διακρίνεται από μια απλή *αναγνώριση κοινωνικών δικαιωμάτων* ή της προσδίδει μια καθολικευτική διάσταση που φέρει το ίχνος της ισοελευθερίας. Το δεύτερο αφορά τον τρόπο με τον οποίο, καθώς ενσωματώνονται σε μια κρατική μορφή (αυτή του εθνικού-κοινωνικού κράτους), οι αγώνες που συνοδεύουν τη διεκδίκηση των κοινωνικών δικαιωμάτων συγχρόνως *πολιτικοποιούνται* και *μετατοπίζονται*, ή εγγράφονται σε έναν τόπο και μια οικονομία «μετατοπίσεων» του ταξικού ανταγωνισμού, η οποία επιτρέπει μια ρύθμιση (και, εντέλει, γεννά μια κρίση της πολιτικής). Το τρίτο αφορά τη συνθετότητα των ιστορικών σχέσεων που σφυρηλατούνται εφεξής ανάμεσα στην ιδέα του *σοσιαλισμού* (με τη γενική έννοια) και τη *δημοκρατία*, τα διακυβεύματα των οποίων είναι πρωτίστως η ιδέα της «προόδου» ως πολιτικού σχεδίου και η αξία της «δημόσιας» δράσης ως τρόπου θέσμισης του συλλογικού. Ας εξετάσουμε συνοπτικά τα τρία αυτά σημεία.

Κοινωνική ιδιότητα του πολίτη

Στα μάτια μου, το πιο σημαντικό στον τρόπο με τον οποίο συγκροτήθηκε η κοινωνική ιδιότητα του πολίτη είναι το γεγονός ότι, στο τέλος σφοδρών συζητήσεων που ανάγονται στις διαμάχες της βιομηχανικής επανάστασης ως προς τη σχέση της φιλανθρωπίας ή της ελεημοσύνης με τις αστικές στρατηγικές που επιτρέπουν την *πειθάρχηση* της εργασιακής δύναμης, η κοινωνική ιδιότητα του πολίτη δεν έγινε κατανοητή ως απλός μηχανισμός προστασίας ή ασφάλειας ενάντια στις πλέον δραματικές μορφές φτώχειας (ή στα φαινόμενα *αποκλεισμού* των φτωχών από κάθε δυνατότητα να έχουν μια «αξιοπρεπή» οικογενειακή ζωή σύμφωνα με τις αστικές νόρμες), αλλά ως μηχανισμός *καθολικής αλληλεγγύης*.³⁶ Ο μηχανισμός αυτός, πράγματι, αφορούσε δυνητικά όλους τους πολίτες και κάλυπτε όλη την κοινωνία, δηλαδή οι πλούσιοι και οι φτωχοί είχαν *εξίσου δικαίωμα* σε αυτόν: αντί να πούμε ότι οι φτωχοί αντιμετώπιζονταν, εφεξής, όπως οι πλούσιοι, θα έπρεπε μάλλον να πούμε ότι οι πλούσιοι, συμβολικώς, *αντιμετωπίζονταν όπως οι φτωχοί*, με βάση την καθολίκευση της ανθρωπολογικής κατηγορίας της «εργασίας» ως ιδιαίτερου χαρακτήρα του ανθρώπινου είδους. Τα περισσότερα «κοινωνικά δικαιώματα» που εφεξής εγγυόταν ή παραχωρούσε το κράτος καθορίζονταν πράγματι από τη λιγότερο ή περισσότερο σταθερή δέσμευση των «ενεργών» ατόμων (ή των «αρχηγών της οικογένειας») σε ένα επάγγελμα, που τους προσέδιδε έτσι ένα αναγνωρισμένο *καθεστώς* μέσα στο σύνολο της κοινωνίας (ο Χέγκελ θα έλεγε:

ένα Stand). Το σημείο αυτό είναι θεμελιώδες για να εξηγήσω γιατί μιλώ για κοινωνική ιδιότητα του πολίτη, η οποία περιλαμβάνει μια δημοκρατική παράμετρο, και όχι απλώς και μόνο για «κοινωνική δημοκρατία».³⁷ Ειρήσθω εν παρόδω, ένα από τα πιο αιχμηρά προβλήματα που θέτει αυτή η διεύρυνση της ιδιότητας του πολίτη σε συνδυασμό με μια ανθρωπολογική επανάσταση αφορά την ισότητα των φύλων, δεδομένου ότι οι περισσότερες γυναίκες την εποχή εκείνη «κοινωνικοποιούνταν» ως *σύζυγοι ενεργών «εργαζομένων»*, επομένως ως υποταγμένες σε αυτούς. Η πρόσβαση στην επαγγελματική δραστηριότητα κατέστη έτσι μία από τις μεγάλες οδούς της γυναικείας χειραφέτησης.³⁸ Πρέπει επίσης να σημειώσουμε τον τουλάχιστον έμμεσο δεσμό, εξίσου οικονομικό και ιδεολογικό, ο οποίος συνέδεε την κοινωνική πρόνοια και την πρόληψη της ανασφάλειας της ζωής (που ο Μαρξ είχε αναδείξει σε κεντρικό χαρακτηριστικό της «προλεταριακής κατάστασης») με ένα ολόκληρο πρόγραμμα *προοδευτικής μείωσης των ανισοτήτων*.³⁹ Ο δεσμός αυτός ήταν τόσο ισχυρός ώστε, μέχρι την ανάδυση του «νεοφιλελευθερισμού», κανένα «κόμμα» δεν μπορούσε να τον παρακάμψει, τουλάχιστον στα λόγια. Το πρόγραμμα περιλάμβανε την ανάπτυξη της «ισότητας των ευκαιριών» ή την αύξηση της κοινωνικής κινητικότητας των ατόμων, μέσω της γενίκευσης της πρόσβασης των μελλοντικών πολιτών στο εκπαιδευτικό σύστημα (με άλλα λόγια, το θεωρητικό κατακερματισμό ή την απονομιμοποίηση του πολιτισμικού μονοπωλίου της αστικής τάξης, που εγγυάται την αποκλειστική της πρόσβαση στις *ικανότητες*, πέρα από τις *ιδιοκτησίες*), καθώς και τη θέσπιση της *προοδευτικής φορολογίας* που αφορά συγχρόνως τα εισοδήματα από την εργασία και από το κεφάλαιο, την οποία ο κλασικός καπιταλισμός είχε αγνοήσει εντελώς και η οποία, όπως ξέρουμε, όλο και περισσότερο ροκανίζεται σήμερα εν τοις πράγμασι.⁴⁰ Αυτές οι συσχετίσεις είχαν το εξής αποτέλεσμα: το νέο πολιτικό σύστημα που έτεινε να καθιερωθεί (σε στενή συσχέτιση με τα «σοσιαλδημοκρατικά προγράμματα», ακόμη και όταν οι αποφάσεις λαμβάνονταν από «δεξιούς» πολιτικούς) δεν αποτελούσε απλώς ένα σύνολο *κοινωνικών δικαιωμάτων*, κι ακόμη λιγότερο ένα πατερναλιστικό σύστημα μέτρων «κοινωνικής πρόνοιας» που παρέχονταν εκ των άνω σε «ευάλωτα» άτομα, τα οποία θα θεωρούνταν *παθητικοί ευεργετούμενοι της κοινωνικής βοήθειας* (έστω κι αν οι φιλελεύθεροι ιδεολόγοι δεν κουράζονταν να το παρουσιάζουν έτσι, προκειμένου να συμπεραίνουν την ανάγκη διαρκούς επιτήρησης των «καταχρήσεων» της κοινωνικής ασφάλισης και την παροχή της με «φειδώ»). Όλο το ζήτημα είναι να δούμε τι απομένει σήμερα από αυτό το καθολικού χαρακτήρα σύστημα, τη στιγμή που όχι μόνον απορρίπτεται επί της αρχής από τους θεωρητικούς του φιλελευθερισμού, αλλά και ναρκοθετείται από δύο συνα-

κόλουθα φαινόμενα: τη σχετικοποίηση των πολιτικών συνόρων στο εσωτερικό των οποίων είχε δυνητικά θεσπιστεί (σε ορισμένες χώρες του «Βορρά»), και την αποσταθεροποίηση της επαγγελματικής σχέσης μεταξύ εργασίας και ατομικότητας (ή, αν θέλετε, της ανθρωπολογικής κατηγορίας «δραστηριότητα»).

Υλική πολιτειακή συγκρότηση

Με τις θεσμίσεις της κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη, το σύνολο των κοινωνικών δικαιωμάτων που νομιμοποιούνταν ως «θεμελιώδη δικαιώματα» καθίστατο κυμαινόμενη πραγματικότητα, ακόμη πιο εύθραυστη από άλλες δημοκρατικές κατακτήσεις, εξαρτημένη από έναν ιστορικό συσχετισμό δυνάμεων, υποταγμένη σε εναλλακτικά δίπολα προόδου και οπισθοδρόμησης, στο βάθος μιας *δομικής ασυμμετρίας* ανάμεσα στις δυνάμεις του κεφαλαίου και της εργασίας, ασυμμετρία στην οποία δεν κατέστη ποτέ πραγματικά δυνατό να μπει ένα τέλος. Να παρατηρήσουμε εδώ ότι σε κανένα από τα κράτη της Δυτικής Ευρώπης που κυβερνήθηκαν κάποια στιγμή από σοσιαλδημοκρατικά κόμματα το πλήρες σύστημα των κοινωνικών δικαιωμάτων δεν εγγράφηκε ποτέ στο τυπικό Σύνταγμα, αυτόν το «θεμελιώδη κανόνα» του νομικού συστήματος σύμφωνα με τον Κέλσεν και τους οπαδούς του.⁴¹ Γι' αυτό και αρμόζει εκ νέου να προσφύγουμε σε μια έννοια «υλικής πολιτειακής συγκρότησης» εφαρμοσμένης στην ιδιότητα του πολίτη, η οποία θεσπίζει μια ισορροπία εξουσιών ανάμεσα στις κοινωνικές τάξεις, ισορροπία που εμμέσως επικυρώνεται από το νόμο (ή γενικότερα από τον κανόνα) σε διάφορα επίπεδα, αλλά αντιπροσωπεύει ουσιαστικά μια ενδεχομενική συσχέτιση δικαιωμάτων και αγώνων, και επομένως κοινωνικών κινήμάτων λιγότερο ή περισσότερο θεσμοποιημένων. Δεν αμφιβάλλω καθόλου πως υπάρχει ένας σημαντικός πυρήνας αλήθειας στην ευρέως διαδεδομένη μεταξύ των μαρξιστών ιδέα, σύμφωνα με την οποία ο «κεύνσιανός συμβιβασμός» (ή, σε άλλη παραλλαγή, «φορντικός συμβιβασμός»)⁴² συνίστατο στην εξής συναλλαγή: στην αναγνώριση των κοινωνικών δικαιωμάτων και της θεσμικής εκπροσώπησης του εργατικού κινήματος στις ρυθμιστικές βαθμίδες, έναντι του μετριασμού των μισθολογικών διεκδικήσεων και της εγκατάλειψης από την εργατική τάξη των προοπτικών για ανατροπή του καπιταλισμού (συνεπώς, υπό μίαν έννοια, του τέλους του προλεταριάτου με την «υποκειμενική» σημασία του όρου, εκείνη που είχε στον Μαρξ η επαναστατική ιδέα και το επαναστατικό σχέδιο). Συνέπεια αυτού του ιστορικού παζαρέματος υπήρξε επίσης η σχετική εξουδετέρωση της βίας της κοινωνικής σύγκρουσης, διαρκώς επιδιωκόμενη, που ήταν όμως μόνον η μία όψη του νομίσματος. Βλέπουμε σήμερα, χάρη στην απόσταση και υπό το φως της αντίθεσης που

παρέχει ο νέος κύκλος προλεταριοποίησης (την οποία ο Καστέλ, ο Νέγκρι και άλλοι χαρακτηρίζουν ως ανάδυση του *πρεκαριάτου*), όπου η ανισορροπία των κοινωνικών δυνάμεων σε παγκόσμια κλίμακα συνδυάζεται με την αποστέωση του συστήματος της κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη, πως οι ταξικοί αγώνες δεν είχαν εξαφανιστεί ολοκληρωτικά.⁴³ Όμως είναι βέβαιο ότι ο βίαιος χαρακτήρας τους είχε την τάση να μετατοπίζεται σε άλλα πεδία, αποφεύγοντας την άμεση πολιτική σύγκρουση ανάμεσα στις τάξεις: στο πεδίο της αποικιοκρατίας και των μετα-αποικιακών αντιπαραθέσεων (αλλά επίσης, πολύ απλά, στο πεδίο του πολέμου μεταξύ των εθνών), καθώς και στο πεδίο της κοινωνικής «ανομίας», με το νόημα που δίνει στον όρο ο Ντυρκέμ, δηλαδή της «ανορθολογικής» ατομικής ή συλλογικής βίας, που συσχετίζεται με την επιβολή ενός συνολικού «μικροπολιτικού» συστήματος συμπεριφορικών κανόνων ηθικότητας και ορθολογικότητας. Μπορούμε εδώ να δούμε την ουσιώδη μορφή που ενδύεται η κατηγορία του «καθήκοντος», όταν τα δικαιώματα των ατόμων πλέον δεν είναι μόνο αστικά και πολιτειακά, αλλά και κοινωνικά, παραμένοντας πάντοτε συνδεδεμένα με το άτομο, ή μάλλον με την *εξατομίκευση*.⁴⁴

Όμως χρειάζεται να εγγράψουμε τη λειτουργία της κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη ακόμη γενικότερα στον αστερισμό μιας *μετατόπισης του ανταγωνισμού*, την οποία επιτέλεσε (και από την οποία επωφελήθηκε για κάποιο διάστημα) το εθνικό-κοινωνικό κράτος. Το χαρακτηριστικό φαινόμενο του αυτοπεριορισμού της βίας των ταξικών αγώνων (στο οποίο μπορούμε να δούμε ένα αποτέλεσμα *πολιτοφροσύνης*)⁴⁵ εξηγείται από τη σχετική αποτελεσματικότητα ενός μοντέλου πολιτικής οργάνωσης στο οποίο συνδυάζονται η «κοινοβουλευτική» και η «εξωκοινοβουλευτική» δράση. Αλλά, με τη σειρά του, αυτό το μοντέλο δεν μπορεί να γίνει κατανοητό παρά μόνο στο πλαίσιο μιας διπλής δυνητικής μετατόπισης, η οποία εγγράφεται στις προϋποθέσεις που καθιστούν δυνατό το πολιτικό σύστημα:

- μετατόπιση των ορισμών των «θεμελιωδών δικαιωμάτων» από τη σφαίρα της εργασίας αυτή καθεαυτήν, ή —με μαρξιστικούς όρους— από την *παραγωγή*, προς τη σφαίρα της *αναπαραγωγής της εργασιακής δύναμης* (δηλαδή των μορφών και των όρων της ατομικής και οικογενειακής ύπαρξης). Η δεύτερη μπορεί πράγματι να αποτελέσει αντικείμενο μιας κανονικοποίησης, ενώ η πρώτη δεν το μπορεί παρά εξαιρετικά δύσκολα, ή υπό έναν συσχετισμό δυνάμεων που είναι πάντα επισφαλής.⁴⁶

- μετατόπιση του κοινωνικού ανταγωνισμού στο πεδίο των διεθνών σχέσεων, μεταξύ κρατικών συστημάτων. Η *απαίρεση του κόσμου του «ψυχρού πολέμου»* σε δύο στρατόπεδα επενεργεί με τρόπο αμφίσημο: αφενός,

ακουμπά τους αγώνες για τα κοινωνικά δικαιώματα σε έναν πραγματικό ή φαντασιακό «κίνδυνο», που είναι ο κίνδυνος μιας επανάστασης σοβιετικού τύπου στη Δύση, πρωταγωνιστές της οποίας θα ήταν οι εργάτες (και σε μικρότερο βαθμό οι χωρικοί, οι μισθωτοί και οι διανοούμενοι που έχουν κερδηθεί ιδεολογικά από τον κομμουνισμό), παρακινώντας τους πολιτικούς εκπροσώπους του εθνικού καπιταλισμού να επιδιώξουν ένα συμβιβασμό με την οργανωμένη εργατική τάξη και, γενικότερα, να αναπτύξουν το δικό τους μοντέλο «κοινωνικής προόδου».⁴⁷ Αφετέρου, επιτρέπει να εκφραστεί ένας ιδεολογικός διχασμός στο εσωτερικό του εργατικού κινήματος, ο οποίος ανακτά και αγκαλιάζει άλλους διαχωρισμούς (εκκοσμιευμένος συνδικαλισμός — χριστιανικός συνδικαλισμός, κλπ). Με το τέλος του ψυχρού πολέμου και την παγκοσμιοποίηση, ο φόβος μετατοπίζεται εκ νέου, και κατά κάποιον τρόπο «αλλάζει στρατόπεδο»: δεν είναι πλέον τόσο οι καπιταλιστές που φοβούνται την επανάσταση, όσο είναι οι εργάτες που φοβούνται τον ανταγωνισμό των μεταναστών. Έτσι, οι συσχετισμοί των δυνάμεων που υποστήριζαν «έξωθεν» την πολιτειακή συγκρότηση του εθνικού-κοινωνικού κράτους αποσταθεροποιούνται, τη στιγμή που εμφανίζονται επίσης, εκ των έσω, τα όρια της «καθολικότητάς» του.

Σοσιαλισμός και δημοκρατία

Η κάπως σχηματική παρουσίαση των προβλημάτων που μπορούμε να συνδέσουμε με την κατηγορία της «κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη» μάς επαναφέρει συνεπώς στη χαρακτηριστική ένταση μεταξύ σύγκρουσης και θέσμισης: πράγματι, αυτή ακριβώς εκφράζει την επιμονή μιας πολιτικής διάστασης, τη *συνέχιση με άλλα μέσα* της διαλεκτικής μεταξύ της εξέγερσης και της συγκρότησης. Είναι εντελώς ανεπαρκές στα μάτια μου (όποια κι αν είναι η αναντίρρητη πραγματικότητα των κοινωνικών και ηθικών φροντίδων της αστικής τάξης) να αντιληφθούμε την ανάδυση της κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη ως μονόπλευρη παραχώρηση του αστικού κράτους, εν ονόματι της ανάγκης να «επανορθώσει» τα παθολογικά επακόλουθα της βιομηχανικής επανάστασης και της απεριόριστης καπιταλιστικής εκμετάλλευσης, ή ακόμη ως λογική συνέπεια της αναγκαιότητας για τον ίδιο τον καπιταλισμό να ρυθμίσει το ελεύθερο παιχνίδι της αγοράς που απειλούσε να καταστρέψει την ακεραιότητα της εργασιακής δύναμης, από την οποία εξαρτάται η παραγωγή υπεραξίας.⁴⁸ Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αυτοί οι δύο παράγοντες επενέργησαν, όμως χρειάστηκε επίσης ένα τρίτο στοιχείο σε σύγκρουση με αυτούς, για να προκαλέσει τον συνδυασμό τους. Θεωρώ ότι αυτό το στοιχείο ήταν ο «σοσιαλισμός», με την ποικιλία των ρευμάτων, των διατυπώσεων και των οργανώσεών του.⁴⁹ Όπως είχα την ευκαι-

ρία να υποστηρίξω αλλού, το κράτος που θεσμοθέτησε λιγότερο ή περισσότερο ολοκληρωμένα την κοινωνική ιδιότητα του πολίτη πρέπει να οριστεί ως ένα κράτος συγχρόνως «εθνικό» και «κοινωνικό». Με αυτό εννοούμε, αφενός, ότι το πρόγραμμά του για κοινωνικές μεταρρυθμίσεις εξ ορισμού σχεδιάστηκε και πραγματοποιήθηκε στο εσωτερικό των εθνικών συνόρων, υπό την κάλυψη μιας εθνικής κυριαρχίας (πράγμα που σημαίνει ότι δεν μπορούσε να υπάρχει χωρίς έναν επαρκή βαθμό αυτονομίας και οικονομικής ανεξαρτησίας), αλλά και, αφετέρου, ότι το έθνος-κράτος δεν μπόρεσε να επιβιώσει (να ξεπεράσει τις ίδιες του τις αντιφάσεις, εσωτερικές και εξωτερικές) παρά μόνο υπό τον όρο να καθολικεύσει τα κοινωνικά δικαιώματα. Εννοείται ασφαλώς ότι αυτό ίσχυσε ιδιαίτερα στις στιγμές οξείας κρίσης, όπου κλονίζεται το πολιτικό αυτό καθεαυτό, όπως στις συνθήκες του «ψυχρού πολέμου» του 20ού αιώνα.⁵⁰ Μολονότι αποτελούσε παλαιό αίτημα του εργατικού κινήματος, η ανακήρυξη των κοινωνικών δικαιωμάτων σε «θεμελιώδη δικαιώματα» δεν πραγματοποιήθηκε παρά μόνο την επαύριο των δύο Παγκοσμίων πολέμων, στους οποίους οι εργαζόμενοι είχαν πέσει κατά εκατομμύρια, μαχόμενοι οι μεν εναντίον των δε...

Έτσι εξηγώ το δεσμό που διαμορφώνεται ανάμεσα στα δύο κατηγορήματα του κράτους (το «εθνικό» και το «κοινωνικό»), ούτως ώστε το καθένα να γίνει προσπαιτούμενο του άλλου. Όμως πρέπει να κάνουμε ένα επιπλέον βήμα. Το «σοσιαλιστικό» στοιχείο της νεότερης πολιτικής ενσαρκώνει εν μέρει, και για ορισμένο χρονικό διάστημα, την «εξεγερσιακή» πλευρά της ιδιότητας του πολίτη, επομένως είναι επίσης ο φορέας μιας τάσης προς τη ριζοσπαστική δημοκρατία: αν και βρίσκεται ενσωματωμένο σε έναν ορίζοντα εθνικισμού, δεν ταυτίζεται ωστόσο πλήρως μαζί του –εξαιρείται η περίπτωση όπου οι συγκυρίες οξείας κοινωνικής και ηθικής κρίσης προκαλούν την ανάδυση ενός «ολοκληρωτικού» λόγου και μιας «ολοκληρωτικής» πολιτικής. Πιστεύω ότι αυτή η απόσταση ή αυτή η διαφορά, που διατηρήθηκε στους κόλπους του εθνικού-κοινωνικού κράτους, επέτρεψε –για κάποιον καιρό– στο σοσιαλισμό που γεννήθηκε το 19ο αιώνα να συνεισφέρει στη διαμόρφωση μιας δημόσιας και πολιτικής σφαίρας, σχετικά αυτόνομης σε σχέση με το κράτος και τους κοινοβουλευτικούς θεσμούς του, καθώς και σε σχέση με την «κοινωνία των πολιτών» και τις εμπορευματικές ή συμβολαιικές της πράξεις. Ο «σοσιαλισμός», υπό αυτήν την έννοια, αποτελεί το κοινό πλαίσιο μιας ολόκληρης σειράς αντιφάσεων που εξελίσσονται: δεν πέτυχε ποτέ τους «τελικούς» στόχους του, αλλά παρέμεινε ένα σχέδιο ή πρόγραμμα μεταρρυθμίσεων, αμφισβητούμενο και από το εσωτερικό και από το εξωτερικό του. Αλλά, ως εσωτερικευμένος από τις μάζες «ορίζοντας προσδοκίας», δεν έπαψε να τροφοδοτεί τη σύγκρουση μέσα στη θέσμι-

ση που συναρθρώνει το κεφάλαιο με την εργασία, την ατομική ιδιοκτησία με την αλληλεγγύη, την αγοραία με την κρατική ορθολογικότητα, συμβάλλοντας με αυτόν τον τρόπο ώστε η «δημόσια» σφαίρα να είναι επίσης μια «πολιτική» σφαίρα. Ωστόσο, αυτό ίσχυσε μέσα σε κάποια όρια, εφόσον, όπως έχουμε πει, η κοινωνική ιδιότητα του πολίτη έπρεπε να συναρθρωθεί με την αναπαραγωγή καπιταλιστικών σχέσεων, και οι πολιτικοί αγώνες έπρεπε να εγγραφούν στο πλαίσιο μιας σχετικής εξουδετέρωσης του ανταγωνισμού – πράγμα που σημαίνει ότι το κράτος προικιζόταν με μηχανισμούς αναπαραγωγής του πολιτικού consensus, συγκρατώντας έτσι τους αντιπάλους από το να μετατραπούν σε εχθρούς. Πράγμα που σημαίνει επίσης ότι ολόκληρη η «κοινωνία» έπρεπε να αναδιαμορφωθεί ως διαδικασία γενικευμένης κανονικοποίησης των συμπεριφορών. Όμως ταυτόχρονα το σύστημα έτεινε να παγιώσει το συσχετισμό των κοινωνικών δυνάμεων, επιβάλλοντας ένα γενικό συμβιβασμό που θα κατέληγε να αποδειχθεί ανυπόφορος τόσο για τους «κυρίαρχους» όσο και για τους «κυριαρχούμενους».

Θεωρώ ότι πρέπει να ξεκινήσουμε από αυτό ακριβώς το σημείο, για να κατανοήσουμε εκείνο που εκ των προτέρων ονόμασα *αντινομία της προόδου*, ως προς την οποία η ιστορία της κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη μάς προτείνει μια σχεδόν τέλεια απεικόνιση. Πράγματι, μόνον η προοπτική μιας απεριόριστης προόδου, δηλαδή η ιδεώδης συλλογική επιθυμία να φτάσουμε όντως σε μια *ισότητα των ευκαιριών* για τον καθένα μέσα στην κοινωνία, μπόρεσε να διατηρήσει την πίεση που έτεινε να περικόψει τα προνόμια και να νικήσει τις χρόνιες μορφές κυριαρχίας, διευρύνοντας το χώρο των ελευθεριών για τη μάζα. Τα όρια της προοδευτικής πορείας, ωστόσο, εγγράφονται επίσης στην υλική πολιτειακή συγκρότηση, όπου συνδυάζονται το εθνικό και το κοινωνικό, η αναπαραγωγή των δυνατοτήτων συσσώρευσης του κεφαλαίου και η γενίκευση των κοινωνικών δικαιωμάτων, η συλλογική δράση και ο «πλειοψηφικός» ηθικός κομφορμισμός. Οι δημοκρατικές κατακτήσεις ήταν λοιπόν σαφώς πραγματικές μέσα στο πλαίσιο του εθνικού-κοινωνικού κράτους και διαμόρφωσαν ανάλογες «προοδευτικές» στιγμές της οικοδόμησής του (ενίοτε με μορφές σχεδόν εξεγερσιακές: το Λαϊκό Μέτωπο). Αλλά συνοδεύονταν κάθε φορά από μια επαναβεβαίωση των δομικών ορίων, υπό τη μορφή ερπουσών αντιμεταρρυθμίσεων ή βιαιότερων αντιδράσεων. Για να αναλύσουμε την κρίση που γνωρίζει σήμερα η ίδια η έννοια της κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη και τις μορφές που παίρνει ο κατακερματισμός του κοινωνικού κράτους, έχει αποφασιστική σημασία να γνωρίζουμε σε τι οφείλεται πρωτίστως αυτή η κρίση που πλήττει την ασφάλεια της απασχόλησης και την καθολική ιατρική κάλυψη, τον εκδημοκρατισμό της πρόσβασης στην ανώτατη

εκπαίδευση και την οικιακή ή επαγγελματική απελευθέρωση των γυναικών, και εντέλει την αρχή της αντιπροσώπευσης. Είναι άραγε απλώς αποτέλεσμα μιας «έξωθεν» επίθεσης του καπιταλισμού, στηριγμένης στις απαιτήσεις μιας όλο και περισσότερο υπερ-εθνικοποιημένης οικονομίας, όπου η χρηματοπιστωτική λογική επικρατεί της βιομηχανικής λογικής, ή μήπως οφείλεται επίσης στη επιδείνωση των «εσωτερικών» αντιφάσεων της κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη και στο γεγονός ότι αγγίζει τα δικά της ιστορικά όρια; Η προοπτική μιας συνεχούς προοδευτικής πορείας στο δρόμο των θεμελιωδών δικαιωμάτων,⁵¹ ιδιαίτερα όσον αφορά τη συνάρθρωση της αυτονομίας του ατόμου και της αλληλεγγύης, εν ολίγοις, ότι θα μπορούσαμε να συμπεριλάβουμε υπό τον τίτλο «θεώρημα του Μπερνστάιν» (έχοντας κατά νου τη διάσημη διατύπωση των Προϋποθέσεων του σοσιαλισμού του 1899: «ο τελικός σκοπός δεν είναι τίποτα, το κίνημα είναι το παν»),⁵² θα προσέκρουε έτσι όχι μόνο στα συμφέροντα των κυρίαρχων κοινωνικών ομάδων και του «συστήματος» εκμετάλλευσης που της αντιτίθενται, αλλά και στη δική της εμμενή αντίφαση. Ο σοσιαλισμός του 19ου και του 20ού αιώνα παρέμεινε φυλακισμένος σε μια συγχώνευση προοδευτισμού και κρατισμού. Καθηλώθηκε μέσα στο αδιέξοδο της «συγκρουσιακής δημοκρατίας», μην μπορώντας να διαχωριστεί από τη διαρκή σύγκρουση, ούτε όμως από τη θεσμοποίηση των δυνάμεών του, των οργανώσεών του και των λόγων του ως συνιστωσών μιας «δημόσιας» σφαίρας που ταυτίστηκε με την εθνική κοινότητα. Το αποτέλεσμα είναι εντελώς παράδοξο υπό το φως της μαρξικής τοπογραφίας της πολιτικής (αλλά επίσης είναι ικανό να αποστομώσει τις «φιλελεύθερες» κριτικές του): η πολιτικοποίηση των κοινωνικών ζητημάτων δεν καταργεί αλλά ενδυναμώνει το δυϊσμό της «πολιτικής» και της «αστυνόμευσης» (Ρανσιέρ). Από εδώ προκύπτει, ειδικότερα, η ακόλουθη συνέπεια: η επέκταση των πεδίων επινόησης και παρέμβασης της πολιτικής, που προοιωνίζεται τη δυνατότητα μιας δημοκρατικοποίησης της δημοκρατίας, δεν πραγματοποιείται τόσο προς την πλευρά της εργασίας, στην οποία παραμένουν συμβολικά συνδεδεμένα τα δικαιώματα, όσο προς την πλευρά της «αναπαραγωγής»: οικογένεια, κουλτούρα, δημόσιες υπηρεσίες. Από αυτήν την πλευρά θα εκπορευτεί η επίθεση του νεοφιλελευθερισμού, αφού πρώτα κάμψει τις εργατικές αντιστάσεις στους τόπους παραγωγής, μέσω ενός συνδυασμού νέων τεχνολογιών, αναδιοργάνωσης του συστήματος των επαγγελματιών και κυκλοφορίας των εργατικών χεριών εκτός των συνόρων.

Βλέπουμε ότι, θέλοντας να είναι πιο διαλεκτική, αυτή η υπόθεση δεν καταργεί κατά κανέναν τρόπο τη συνεκτίμηση των κοινωνικών ανταγωνισμών, αλλά μας απομακρύνει από την αντίληψη μιας συνωμοσίας των κακών καπιταλι-

στών (ή, σύμφωνα με μια παραλλαγή πολύ δημοφιλή στη Γαλλία: του «αγγλοσαξωνικού μοντέλου» του επιχειρηματικού καπιταλισμού). Είναι επίσης πιο πολιτική, υπό την έννοια ότι προτείνει σχήματα κατανόησης όπου παρεμβαίνουν όχι μόνο δομές, αλλά και δράσεις (είτε με την έννοια του Βέμπερ, είτε με την έννοια του Φουκώ): οι λαϊκές τάξεις του «Βορρά», που επωφελήθηκαν από σημαντικές κοινωνικές κατακτήσεις (ως μισθωτές τάξεις) και βρίσκονται σήμερα εν πολλοίς στερημένες από την ασφάλεια και τις δυνατότητες βελτίωσης της ζωής τους, δεν εμφανίζονται σε αυτή την ιστορική διαδικασία ως απλά θύματα. Ήταν και είναι πάντοτε, σε έναν ορισμένο βαθμό, δρώντες, που η ικανότητά τους να επηρεάζουν τη δική τους ιστορία εξαρτάται από μεταβαλλόμενες εσωτερικές και εξωτερικές συνθήκες, και ιδιαίτερα από τον τρόπο με τον οποίο αναπαριστούν οι ίδιοι το σύστημα μέσα στο οποίο δρουν, καθώς και τις συλλογικότητες οι οποίες τους προσφέρουν στην πράξη τη δύναμη δράσης. Τούτη η υπόθεση μου φαίνεται η καλύτερη, και θα ήθελα να την χρησιμοποιήσω για να θίξω κάποιες όψεις αυτού που αποκαλούμε σήμερα «νεοφιλελευθερισμό». Για το σκοπό αυτό θα βασιστώ στην ερμηνεία που έχει προτείνει η Γουέντυ Μπράουν στο δοκίμιό της «Neo-liberalism and the end of democracy» (2003), η επιρροή του οποίου είναι ιδιαίτερα αισθητή στις επίκαιρες συζητήσεις που διεξάγονται στους κόλπους του σύγχρονου «κριτικού» χώρου.⁵³

Είναι γνωστή η θέση της Μπράουν: ανάμεσα στον κλασικό φιλελευθερισμό και στο νεοφιλελευθερισμό υπάρχει μια ουσιώδης διαφορά, η οποία συνίσταται στο ότι η σχετική αυτονομία της οικονομικής και της πολιτικής σφαίρας, που θεωρείτο ανυπέρβλητη για τον κλασικό φιλελευθερισμό, αφού θεμελιώνει τη θέση της σχετικής εξωτερικότητας του κράτους εν σχέσει προς την οικονομία, είναι εφεξής καθαρά απαρχαιωμένη. Κατά συνέπεια, καθίσταται δυνατό να συνδυαστεί η απορρύθμιση της αγοράς με διαρκείς παρεμβάσεις του κράτους ή άλλων εξουσιαστικών «παραγόντων» στο πεδίο της κοινωνίας των πολιτών, ακόμη και στον προσωπικό χώρο των υποκειμένων, τείνοντας να «δημιουργήσουν» έτσι ένα νέο πολίτη, που να κυβερνάται μόνον από τη λογική του οικονομικού υπολογισμού. Η Μπράουν μάς περιγράφει λοιπόν ένα συνδυαστικό πίνακα ελευθεριακού λόγου και ηθικοπλαστικών προγραμμάτων υποταγής της ιδιωτικής ζωής στη θρησκευτική επιρροή, που εφαρμόζονται με τρόπο λιγότερο ή περισσότερο βίαιο από την εποχή της «θατσερικής και ρηγκανικής επανάστασης» κατά τη δεκαετία του '80 στη Δύση. Αυτό το μέρος της ανάλυσής της μου φαίνεται απολύτως πειστικό. Μπορεί να συμπληρωθεί και από άλλες συνεισφορές στην κριτική του νεοφιλελεύθερου παραδείγματος.⁵⁴ Όλες εδράζονται στη μελέτη του τρό-

που με τον οποίο γενικεύονται τα κριτήρια ατομικής ή συλλογικής «αποδοτικότητας», η μεγιστοποίηση της σχέσης μεταξύ κόστους και κέρδους, οι ατομικές ή ακόμη και οι συλλογικές δραστηριότητες που, στο κλασικό καπιταλιστικό μοντέλο και κατά μείζονα λόγο σε ό,τι αποκάλεσα προηγουμένως *εθνικό-κοινωνικό κράτος*, δεν ενέπιπταν στον οικονομικό υπολογισμό (ή, σύμφωνα με τη μαρξιστική ορολογία, στο πεδίο ισχύος του «νόμου της αξίας»). Για παράδειγμα: η εκπαίδευση, η επιστημονική έρευνα, η ποιότητα των δημόσιων υπηρεσιών ή οι επιδόσεις της διοίκησης, το γενικό επίπεδο της δημόσιας υγείας και της ασφάλισης, η δικαστική λειτουργία (θα μπορούσαμε να επεκτείνουμε κι άλλο τον κατάλογο).⁵⁵ Δέχομαι πλήρως αυτή την περιγραφή, και προτίθεμαι να συζητήσω τη φιλοσοφική θέση που τη συνοδεύει: ο νεοφιλελευθερισμός δεν είναι απλώς μια ιδεολογία, αλλά είναι μια μετάλλαξη της ίδιας της φύσης της πολιτικής δραστηριότητας, που προωθείται από δρώντες οι οποίοι βρίσκονται σε όλες τις περιοχές και σε όλες τις θέσεις της κοινωνίας. Όμως πρόκειται για εξαιρετικά παράδοξη μορφή της πολιτικής δραστηριότητας, αφού όχι απλώς τείνει να εξουδετερώσει όσο το δυνατόν περισσότερο το ουσιώδες συγκρουσιακό στοιχείο στην κλασική του μορφή (τη μακιαβελλική, παραδείγματος χάρη), για να μη μιλήσουμε για την ιδέα μιας συντακτικής «εξέγερσης» δίχως την οποία υποστηρίζω ότι δεν θα είχε υπάρξει ποτέ συλλογική διεκδίκηση δικαιωμάτων, αλλά θέλει να του στερήσει εκ των προτέρων κάθε σημασία, δημιουργώντας τις συνθήκες μιας κοινωνίας όπου οι δράσεις των ατόμων και των ομάδων (ακόμη κι όταν είναι *βίαιες*) υπάγονται πλέον σε ένα και μόνο κριτήριο: την οικονομική ωφέλεια. Δεν πρόκειται συνεπώς, στην πραγματικότητα, για πολιτική, αλλά για *αντιπολιτική*, για εξουδετέρωση ή για προληπτική κατάργηση του κοινωνικοπολιτικού ανταγωνισμού. Για να στηρίξει αυτή τη θέση, η Μπράουν προτείνει τη γενίκευση της κατηγορίας *διακυβερνησιμότητα*, όπως την επεξεργάστηκε ο Φουκώ για λογαριασμό του προς μια «γενεαλογία της εξουσίας» κατά τη νεότερη εποχή, οδηγώντας την στις ακραίες της συνέπειες.⁵⁶

Ας υπενθυμίσουμε τι πρέπει να εννοήσουμε ως «διακυβερνησιμότητα», με το νόημα που της δίνει ο Φουκώ: πρόκειται για το σύνολο των πρακτικών μέσω των οποίων μια «αυθόρμητη» συμπεριφορά των ατόμων μπορεί να τροποποιηθεί, δηλαδή για μια εξουσία που ασκείται επί της εξουσίας αντίστασης και δράσης των ατόμων, είτε με τη χρήση «πειθαρχικών» μεθόδων (οι οποίες, επομένως, είναι αναπόφευκτα και καταναγκαστικές και παραγωγικές), είτε με τη διάδοση ηθικών, και συνεπώς πολιτισμικών, προτύπων συμπεριφοράς. Γιατί όμως να θεωρήσουμε ότι υπάρχει, εν προκειμένω, μια πρόκληση του νεοφιλελευθερισμού προς τους «παραδοσιακούς» ορισμούς

της πολιτικής, στους οποίους υπάγονται η «ταξική πολιτική» καθώς και οι μορφές «φιλελευθερισμού» στις οποίες στηρίζονταν οι κριτικές εναντίον της κυριαρχησης ή της αυθαιρεσίας της εξουσίας στο πλαίσιο της δημοκρατικής παράδοσης, πρόκληση για την οποία η Μπράουν χρησιμοποιεί τον όρο *αποδημοκρατικοποίηση*, που αποτελεί επίσης θανάσιμη απειλή για την ιδέα της «ενεργού ιδιότητας του πολίτη» του κλασικού ρεπουμπλικανισμού; Επειδή, κατά τα φαινόμενα, ο νεοφιλελευθερισμός δεν αρκέστηκε στο να συνηγορήσει υπέρ μιας *υποχώρησης του πολιτικού*, αλλά επιχείρησε να *ορίσει εκ νέου* το πολιτικό στο «υποκειμενικό» του μέρος (από την πλευρά των κινήτρων της στράτευσης), καθώς και στο «αντικειμενικό» του μέρος (από την πλευρά των θεσμικών οργάνων). Εφόσον επηρεάζονται ταυτόχρονα οι όροι που καθιστούν δυνατή τη συλλογική *πολιτική εμπειρία* ή οι οικονομικοί καταναγκασμοί που πλήττουν έναν αυξανόμενο αριθμό ατόμων από όλες τις κοινωνικές τάξεις, όπως και τα συστήματα αξιών ή οι αντιλήψεις περί «καλού» και «κακού» σύμφωνα με τις οποίες τα άτομα κρίνουν τις δράσεις τους (συνεπώς, σε τελική ανάλυση, τα πρότυπα που διαθέτουν για να αποφασίσουν ότι οι ζωές τους έχουν «αξία» ή «αξίζουν να βιωθούν»), η Μπράουν μπορεί να κάνει λόγο για μια νέα *ορθολογικότητα*, με τη φιλοσοφική έννοια του όρου. Θα ήθελα εδώ να υποδείξω, έστω και πολύ συνοπτικά, ποια είναι τα προβλήματα που προκύπτουν κατά τη γνώμη μου από μια τέτοια γενίκευση.

Κατά πρώτο λόγο, μου φαίνεται ότι πρέπει να σταθούμε στη *διάγνωση της κρίσης* που αφορά τα παραδοσιακά πολιτικά συστήματα, φιλελεύθερα ή αυταρχικά. Η περιγραφή στην οποία μόλις αναφέρθηκα συνεπάγεται ότι πρέπει να εκτιμήσουμε αυτή την κρίση όχι ως ένα απλό επεισόδιο δυσφορίας ή έντασης στο πλαίσιο μιας κυκλικής διαδικασίας, όπως υπήρξαν πολλά άλλα, αλλά ως μια βαθιά μεταλλαγή, ως μη αναστρέψιμο γεγονός, μετά το οποίο δεν είναι πλέον δυνατόν να επιστρέψουμε σε παλαιότερους τρόπους δράσης. Ακόμη κι αν συμφωνήσουμε ως προς αυτό το σημείο, υπάρχουν τουλάχιστον δύο τρόποι για να ερμηνεύσουμε τις μορφές της υποκειμενικότητας που απορρέουν από εδώ. Σύμφωνα με μια πρώτη ερμηνευτική υπόθεση (που μου φαίνεται, για παράδειγμα, ότι κυριαρχεί στις πρόσφατες αναλύσεις του Ιμμάνουελ Βαλλερστάιν, αλλά και του Ρομπέρ Καστέλ: ο πρώτος εκκινεί από μια «παγκόσμια» συστημική προοπτική, ενώ ο δεύτερος από μια πιο «εντοπισμένη» ιστορική κοινωνιολογία), πρόκειται κυρίως για ένα *αρνητικό σύμπτωμα* που αντιστοιχεί στην αποσύνθεση των παραδοσιακών δομών κυριαρχησης και αντίστασης στην κυριαρχηση (έστω και αν στην προκειμένη περίπτωση η «παραδόση» είναι στην πραγματικότητα πολύ πρόσφατη, δηλαδή αποτελεί προϊόν του «εκσυγχρονισμού» των βιομηχανικών

κοινωνιών).⁵⁷ Αυτή η αποσύνθεση από μόνη της δεν οδηγεί σε καμία μορφή κοινωνικής ζωής που να μπορεί να σταθεί, αλλά οδηγεί σε μια εξαιρετικά ασταθή κατάσταση (που θα μπορούσαμε να την πούμε «άνομη» ή να την περιγράψουμε με όρους «κατάστασης εξαίρεσης»), στην οποία οι πιο αντιφατικές εξελίξεις καθίστανται δυνατές, με απρόβλεπτο τρόπο. Η ίδια η Μπράουν, σε συμφωνία με την ιδέα του Φουκώ σχετικά με την «παραγωγικότητα» ή «θετικότητα» της εξουσίας, τείνει προς μιαν άλλη ερμηνεία: δεν πρόκειται τόσο για μια *διάλυση*, όσο για μια *επινόηση*, την επινόηση μιας *άλλης ιστορικής λύσης* στα προβλήματα της προσαρμογής του ατόμου στον καπιταλισμό ή της εναρμόνισης της ατομικής συμπεριφοράς στην «πολιτική του κεφαλαίου». Εδώ αποκτά όλη της τη σημασία η υπόθεση που διατύπωσα μόλις προηγουμένως: υπάρχει μια κρίση της «κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη» ως (άνισα αναπτυγμένου) μοντέλου διαμόρφωσης του πολιτικού, η οποία δεν πηγάζει μόνον από την «εκδίκηση των καπιταλιστών» ή από την επιδείνωση του συσχετισμού δυνάμεων μεταξύ του σοσιαλισμού και των αντιπάλων του, αλλά από την ανάπτυξη των εσωτερικών της αντιφάσεων. Χρειάζεται όμως να έχουμε συνείδηση του τι θα προκύψει στο τέλος της διαδρομής: μια τέτοια υπόθεση μας εκθέτει στον κίνδυνο να συλλάβουμε τη δυνατότητα πολιτικών καθεστώτων που δεν είναι απλώς *ελάχιστα δημοκρατικά* (ή δημοκρατικά μέσα σε όρια συμβατά με την αναπαραγωγή των δομών ανισότητας)⁵⁸ ή *αντιδημοκρατικά* (με βάση το μοντέλο των δικτατοριών, των αυταρχικών καθεστώτων ή του ιστορικού φασισμού), αλλά, στην πραγματικότητα, *α-δημοκρατικά*, υπό την έννοια ότι οι αξίες που ενυπάρχουν στις διεκδικήσεις δικαιωμάτων (τις οποίες συνάθροισα υπό τον όρο ισοελευθερία) δεν παίζουν πλέον κανέναν ρόλο στη λειτουργία και στην εξέλιξη αυτών των καθεστώτων (έστω και ως δυνάμεις αντίστασης ή αμφισβήτησης). Άραγε γι' αυτό ο λόγος περί «δημοκρατικών αξιών» και «διάδοσης της δημοκρατίας» (ή και «εξαγωγής» της) έχει καταστεί τόσο ενοχλητικός; Όντας επίσημος και τετριμμένος, δεν επιτελεί πλέον καμία λειτουργία διάκρισης στη γλώσσα της εξουσίας κατά τη σύγχρονη εποχή, ενώ συμμετέχει εξ ολοκλήρου στην αποσύνθεση της ιδιότητας του πολίτη. Αν πράγματι εξελίσσεται τώρα μια τέτοια αλλαγή (επηρεάζοντας την *ίδια την τροπικότητα της αλλαγής*), θα άρμοζε να μιλήσουμε για την είσοδο σε μια «μετα-ιστορία», και συγχρόνως σε μια «μετα-πολιτική», τις οποίες θα έπρεπε να πάρουμε πολύ σοβαρότερα απ' ό,τι τις απόψεις περί «τέλους της ιστορίας», που έγιναν δημοφιλείς από ιδεολόγους σαν τον Φουκουγιάμα τη στιγμή της κατάρρευσης του σοβιετικού συστήματος στην Ευρώπη, και που βασιζόνταν αντιθέτως στην ιδέα ενός θριάμβου του φιλελευθερισμού στην κλασική του μορφή.⁵⁹

Δεν είμαι όμως πεπεισμένος ότι τα πράγματα μπορούν να περιοριστούν σε αυτή τη διάγνωση. Αναρωτιέμαι, αφενός, σε ποιο βαθμό η ερμηνεία του φαινομένου της αποδημοκρατικοποίησης που προτείνει η Μπράουν αντανακλά μια *ιδιαιτερότητα της αμερικανικής κοινωνίας και ιστορίας* που δεν είναι άμεσα γενικεύσιμη.⁶⁰ Θα έτεινα να την συνδέσω με το γεγονός ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες –για γεωπολιτικούς λόγους (η ηγεμονία που άσκησαν στον καπιταλιστικό κόσμο κατά τη διάρκεια όλου του δεύτερου μέρους του 20ού αιώνα) και για πολιτισμικούς λόγους (που ανάγονται στις απαρχές της ιδεολογίας τους περί «συνόρου», και συνεπώς στο χαρακτήρα τους ως αποικιοκρατικής «ατομικιστικής» κοινωνίας)– δικαιολογημένα δεν υπήρξαν ο τυπικός τόπος διαμόρφωσης της κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη και του εθνικού-κοινωνικού κράτους (παρά τις βαθιές εξισωτικές τάσεις που υπογράμμισε ο Τοκβίλ). Η αρχή της καθολικότητας των κοινωνικών δικαιωμάτων, ειδικότερα, ποτέ δεν αναγνωρίστηκε πλήρως στις ΗΠΑ. Από την άλλη, οι διακυμάνσεις ανάμεσα σε φάσεις κρατικής «ρύθμισης» και «απορρύθμισης» υπήρξαν εξαιρετικά βίαιες.⁶¹ Θα ήταν υπερφίαλο να προσάψουμε στην Μπράουν ότι δεν έλαβε υπόψη της εκ των προτέρων αυτό που η λεγόμενη «παγκόσμια» χρηματοπιστωτική κρίση αρχίζει να καθιστά προφανές, δηλαδή την ύπαρξη συντελεστών ριζικής αστάθειας και αντίφασης στην καρδιά του ρηγκανο-θατσερικού «νεοφιλελεύθερου» μοντέλου (το οποίο υιοθετήθηκε λιγότερο ή περισσότερο πιστά από τις πολιτικές του «τρίτου δρόμου» που το διαδέχθηκαν), και ίσως το γεγονός ότι στην πραγματικότητα δεν αποτελεί τόσο ένα μοντέλο σταθεροποίησης του σύγχρονου καπιταλισμού, όσο ένα μοντέλο *διαρκούς κρίσης* (ή μοντέλο της «κρίσης ως κανονικότητας»), πράγμα που μας επαναφέρει δυνητικά στην πλευρά της *άλλης ερμηνευτικής υπόθεσης* (εκείνης ενός συμπτώματος διάλυσης). Το δοκίμιο της Μπράουν, να το υπενθυμίσουμε, γράφτηκε το 2003 στην αρχική του μορφή. Θα είναι λοιπόν πολύ ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε τον τρόπο με τον οποίο θα λάβει υπόψη της τις καθαρά βορειοαμερικανικές όψεις του καπιταλισμού που η κρίση φέρνει σε πρώτο πλάνο (για παράδειγμα, τη συγκρότηση μιας κοινωνίας που βασίζεται εξ ολοκλήρου στο δανεισμό),⁶² καθώς και τις πολιτικές αντιδράσεις που θα προκύψουν από τις πρώτες της επεξεργασίες. Προφανώς τίποτα δεν είναι μονοσήμαντα καθορισμένο από αυτή την άποψη. Αλλά οδηγούμαστε έτσι να εξετάσουμε μιαν άλλη δυσκολία, η οποία είναι εγγενής στις κριτικές της νεοφιλελεύθερης καινοτομίας ως ανάδυσης της *αντι-πολιτικής*, στο βαθμό που αυτές προσδίδουν μια καθαρά 'αποκαλυπτική' διάσταση στην ιδέα της «αποδημοκρατικοποίησης».

Εκείνο που με εντυπωσιάζει εδώ, με απόσταση σχεδόν ενάμιση αιώνα, είναι οι αναλογίες και οι διαφορές που

μπορούν να γίνουν αντιληπτές ανάμεσα στις θέσεις της Γουέντυ Μπράουν και σε ό,τι θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε *εφιάλτη του Μαρξ*. Θυμόμαστε ότι ο τελευταίος είχε προτείνει μια έννοια «πραγματικής υπαγωγής» (ή «πραγματικής υποταγής»: *reale Subsumtion*) της εργασιακής δύναμης στην καπιταλιστική σχέση, σε ένα «ανέκδοτο κεφάλαιο» του *Κεφαλαίου* που τελικά δεν το ενσωμάτωσε στο Πρώτο Βιβλίο, όπου έπρεπε να ενταχθεί, τη στιγμή της δημοσίευσής του (1867).⁶³ Γιατί ο Μαρξ αποφάσισε να αφήσει στην άκρη αυτήν την ανάλυση, η οποία οδηγούσε στις ύστατες συνέπειές της μια διαλεκτική που έπαιζε κεντρικό ρόλο στη δική του ανάλυση του κεφαλαίου ως «κοινωνικής σχέσης»; Πιθανότατα τόσο για πολιτικούς όσο και για επιστημονικούς λόγους. Η δημοσίευση θα είχε καταστροφικές συνέπειες για την ιδέα μιας *προλεταριακής πολιτικής*: εγκαταλείποντας οποιαδήποτε προοπτική επαναστατικής οργάνωσης ή ακόμη συλλογικής συνείδησης της εργατικής τάξης, θα ήταν υποχρεωμένος να επανέλθει στην εναλλακτική επιλογή ενός μαρασμού της πολιτικής ή μιας μεσσιανικής λύσης που θα προέκυπτε από τον ίδιο τον εκμηδενισμό των προϋποθέσεων της πολιτικής, επιλογή από την οποία δεν είχε σταματήσει να απομακρύνεται μετά τις νεανικές του διατυπώσεις περί «αποσύνθεσης της αστικής-πολιτικής κοινωνίας». ⁶⁴ Η «πραγματική υπαγωγή» που περιγράφει ο Μαρξ στο *Ανέκδοτο κεφάλαιο* σημαίνει ότι ο καπιταλισμός δεν είναι πλέον μόνο ένα σύστημα «κατανάλωσης της εργασιακής δύναμης», στόχος του οποίου είναι να μεγιστοποιήσει την παραγωγικότητα μέσω της ανάπτυξης διαφόρων «μεθόδων» εκμετάλλευσης των εργατών ή εξαγωγής της υπερεργασίας, αλλά καθίσταται ένα σύστημα (ανα)παραγωγής της ίδιας της εργασιακής δύναμης ως *εμπορεύματος*, που τείνει να προσαρμόσει τις «ιδιότητές» της, ώστε να τις καταστήσει «χρησιμοποιήσιμες» και «διαχειρίσιμες» μέσα σε ένα καθορισμένο σύστημα παραγωγής, το οποίο δηλαδή του επιβάλλει *a priori* τις απαιτήσεις του, προσδιορίζοντας τις «ικανότητες», τις «ανάγκες» και τις «επιθυμίες» των ατόμων. ⁶⁵ Εδώ η οπτική του Μαρξ είναι σαφώς 'αποκαλυπτική': βλέπει την εξάλειψη της πολιτικής, που είναι συστατική διάσταση της παρελθούσας ιστορίας, να παράγεται ως αποτέλεσμα μιας καθαρής οικονομικής λογικής, τραβηγμένης στα άκρα. Κατά τον ίδιο τρόπο, εμπνεόμενος από τον Φουκώ, ο λόγος της Μπράουν βλέπει την αποδημοκρατικοποίηση ως αποτέλεσμα μιας ορισμένης λογικής της εξουσίας και ως επινόηση μιας νέας πολιτισμικής «ορθολογικότητας». Προφανώς και οι δύο αντιλήψεις βασανίζονται (ποιος θα μπορούσε να το αποφύγει;) από το ερώτημα του πώς οι νεότερες κοινωνίες παράγουν με τον τρόπο τους την εθελoadουλεία: όχι τόσο –όπως στην κλασική παρουσίαση του Λα Μποεσί– ως φαντασιακό αποτέλεσμα της γοητείας

που ασκεί μια «υπέρτατη» μορφή της αυθεντίας (ο Ένας ή ο Μονάρχης), αλλά ως σύνθετο αποτέλεσμα ανώνυμων τεχνολογιών, ποικίλων μαζικών πρακτικών, μικροεξουσιών και καθημερινών συμπεριφορών οι οποίες χαρακτηρίζουν εξίσου τους «κυρίαρχους» και τους «κυριαρχούμενους» που τοποθετούνται σε μια ορισμένη κανονικότητα. Εξ ου και το βραχυκύκλωμα που προκύπτει εφεξής ανάμεσα στις αναλύσεις της καθημερινότητας και τις αναλύσεις της εξαίρεσης (ή της κατάστασης εξαίρεσης). Γνωρίζω ότι η Μπράουν δεν προσφεύγει σε προκατασκευασμένα σχήματα παρά μόνο με εξαιρετική προσοχή. Άλλοι είναι λιγότερο προσεκτικοί, γι' αυτό και στη σύγχρονη κριτική θεωρία παρατηρείται μια γενική επιστροφή στα 'αποκαλυπτικά' θέματα, που τα εμπνέονται από μίαν ορισμένη μαρξιστική παράδοση ή από τελείως διαφορετικές αναφορές, αρχίζοντας από την ιδέα πως η ιστορία έχει περάσει πλέον στη βασιλεία της οντολογικής «προσομοίωσης» ή της «εικονικής» πραγματικότητας, και καταλήγοντας στην ιδέα πως η πολιτική μετασχηματίστηκε σε «βιοπολιτική» και έλαβε μια αυτοκαταστροφική διάσταση, που καθιστά τη «γυμνή ζωή» ορίζοντα κάθε καθυπόταξης στην εξουσία. ⁶⁶

Όμως το ζήτημα των σύγχρονων διαδικασιών «αποδημοκρατικοποίησης» απαιτεί και άλλες συζητήσεις, που μου φαίνονται κεφαλαιώδεις στην προοπτική μιας αποσύνθεσης του εθνικού-κοινωνικού κράτους την οποία υιοθέτησα εδώ, είτε θεωρήσουμε ότι πρόκειται για αιτία είτε για κατάσταση έρπουσας κρίσης που την εκμεταλλεύονται άλλες δυνάμεις. Μου φαίνεται πως κανένας δεν θα αμφισβητήσει ότι υπάρχει ένας εσωτερικός δεσμός ανάμεσα στην αναστροφή της πορείας των δημοκρατικών διεκδικήσεων και στην εντατικοποίηση των διαδικασιών ελέγχου της ύπαρξης, της γεωγραφικής κινητικότητας, των πεποιθήσεων, των κοινωνικών συμπεριφορών, με τη χρησιμοποίηση όλο και πιο εξελιγμένων τεχνολογιών, σε βάση εδαφική ή επικοινωνιακή, εθνική ή υπερεθνική. Ο Ντελέζ είχε μιλήσει επ' αυτού για την ανάδυση μιας «κοινωνίας ελέγχου». ⁶⁷ Ας σκεφτούμε τις τεχνικές του «αποτυπώματος» και του «φακελώματος» που καταγγέλλει ιδιαίτερα ο Αγκάμπεν. ⁶⁸ Αυτές επεκτείνονται σε ένα είδος γενικευμένης καταγραφής, «σε πραγματικό χρόνο», των χρηστών του Διαδικτύου. Αλλά ας σκεφτούμε κυρίως τις μεθόδους ψυχολογικής και συμπεριφορικής ταξινόμησης που εφαρμόζονται στην παρατήρηση των παιδιών από την άποψη της μελλοντικής τους «επικινδυνότητας», που κάποιοι πρότειναν να γενικευθούν μέσα στα εκπαιδευτικά ιδρύματα της Γαλλίας (όχι δίχως να προκαλέσουν πολεμικές), ή τις νέες μορφές ψυχιατρικής διάγνωσης που χρησιμοποιούνται εις βάρος της κλινικής. ⁶⁹ Διότι είναι ακόμη πιο καταστροφικές από την άποψη του πλήγματος που επιφέρουν στην «ιδιοκτησία εαυτού», η οποία αποτελεί

(έστω και ιδεατά) το θεμέλιο της υποκειμενικότητας του κλασικού «πολίτη». Και κυρίως, ας μην ξεχνούμε ότι υπάρχει ένα θετικό αντίβαρο στην ανάπτυξη αυτών των διαδικασιών ελέγχου, που δεν είναι ασύμβατο υπό μίαν έννοια με την πολιτική μορφή της ιδιότητας του πολίτη: η ανάπτυξη μιας νέας ηθικής της μέριμνας εαυτού (self-care), στο πλαίσιο της οποίας είναι σημαντικό τα άτομα να ηθικοποιούν τη διαγωγή τους υποτασσόμενα από μόνα τους στο κριτήριο της μέγιστης ωφέλειας ή του να γίνουν παραγωγοί της ατομικότητάς τους.⁷⁰ Η αναγνώριση της μαύρης πλευράς που εμπεριέχει η εν λόγω ηθική συναντά αυτό που ο Ρομπέρ Καστέλ, ιδιαίτερα, περιέγραψε ως *αρνητικό ατομικισμό*, συνδέοντάς τον με τον κατακερματισμό και την καταστροφή των θεσμών «κοινωνικής ασφάλισης» και των μορφών αλληλεγγύης ή κοινωνικοποίησης που καθιστούσαν δυνατή την *προσχώρηση* των ατόμων, για πολλές γενιές, σε μια «κοινότητα πολιτών» (που συνέπιπτε στην πράξη, όπως είδαμε, με μια εθνική κοινότητα, στην οποία έβρισκαν ταυτόχρονα θέση οι συγκρούσεις συμφερόντων, και ειδικότερα οι θεσμοποιημένες ταξικές συγκρούσεις, καθώς και οι διαδικασίες κοινωνικοποίησης, εκπαίδευσης, ιατρικής παρακολούθησης, οι οποίες εξασφαλίζονταν από δημόσιες υπηρεσίες που ήταν τυπικά εξισωτικές). Το «απροσχώρητο» (ή *απενσωματωμένο*) άτομο –για παράδειγμα, ένας νέος προλετάριος χωρίς δουλειά ούτε προοπτική σταθερής απασχόλησης, είτε κατάγεται από μετανάστες είτε όχι– είναι ένα υποκείμενο στο οποίο απευθύνονται διαρκώς αντιφατικές προσταγές: θα έπρεπε να συμπεριφέρεται ως «επιχειρηματίας του εαυτού του», σύμφωνα με το νέο κώδικα των νεοφιλελεύθερων αξιών, ούτως ώστε να επιδεικνύει μια αυτονομία, ενώ ταυτόχρονα του αφαιρούνται ή του είναι απρόσιτες όλες οι προϋποθέσεις (κατ' ανάγκην συλλογικές, κοινωνικές) που θα καθιστούσαν δυνατή αυτή την αυτονομία.⁷¹ Εξ ου και η απελπισία του, αλλά επίσης, ευκαιρίας δοθείσης, η ακραία βία που κατευθύνεται τόσο εναντίον του εαυτού του, όσο και εναντίον των άλλων: η βία μάλιστα της *απαξίωσης*. Εξ ου, επίσης, η αναζήτηση αντισταθμιστικών κοινοτήτων, οι οποίες συχνά θεμελιώνονται στο φαντασιακό της συλλογικής παντοδυναμίας (ή, όπως θα έλεγαν ο Ντερριντά και ο Ρομπέρτο Εσπόζιτο, της «αυτονομίας»). Τέτοιες κοινότητες είναι επίσης *αρνητικές* και *αδύνατες*, όπως είναι και οι «αρνητικές ατομικότητες» ή οι *αδύνατες ατομικότητες* που παράγονται από τον κατακερματισμό της κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη, ή όπως είνον να γίνουν οι κρατικές κοινότητες.⁷² Μπορούν να οικοδομούνται ιδεατά σε τοπική βάση, υπό τη μορφή *συμμοριών* με εθνοπολιτισμικό ή μικροεδαφικό χαρακτήρα.⁷³ Ή πάλι μπορούν να προβάλλονται σε παγκόσμιο χώρο, διαμέσου δικτύων επικοινωνίας τα οποία τις ελέγχουν την ίδια στιγμή που αυτές τα χρησιμοποιούν,

«σφαιρικοποιώντας» το θρησκευτικό ή φυλετικό (μεταποικιακό) φαντασιακό.

Έτσι αναδύεται επίσης το απaráκαμπτο εφεξής ζήτημα των μορφών και της λειτουργίας που επιτελεί ο «λαϊκισμός» στο σύγχρονο πολιτικό χώρο. Θεωρώ ότι ο Ερνέστο Λακλάου έχει δίκιο όταν απαιτεί να μη στιγματίζεται ο «λαϊκισμός» εν γένει ή να μη συγχέεται με τον φασισμό: όχι μόνον επειδή, υπό αυτή την τυπικά «προβολική» ονομασία, η γενική *συμμετοχή των μαζών* στην πολιτική καθίσταται αντικείμενο μιας πραγματικής απαγόρευσης (βρισκόμαστε εδώ στην καρδιά του αντιδημοκρατικού «φόβου των μαζών»), αλλά και επειδή υπό μίαν έννοια, πρέπει να το παραδεχτούμε, χωρίς το «λαϊκισμό» δεν θα υπήρχε «λαός» στην πολιτική, όπως ακριβώς χωρίς «εθνικισμό» δεν μπορεί να υπάρξει «έθνος», ή δεν μπορεί να υπάρξει το «κοινόν» χωρίς «κομμουνισμό». Και, κάθε φορά, αποτελεί πρόβλημα το διφορούμενο του χαρακτήρα αυτών των ονομασιών της συλλογικής δράσης –ή των μετωνυμιών του ιδεολογικού «εμείς».⁷⁴ Ορισμένες μορφές λαϊκισμού, παρά την αμφισημία τους ή ίσως εξαιτίας της, εμφανίζονται ως προϋπόθεση μιας γενίκευσης του πολιτικού λόγου που υπερβαίνει (ή ενσωματώνει) τον επιμέρους χαρακτήρα των διεκδικήσεων διαφόρων κοινωνικών ομάδων και διαφόρων κινημάτων χειραφέτησης, αμφισβητώντας την ετερογενή πολυμορφία των μορφών κυριάρχησης. Πρόκειται για κεντρική θέση την οποία ο Λακλάου, χάρη σε μια αναδιατύπωση αυτού που ο Γκράμσι είχε ονομάσει «ηγεμονία», μετατρέπει σε κατεξοχήν έννοια της δημοκρατικής πολιτικής. Εάν έχει δίκιο ως προς αυτό το σημείο, θα πρέπει να δεχτούμε ότι το φάντασμα του λαϊκισμού στοίχειωνε ανέκαθεν τη διαλεκτική της εξέγερσης και της συγκρότησης, για την οποία μίλησα στην αρχή αυτής της παρουσίασης –καλώς ή κακώς. Είναι πολύ πιθανό να έχει δίκιο.⁷⁵ Όμως θέλω να θέσω επίσης το αντίστροφο ερώτημα, για το οποίο δεν έχω έτοιμη απάντηση, ή εν πάση περιπτώσει δεν έχω απάντηση *καθολικής ισχύος*, ανεξάρτητη από τον συνυπολογισμό των συγκυριών: υπό ποιες προϋποθέσεις ένας «λαϊκιστικός» τρόπος ταύτισης με την απύσχα κοινότητα, ή με τη φαντασιακή κοινότητα, καθίσταται (και παραμένει) το πλαίσιο μιας κινητοποίησης προς όφελος δημοκρατικών στόχων; Τι είναι αυτό που διακρίνει την ισότητα (ή την ισοελευθερία), έστω και ουτοπική, από τη λογική της *ισοδυναμίας* μεταξύ λόγων και εικόνων που χρησιμοποιούν διάφορες ομάδες για να ταυτιστούν σε έναν κοινό «συνασπισμό εξουσίας»; Πότε θα πρέπει να πούμε, αντιθέτως, ότι ο λαϊκισμός ως «φαντασίωση κοινότητας» αποτελεί απλώς την οθόνη στην οποία προβάλλονται οι φαντασιακές αντισταθμίσεις ή εκδικήσεις που απαιτούν η αποπτώχευση ή η αποκοινωνικοποίηση, η παραγωγή των «αρνητικών ατόμων», η στηλίτευση και ο αποκλεισμός

των φορέων της «ετερότητας» ή της «ξενότητας»; Όμως αυτά τα δύο κλαδιά του εναλλακτικού ζεύγους μπορούν άραγε ποτέ να χωριστούν αληθινά, ούτως ώστε η συλλογική πολιτική ικανότητα να μη χρειάζεται πλέον να τα διαχωρίζει στην πράξη, αναπτύσσοντας συγχρόνως μια ικανότητα κινητοποίησης και μια ικανότητα εκπολιτισμού μέσω ενός καθορισμένου φαντασιακού;⁷⁶

Μου φαίνεται πως δεν γίνεται να απομονώσουμε μια τέτοια συζήτηση, που αφορά τις βίαιες εντάσεις και τα αμφίσημα αποτελέσματα της σύζευξης μεταξύ προσχώρησης και αποχώρησης, κοινοτικής ενσωμάτωσης και εσωτερικού αποκλεισμού, αρνητικού και θετικού ατομικισμού, από τη συζήτηση που αφορά την κρίση αντιπροσώπευσης στα σύγχρονα πολιτικά συστήματα. Εδώ βρίσκεται, προφανέστατα, άλλη μία όψη των μετασχηματισμών του πολιτικού που μπορεί να αποδοθεί στον «νεοφιλελευθερισμό». Χιλιάδες σελίδες έχουν κυκλοφορήσει σχετικά με αυτό το θέμα που έγινε, ίσως, ο προνομιακός κοινός τόπος της σύγχρονης πολιτικής επιστήμης.⁷⁷ Όλα όσα γράφτηκαν δεν είναι αδιάφορα, κάθε άλλο, από τη σκοπιά μιας κριτικής της πολιτικής στην εποχή του «τέλους της πολιτικής». Διότι θα ήταν υπερβολικά βιαστικό, και περιοριστικό, όπως για μια ορισμένη μαρξιστική (ή ρουσσική) βουλγκάτα, να συγχέουμε το ζήτημα της αντιπροσώπευσης εν γένει με το ζήτημα του κοινοβουλευτισμού, ο οποίος δεν εκπροσωπεί παρά μόνο μία όψη και μία πιθανή ιστορική μορφή αντιπροσώπευσης. Θεωρούμενη ως εγγύηση των πλουραλιστικών πολιτικών συστημάτων, που καταργείται από τους αριστερούς και δεξιούς «ολοκληρωτισμούς» εν ονόματι της οργανικής ενότητας των αντίστοιχων «λαών» τους (ή εν ονόματι εκείνου που θεωρούσαν ως το «λαό του λαού»: τη φυλή ή την τάξη), η κοινοβουλευτική αντιπροσώπευση παρουσιάστηκε από τη φιλελεύθερη πολιτική επιστήμη ως η λυδία λίθος της δημοκρατίας.⁷⁸ Και θεωρούμενη ως μηχανισμός απαλλοτρίωσης της άμεσης πολιτικής ικανότητας των πολιτών (της γενικής τους συγκρότησης, του δικαιώματος λόγου, της ικανότητας να αποφασίζουν), η κοινοβουλευτική αντιπροσώπευση επικρίθηκε αυτή καθεαυτή από τον κομμουνισμό ή από τον αναρχισμό. Όμως η κρίση του κοινοβουλευτισμού δεν είναι πρόσφατη, ενώ ορισμένα από τα συμπτώματά της (ιδιαίτερα η διαφθορά των «αντιπροσώπων του λαού», οι οποίοι βρίσκονται σε θέση στρατηγικών ενδιαμέσων μεταξύ των εντολέων τους, των ομάδων οικονομικών συμφερόντων, των αξιωματούχων και των κατόχων της κρατικής εξουσίας, καθώς και οι αντικοινοβουλευτικές αντιδράσεις που γεννά η διαφθορά, οι οποίες χαρακτηρίζονται ακριβώς ως «λαϊκιστικές») είναι τόσο παλαιά όσο και η συγκρότηση του κοινοβουλευτισμού.⁷⁹ Πολύ πιο ενδιαφέρουσα, από τη σκοπιά ενός στοχασμού ως προς τις αντινομίες της ιδιότητας του

πολίτη, θα ήταν μια συζήτηση σχετικά με την κρίση της αντιπροσώπευσης αυτής καθεαυτήν, πέρα από τον κοινοβουλευτικό μηχανισμό, ως ικανότητας εξουσιοδότησης αντιπροσώπων σε κάθε θεσμικό επίπεδο όπου διαμορφώνεται η απαίτηση μιας δημόσιας λειτουργίας (ό,τι οι αρχαίοι αποκαλούσαν «αρχή» ή «υπηρεσία»), και ελέγχου των αποτελεσμάτων αυτής της εξουσιοδότησης. Διότι αποτελεί μέρος των θεμελιωδών δικαιωμάτων των «ελεύθερων και ίσων» πολιτών. Με άλλα λόγια, προς την κατεύθυνση μιας δημοκρατικής προοπτικής, από τα κάτω, πρέπει να επανέλθουμε στο θεμελιώδες ζήτημα που ο Χομπς έθετε από τα πάνω, στην αυγή της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας, από τη σκοπιά μιας πλήρους ταύτισης μεταξύ της «δημόσιας σφαίρας» (της common-wealth) και της «κυρίαρχης δύναμης»: το ζήτημα μιας συλλογικής διαδικασίας απόκτησης της δύναμης, υπό τη μορφή της μετάδοσής της ή της επικοινωνίας της.⁸⁰ Τούτο σημαίνει ότι πρέπει να ξαναβρούμε τη διαλεκτική της «συντακτικής εξουσίας» και της «συνταγμένης εξουσίας», της εξέγερσης και της συγκρότησης, αυτή τη φορά παραμερίζοντας το κράτος ή αφαιρώντας το πολιτικό του μονοπώλιο, και όχι τοποθετώντας το ως «θεμέλιο». Δεν μπορούμε να θέσουμε a priori κανένα εσωτερικό όριο ή σύνορο σε τούτη τη διαλεκτική. Ας μην ξεχνούμε ότι στη ρεπουμπλικανική παράδοση (που δεν έχει τίποτε το καθαρά γαλλικό...) ένας δάσκαλος ή ένας δικαστής, είτε είναι δημόσιος υπάλληλος είτε όχι, είναι ένας «αντιπρόσωπος του λαού» όπως ακριβώς και ένας βουλευτής, εφόσον ο τρόπος επιλογής του και τα αποτελέσματα της δράσης του μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο δημοκρατικού ελέγχου (πράγμα που, ας το αναγνωρίσουμε, συμβαίνει με πολύ άνιστο τρόπο στις δύο περιπτώσεις...). Η κρίση της πολιτικής θέσμησης που δηλώνεται με το γενικό όρο «αποδημοκρατικοποίηση» δεν κατοικεί μόνο στην απαξίωση της μίας ή της άλλης μορφής αντιπροσώπευσης, αλλά εδρεύει στην απόρριψη της ίδιας της αρχής της αντιπροσώπευσης. Διότι, αφενός, υποτίθεται ότι η αντιπροσώπευση κατέστη άχρηστη και «ανορθολογική», λόγω της ανάδυσης μορφών «διακυβέρνησης» που επιτρέπουν τον υπολογισμό και την τελειοποίηση των κοινωνικών προγραμμάτων και των διαδικασιών άμβλυνσης των κοινωνικών συγκρούσεων, με βάση την ωφελιμότητά τους, και αφετέρου διακηρύσσεται, περισσότερο από ποτέ, ότι η αντιπροσώπευση είναι μια πολιτική μορφή ανεφάρμοστη και επικίνδυνη, όταν η υπευθυνότητα του «υποκειμένου-πολίτη» ορίζεται πρωτίστως με όρους κανονικότητας και απόκλισης προς τον κοινωνικό κανόνα που πρέπει να ελεγχθεί, και όχι να εκφραστεί ή να αφεθεί να εκφραστεί δίνοντάς του «φωνή» και «ψήφο» (πράγμα που σημαίνει ότι το «μίσος για την αντιπροσώπευση» είναι επίσης μια μορφή του «μίσους για τη δημοκρατία»!).⁸¹

Εννοείται πως σε αυτό ακριβώς το σημείο θα πρέπει να τεθεί το ζήτημα των εναλλακτικών επιλογών. Και, κατά συνέπεια, το ζήτημα των «ελπίδων». Οι ελπίδες στηρίζονται εξ ολοκλήρου στην ύπαρξη μορφών αντίστασης, αλληλεγγύης, συλλογικών επινοήσεων και ατομικών επαναστάσεων, που τείνει να παραγάγει η ίδια η διεύρυνση των μεθόδων της νεοφιλελεύθερης διακυβέρνησης. Όλες μαζί –στην ετερογένειά τους– σχεδιάζουν ή θα σχεδιάσουν το περίγραμμα μιας νέας «εξεγερσιακής» πολιτικής, και επομένως θα επιτρέψουν να φανταστούμε νέους τρόπους για τη συγκρότηση της ιδιότητας του πολίτη, τρόπους που θα συνδυάζουν με πρωτοτυπία την αυθορμησία και τη θέσμιση, τη συμμετοχή και την αντιπροσώπευση.⁸² Κυρίως, αυτές θα πρέπει να διαπιστώσουν το γεγονός ότι, μαζί με την κρίση της κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη, που συνοδεύεται από την επέκταση της «κοινωνίας του ελέγχου» και γενικότερα από φαινόμενα αποδημοκρατικοποίησης στο πλαίσιο των νεοφιλελεύθερων μορφών ορθολογικότητας ή διακυβερνησιμότητας, η φαντασιακή γραμμικότητα των «προόδων» της ιδιότητας του πολίτη (ή της δημοκρατικοποίησής της) έγινε συντρίμια: η αμφισβήτηση των υπαρκτών κοινωνικών δικαιωμάτων δεν περιόρισε απλώς *de facto* το περιεχόμενο και την αξία των «πολιτικών δικαιωμάτων» που κατακτήθηκαν στην πορεία της νεωτερικότητας, αλλά έθεσε ριζικά υπό αίρεση τα κεκτημένα των «αστικών ατομικών δικαιωμάτων» ή των «δικαιωμάτων του προσώπου», που έμοιαζαν μη αναστρέψιμα. Οι αντινομίες της ιδιότητας του πολίτη οξύνονται συγχρόνως σε όλες τους τις διαστάσεις –χωρίς ιεραρχική τάξη ή στρατηγική προτεραιότητα– και, κατά συνέπεια, οξύνεται το αίτημα για μια δημοκρατική εναλλακτική πρόταση.

Αλλά υπάρχουν τουλάχιστον δύο μορφές ή, αν προτιμάτε, δύο συμβολικοί τρόποι υποκειμενοποίησης που μπορούν να αντιστοιχούν στην ιδέα μιας «εξεγερσιακής» ή «στασιαστικής» ιδιότητας του πολίτη. Είναι ανάγκη να συμφωνήσουμε πως είναι ετερογενείς. Η πρώτη είναι η μορφή του αποκλίνοντος υποκειμένου, αν θεωρηθεί από τη σκοπιά του «κυρίαρχου κανόνα»: πρόκειται για τη μορφή μιας υποκειμενικότητας η οποία αντιστέκεται στις διαδικασίες ηθικοποίησης και κανονικοποίησης που επιβάλλονται από την «ορθολογικότητα» της νεοφιλελεύθερης τάξης, διαδικασίες εξίσου καταπιεστικές, όπως είδαμε, με εκείνες του εθνικού-κοινωνικού κράτους, παρ' όλο που απομακρύνονται από τις πειθαρχίες και τις μεθόδους ελέγχου που εκείνο είχε επεξεργαστεί. Τι είναι λοιπόν να «υποκείμενο-πολίτης» που αποκλίνει, που στασιάζει ή ακόμη, με την ορολογία του Ντελέζ, ένα «μειονοτικό» (υποκείμενο);⁸³ Είναι ένα υποκείμενο που μαζί με άλλα επινοεί και σχηματίζει όχι τόσο ουτοπίες, όσο αυτό που ο Λουκώ είχε αποκαλέσει *ετεροτοπίες*: τόπους αυτονομίας,

που αποτελούν επίσης τρόπους ενεργητικής προστασίας ενάντια στις μηδενιστικές μορφές της αρνητικής ατομικότητας και της αυτοκαταστροφικής βίας. Αυτή η μορφή είναι διακριτή –ως προς τις αντικειμενικές και κοινωνικές της προϋποθέσεις, και ταυτόχρονα ως προς τις υποκειμενικές της βλέψεις– από τη μορφή του «πλειονοτικού» υποκειμένου της συλλογικής δράσης, δηλαδή, στη δική μας πολιτική παράδοση, από τον *αγωνιστή* (ή την *αγωνίστρια*) που εντάσσεται σε ένα «κίνημα» ή σε μια «εκστρατεία» υπηρετώντας μια δημοκρατική υπόθεση. Έστω κι αν, τις περισσότερες φορές, τέτοιες υποθέσεις εμπεριέχουν επίσης μια ηθική διάσταση: όπως συμβαίνει με την προστασία του περιβάλλοντος ή με την αλληλεγγύη προς τους μετανάστες «χωρίς χαρτιά», τους οποίους η αστυνομοκρατική και στρατοκρατική καπιταλιστική κοινωνία επιχειρεί να εκτοπίσει και να καταδιώξει σαν απανθρωποποιημένα θηράματα, αφού πρώτα τους έχει αναγκάσει να εγκαταλείψουν την πατρίδα τους και τους έχει ωθήσει στην «παρανομία».⁸⁴ Και επίσης, προφανώς, όπως συμβαίνει με τις φαινομενικά πιο παραδοσιακές υποθέσεις της υπεράσπισης των δικαιωμάτων της εργασίας και του πολιτισμού, ή τα «πολιτικά» και «πολιτειακά» κινήματα υπέρ της ισότητας των γυναικών, που δείχνουν με ιδιαίτερο τρόπο τη συμπύκνωση των διαφορετικών «γενεών» των δικαιωμάτων.

Δεν υποστηρίζω καθόλου ότι αυτές οι δύο μορφές (που θα μπορούσαμε να τις πούμε μειονοτική και πλειονοτική) είναι, στην πράξη, ριζικά διαχωρισμένες, ή ότι μπορούν να συγκεκριμενοποιηθούν ανεξάρτητα η μία από την άλλη. Η κλασική αντίληψη περί επαναστατικής *πράξης*, συνδέοντας την «εξέγερση» με τον «μετασχηματισμό», τις είχε συγχωνεύσει σε έναν ιδεατό τύπο. Όμως είναι βέβαιο ότι, από συμβολική άποψη, οι δύο μορφές αντιστοιχούν σε διακριτούς τρόπους δράσης, και ότι κατά περίπτωση *υποστηρίζονται* από διαφορετικές κοινωνικές πρακτικές, οι οποίες ριζώνουν στις εμπειρίες και στις συνθήκες ύπαρξης διαφορετικών «ομάδων», που ανήκουν σε διαφορετικούς τομείς της κοινωνίας ή προέρχονται από διαφορετικές περιοχές του κόσμου και δεν μιλούν την ίδια πολιτική γλώσσα ή και την ίδια γλώσσα. Γι' αυτό και η απλή κατηγορία «υποκείμενο» (ακόμη κι αν νοηθεί με δυναμικό τρόπο, ως διαδικασία «υποκειμενοποίησης» που συνεχίζεται επ' αόριστον) δεν αρκεί για να σκεφτούμε τη συγκρότηση της πολιτικής: έχουμε λοιπόν ανάγκη περισσότερες λειτουργικές έννοιες (κατά τη γνώμη μου, τουλάχιστον τρεις: *φορείς*, *υποκείμενα* και *δρώντες*). Γι' αυτό, επίσης, οφείλουμε να εργαστούμε για την επινόηση της δημοκρατίας σκεπτόμενοι τις μεταβατικές ενότητες που μπορούν να σχηματίσουν οι φορείς καθώς γίνονται δρώντες, διαμέσου ορισμένων μορφών υποκειμενικότητας, και όχι με όρους προκαθορισμένης αρμο-

νίας μεταξύ κοινωνικών συνθηκών που θα υπήρχαν «καθ' εαυτές» και μορφών συνείδησης ή πολιτικής οργάνωσης που θα τους επέτρεπαν να υπάρχουν και «δι' εαυτές», από τη σκοπιά της ιστορικής προόδου. Οι ενότητες δράσης ή οι συμμαχίες δικαιώνονται πάντοτε από την ανακάλυψη ότι πολλαπλές μορφές ανισοτήτων ή αποκλεισμού ανήκουν σε ένα και μόνο «σύστημα», και κατά συνέπεια μπορούν να συνεισφέρουν σε μία και μόνη διαδικασία δημοκρατικοποίησης της ιδιότητας του πολίτη (ή, όπως λένε ορισμένοι σήμερα, «δημοκρατικοποίησης της δημοκρατίας»)⁸⁵. Δεν έχουν ωστόσο καμία φυσική βάση, είτε τη σκεφτούμε με οντολογικούς όρους είτε με όρους ηθικής αποστολής. Η σφαίρα της πολιτικής δράσης δεν είναι δεδομένη ή προδιαμορφωμένη, αλλά είναι «απούσα», όπως και ο λαός, σύμφωνα με τη διατύπωση του Ντελέζ που ανέφερα προηγουμένως. Η πολιτική δράση χρησιμοποιεί δομές επικοινωνίας που έχουν παραχθεί ιστορικά και δικαιώματα έκφρασης που προσπαθεί να επιβάλει η ίδια, για να γεννήσει τον υβριδικό πολιτικό δρώντα, ο οποίος τοποθετείται σε έναν προσδιορισμένο τόπο, όπου οι συγκρούσεις του κόσμου συναντώνται κατά τρόπο μοναδικό, αλλά δυνητικά αποτελεσματικό σε υπερεθνική κλίμακα (πάντοτε ήδη «κοσμοπολιτική» υπό αυτήν την έννοια). Ο υβριδικός πολιτικός δρών δεν ενσαρκώνει κανέναν εμπειρικο-υπερβατολογικό τύπο (τον Εργάτη, τον Προλετάριο, τον Αποικιακό ή τον Μετα-Αποικιακό, τη Γυναίκα, το Νομάδα...), αλλά συνθέτει διαφορές, και διαμορφώνει τον εαυτό του διασχίζοντας τα ορατά και αόρατα σύνορα. Το υποκειμενικό του καθήκον και το μόνιμο πρόβλημά του είναι να υπερβεί τους διχασμούς του και τα διαφορετικά του συμφέροντα, καθώς και να κάνει τους αντιπάλους του να οπισθοχωρήσουν. Όμως αυτές οι δύο δυσκολίες είναι άραγε, στην πραγματικότητα, διακριτές; Δεν το πιστεύω.

Μετάφραση: Άρης Στυλιανού*

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Το παρόν δοκίμιο αποτελεί ανάπτυξη της *Cassal Lecture in French Culture* που εκφωνήθηκε στις 12 Μαΐου 2009 στο Πανεπιστήμιο του Λονδίνου, υπό τον τίτλο «Antinomies of Citizenship». Ευχαριστώ για την πρόσκλησή τους το Institute of Germanic and Romance Studies και τη διευθύντριά του Naomi Segal, το Humanities and Arts Research Centre του Royal Holloway College και τον καθηγητή Mandy Merck. Το τελευταίο μέρος του δοκιμίου εκφωνήθηκε και σχολιάστηκε στο Συμπόσιο του Διεθνούς Κολλεγίου Φιλοσοφίας, στο Παρίσι, στις 20 Ιουνίου 2009 (τίτλος του Συμποσίου: «Ποιο υποκείμενο του πολιτικού;», με διοργανωτές τους Gabriella Basterra, Ghislaine Glasson Deschaumes, Rada Ivekovic και Boyan Manchev). Η

* Ο Άρης Στυλιανού διδάσκει πολιτική φιλοσοφία στο Τμήμα Πολιτικών Επιστημών του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Τελευταίο του βιβλίο είναι: *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου*. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ, Πόλις, Αθήνα 2006.

- παρούσα πλήρης εκδοχή του δοκιμίου θα δημοσιευτεί προσεχώς ως εισαγωγικό κείμενο στο υπό έκδοση βιβλίο μου *La proposition de l' égaliberté. Essais politiques et philosophiques 1989-2009*, Παρίσι, PUF, Collection Actuel Marx Confrontations.
- 2 Jacques Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie*, Galilée, 1995. Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Sens & Tonka, 2006.
- 3 Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Λονδίνο, Verso, 2000 [στα ελληνικά: *Το δημοκρατικό παράδοξο*, μετάφραση Αλέξανδρος Κιουπκιολής, πρόλογος-επιμέλεια Γιάννης Σταυρακάκης, Αθήνα, Πόλις, 2004].
- 4 Ανάμεσα στις ιστορίες –ολικές ή μερικές– της ιδέας της ιδιότητας του πολίτη στις οποίες ανέτρεξα, θα ήθελα να επισημάνω τις εξής: Jacqueline Bordes, *POLITEIA dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Παρίσι, Les Belles Lettres, 1982. *La nozione di «Romano» tra cittadinanza e universalità*, Da Roma alla Terza Roma, Documenti e studi, Edizioni Scientifiche Italiane 1982. Rogers M. Smith, *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in US History*, Yale University Press, 1999. Pietro Costa, *Civitas. Storia della Cittadinanza in Europa*, 4 τόμοι, Μπάρι, Editori Laterza, 1999-2001. Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté?*, Παρίσι, Gallimard-Folio, 2000. Paul Magnette, *La citoyenneté: une histoire de l'idée de la participation civique*, Βρυξέλλες, Bruylant, 2001. Linda Bosniak, *The Citizen and the Alien*, Princeton University Press, 2006.
- 5 Ο Αριστοτέλης στο βιβλίο Γ' των *Πολιτικών* (1275a32) γράφει ότι κάθε πολίτευμα στο οποίο υπάρχουν πολίτες που ασκούν εξίσου την «αόριστη αρχή» ή την «αρχή εν γένει» (δηλαδή που συμμετέχουν στην εκκλησία του δήμου και στα δικαστήρια) εμπεριέχει ένα δημοκρατικό στοιχείο που δεν μπορεί να εξαιρεθεί προς όφελος άλλων μορφών διακυβέρνησης. Ο σκοπός του είναι να εξορκίσει τους κινδύνους που εμπεριέχει η δημοκρατία, μεταβάλλοντας τη δημοκρατία σε «τιμοκρατία» (που την ονομάζει έτσι στα *Ηθικά Νικομάχεια*). Η κατεύθυνση αυτής της επιχειρηματολογίας θα αντιστραφεί στη νεότερη εποχή από τον Σπινόζα (για τον οποίο η δημοκρατία δεν αποτελεί τόσο ένα επιμέρους πολίτευμα, αλλά μια τάση που διαπερνά τα μοναρχικά και αριστοκρατικά πολιτεύματα ώστε να αποδοθεί η εξουσία στο πλήθος: βλ. E. Balibar, *Spinoza et la politique*, Παρίσι, PUF, 1985 [στα ελληνικά: Ετιέν Μπαλιμπάρ, *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, μετάφραση Άρης Στυλιανού, Αθήνα, Εστία, 1996]) και από τον νεαρό Μαρξ (στην *Κριτική της εγγεληνής φιλοσοφίας του κράτους του 1843*, όπου δηλώνεται ρητώς ότι η δημοκρατία –ή η «νομοθετική εξουσία»– αποτελεί την «αλήθεια της κάθε πολιτειακής συγκρότησης»). Ο Ρανσιέρ επιστρέφει σήμερα στη θέση αυτή, δείχνοντας ότι κανένα πολίτευμα δεν μπορεί να εξορκίσει τον κίνδυνο που αντιπροσωπεύει για τη μονοπώληση της εξουσίας η αναγκαιότητα, σε τελική ανάλυση, να γίνει αποδεκτή από τον λαό ο οποίος μπορεί να αποφασίσει να υπακούει – ή όχι (βλ. *La haine de la démocratie*, Παρίσι, La fabrique, 2005).
- 6 Μαρξ, *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία* (1871): «ιδού το αληθινό μυστικό της [=της Κομμούνας]: ήταν κυρίως μια κυβέρνηση της εργατικής τάξης, το αποτέλεσμα της πάλης της τάξης των παραγωγών εναντίον της τάξης των ιδιοκτητών που ιδιοποιούνται, η επιτέλους ευρεθείσα πολιτική μορφή που επέτρεπε να πραγματοποιηθεί η οικονομική χειραφέτηση της Εργασίας» (*La guerre civile en France*, Παρίσι, Editions Sociales, 1968, σ. 45).
- 7 Η Χάννα Άρεντ χρησιμοποιεί τουλάχιστον δύο φορές αυτή την έκφραση («ο χαμένος θησαυρός των επαναστάσεων»): ως τίτλο στο 6ο κεφάλαιο του *On Revolution* [στα ελληνικά: *Για την επανά-*

σταση, μετάφραση Αγγελική Στουπάκη, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2006] και στον Πρόλογο του *Η κρίση της κουλτούρας* (*Between Past and Future : Six Exercises in Political Thought*, Νέα Υόρκη, 1961, επαυξημένη έκδοση το 1968).

8 Κικέρων, *Περί Πολιτείας*, I, 31: «...et talis est quaeque respublica, qualis ejus aut natura, aut voluntas, qui illam regit. Itaque nulla alia in civitate, nisi in qua populi potestas summa est, ullum domicilium libertas habet: qua quidem certe nihil potest esse dulcius; et quae, si aequa non est, ne libertas quidem est. Qui autem aequa potest esse?...»

9 Immanuel Wallerstein: «Trois idéologies ou une seule? La problématique de la modernité», *Genèses*, 9, οκτώβριος 1992, σ. 7-24. Βλ. επίσης *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIXe siècle*, Παρίσι, PUF, 1995.

10 Αυτή είναι επίσης, σήμερα, η περίπτωση του Ζακ Ρανσιέρ, χάρη στη ριζική αντιπαραβολή που επιχειρεί ανάμεσα στη δημοκρατία ως κατάφαση της «εξουσίας του οποιουδήποτε» και στους φιλελεύθερους ορισμούς (αντιπροσώπευσης) που αποτελούν προσπάθειες περιορισμού της δημοκρατικής αρχής (βλ. τον σχολιασμό μου: «Historical Dilemmas of Democracy and Their Contemporary Relevance for Citizenship», *Rethinking Marxism*, v. 20, no 4, October 2008).

11 Έστω κι αν τους συμβεί, υπό την πίεση των συμβάντων, να τους παρασύρει η μέθη της αδελφοσύνης (πρόκειται για το συμβολικό παράδειγμα της «Νύχτας της 4ης Αυγούστου»: άραγε όμως υπήρξε όντως η νύχτα αυτή έτσι όπως την ηρωοποίησε το δημοκρατικό φαντασιακό;).

12 J. Rancière, *La méfiance*, ό.π. Ο Ρανσιέρ φοβάται σήμερα μήπως η διατύπωσή του, που έκανε τον γύρο του κόσμου (παρ' όλο που είναι πολύ δύσκολο να μεταφραστεί σε άλλες γλώσσες, όπως συχνά έχω διαπιστώσει), ερμηνευθεί μάλλον ως σύνθημα της πάλης εναντίον του αποκλεισμού (και επομένως υπέρ της «ένταξης»), και όχι ως δήλωση της αρχής της ριζικής δημοκρατίας ως εξουσίας του οποιουδήποτε ατόμου: βλ. τις απαντήσεις του στις ερωτήσεις του περιοδικού *Vacarme*, τχ. 48, καλοκαίρι 2009, («δύναμη της δημοκρατίας», μαζί με τους M. Abensour και J. L. Nancy). Σκέφτομαι ότι θα πρέπει να διατηρήσουμε το διαλεκτικό στοιχείο που ενυπάρχει στην (ενίοτε βίαιη) ένταση ανάμεσα στις δύο σημασίες της λέξης *δήμος*.

13 Εκ προθέσεως επαναλαμβάνω τη βεμπεριανή τριμερή διάκριση, επειδή έχει ως αντίβαρο, στον Βέμπερ τον ίδιο, μια ανάλυση του «μη νομιμοποιημένου» χαρακτήρα της δημοκρατικής νομιμότητας, ανάλυση εξαιρετικού ενδιαφέροντος από τη σκοπιά αυτού που αποκαλώ εδώ «εξεγερσιακή» στιγμή της ιδιότητας του πολίτη: βλ. Max Weber, *Η Πόλη*, μετάφραση Θανάσης Γκιούρας, Αθήνα, Κένταυρος, 2003 (μετάφραση του 9ου κεφαλαίου του 2ου μέρους του *Wirtschaft und Gesellschaft*).

14 E. Balibar, «Citoyen sujet – Réponse à la question de Jean-Luc Nancy : qui vient après le sujet?», *Cahiers Confrontation*, τχ. 20, Χειμώνας 1989.

15 E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'Etat, le peuple*, Παρίσι, La découverte, 2001. Για τις ρωμαϊκές ρίζες της εξίσωσης «ιδιότητα του πολίτη = εθνικότητα» και τις διαφορές μεταξύ της αρχαίας αυτοκρατορίας και του νεότερου κράτους, βλ. Claude Nicolet, «Citoyenneté française et citoyenneté romaine. Essai de mise en perspective», στο *La nozione di «romano» tra cittadinanza e universalità*, ό.π., σ. 145 κ.ε.

6 Είναι βέβαιο ότι η απόλυτη κυριαρχία του έθνους-κράτους, ως οικονομικής και στρατιωτικής δύναμης, ή και ως ικανότητας ελέγχου των κινημάτων και των επικοινωνιών των ιδίων του των πολιτών, τίθεται εκ νέου υπό αίρεση στον σύγχρονο κόσμο,

αλλά δεν είναι βέβαιο ότι αυτές οι διαδικασίες υπερεθνικού χαρακτήρα αποκτούν παντού την ίδια σημασία ή ότι η ευρωπαϊκή προοπτική μπορεί να γενικευθεί. Βλ. Zhang Yinde, «La 'sinité' : l'identité chinoise en question», στο *La pensée en Chine aujourd'hui*, επιμέλεια Anne Cheng, Παρίσι, Gallimard, Folio essais, 2007, σ. 300 κ.ε.

17 Έχω αναπτύξει αυτό το ζήτημα, καθώς και τις δυνατότητες κριτικής ανατροπής που προσφέρει, στο «Une citoyenneté sans communauté?», *Nous, citoyens d'Europe?*, ό.π., σ. 93 κ.ε.

18 Έχω προτείνει αλλού να μεταφράσουμε το αρχαιοελληνικό *πολιτεία* με έναν και μόνο τρόπο, σε όλη την έκταση των χρήσεών του, ως «συγκρότηση ιδιότητας του πολίτη». Η γαλλική μεταγραφή του *res publica* είναι «république», συνεπώς «δημόσιο πράγμα», αλλά λέμε σήμερα ολοένα και συχνότερα «δημόσια σφαίρα». Το κλασικό αγγλικό ισοδύναμο (όπως στον τίτλο του βιβλίου του Χομπς) ήταν «common-wealth»...

19 Σε ένα διάσημο άρθρο του, ο Εμίλ Μπενβενίστ έδειξε ότι, από φιλολογική άποψη, αυτή η πρωτοκαθεδρία της αμοιβαιότητας ως προς το ανήκειν εκφράζεται καλύτερα από το λατινικό ζεύγος *civis-civitas*, παρά από το αρχαιοελληνικό *πόλις-πολίτης*, αφού στην πρώτη περίπτωση η «ρίζα» είναι το καθεστώς του εν σχέσει ατόμου (ο «συμπολίτης»), ενώ στη δεύτερη το όλον προϋπάρχει. Αυτή η διαφορά έχει σημαντικές πολιτικές και συμβολικές συνέπειες, οι οποίες διακρίνονται επίσης στο τι κληροδότησαν οι δύο αυτοί λόγοι. Αλλά θα πρέπει να την ερμηνεύσουμε ως εσωτερική ένταση, πανταχού παρούσα, η οποία προκαλεί μια μόνιμη αμφιταλάντευση (βλ. Emile Benveniste, «Deux modèles linguistiques de la cité», *Problèmes de linguistique générale*, II, Παρίσι, Gallimard, 1974, σ. 272-280).

20 Για τον Αριστοτέλη, η εγγύηση αυτής της αμοιβαιότητας συνίστατο στην *περιοδική εναλλαγή των θέσεων* του «κυβερνώντος» (άρχων) και του «κυβερνωμένου» (αρχόμενος): ήδη αυτή η αρχή τού φαινόταν να εγκυμονεί «υπερ-δημοκρατικούς» κινδύνους. Βλ. Peter Riesenberg, *Citizenship in the Western Tradition. Plato to Rousseau*, The University of North Carolina Press, 1992, σ. 42 κ.ε. Σήμερα η εν λόγω αρχή μοιάζει να καλεί ευθέως σε ανατροπή (ή φαντάζει τρελή ουτοπία)...

21 Claude Lefort (ο οποίος στο σημείο αυτό αντιτάσσεται ριζικά στον M. Gauchet) : *L'invention démocratique*, Παρίσι, Fayard, 1981.

22 G. Deleuze, *Cinéma 2 : L'image-temps*, Παρίσι, Editions de Minuit, 1985, σ. 281 κ.ε.

23 Βλέπε το άρθρο μου «Politeia», στο *Gestes. Revue Transversale*, éditée par l'association Gestuelles 2004, τχ. 2, α' εξάμηνο του 2006.

24 Βλ. Marie Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté. La politique machiavélique entre histoire et médecine*, Παρίσι, Honoré Champion, 2004.

25 Η διάκριση μεταξύ «τυπικής» πολιτειακής συγκρότησης (νομικού συντάγματος, που θεμελιώνεται στην ιεραρχία των νόμων, των διατάξεων και των πηγών τους) και «υλικής» πολιτειακής συγκρότησης (ισορροπία των εξουσιών, των κοινωνικών και πολιτικών σωμάτων, ρυθμιζόμενη σύγκρουση των τάξεων και των πολιτικών δρώντων) έχει μακρά ιστορία, που μπορούμε να θεωρήσουμε πως αρχίζει με τους φιλοσόφους οι οποίοι άσκησαν κριτική στις «συμβολαιικές» θεωρίες (Χιουμ, Μοντεσκιέ, Χέγκελ), κι ακόμη παλαιότερα με τις διαμάχες σχετικά με το «μικτό πολίτευμα». Η ιστορία αυτή παρουσιάζεται διεξοδικά στο έργο του Costantino Mortati, *La costituzione in senso materiale*, 1940 (νέα έκδοση: Μιλάνο, Giuffrè, 1998), από το οποίο εμπνέεται ιδιαίτερα ο Νέγκρι στο βιβλίο του *Η συντακτι-*

- κή εξουσία (Antonio Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, γαλλική μετάφραση, Παρίσι, PUF, 1997).
- 26 Hans Kelsen, *La Démocratie. Sa nature – sa valeur*, γαλλική μετάφραση Ch. Eisenmann, 1932, επανέκδοση Dalloz, 2004, με πρόλογο του Philippe Raynaud.
- 27 C. Colliot-Thélène, «L'ignorance du peuple», στο Gérard Duprat et al., *L'ignorance du peuple. Essais sur la démocratie*, Παρίσι, PUF, 1998. Η «αρχή της ανικανότητας» συστηματοποιήθηκε από τους θεωρητικούς της «ελιτίστικής δημοκρατίας» (ιδιαίτερα από τον Schumpeter), οι οποίοι κυριάρχησαν στο πεδίο της πολιτικής επιστήμης από τις αρχές του 20ού αιώνα (ως απάντηση στον μεγάλο «φόβο των μαζών» που προκλήθηκε από τον σοσιαλισμό και τον κομμουνισμό) και ταύτισαν το «δημοκρατικό πολίτευμα» όχι απλώς με την κατ' ανάθεση εξουσία, αλλά με τον ανταγωνισμό μεταξύ επαγγελματιών πολιτικών στην «αγορά» της αντιπροσώπευσης (βλ. Boaventura de Sousa Santos, *Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Democratic Canon*, Verso, 2005/2007, σ. xxxvii κ.ε.). Αυτή η οπτική γωνία είναι πάντοτε παρούσα στον Pierre Rosanvallon, όταν μελετά τον καθοριστικό ρόλο της έννοιας «ικανότητα» στη θέσμιση της δημοκρατίας (*Le moment Guizot*, Παρίσι, Gallimard, 1985; *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Παρίσι, Gallimard, 2000). Ας την συγκρίνουμε με τον Ρανσιέρ, για τον οποίο η κατ' εξοχήν δημοκρατική χειρονομία είναι η διεκδίκηση της «άγνοιας» ενάντια στις ικανότητες που επιτρέπουν τον σφετερισμό της εξουσίας από τις ελίτ (*Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, επανέκδοση: Παρίσι, 10/18, 2004 [στα ελληνικά: Ζακ Ρανσιέρ, *Ο αδαής δάσκαλος. Πέντε μαθήματα πνευματικής χειραφέτησης*, μετάφραση Δάφνη Μπουνάνου, Αθήνα, Νήσος, 2008]).
- 28 Βλέπε τα σχόλια της Marie-Claire Caloz-Tschopp (*Les Sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt*, Λωζάννη, Payot, 1998) και της Margaret Somers (*Genealogies of Citizenship. Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, Cambridge University Press, 2008). Η μεγάλη δυσκολία ως προς την ερμηνεία της Άρεντ συνίσταται στο εάν η έννοια «πολιτική χωρίς θεμέλιο» (την οποία χρησιμοποιεί κυρίως στο *Οι απαρχές του ολοκληρωτισμού* και στα κείμενα για την «πολιτική ανυπακοή») συνεπάγεται έναν διαχωρισμό ανάμεσα στις περιοχές του «δημόσιου» και του «ιδιωτικού» ή του «πολιτικού» και του «κοινωνικού», όπως υποστήριξε η ίδια στην κριτική που άσκησε στην ανθρωπολογία της εργασίας από τον Λοκ έως τον Μαρξ (*Η ανθρώπινη κατάσταση*), ή εάν μπορεί να διαβαστεί ανεξάρτητα και μάλιστα να χρησιμοποιηθεί εναντίον αυτού του διαχωρισμού (και, κατά μείζονα λόγο, εναντίον της ανάλογης χρήσης που επιχείρησε να κάνει μεταπολεμικά η φιλελεύθερη πολιτική επιστήμη).
- 29 Ξέρουμε ότι αυτό ήταν ευθύς εξαρχής το ισχυρό σημείο κάθε θεωρητικοποίησης σχετικά με την αμφιταλάντευση των (σοσιαλιστικών) μαζικών κομμάτων ανάμεσα στη δικτατορία των ηγετών και στο μονοπώλιο των στελεχών (Roberto Michels), ως προς τα οποία ο Γκράμσι προσπάθησε να απαντήσει με τη θεωρία του περί «οργανικών διανοουμένων».
- 30 Ακριβώς σε αυτό το σημείο, το 1978-1979, επ' ευκαιρία του διαλόγου που εγκαινίασε η ιταλική εφημερίδα *Il Manifesto*, είχα θεωρήσει ότι έπρεπε να διαφωνήσω με τον Αλτουσέρ: έβλεπα μια αντίφαση ανάμεσα στη θέση του για το (ιδεατό) κομμουνιστικό κόμμα ως «κόμμα εκτός κράτους» και στις συνέπειες της θεωρίας του για την πολιτική πρακτική που πλαισιωνόταν από τους «ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους» (E. Balibar, «Stato, Partito, Transizione», στο AA. VV., *Discutere lo Stato*, Μπάρι, De Donato, 1978). Στα τελευταία δημοσιευμένα κείμενά του, ο Αλτουσέρ σκιαγράφησε έναν στοχασμό που αντιμετώπιζε συγχρόνως τον μαρξισμό ως «πεπερασμένη θεωρία» και τις αντιφάσεις της «μορφής κόμμα» αυτής καθεαυτήν, στοχασμό που άλλοι είχαν προσεγγίσει πριν από εκείνον.
- 31 «We know that oppression and domination have many faces and that not all of them are the direct or exclusive result of global capitalism (...) It is, indeed, possible that some initiatives that present themselves as alternatives to global capitalism are themselves a form of oppression...» (Boaventura de Sousa Santos, ό.π., σ. xxvi).
- 32 Είναι προφανές ότι η σημασία του ζητήματος της κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη, της ιστορικής της πραγμάτωσης και της κρίσης της στο πλαίσιο της μορφής του εθνικού-κοινωνικού κράτους γίνεται αντιληπτή με διαφορετικούς όρους, αναλόγως με το εάν σκεφτόμαστε την πολιτική στο «Βορρά» ή στο «Νότο». Όμως, αφενός, κατά το δεύτερο ήμισυ του 20ού αιώνα το εθνικό-κοινωνικό κράτος είχε το αντίστοιχό του στο Νότο υπό τη μορφή της προβληματικής της «ανάπτυξης» (η οποία βρίσκεται επίσης εκτεθειμένη σε κρίση μέσα στα νεοφιλελεύθερα συμφραζόμενα). Αφετέρου δε το ζήτημα των κοινωνικών δικαιωμάτων δεν μπορεί να περιοριστεί σε μία περιοχή του κόσμου. Η κριτική προς τον τυπικό συνταγματισμό γεννά σε κάθε περίπτωση ένα ερώτημα για τη συγκρουσιακή δημοκρατία, το οποίο θα πρέπει να συζητηθεί με καθολικό, δηλαδή με συγκριτικό, τρόπο: βλ. Partha Chatterjee, *The Politics of the Governed*, Columbia University Press, 2004, και Ranabir Samaddar, *The Materiality of Politics*, τόμος 1: *The Technologies of Rule*, τόμος 2: *Subject Positions in Politics*, Λονδίνο, Anthem Press, 2007.
- 33 Οι πρόσφατες εξελίξεις της οικονομικής-χρηματοπιστωτικής «κρίσης», καθώς και οι δυνατές ή οι πιθανές επιπτώσεις της στην κοινωνική σύνθεση και τις πολιτικές σχέσεις στις διάφορες περιοχές του παγκοσμιοποιημένου καπιταλισμού, έρχονται την κατάλληλη στιγμή να μας προειδοποιήσουν για τον κίνδυνο βιαστικών ή καθαρά θεωρησιακών συμπερασμάτων...
- 34 Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Παρίσι, Fayard, 1995; *L'insécurité sociale : qu'est-ce qu'être protégé?*, Παρίσι, Seuil, 2003. Στο τελευταίο του βιβλίο (που το πήρα στα χέρια μου μόλις είχα ολοκληρώσει το παρόν δοκίμιο) *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Παρίσι, Seuil, 2009, ο Castel γράφει: «Στα συμπεράσματα του βιβλίου μου *Les métamorphoses de la question sociale* είχα προτείνει την έκφραση 'αρνητικά υποκείμενα' για να χαρακτηρίσω την κατάσταση των προσώπων που θίγονταν βαναυσότερα από τον εξελισσόμενο 'μεγάλο μετασχηματισμό'. Αποσύρω αυτή τη διατύπωση, επειδή μου φαίνεται, ακριβώς, υπερβολικά αρνητική. Αφενός, διατρέχει τον κίνδυνο να προσδώσει μια αρνητική διάσταση σε αυτά τα υποκείμενα, πράγμα που προφανώς δεν είναι στις προθέσεις μου. Αλλά, κυρίως, μπορεί να προκαλέσει μια παρεξήγηση, αν κανείς θεωρήσει ότι αυτά τα υποκείμενα δεν είναι διόλου υποκείμενα ή ότι είναι υποκείμενα μόνο με αρνητική σημασία. Δεν πρόκειται περί αυτού. Είναι υποκείμενα, αλλά υποκείμενα εγκλωβισμένα στην αντίφαση ότι δεν μπορούν να είναι τα υποκείμενα που προσδοκούν να είναι» (σ. 434). Λυπάμαι πολύ γι' αυτή την απόφαση, που μου φαίνεται να αντιμετωπίζει κατ' ευφημισμόν και να υποκειμενοποιεί τη δομική αντίφαση στην οποία είχαν εφιστήσει την προσοχή μας οι αναλύσεις του Castel.
- 35 Πρόκειται για το ερώτημα που θέτει ειδικότερα ο Sandro Mezzadra στα σχόλιά του στην επανέκδοση του βιβλίου του T.

- H. Marshall (στα ιταλικά): *Cittadinanza e classe sociale*, επιμέλεια Sandro Mezzadra, Ρώμη-Μπάρι, Laterza, 2002. Η έννοια «κοινωνική ιδιότητα του πολίτη» ορίστηκε αρχικά από τον Thomas Humphrey Marshall στα συμφραζόμενα του μεγάλου μετασχηματισμού των δικαιωμάτων της οργανωμένης εργασίας και των συστημάτων προστασίας των ατόμων ενάντια στους χαρακτηριστικούς κινδύνους της «προλεταριακής κατάστασης» (οι οποίοι πλήττουν επίσης, πολύ άμεσα, όλον τον πληθυσμό που έχει εισοδήματα από μισθωτή εργασία και η επιβίωσή του δεν είναι κοινωνικά εγγυημένη από εισοδήματα από ιδιοκτησία). Εδώ και μερικά χρόνια, η «κοινωνική ιδιότητα του πολίτη» έγινε πάλι αντικείμενο προσοχής και ορίστηκε εκ νέου από τους Sandro Mezzadra, Robert Castel και Margaret Somers, οι οποίοι υπογράμμισαν τις πολιτικές και ανθρωπολογικές της διαστάσεις.
- 36 Αυτή η κομβική συζήτηση ανάμεσα σε μια «επιμέρους» και πατερναλιστική αντίληψη και σε μια εξισωτική καθολικευτική αντίληψη παρουσιάζεται εύστοχα από τον Donald Sassoon, *One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century*, Νέα Υόρκη, The New Press, 1996. Όμως η οπτική γωνία των «καθολικών κοινωνικών δικαιωμάτων» που βρίσκεται στη βάση της κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη αφήνει χώρο για ένα δεύτερο εναλλακτικό δίπολο μεταξύ μιας «κοινωνιολογικής» και μιας «πολιτικής» (σοσιαλιστικής) οπτικής γωνίας: βλέπε το βιβλίο του «αναθεωρητή» θεωρητικού του Εργατικού Κόμματος της Αγγλίας, Anthony Crosland, *The Future of Socialism* (1956) (επανέκδοση: Shoken Paperback, 1963). Στο *Naissance de la biopolitique (Cours de 1978-1979)*, Παρίσι, Seuil-Gallimard, 2004, ο Φουκώ υπενθυμίζει ότι, στις πολεμικές εκείνης της εποχής, το «σχέδιο Beveridge» ταυτιζόταν με το ναζισμό από τους προδρόμους του νεοφιλελευθερισμού (όπως ο Χάγιεκ). Θα δούμε εάν προδιαγράφονται τόσο βίαια εναλλακτικά δίπολα σε σχέση με τον «κοινωνικό μισθό» ή «μισθό του πολίτη», που ορισμένοι σύγχρονοι θεωρητικοί προτείνουν να θεσπιστεί ως απάντηση στη γενίκευση της «επισφαλούς εργασίας», και για να αντιμετωπιστεί η απόσταση ανάμεσα στα κοινωνικά δικαιώματα και την κατάταξη των ατόμων σε μία και μόνη επαγγελματική ταυτότητα (βλ. Antonio Negri, *Good Bye, Mister Socialism*, Entretiens avec Raf Valvola Scelsi, Παρίσι, Seuil, 2007, σ. 267 κ.ε.).
- 37 Συγκρίνετε με τον Pierre Rosanvallon, ο οποίος κάνει την αντίστροφη επιλογή, σύμφωνα με έναν προσανατολισμό που μπορούμε να ονομάσουμε 'νεο-κορπορατιστικό': *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Παρίσι, Gallimard, 1998.
- 38 Αλλά επίσης της υπερεκμετάλλευσής τους, με την καθιέρωση της «διπλής ημέρας εργασίας», επαγγελματικής και οικιακής: βλ. Christine Delphy, *L'Ennemi principal I, Économie politique du patriarcat*, Syllepse, 'Nouvelles Questions féministes', 1998, καθώς και της μειοψηφικής τους τοποθέτησης, με την καθιέρωση «γυναικείων επαγγελμάτων», η οποία αναπαράγει τις διακρίσεις στο εσωτερικό του δημόσιου χώρου: βλ. Geneviève Fraisse, *Les deux gouvernements : la famille et la cité*, Παρίσι, Gallimard Folio, 2001.
- 39 Η Suzanne de Brunhoff έχει επιμείνει πολύ σωστά σε αυτό το σημείο: βλ. *L'heure du marché. Critique du libéralisme*, Παρίσι, PUF, 'Pratiques théoriques', 1986.
- 40 Βλ. Thomas Piketty, *Les Hauts revenus en France au 20e siècle : inégalités et redistribution*, Παρίσι, Grasset, 2001.
- 41 Η εκτίμηση αυτή θα πρέπει να διαφοροποιηθεί, ανάλογα με τις επιμέρους εθνικές ιστορίες: το γαλλικό και κυρίως το ιταλικό μεταπολεμικό Σύνταγμα ενσωμάτωνε μια αναφορά στα εργα-

- σιακά δικαιώματα και στην κοινωνική πρόνοια, στο πλαίσιο μιας διευρυμένης αντίληψης της «δημόσιας δύναμης». Η αγγλική περίπτωση είναι ιδιαίτερη, αφού δεν υπάρχει γραπτό Σύνταγμα.
- 42 Η αναφορά στον Κέυνς είναι σαφώς πιο πολιτική: ο Νέγκρι επιμένει σε αυτό το σημείο σε ένα πρόσφατο άρθρο του, ενώ συγχρόνως διακηρύσσει ότι δεν είναι δυνατόν να γυρίσουμε προς τα πίσω, πέρα από τη διεθνοποίηση του καπιταλισμού: «No New deal is possible», στο *Radical Philosophy*, τχ. 155, Μάιος-Ιούνιος 2009 («Return to Keynes?»).
- 43 Από την άποψη αυτή, ειδικότερα, χρειάζεται να υπογραμμιστεί ο ετερογενής χαρακτήρας της «στιγμής '68» και η ταξική της διάσταση, παράλληλα με την «αντιαυταρχική» της διάσταση (βλ. Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Complexe, 2005).
- 44 Ως προς τον τρόπο με τον οποίο ο Φουκώ επιχείρησε να σκεφτεί τη σχέση μεταξύ κανονικοποίησης και εξουσίωσης, καθώς και να κατασκευάσει τη γενεαλογία τους, βλ. Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, Παρίσι, PUF, 'Pratiques théoriques', 2007.
- 45 Etienne Balibar, *Violence et civilité*, Galilée, 2009 (υπό έκδοση).
- 46 Γι' αυτό και έχει κεφαλαιώδη σημασία να σκεφτούμε τον τρόπο με τον οποίο αναπτύχθηκαν οι αγώνες που είχαν ως διακύβευμα την οργάνωση της εργασίας, οι μορφές της «τεύλορικής» αυθεντίας, η αντίσταση των εργατικών συλλογικοτήτων στην καπιταλιστική κατάτμηση της εργασιακής δύναμης, πριν και μετά το '68 (βλέπε: στη Γαλλία τις μελέτες των Robert Linhart και Benjamin Coriat, εμπνευσμένες εν μέρει από τον αλτουσερισμό, στην Ιταλία τις μελέτες της «εργατιστικής» σχολής, πριν από τη διάσπασή της ανάμεσα στην τάση της «αυτονομίας του πολιτικού» και στην τάση της «εργατικής αυτονομίας», με εκφραστές αντιστοίχως τους Τρόντι και Νέγκρι). Το κεφάλαιο αποσταθεροποίησε οριστικά προς όφελός του το συσχετισμό δυνάμεων, προωθώντας την «παγκοσμιοποίηση από τα κάτω», δηλαδή καταφεύγοντας μαζικά στη μεταναστευτική εργασιακή δύναμη, η οποία έμεινε περιθωριοποιημένη ή αποκλεισμένη από τις ιστορικές οργανώσεις της εργατικής τάξης, στο πλαίσιο μιας «μετα-αποικιακής» σχέσης.
- 47 Πρόδρομος του είδους ήταν ο ίδιος ο Κέυνς: βλ. Antonio Negri, «John M. Keynes et la théorie capitaliste de l'État en 1929», στο *La classe ouvrière contre l'État*, Παρίσι, Galilée, 1978.
- 48 Εδώ βρίσκεται, για μένα, το όριο των αναντικατάστατων αναλύσεων του Ρομπέρ Καστέλ: εμπνεόμενες σε τελική ανάλυση από μια κοινωνιολογική (τύπου Ντυρκέμ) σύλληψη της κοινωνίας ως οργανισμού εκτεθειμένου στις διαδικασίες διάλυσης και ανομίας που γεννά ο άγριος καπιταλισμός, υπερεκτιμούν τη «ρυθμιστική αντίδραση» της δημόσιας δύναμης και υποτιμούν τη δυναμική της ταξικής σύγκρουσης, και συνεπώς την ιδιαίτερη συμβολή του εργατικού κινήματος (υπό τις αυθόρμητες ή οργανωμένες μορφές του) στη θέσμιση της κοινωνικής ιδιότητας του πολίτη. Είναι αλήθεια ότι ο ορθόδοξος μαρξισμός, από την πλευρά του, αρνείται ακόμη και τη δυνατότητα ύπαρξης «συνταγματικών» μορφών ισορροπίας της πάλης των τάξεων.
- 49 Ο σοσιαλισμός δεν είναι κατά κύριο λόγο μια ιδεολογία, κι ακόμη λιγότερο μια διδασκαλία. Είναι ένα ιστορικό σύνθεμα στο οποίο, κατά τον 19ο και 20ό αιώνα, εμφανίζεται μια πανσπερμία τάσεων: συντηρητικός σοσιαλισμός (που η ολοκληρωμένη μορφή του συμπίπτει με τα κόμματα-κράτη του κομμουνιστικού μπλοκ), μεταρρυθμιστικός (ή σοσιαλδημοκρατικός) σοσιαλισμός, μεσσιανικός σοσιαλισμός (κυρίως με τη μορφή μιας «αριστερής» κριτικής των δύο προηγούμενων). Ο μαρξισμός, ως ανολοκλήρωτο σύστημα, αμφιταλαντευόμενος ανάμεσα σε πολλές «στρατηγικές» (ή «τακτικές», με την έννοια που

- δίνει στον όρο ο Stanley Moore, *Three Tactics. The Background in Marx*, Monthly Review Press, 1963), συμμετείχε και στις τρεις τάσεις. Διακρίνω το 'μαρξισμό', ιστορικό φαινόμενο σήμερα πια παρωχημένο, από τη θεωρία του Μαρξ, που είναι πάντα ανοιχτή σε μια σειρά ερωτημάτων με μέλλον (βλ. Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Παρίσι, La découverte, 'Repères', 1993 / 2001 [στα ελληνικά: Ετιέν Μπαλιμπάρ, *Η φιλοσοφία του Μαρξ*, μετάφραση-επιμέλεια Άρης Στυλιανού, Αθήνα, Νήσος, 1999]).
- 50 Βλ. το πρόσφατο άρθρο της Sandra Halperin, «Power to the people : nationally embedded development and mass armies in the making of democracy», *Millennium, Journal of International Studies*, τ. 37, τχ. 3 (2009), που υποστηρίζει ότι, στην Ευρώπη, ήταν κυρίως η εμπειρία του πολέμου που έκανε το εργατικό (συνδικαλιστικό) κίνημα να διαβεί το κρίσιμο κατώφλι ως προς την αντιπροσωπευτικότητα και την ικανότητα διαπραγμάτευσης. Οφείλω αυτή την αναφορά στην Κατρίν Κολλιό-Τελέν.
- 51 Gerald Stourzh, *Wege zur Grundrechtsdemokratie. Studien zur Begriffs und Institutionengeschichte des liberalen Verfassungsstaates*, Βιέννη, Boehlau Verlag, 1989.
- 52 Eduard Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, 1899 (γαλλική μετάφραση: *Les pré-supposés du socialisme*, Παρίσι, Seuil, 1974).
- 53 «Neo-liberalism and the end of democracy» (2003), στο Wendy Brown, *Edgework*, 2005. Η γαλλική μετάφραση βρίσκεται στο *Les habits neufs de la politique mondiale*, Παρίσι, Les prairies ordinaires, 2007.
- 54 David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Οξφόρδη, Oxford University Press, 2005· Jean-Claude Michéa, *L'Empire du moindre mal : essai sur la civilisation libérale*, Παρίσι, Climats, 2007· Emmanuel Renault, *Souffrances sociales*, Παρίσι, La découverte, 2008.
- 55 Το κριτήριο της διάκρισης δεν είναι το «υλικό/μη υλικό», αλλά μάλλον το «παραγωγικό/μη παραγωγικό»: όμως αυτό συνιστά κύκλο, εφόσον μία από τις ειδικά νεοφιλελεύθερες «πολιτικές» συνίσταται στο μετασχηματισμό των δραστηριοτήτων που θεωρούνται «μη παραγωγικές» ως προς τα ιδιωτικά κέρδη: τούτο ισχύει για την εκπαίδευση ή για τις φυλακές (βλ. Loïc Wacquant, *Les Prisons de la misère*, Παρίσι, Raisons d'Agir, 1999. *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Duke University Press, 2009).
- 56 «This mode of governmentality (...) convenes a 'free' subject who rationally deliberates about alternative courses of action, makes choices, and bears responsibility for the consequences of these choices. In this way, Lemke argues, «the state leads and controls subjects without being responsible for them;» as individual 'entrepreneurs' in every aspect of life, subjects become wholly responsible for their well-being and citizenship is reduced to success in this entrepreneurship. Neo-liberal subjects are controlled through their freedom –not simply (...) because freedom within an order of domination can be an instrument of that domination– but because of neo-liberalism's moralization of the consequences of this freedom. This also means that the withdrawal of the state from certain domains and the privatization of certain state functions does not amount to a dismantling of government but, rather, constitutes a technique of governing, indeed the signature technique of neo-liberal governance in which rational economic action suffused throughout society replaces express state rule or provision. Neo-liberalism shifts «the regulatory competence of the state onto 'responsible', 'rational' individuals [with the aim of] encourag[ing] individuals to give their lives a specific entrepreneurial form». (Thomas Lemke, «The birth of biopolitics: Michel Foucault's lecture at the College de France on neo-liberal Governmentality», *Economy and Society*, 30:2, Μάιος 2001, σ. 202)». (Wendy Brown, ό.π., §17).
- 57 Immanuel Wallerstein, *After Liberalism*, Νέα Υόρκη, New Press, 1995 (γαλλ. μετάφραση: *L'Après-libéralisme : Essai sur un système-monde à réinventer*, Παρίσι, La Tour d'Aigues : Éditions de l'Aube, 1999)· Robert Castel, *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, ό.π.
- 58 Βλ. αυτό που ο Boaventura da Souza Santos αποκαλεί «low intensity democracy» («δημοκρατία χαμηλής τάσης»): *Democratizing democracy*, ό.π.
- 59 Η ιδέα της «μετα-ιστορίας» (που προέρχεται από ορισμένες διατυπώσεις του Μαρξ στην *Εισαγωγή στην κριτική της φιλοσοφίας του δικαίου του Χέγκελ*, 1844) διαδόθηκε από τον Arnold Gehlen στις αρχές της δεκαετίας του '60· η ιδέα της «μετα-πολιτικής» είναι πολύ πιο πρόσφατη (βλ. Christopher Hanlon, «Psychoanalysis and the Post-Political : An Interview with Slavoj Zizek», *New Literary History*, 2001, 32 : 1-21).
- 60 Η ίδια η Μπράουν σημειώνει πως η ανάλυσή της βασίζεται στην παραδειγματική αξία της αμερικανικής περίπτωσης.
- 61 Margaret Somers, *Genealogies of Citizenship : Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, Cambridge University Press, 2008.
- 62 Ο Frédéric Lordon (*Jusqu'à quand? Pour en finir avec les crises financières, Raisons d'agir*, 2008) δείχνει με αξιοθαύμαστο τρόπο πώς συναρθρώνονται, ξεκινώντας από τις Ηνωμένες Πολιτείες, η πολιτική της «τιτλοποίησης» των επισφαλών απαιτήσεων, που επιτρέπει να επιτευχθούν οι υπεραποδόσεις των χρηματοπιστωτικών τοποθετήσεων, και η πλήρης απελευθέρωση της καταναλωτικής πίστης, που επιτρέπει να μετατραπούν σε διάβιου οφειλέτες τα νοικοκυριά που δεν έχουν σταθερά εισοδήματα.
- 63 Karl Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Verlag Neue Kritik, 1969. (Γαλλική μετάφραση: Karl Marx, *Un chapitre inédit du Capital*, μετάφραση και παρουσίαση R. Dangeville, Παρίσι, U.G.E., «10/18», 1971).
- 64 E. Balibar, «Le moment messianique de Marx», στο «Théologies politiques du Vormärz. De la doctrine à l'action (1817-1850)», *Revue Germanique Internationale*, 8/2008.
- 65 Ξέρουμε ότι ο Μαρκούζε, που οι αναλύσεις του εμφανώς επηρέασαν πολύ τη θεωρητικοποίηση της Μπράουν, έστω και αν η ίδια αναδιατύπωσε τη φροϋδική-μαρξιστική ορολογία τους στη φουκωική γλώσσα της «υποκειμενοποίησης» ως σχέσης προς την εξουσία, είχε επιχειρήσει να παράσχει το ψυχοκοινωνιολογικό αντίβαρο αυτών των μαρξικών θέσεων στον *Μονοδιάστατο άνθρωπο* [στα ελληνικά: Χέρμπερτ Μαρκούζε, *Ο μονοδιάστατος άνθρωπος*, μετάφραση Μπάμπης Λυκούδης, Αθήνα, Παπαζήσης, 1971], δείχνοντας ότι η πολύ γενική πρόγνωση του Μαρξ είχε πια εισχωρήσει στην καθημερινή πραγματικότητα, και ιδιαίτερα στον «καταναλωτικό πολιτισμό» αμερικανικού τύπου.
- 66 Είναι οι θεματικές του Μπωντριγιάρ και του Αγκάμπεν αντιστοίχως. Υπό μίαν έννοια οι Νέγκρι και Χαρντ (*Αυτοκρατορία και Πλήθος*) εκπροσωπούν την πιο ενδιαφέρουσα απόπειρα να επαναφέρουν στο θετικό αυτά τα 'αποκαλυπτικά' θέματα, με αφετηρία μια ερμηνεία του «εικονικού» ως *δύλου χαρακτήρα της εργασίας*, αλλά καταβάλλοντας το αντίτιμο μιας απεριόριστης επέκτασης της κατηγορίας του «βιοπολιτικού».
- 67 Gilles Deleuze, «La société de contrôle», στο *Pourparlers*, Παρίσι, Éditions de Minuit, 1990.

- 68 Giorgio Agamben, «Non au tatouage biopolitique», *Le Monde*, 11 Ιανουαρίου 2004. Βλ. επίσης Didier Bigo, «Gérer les transhumances. La surveillance à distance dans le champ transnational de la sécurité», στο *Penser avec Michel Foucault*, Παρίσι, Karthala/CERI 2005. Michaël Foessel και Antoine Garapon : «Biométrie : les nouvelles formes de l'identité», *Esprit*, Ιούλιος-Αύγουστος 2006.
- 69 Βλέπε το σύνολο των υλικών στην ιστοσελίδα: <http://sauvons-la-clinique.org/>
- 70 Δεν έχουμε ακόμα κατανοήσει, μου φαίνεται, ότι ο Φουκώ στα τελευταία χρόνια της ζωής του ανέπτυξε ειρωνικά το θέμα της «μέριμνας εαυτού», σε μια ύστατη χειρονομία ρήξης με τη καϊντεγγεριανή του παιδεία και, συγχρόνως, σε μια κριτική προοπτική εν σχέσει προς το σύγχρονο πολλαπλασιασμό των «τεχνολογιών εαυτού». Ελλείψει αυτής της αντίστιξης, κινδυνεύουμε να ερμηνεύσουμε το έργο του στην κατεύθυνση της νεοφιλελεύθερης, μετα-πολιτικής ηθικής. Τουλάχιστον, αυτό είναι το διακύβευμα μιας μάχης μεταξύ πολλών κληρονόμων που επικαλούνται τον Φουκώ.
- 71 Η Suzanne de Brunhoff (*L'heure du marché*, ό.π.) υπενθυμίζει ότι οφείλουμε στον Χάγιεκ την αναδιατύπωση της αρχής του homo oeconomicus υπό τη μορφή: κάθε άτομο πρέπει να συμπεριφέρεται σαν μια μικρή τράπεζα. Η Γουέντυ Μπράουν δανείζεται από τον Lemke την ιδέα μιας νεοφιλελεύθερης ορθολογικότητας που ενθαρρύνει τα άτομα να «δώσουν στη ζωή τους τη μορφή επιχείρησης» (ό.π.).
- 72 Θα έμπαίνα επομένως στον πειρασμό να γενικεύσω στο σύνολο των «κοινοτιστικών» εκδηλώσεων το σύμπλεγμα της «αδυναμίας του παντοδύναμου», το οποίο θεώρησα ότι μπόρεσα να εντοπίσω, από την πλευρά του κράτους και σε σχέση με το κράτος, στο μηχανισμό προσφοράς και ζήτησης ξενοφοβικών βιαιοτήτων (βλ. «De la préférence nationale à l'invention de la politique», στο *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, Παρίσι, PUF, «Quadrige», 2η έκδοση, 2002).
- 73 Βλέπε τις εν μέρει αντιφατικές αναλύσεις (που βασίζονται εξίσου σε μια γαλλοαμερικανική σύγκριση) της Sophie Body Gendrot (*Les villes – La fin de la violence?*, Παρίσι, Presses de Sciences Po, 2001) και του Loïc Wacquant (*Parias urbains : Ghetto, Banlieues, État*, Παρίσι, La découverte, 2006).
- 74 Ως προς το εγχείρημα του Λακλάου στο βιβλίο του *La raison populiste*, βλ. το κείμενό μου με τίτλο «Le retour du contrat?». Ως προς τις θανάσιμες ακρότητες που συνεπάγεται η εκφορά του πολιτικού «εμείς» (πρότυπο του οποίου είναι το «We, the people...»), βλ. J. F. Lyotard, *Le différend...*, ό.π. και Michael Mann, *The Dark Side of Democracy. Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge University Press, 2005 (μελέτη για την εθνοτική εκκαθάριση μέσα στην ιστορία· το 2ο κεφάλαιο τιτλοφορείται «Δύο εκδοχές του We, the people»).
- 75 Αυτός είναι ίσως, αν το καλοσκεφτούμε, ένας από τους λόγους που οδηγούν τον Ρανσιέρ να είναι επιφυλακτικός ως προς ορισμένες συνέπειες ή χρήσεις της διατύπωσής του που ορίζει τη δημοκρατία ως «διεκδίκηση του μεριδίου των χωρίς-μερίδιο». Για μια ερμηνεία του Πέιν ως «λαϊκιστή», βλ. Christopher Lasch, *Le seul et le vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Παρίσι, Champs Flammarion, 2006, σ. 210 κ.ε.
- 76 Προσπαθώ να σκεφτώ πιο συγκεκριμένα αυτόν το συστατικό «διαφορικό χαρακτήρα» της πολιτικής ως επανάστασης μέσα στην επανάσταση (όπως είχε πει ο Ρεζίς Ντεμπρέ σε διαφορετικά συμφραζόμενα) στο υπό έκδοση βιβλίο μου *Violence et civilité. The Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Galilée, 2009.
- 77 Να υπογραμμίσουμε το ενδιαφέρον των ιστορικών και φιλοσοφικών μελετών που εκπονούνται στην Ιταλία με επίκεντρο τον Giuseppe Duso: *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli εκδ., εκδ. β' aggiornata e ampliata, 2003.
- 78 Το ενδιαφέρον της εργασίας του Pierre Rosanvallon συνίσταται στο ότι, χωρίς να αμφισβητεί αυτό το αξίωμα, μελετά συστηματικά τις προϋποθέσεις και τα όρια της εφαρμογής του, ιδιαίτερα στη γαλλική περίπτωση. Αυτό τον κάνει τελικά να επιχειρήσει να ενσωματώσει στην κοινοβουλευτική δημοκρατία, που είναι ουσιαστικά «ανολοκλήρωτη», με πολλούς επανορθωτικούς μηχανισμούς που αντισταθμίζουν τη «δυσπιστία» (ή την απώλεια νομιμότητας που την πλήττει), όλες τις μορφές «αντι-δημοκρατίας» που βασίζονται στην άμεση συμμετοχή των πολιτών στη διοίκηση ή στις αποφάσεις (*La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Παρίσι, Éditions du Seuil, 2006). Ακριβώς αντίστροφη είναι η πορεία του Yves Sintomer, ο οποίος, με βάση παραδείγματα που προέρχονται και από το «Νότο» και από το «Βορρά» (οι «επιτροπές πολιτών» του Βερολίνου, οι «συμμετοχικοί προϋπολογισμοί» του Πόρτο Αλέγκρε), επιχειρεί να εξερευνήσει τις συγκεκριμένες οδούς μιας αναγέννησης της *συγκρουσιακής δημοκρατίας*, η αντιπροσωπευτική θέσμιση της οποίας δεν είναι παρά ένας πόλος, έστω κι αν είναι απαραίτητος.
- 79 Σκέφτεται κανείς τις «διεφθαρμένες κωμοπόλεις» της αγγλικής κοινοβουλευτικής ιστορίας, όταν διαβάσει τις πρόσφατες εξελίξεις της διαμάχης σχετικά με την υπεξαίρεση χρημάτων από τους βρετανούς βουλευτές... Ή σκέφτεται την υπόθεση του Παναμά, όταν ανακαλύπτει ότι τα γαλλικά πολιτικά κόμματα χρηματοδοτούνταν από τις «αναδρομικές προμήθειες» του εμπορίου όπλων και της εκμετάλλευσης πετρελαίου στην Αφρική ή τη Νοτιοανατολική Ασία...
- 80 Εδώ θα χρειαζόταν μια λεπτομερής εξέταση των σημείων όπου συγκλίνει και όπου αποκλίνει η κληρονομιά του Χομπς και του Σπινόζα, ως προς το κομβικό πρόβλημα της μετάδοσης και της αύξησης της δύναμης του πλήθους: θα επιχειρήσω να επανέλθω σε αυτό κάποια άλλη φορά. Μόνο κέρδος θα είχε κανείς από τούτη τη συζήτηση, όχι μόνο σε καθαρά θεωρησιακό επίπεδο, αλλά στα ιστορικά συμφραζόμενα των επαναστατικών κινημάτων, στα οποία ανήκαν, ειδικότερα, οι 'Ισοπεδωτές' (Levellers).
- 81 Η νεοφιλελεύθερη διακυβέρνηση δεν ενδιαφέρεται για την «εξάλειψη της σύγκρουσης» αυτή καθεαυτήν: αντιθέτως, τείνει να την εξορίσει σε ζώνες που τις «θυσιάζει» επειδή (προς στιγμήν) δεν είναι «εκμεταλλεύσιμες», εκεί όπου ζουν περιχαρακωμένοι οι «άνθρωποι μιας χρήσης» (βλ. Bertrand Ogilvie, «Violence et représentation. La production de l'homme jetable», *Lignes*, 26, Οκτώβριος 1995).
- 82 Χρησιμοποιώ σκοπίμως διατυπώσεις που απηχούν την εργασία του James Holston σχετικά με το μέλλον των δομών της παράνομης αυτοοργάνωσης στις φαβέλες της Βραζιλίας και την προοδευτική τους θεσμοποίηση: *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*, Princeton University Press, 2008. Αλλά, κατά τρόπο ανεξάρτητο (πράγμα που δεν σημαίνει κατά τύχη), η έκφραση «εξεγερμένη δημοκρατία» χρησιμοποιήθηκε και από τον Μιγκέλ Αμπενσούρ στο κέντρο των επεξεργασιών που πρότείνει, διαβάζοντας τις θέσεις του Μαρξ περί «αληθινής δημοκρατίας» ως εναλλακτική επιλογή στη «μορφή κράτος»: βλ. Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État*, Παρίσι, Éditions du Félin, 2004. Διαφωνώ εν μέρει με τον Αμπενσούρ, επειδή πιστεύω ότι ο θεσμός –ως τόπος της σύγκρου-

σης– δεν μπορεί να αναχθεί ούτε στην αν-αρχία ούτε στον κρατισμό.

- 83 Έννοια που ανέπτυξε κυρίως ο Ντελέζ (μαζί με τον Γκουατταρι) στο βιβλίο *Mille Plateaux (Capitalisme et Schizophrénie, II)*, Παρίσι, Éditions de Minuit, 1980 (του οποίου προτείνω έναν σχολιασμό στο υπό έκδοση βιβλίο μου *Violence et civilité*, ό.π.).
- 84 Alessandro Dal Lago και Sandro Mezzadra, «I confini impensati dell'Europa», στο *Europa politica. Ragioni di una necessità*, Ρώμη, Manifestolibri, 2002, με επιμέλεια των H. Friese, A. Negri και P. Wagner, σ. 143-157. Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, Éditions La Dispute, 2004.
- 85 Γνωρίζω ότι η έκφραση «δημοκρατικοποίηση της δημοκρατίας» είναι εξαιρετικά «εύπλαστη». Μία από τις πιο συχνές χρήσεις της σήμερα προκύπτει από τα «μανιφέστα» του «Τρίτου δρόμου» που χρησιμοποίησαν ο Τόνυ Μπлайρ και ο Μπιλ Κλίντον εναντίον του παραδοσιακού σοσιαλισμού στα τέλη της δεκαετίας του '90. Βλ. Anthony Giddens, *Beyond Left and Right. The future of Radical Politics*, Polity, 1994, και *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Polity, 1998. [Στα ελληνικά: Άντονι Γκίντενς, Πέραν της Αριστεράς και της Δεξιάς. Το μέλλον της ριζοσπαστικής πολιτικής, μετάφραση Στέφανος Ροζάνης, Αθήνα, Πόλις, 1999,

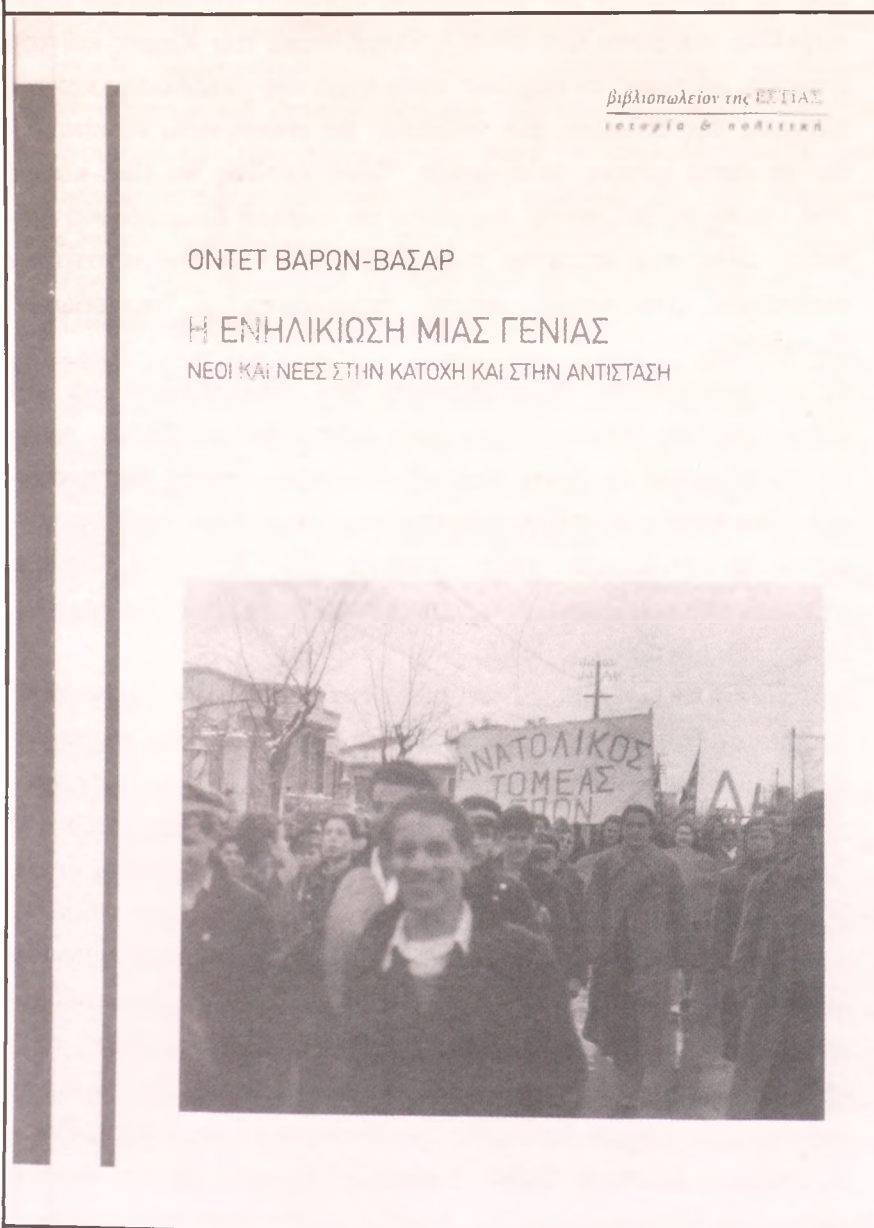
και Ο Τρίτος Δρόμος. Η ανανέωση της Σοσιαλδημοκρατίας, μετάφραση Ανδρέας Τάκης, Αθήνα, Πόλις, 1998]. Βλ. επίσης το πιο πρόσφατο: Ulrich Beck, «Democratization of Democracy – Third Way Policy Needs to Redefine Work», *The European Legacy*, 2000, International Society for the Study of European Ideas, τ. V, 2. Άλλοι, λιγότερο γνωστοί, συγγραφείς είχαν χρησιμοποιήσει την εν λόγω έκφραση με ριζικά διαφορετική σημασία (βλ. Renée Balibar, *L'institution du français*, Παρίσι, PUF, 1985, σ. 421). Επιχειρώ για λογαριασμό μου να αναπτύξω τις υποδείξεις του Boaventura da Souza Santos, ό.π., σ. xxxv-lxxiv, ο οποίος αντιπαραθέτει τη «δημοκρατία χαμηλής τάσης», που προσδευτικά αδειάζει από περιεχόμενο, λόγω της προσαρμογής της στις λογικές μονοπώλησης της εξουσίας, στη «δημοκρατία υψηλής τάσης», που την ορίζει εν γένει ως «the entire process through which unequal power relations are replaced by relations of shared authority», προσπαθώντας να δείξει τις σημερινές της διαδρομές με αφετηρία την ανάλυση της «διπλής κρίσης της αντιπροσώπευσης και της συμμετοχής» (βλ. επίσης το άρθρο του «Pourquoi Cuba est devenu un problème difficile pour la gauche?», 2009, που βρίσκεται μεταφρασμένο στο <http://www.mouvements.info>).

ΟΝΤΕΤ ΒΑΡΩΝ-ΒΑΣΑΡ

Η ενηλικίωση μιας γενιάς

Νέοι και νέες στην κατοχή και στην αντίσταση

Κυκλοφορεί από τις εκδόσεις της Εστίας



Στα χρόνια της Κατοχής (1941-1944) πολλές χιλιάδες αγόρια και κορίτσια που βρίσκονταν στο τέλος της εφηβείας τους και στα πρώτα νεανικά τους χρόνια στρατεύτηκαν εθελοντικά στις παράνομες αντιστασιακές οργανώσεις, δημιουργώντας έτσι ένα πρωτοφανές κίνημα νεολαίας με τεράστια δυναμική.

Το βιβλίο της Οντέτ Βαρών-Βασάρ επιχειρεί να περιγράψει και να αναλύσει αυτό το φαινόμενο. Εστιάζοντας στη μη ένοπλη Αντίσταση, η συγγραφέας προσεγγίζει τις αντιστασιακές οργανώσεις των νέων όλου του πολιτικού φάσματος ως προς τη δομή τους, τα χαρακτηριστικά τους, την ιδεολογική τους τοποθέτηση και τη δράση τους. Μελετά το ΕΑΜ Νέων, τη Λεύτερη Νέα και την Ενιαία Πανελλαδική Οργάνωση Νέων (ΕΠΟΝ), που αποτελούν τους τρεις σταθμούς του αριστερού αντιστασιακού κινήματος των νέων. Ιδιαίτερα για την ΕΠΟΝ, η οποία έδωσε στο φαινόμενο την εκρηκτική του διάσταση και την κορύφωσή του, παρακολουθεί την εξάπλωσή της σε όλη την Ελλάδα.

Το βιβλίο αναδεικνύει παράλληλα και τις σημαντικότερες αντιστασιακές οργανώσεις νέων της αντίπερα ιδεολογικής όχθης. Το πρώτο μέρος του αφιερώνεται στις αθηναϊκές οργανώσεις Στρατιά Σκλαβωμένων Νικητών, Νεολαία του ΕΔΕΣ, Ιερή Ταξιαρχία και Πανελλήνιος Ένωσις Αγνομιζομένων Νέων (ΠΕΑΝ).

Η συγγραφέας στάθηκε ιδιαίτερα σε ζητήματα καίρια, όπως η συμμετοχή των νέων γυναικών και η πολιτιστική δραστηριότητα στο πλαίσιο της Αντίστασης. Η μελέτη (που στηρίζεται ιδιαίτερα σε γραπτές και προφορικές μαρτυρίες) κατορθώνει να αναδείξει το βίωμα αυτής της γενιάς και τους τρόπους με τους οποίους η συμμετοχή στην Αντίσταση σφράγισε τη συλλογική της μνήμη και συνέβαλε στην ενηλικίωσή της. Οι νέοι και οι νέες βίωσαν εκείνα τα χρόνια μια μοναδική συνάντηση: τη συνάντηση με την Αντίσταση και, μέσα απ' αυτήν, τη συνάντηση με την πολιτική και τον πολιτισμό. Την ιστορία της μοναδικής αυτής συνάντησης θέλει να φωτίσει αυτό το βιβλίο.