

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

### ΠΕΡΑΝ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ;

**E**N APXH HN H KRAYTH. Kai μετά;

Η κραυγή υποδηλώνει έναν αγωνιώδη ενθουσιασμό για να αλλάξουμε τον κόσμο. Πώς θα γίνει όμως αυτό; Τι μπορούμε να κάνουμε για να γίνει ο κόσμος καλύτερος, πιο ανθρώπινος; Τι μπορούμε να κάνουμε για να βάλουμε τέλος στην εξαθλίωση και την εκμετάλλευση;

### I

Υπάρχει ήδη μια απάντηση: κάντε το μέσα από το κράτος. Γίνετε μέλη ενός πολιτικού κόμματος για να συμβάλετε στο να ανέλθει στην εξουσία και να αλλάξετε έτσι τη χώρα. Ή αν είστε πιο ανυπόμονοι, αν είστε πιο εξοργισμένοι, αν αμφιβάλλετε για τι μπορεί να επιτευχθεί με τα δεδομένα κοινοβουλευτικά μέσα, τότε μπορείτε να γίνετε μέλη μιας επαναστατικής οργάνωσης, να τη βοηθήσετε να καταλάβει την εξουσία με βίαιο ή μη βίαιο τρόπο και να αλλάξετε την κοινωνία μέσα από το επαναστατικό κράτος.

Η αλλαγή του κόσμου μέσα από το κράτος είναι το ενιοιογικό σχήμα που κυριάρχησε στην επαναστατική σκέψη για περισσότερο από έναν αιώνα. Η διαμάχη μεταξύ της Ρόζα Λουξεμπουργκ και του Έντουαρντ Μπέρνσταιν<sup>1</sup> πριν από εκατό χρόνια σχετικά με το ζήτημα «μεταρρύθμιση ή επανάσταση» καθόρισε με σαφήνεια τους δρους που θα κυριαρχούσαν στις συζητήσεις περί επανάστασης κατά τον 20ό αιώνα. Από τη μια πλευρά μεταρρύθμιση, από την άλλη επανάσταση. Η μεταρρύθμιση θεωρήθηκε μια σταδιακή μετάβαση προς το σοσιαλισμό που θα πραγματοποιούνταν μέσω εκλογών και εισαγωγής αλλαγών με κοινοβουλευτικά μέσα. Η επανάσταση θεωρήθηκε μια πιο ραγδαία μετάβαση που θα πραγματοποιούνταν μέσω της κατάληψης της κρατικής εξουσίας και της ταχείας εισαγωγής ριζικών αλλαγών στο νέο κράτος. Η ένταση των διαφωνιών συγκάλυπτε ωστόσο ένα σημαντικό σημείο σύγκλισης: και οι δύο προσεγγίσεις δίνουν έμφαση στο κράτος ως το προνομιακό σημείο από το οποίο μπορεί να αλλάξει η κοινωνία. Παρά τις διαφορές τους και οι δύο προσεγγίσεις έχουν στόχο την κατάληψη της κρατικής εξουσίας. Αυτό βέβαια δεν είναι αποκλειστικό. Η κατάληψη της κρατικής εξουσίας θεωρείται από την επαναστατική προσέγγιση, και από τις πιο ριζοσπαστικές θέσεις στο πλαίσιο του κοινοβουλευτισμού, μέρος ενός γενικότερου ξεσπάσματος κοινωνικών ταραχών. Εντούτοις όλες οι προσεγγίσεις τοποθετούν την κατάληψη της κρατικής εξουσίας στο επίκεντρο της επαναστατικής διαδικασίας, θεωρούν

---

1. Βλ. κάποια από τις πολυάριθμες εκδόσεις της Luxemburg (1973) και του Bernstein (1961).

ότι το κράτος είναι το κέντρο από το οποίο εκπέμπεται η επαναστατική αλλαγή. Οι προσεγγίσεις που δεν εμπίπτουν σε αυτή τη διχοτομία μεταρρύθμισης και επανάστασης στιγματίζονταν ως αναρχικές (αυτή η απόλυτη διάκριση παγιώθηκε περίπου την ίδια εποχή που έλαβε χώρα η διαμάχη μεταξύ της Λούξεμπουργκ και του Έντουαρντ Μπέρνονσταϊν).<sup>2</sup> Μέχρι πρόσφατα στη θεωρητική και πολιτική συζήτηση, τουλάχιστον στο πλαίσιο της μαρξιστικής παράδοσης, κυριαρχούσαν οι τρεις αυτές κατηγορίες: επαναστατική, μεταρρυθμιστική, αναρχική.

Το εννοιολογικό σχήμα που επικεντρώνεται στο κράτος, δηλαδή η υπόθεση ότι η κατάληψη της κρατικής εξουσίας έχει ζωτική σημασία για τη οικική αλλαγή, κυριάρχησε δχι μόνο στη θεωρία αλλά και στην επαναστατική πρακτική κατά το μεγαλύτερο μέρος του 20ού αιώνα. Δεν αντανακλάται μόνο στην εμπειρία της Σοβιετικής Ένωσης και της Κίνας αλλά και στα πολυάριθμα εθνικοαπελευθερωτικά και αντάρτικα κινήματα της δεκαετίας του 1960 και του 1970.

Αν η αυταπάτη σχετικά με το κράτος αποτέλεσε φορέα ελπίδας κατά το μεγαλύτερο μέρος του 20ού αιώνα, καθώς ο αιώνας προχωρούσε μετατρεπόταν δύο και περισσότερο σε δολοφόνο της ελπίδας. Η φαινομενική αδυναμία πραγμάτωσης της επανάστασης στις αρχές του 21ου αιώνα στην πραγματικότητα αντικατοπτρίζει την ιστορική αποτυχία μιας συγκεκριμένης έννοιας της επανάστασης, αυτής που ταυτίζει την επανάσταση με τον έλεγχο του κράτους.

2. Βλ., π.χ., το άρθρο του 1905 του Στάλιν «Αναρχία ή σοσιαλισμός», το οποίο σχολιάζει ο Néstor Kohan (1998: 33 κ.ε.).

Και οι δύο προσεγγίσεις, η «μεταρρυθμιστική» και η «επαναστατική», απέτυχαν πλήρως να φανούν αντάξιες των προσδοκιών των ενθουσιωδών υποστηρικτών τους. Οι «κομμουνιστικές» κυβερνήσεις στη Σοβιετική Ένωση, στην Κίνα και αλλού ανέβασαν αναμφίβολα το επίπεδο υλικής ασφάλειας και μείωσαν, προσωρινά τουλάχιστον, τις κοινωνικές ανισότητες στην επικράτεια των κρατών που βρίσκονταν υπό τον έλεγχό τους, δύμως έκαναν ελάχιστα για να δημιουργήσουν μια αυτοπροσδιοριζόμενη κοινωνία ή να προωθήσουν το βασίλειο της ελευθερίας που πάντα αποτέλεσε κεντρικό στοιχείο του κομμουνιστικού οράματος.<sup>3</sup> Τα δεδομένα δεν είναι καλύτερα στις περιπτώσεις σοσιαλδημοκρατικών ή μεταρρυθμιστικών κυβερνήσεων: μολονότι, σε κάποιες περιπτώσεις, επιτεύχθηκε αύξηση της υλικής ασφάλειας, στην πράξη το έργο τους διέφερε λίγο από αυτό κυβερνήσεων που τάσσονται ανοιχτά υπέρ των καπιταλισμού. Άλλωστε τα περισσότερα σοσιαλδημοκρατικά κύριματα έχουν εγκαταλείψει προ πολλού

3. Η Κούβα είναι η πιο ελαυντική (λιγότερο απωθητική) περίπτωση επανάστασης που επικεντρώνεται στο κράτος. Ακόμη και εδώ αστόρσο τα επιτεύγματα της επανάστασης αποκλίνουν πολύ από τις προσδοκίες των επαναστατών, όχι μόνο λόγω εξωτερικών πιέσεων (εμπορικός αποκλεισμός, εξάρτηση από τη Σοβιετική Ένωση και εν συνεχείᾳ κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης), αλλά λόγω της απόστασης που υπάρχει ανάμεσα στην κοινωνία και το κράτος εξαιτίας της έλλειψης κοινωνικού αυτοπροσδιορισμού. Αυτό το επιχείρημα αισφαλώς δεν συνεπάγεται ότι οι χώρες του κρατικού σοσιαλισμού που απομένουν (όπως η Κούβα) θα πρέπει απλώς να ενσωματωθούν άμεσα στην παρκόδιμη αγορά. Υπονοεί μάλλον ότι η δύναμη της επανάστασης εξαρτάται από το βαθμό στον οποίο αυτή ενσωματώνεται από την κοινωνία και παύει να καθοδηγείται από το κράτος. Για μια ενδιαιρέσουσα ανάπτυξη αυτού του θέματος από μια κουβανική σκοπιά, βλ. Acanda (2000).

κάθε ισχυρισμό ότι αποτελούν φορείς οιζικής κοινωνικής μεταρρύθμισης.

Για περισσότερο από εκατό χρόνια, ο επαναστατικός ενθουσιασμός των νέων ανθρώπων έχει διοχετευτεί στη δημιουργία του κόμματος ή στην εκπαίδευση σκοποβολής. Για περισσότερο από εκατό χρόνια τα όνειρα αυτών που θέλησαν έναν κόσμο αντάξιο της ανθρωπότητας γραφειοκρατικοποιήθηκαν και στρατιωτικοποιήθηκαν, και όλα αυτά για να επιτευχθεί η κατάληψη της κρατικής εξουσίας από μια κυβέρνηση η οποία στη συνέχεια θα κατηγορηθεί ότι «πρόδωσε» το κίνημα που την έφερε στην εξουσία. Η «προδοσία» αποτελεί λέξη-κλειδί για την Αριστερά κατά τον τελευταίο αιώνα, όταν η μία κυβέρνηση μετά την άλλη κατηγορήθηκαν ότι «πρόδωσαν» τα ιδανικά των υποστηρικτών τους. Και σήμερα, λίγο μετά το τέλος αυτού του αιώνα, η έννοια της προδοσίας έχει καταστεί τόσο τετριμμένη ώστε η μόνη αντίδραση που προκαλεί η επίκληση της είναι ένα οδιάφορο «φυσικά».<sup>4</sup> Ισως θα έπρεπε, αντί να ανατρέξουμε σε όλες τις προδοσίες για μία εξήγηση, να εξετάσουμε την ίδια την ιδέα ότι η κοινωνία μπορεί να αλλάξει μέσα από την κατάληψη της κρατικής εξουσίας.

## II

Εκ πρώτης όψεως φαντάζει αυτονόητο πως η ανάληψη του ελέγχου του κράτους αποτελεί το κλειδί για την κοινωνική

---

4. Από τη δημοσίευση του έργου *H προδομένη επανάσταση του Τρόπου*, η έννοια της «προδοσίας» αποτέλεσε, για παράδειγμα, μια κεντρική έννοια του τροτσιστικού κινήματος.

αλλαγή. Το κράτος ισχυρίζεται ότι είναι κυρίαρχο, ότι ασκεί την εξουσία εντός των συνόρων του. Αυτή η ιδέα βρίσκεται στο κέντρο τής πιο διαδεδομένης έννοιας της δημοκρατίας: μια κυβέρνηση εκλέγεται για να πραγματοποιήσει τη βιούληση των ανθρώπων ασκώντας εξουσία στην κρατική επικράτεια. Αυτή η έννοια αποτελεί τη βάση της συσιαλδημοκρατικής αξιώσης ότι η ριζική αλλαγή μπορεί να επιτευχθεί με κοινοβουλευτικά μέσα.

Το αντίταλο επιχείρημα αντασσει όπι η συνταγματική οπτική απομονώνει το κράτος από το κοινωνικό περιβάλλον του: αποδίδει στο κράτος μια αυτονομία δράσης την οποία στην πραγματικότητα δεν έχει. Η αλήθεια είναι πως η δράση του κράτους περιορίζεται και καθορίζεται από το γεγονός ότι αυτό αποτελεί έναν επιτλέον κόμβο σε ένα δίκτυο κοινωνικών σχέσεων. Έχει ιδιαίτερη σημασία το ότι αυτό το δίκτυο κοινωνικών σχέσεων βασίζεται στον τρόπο οργάνωσης της εργασίας. Το γεγονός ότι η εργασία οργανώνεται σε καπιταλιστική βάση σημαίνει ότι αυτό που κάνει το κράτος, καθώς και αυτό που μπορεί να κάνει, περιορίζεται και καθορίζεται από την ανάγκη διατήρησης του συστήματος καπιταλιστικής οργάνωσης, μέρος του οποίου είναι και το κράτος. Συγκεκριμένα, αυτό σημαίνει ότι αποαδήπτοτε κυβέρνηση αναλάβει ουσιαστική δράση ενάντια στα συμφέροντα του κεφαλαίου θα διαπιστώσει ότι αυτή η δράση της προκαλεί οικονομική κρίση και φυγή του κεφαλαίου από την κρατική επικράτεια.

Τα επαναστατικά κινήματα που εμπνεύστηκαν από το μαρξισμό είχαν πάντα υπόψη την καπιταλιστική φύση του κράτους. Τότε γιατί επικεντρώθηκαν στην κατάληψη της κρατικής εξουσίας ως μέσο για την αλλαγή της κοινωνίας; Μία απάντηση είναι ότι αυτά τα κινήματα συχνά ανέπτυ-

ξαν μια εργαλειακή οπτική της καπιταλιστικής φύσης του κράτους. Θεώρησαν το κράτος ως προς τα τυπικά χαρακτηριστικά του ένα εργαλείο της καπιταλιστικής τάξης. Η έννοια του «εργαλείου» υποδηλώνει ότι η σχέση μεταξύ του κράτους και της καπιταλιστικής τάξης είναι εξωτερική. Το κράτος μπορεί να παρομοιαστεί με ένα σφυρί που είναι τώρα υπό τον έλεγχο της καπιταλιστικής τάξης, η οποία το χρησιμοποιεί για την εξυπηρέτηση των συμφερόντων της. Μετά την επανάσταση θα περιέλθει στον έλεγχο της εργατικής τάξης για την εξυπηρέτηση των δικών της συμφερόντων. Μια τέτοια οπτική αναπαράγει, ασυνείδητα ίσως, την ιδέα της απομόνωσης ή της αυτονόμησης του κράτους από το κοινωνικό του περιβάλλον. Ωστόσο η κριτική σε αυτή τη θέση αποτελεί το αφετηριακό σημείο της επαναστατικής πολιτικής. Δανειζόμενοι μία έννοια που θα αναπτυχθεί παρακάτω, αυτή η οπτική φετιχοποιεί το κράτος, το αποσπά από το δίκτυο σχέσεων εξουσίας με το οποίο συμφύεται. Οι δυσοκολίες που αντιμετωπίσαν οι επαναστατικές κυβερνήσεις για να ασκήσουν την κρατική εξουσία προς διφελος της εργατικής τάξης αποδεικνύει ότι η σύμφυση του κράτους με το δίκτυο των καπιταλιστικών σχέσεων είναι πιο ισχυρή και πιο περίπλοκη από ό,τι υποδηλώνει η έννοια της εργαλειακότητας. Το λάθος των μαρξιστικών επαναστατικών κινημάτων δεν ήταν η άρνηση της καπιταλιστικής φύσης του κράτους αλλά η υποτίμηση του βαθμού ενσωμάτωσης του κράτους στο δίκτυο των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων.

Μια σημαντική πτυχή αυτής της παρεξήγησης είναι ο βαθμός στον οποίο τα επαναστατικά (και ακόμη περισσότερο τα μεταρρυθμιστικά) κινήματα έχουν την τάση να δέχονται πως η «κοινωνία» μπορεί να θεωρηθεί εθνική

(δηλαδή περιορισμένη σε κάποιο κράτος). Αν η κοινωνία γίνει κατανοητή ως βρετανική, ρωσική ή μεξικανική, αυτό προφανώς ενισχύει την άποψη ότι το κράτος μπορεί να αποτελέσει το κεντρικό σημείο για τον κοινωνικό μετασχηματισμό. Ωστόσο μια τέτοια παραδοχή προϋποθέτει έναν προηγούμενο διαχωρισμό του κράτους και της κοινωνίας από τον περίγυρό τους, ένα εννοιολογικό ψαλίδισμα των κοινωνικών σχέσεων στα σύνορα του κράτους. Σύμφωνα με αυτή την οπτική, ο κόσμος αποτελείται από πολλές εθνικές κοινωνίες, καθεμιά με το δικό της κράτος και καθεμιά συνδεδεμένη με τις υπόλοιπες σε ένα δίκτυο διεθνών σχέσεων. Κάθε κράτος αποτελεί επομένως το κέντρο του κόσμου του και έτσι είναι δυνατή η σύλληψη μιας εθνικής επανάστασης και η θεώρηση του κράτους ως κινητήριας δύναμης για ριζική αλλαγή στην κοινωνία «του».

Το πρόβλημα ωπ' αυτή την οπτική είναι ότι οι κοινωνικές σχέσεις ποτέ δεν συνέπεσαν με τα εθνικά σύνορα. Οι πρόσφατες συζητήσεις σχετικά με την «παγκοσμωποίηση» φέρουν απλώς στο προσκήνιο αυτό που ίσχυε πάντα: οι καπιταλιστικές κοινωνικές σχέσεις από τη φύση τους υπερβαίνουν πάντοτε τους εδαφικούς περιορισμούς. Ενώ η σχέση μεταξύ φεουδάρχη και δουλοπαρούνου ήταν πάντα εδαφική, το διακριτό χαρακτηριστικό των καπιταλισμού είναι ότι αποδέσμευσε την εκμετάλλευση από τέτοιου είδους εδαφικούς περιορισμούς, καθότι η σχέση μεταξύ καπιταλιστή και εργάτη μεσολαβείται πλέον από το χορήγια. Η μεσολάβηση των κοινωνικών σχέσεων από το χορήγια συνεπάγεται την πλήρη απο-εδαφοποίησή τους: δεν υπάρχει κανένας λόγος ο εργοδότης και ο εργαζόμενος, ο παραγωγός και ο καταναλωτής ή εργάτες που συμμετέχουν στην ίδια διαδικασία παραγωγής να βρίσκονται στο ίδιο έδαφος. Οι

καπιταλιστικές κοινωνικές σχέσεις ποτέ δεν περιορίστηκαν στα κρατικά σύνορα, γι' αυτό η θεώρηση του καπιταλιστικού κόσμου ως το άθροισμα διακριτών εθνικών κοινωνιών αποτελεί παρανόησή του (βλ. Von Braunmühl, 1978· Holloway, 1995b). Το δίκτυο των κοινωνικών σχέσεων με το οποίο συμφέρεται το καθένα από τα εθνικά κράτη είναι (και ήταν από την αρχή του καπιταλισμού) παγκόσμιο.

Η επικέντρωση της επανάστασης στην κατάληψη της κρατικής εξουσίας συνεπάγεται επομένως την απόσπαση του κράτους από τις κοινωνικές σχέσεις των οποίων αποτελεί μέρος. Το κράτος αποσπάται εννοιολογικά από ένα μεγάλο σωρό κοινωνικών σχέσεων που το περιβάλλουν και αναγκάζεται να εμφανίζεται σαν κάτι το οποίο δρα αυτόνομα. Του αποδίδεται αυτονομία, αν όχι με την απόλυτη σημασία που έχει ο όρος στη μεταρρυθμιστική (ή φιλελεύθερη) θεωρία, τουλάχιστον με την έννοια ότι το κράτος θεωρείται δυνητικά αυτόνομο ως προς τις καπιταλιστικές κοινωνικές σχέσεις που το περιβάλλουν.

Ωστόσο μπορεί κανείς να αντιτάξει ότι αυτό αποτελεί μια χονδροειδή παρανόηση της επαναστατικής στρατηγικής. Τα επαναστατικά κινήματα που εμπνεύστηκαν από το μαρξισμό θεώρησαν γενικά την κατάληψη της κρατικής εξουσίας ως άλλη μία συνιστώσα της ευρύτερης διαδικασίας κοινωνικού μετασχηματισμού. Επιπλέον ο Λένιν δεν μιλούσε μόνο για την κατάληψη της κρατικής εξουσίας αλλά και για τη συντριβή του παλιού κράτους και την αντικατάστασή του από ένα κράτος των εργατών, και τόσο αυτός όσο και ο Τρότσκι είχαν πλήρη συνείδηση της ανάγκης του διεθνούς χαρακτήρα της επανάστασης για να είναι αυτή επιτυχής. Αυτό βέβαια είναι αλήθεια και πρέπει να αποφεύγουμε τις χοντροκομμένες καρικατούρες, αλλά είναι

επίσης αλήθεια ότι η ανάληψη του κράτους έχει θεωρηθεί γενικά μια ιδιαίτερα σημαντική συνιστώσα, ένα κεντρικό σημείο στη διαδικασία κοινωνικής αλλαγής,<sup>5</sup> ένα σημείο στο οποίο πρέπει να επικεντρωθούν όλες οι δυνάμεις που αφιερώθηκαν στον κοινωνικό μετασχηματισμό. Η έμφαση αυτή αποδίδει αναπόφευκτα προνομιακή σημασία στο κράτος ως τόπο εξουσίας.

Είτε θεωρηθεί η κατάληψη της κρατικής εξουσίας ο μόνος δρόμος για την αλλαγή της κοινωνίας είτε θεωρηθεί το επίκεντρο της δράσης, υπάρχει αναπόφευκτα μία διοχέτευση της εξέγερσης. Το πάθος αυτών που αγωνίζονται για μια καλύτερη κοινωνία απορροφάται και διοχετεύεται προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση, προς την κατάληψη της κρατικής εξουσίας. «Αν καταφέρουμε να αναλάβουμε το κράτος (είτε μέσω των εκλογών είτε με στρατιωτικά μέσα), τότε θα είμαστε σε θέση να αλλάξουμε την κοινωνία. Επομένως πρέπει πρώτα να επικεντρωθούμε στον βασικό στόχο, την κατάληψη της κρατικής εξουσίας». Έτοι αναπτύσσεται το επαχείρημα, και οι νέοι μυούνται στη σημασία της κατάληψης της κρατικής εξουσίας: εκτιαδεύονται, είτε ως στρατιώτες είτε ως γραφειοκράτες, ανάλογα με το πώς κατανοείται η κατάληψη της κρατικής εξουσίας. «Πρώτα να δημιουργήσουμε το στρατό, πρώτα να δημιουργήσουμε το κόμμα, έτσι θα απαλλαγούμε από την εξουσία που μας καταπίει». Η δημιουργία του κόμματος (ή του στρατού) επισκιάζει όλα τα υπόλοιπα. Το αρχικά αρνητικό (απόρριψη του καπιταλι-

5. Βλ., π.χ., Λουέμπουργκ: «Από τότε που υπάρχουν οι ταξικές κοινωνίες και ο ταξικός αγώνας αποτελεί το ουσιαστικό περιεχόμενο της ιστορίας τους, η κατάληψη της πολιτικής εξουσίας ήταν πάντοτε [...] ο στόχος όλων των ανεργόμενων τάξεων» (Luxemburg, 1988: 133).

σμού) μετατρέπεται σε κάτι θετικό (δημιουργία θεσμών, δημιουργία μορφών εξουσίας). Η αναγωγή στην κατάληψη της εξουσίας καθίσταται αναπόφευκτα αναγωγή στην ίδια την εξουσία. Οι μυημένοι μαθαίνουν τη γλώσσα, τη λογική και τους υπολογισμούς της εξουσίας, μαθαίνουν να χειρίζονται τις έννοιες μιας κοινωνικής επιστήμης που συνυφαίνεται εξ ολοκλήρου με την εμμονή της εξουσίας. Οι διαφοροποιήσεις στο εσωτερικό της οργάνωσης μετατρέπονται σε συγκρούσεις για την εξουσία. Η χειραγώγηση και οι ελιγμοί χάριν της εξουσίας γίνονται τρόπος ζωής.

Ο εθνικισμός αποτελεί ένα αναγκαίο συμπλήρωμα της λογικής της εξουσίας. Η ιδέα ότι το κράτος είναι ο τόπος εξουσίας συνεπάγεται το διαχωρισμό του ιδιαίτερου κράτους από το συνολικό πλαίσιο των σχέσεων εξουσίας. Ανεξάρτητα από το κατά πόσο η επαναστατική έμπνευση καθοδηγείται από την έννοια της παγκόσμιας επανάστασης, η έμφαση σε ένα συγκεκριμένο κράτος ως τόπο από τον οποίο θα προέλθουν οιζικές κοινωνικές αλλαγές συνεπάγεται αναπόφευκτα την προτεραιότητα του γεωγραφικού χώρου που βρίσκεται υπό τον έλεγχο αυτού του κράτους σε σχέση με άλλα μέρη του κόσμου. Ακόμη και οι πιο διεθνιστικές, στην έμπνευσή τους, επαναστάσεις που προσανατολίστηκαν προς την κρατική εξουσία σπάνια πέτυχαν να αποφύγουν την εθνικιστική προνομιακή θεώρηση του κράτους «τους» σε σχέση με τα άλλα κράτη, ή ακόμη και την ανοιχτή χειραγώγηση του εθνικού αισθήματος για να υπερασπίσουν την επανάσταση. Η ιδέα της αλλαγής της κοινωνίας μέσα από το κράτος βασίζεται στην ιδέα ότι το κράτος είναι, ή θα έπρεπε να είναι, κυριαρχο. Καθώς η κρατική κυριαρχία είναι αναγκαία προϋπόθεση για την αλλαγή της κοινωνίας μέσα από το κράτος, ο αγώνας για κοινωνική αλλαγή μετατρέπεται σε

αγάνα για την υπεράσπιση της κρατικής κυριαρχίας. Η πάλη ενάντια στο κεφάλαιο μετατρέπεται επομένως σε αντιμπεριαλιστική πάλη ενάντια στην κυριαρχία των ξένων, στην οποία εθνικισμός και αντικαπιταλισμός συγχωνεύονται.<sup>6</sup> Αυτοπροσδιορισμός και κρατική κυριαρχία συγχέονται, ενώ στην πραγματικότητα η ίδια η ύπαρξη του κράτους ως μορφή κοινωνικής σχέσης είναι αιχιζόν το αντίθετο του αυτοπροσδιορισμού (αυτό το επιχείρημα θα αναπτυχθεί διεξοδικότερα σε ένα από τα επόμενα κεφάλαια).

Παρ’ όλη την επιφανειακή αναγνώριση που δίνεται στο κίνημα και τη σημασία του, ο στόχος της κατάληψης της εξουσίας συνεπάγεται αναπόφευκτα την εργαλειοποίηση του αγώνα. Η πάλη έχει ένα στόχο: την κατάληψη της πολιτικής εξουσίας. Αποτελεί μέσο για την επίτευξη αυτού του στόχου. Τα στοιχεία του αγώνα που δεν συνεισφέρουν στην επίτευξη αυτού του στόχου θεωρούνται είτε δευτερεύουσας σημασίας ή και στοιχεία που πρέπει να εξαλειφθούν εντελώς. Έτσι, εγκαθιδρύεται μια ιεραρχία μορφών αγώνα. Η εργαλειοποίηση/ιεράρχηση αποτελεί ταυτόχρονα αποδυνάμωση του αγώνα. Ένα πλήθος μορφών πάλης, ένα πλήθος τρόπων έκφρασης της απόρριψης του καπιταλισμού, ένα πλήθος σιγών για το όνειρο μιας διαφορετικής κοινωνίας απλώς φιλτράρονται, παραμένουν αόρατα αν παραπορήσει κανείς τον κόσμο υπό το πρόσιμα της κατά-

---

6. Σε πολλές χώρες ο συνδυασμός εθνικισμού και επανάστασης δικαιολογείται στο όνομα του αντι-κυπεριαλισμού. Όποια δικαιολόγηση και αν προβληθεί, στηρίζεται πάντα στην παραδοχή ότι οι κοινωνικές σχέσεις συγκροτούνται αναφορικά με ένα έδαφος. Για μια συζήτηση αυτού του ζητήματος σε σχέση με την εξέγερση των Ζαρατίστας, βλ. REDaktion (1997: 178-184).

ληψης της εξουσίας. Μαθαίνουμε να τοποθετούμε στην κορυφή της ιεραρχίας το μέρος της δραστηριότητάς μας που συνεισφέρει στη «δημιουργία της επανάστασης». Οι επιπόλαιες προσωπικές υποθέσεις όπως οι σχέσεις στοργής, ο αισθησιασμός, το παιχνίδι, το γέλιο, ο έρωτας, τοποθετούνται στο κατώτερο επίπεδο. Η ταξική πάλη γίνεται πουριτανική: το επουσιώδες πρέπει να απαλειφθεί γιατί δεν συνεισφέρει στην επίτευξη του στόχου. Η ιεράρχηση της πάλης είναι ιεράρχηση της ζωής μας και συνεπώς ιεράρχηση του ίδιου μας του εαυτού.

Το κόμμα είναι η οργανωτική μορφή που εκφράζει καθαρά μια τέτοιου είδους ιεράρχηση. Η μορφή του κόμματος, είτε αυτό είναι πρωτοποριακό είτε κοινοβουλευτικό, προϋποθέτει έναν προσανατολισμό προς το κράτος και είναι σχεδόν ανούσια χωρίς το κράτος. Το κόμμα είναι στην πραγματικότητα ένα είδος πειθάρχησης της ταξικής πάλης, υπαγωγής των αμέτρητων μορφών ταξικής πάλης στον υπέρτατο σκοπό ανάληψης του ελέγχου του κράτους. Η εδραιώση της ιεραρχίας των μορφών πάλης εκφράζεται συνήθως με τη μορφή του προγράμματος του κόμματος.

Η εργαλειακή αποδυνάμωση του αγώνα δεν χαρακτηρίζει απλώς ιδιαίτερα κόμματα ή ορεύματα (σταλινικά, τροτσικιστικά κ.λπ.). Είναι εγγενής στην ιδέα ότι στόχος του κινήματος είναι η κατάληψη της πολιτικής εξουσίας. Ο αγώνας έχει χαθεί εξαρχής, πολύ πριν το θριαμβεύον κόμμα ή ο στρατός καταλάβει την κρατική εξουσία και «προδώσει» τις υποσχέσεις του. Ο αγώνας έχει χαθεί από τη στιγμή που εμποτίζεται από την εξουσία, από τη στιγμή που η λογική της εξουσίας καθίσταται λογική της επαναστατικής διαδικασίας, από τη στιγμή που ο αρνητικός χαρακτήρας της άρνησης μετατρέπεται στον θετικό χαρακτήρα της δημιουρ-

γίας μορφών εξουσίας. Συχνά, δύοι εμπλέκονται σε αυτές τις διαδικασίες δεν το αντιλαμβάνονται, οι μυημένοι στην εξουσία δεν βλέπουν πόσο βαθιά έχουν απορροφηθεί από τη λογική και τις συνήθειες της εξουσίας. Δεν αντιλαμβάνονται ότι δεν επαναστατούμε ενάντια στον καπιταλισμό επειδή θέλουμε ένα διαφορετικό σύστημα εξουσίας, αλλά επειδή θέλουμε μια κοινωνία όπου οι σχέσεις εξουσίας να έχουν αποδομηθεί. Κανείς δεν μπορεί να δημιουργήσει μια κοινωνία μη εξουσιαστικών σχέσεων καταλαμβάνοντας την εξουσία. Από τη σταγμή που υιοθετείται η λογική της εξουσίας, ο αγώνας ενάντια στην εξουσία έχει ήδη χαθεί.

Η ιδέα της αλλαγής της κοινωνίας μέσα από την κατάληψη της εξουσίας οδηγεί επομένως στο ακριβώς αντίθετο αποτέλεσμα από αυτό που αρχικά επιδιώκει. Αντί να αποτελέσει η κατάληψη της εξουσίας ένα βήμα προς την κατάληψη των σχέσεων εξουσίας, το εγχείρημα κατάληψης της εξουσίας συνεπάγεται την επέκταση του πεδίου των εξουσιαστικών σχέσεων στην πάλη ενάντια στην εξουσία. Αυτό που αρχικά αποτελεί ιρανγή διαμαρτυρίας ενάντια στην εξουσία, ενάντια στην κατάλυση της ανθρωπιάς, ενάντια στη μεταχείριση των ανθρώπων όντων ως μέσα και όχι ως σκοπό, μετατρέπεται στο αντίθετό του: στην αποδοχή της λογικής, των συνήθειών και του κηρύγματος της εξουσίας στην ίδια την καρδιά της πάλης ενάντια στην εξουσία.<sup>7</sup> Γιατί το

7. «Όταν μεγαλώνει κανείς στον οίκο της εξουσίας, μαθαίνει τους τρόπους της, τους απορροφά... Τη συνήθεια της εξουσίας, τη χροιά της, τη στάση της, τον τρόπο της να συνυπάρχει με τους άλλους. Είναι μία αρχώσπια που μεταδίδεται σε δύοις δύοι πλησιάσουν πολύ. Αν οι εξουσιαστές σε ποδοπατήσουν, μολύνεσσαν από τις πατούσες των ποδιών τους» (Rushdie, 1998: 211).

ζήτημα στον επαναστατικό μετασχηματισμό του κόσμου δεν είναι ποιος κατέχει την εξουσία, αλλά η ίδια η ύπαρξη της εξουσίας. Το ζήτημα δεν είναι ποιος ασκεί εξουσία, αλλά πώς θα δημιουργηθεί ένας κόσμος βασισμένος στην αμοιβαία αναγνώριση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, στη διαμόρφωση κοινωνικών σχέσεων που δεν θα αποτελούν σχέσεις εξουσίας.

Φαινομενικά, ο πιο ρεαλιστικός τρόπος αλλαγής της κοινωνίας είναι η επικεντρωση της πάλης στην κατάληψη της κρατικής εξουσίας και η υπαγωγή της πάλης σε αυτόν το σκοπό. Πρώτα θα καταλάβουμε την εξουσία και μετά θα δημιουργήσουμε μία κοινωνία αντάξια της ανθρωπότητας. Αυτό είναι το ισχυρά ρεαλιστικό επιχείρημα του Λένιν, ιδιαίτερα στο *Ti να κάνονυμε;*, αλλά την ίδια λογική υιοθετούν και όλοι οι επαναστάτες γηγέτες του 20ού αιώνα: Ρόζα Λούξεμπουργκ, Τρότοκι, Γκράμσι, Μάο, Τσε. Ωστόσο η εμπειρία των αγώνων τους αποδεικνύει<sup>8</sup> ότι ο αποδεκτός βαθμός ρεαλισμού της επαναστατικής παράδοσης είναι βαθιά μη ρεαλιστικός. Ο ρεαλισμός αυτός είναι ο ρεαλισμός της εξουσίας και δεν μπορεί παρά να αναπαράγει την εξουσία. Ο ρεαλισμός της εξουσίας επικεντρώνεται και κατευθύνεται προς ένα σκοπό. Ο ρεαλισμός της αντιεξουσιαστικότητας ή, καλύτερα, ο αντι-ρεαλισμός της αντιεξουσιαστικότητας θα πρέπει να είναι κάτι τελείως διαφορετικό αν θέλουμε να αλλάξουμε τον κόσμο. Και πρέπει να τον αλλάξουμε.

---

8. Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι η εμπειρία των κινημάτων που στόχευαν να αλλάξουν τον κόσμο χωρίς να καταλάβουν την εξουσία επίσης δείχνει ότι τέτοιους είδους προοπτικεις είναι εξίσου μη ρεαλιστικές. Η υπεράσπιση της διερεύνησης της δυνατότητας αλλαγής του κόσμου χωρίς κατάληψη της εξουσίας δεν βασίζεται απλώς στην ιστορική εμπειρία αλλά και σε θεωρητικό σποχασμό σχετικά με τη φύση του κράτους.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

### ΠΕΡΑΝ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ;

#### I

**Ο** ΚΟΣΜΟΣ ΔΕΝ ΜΠΟΡΕΙ να αλλάξει μέσα από το κράτος, τόσο η θεωρητική σκέψη όσο και ένας ολόκληρος αιώνας άσχημων εμπειριών μας το αποδεικνύουν αυτό. Κάποιοι λένε με ικανοποίηση: «Σας το είχαμε πει», «Εμείς το λέγαμε από την αρχή. Είχαμε πει πως είναι παράλογο. Σας είχαμε πει πως δεν μπορείτε να εναντιωθείτε στην ανθρώπινη φύση. Εγκαταλείψτε αυτό το όνειρο, παραιτηθείτε!»

Και εκατομμύρια άνθρωποι σε όλο τον κόσμο εγκατέλειψαν το όνειρο μιας ριζικά διαφορετικής κοινωνίας. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης και η αποτυχία των εθνικοαπελευθερωτικών κινημάτων σε όλο τον κόσμο έφεραν την απογοήτευση σε εκατομμύρια ανθρώπους. Η έννοια της επανάστασης ταυτίστηκε σε τόσο μεγάλο βαθμό με την επίτευξη του ελέγχου του κράτους, που όταν οι προσπάθειες αλλαγής του κόσμου με αυτό τον τρόπο απέτυχαν, πολλοί άνθρωποι έφτασαν στο συμπέρασμα ότι η επανάσταση δεν είναι δυνατή.

Υπάρχει ένας μετριασμός των προσδοκιών. Για πολλούς, η ελπίδα εξανεμίστηκε και έδωσε τη θέση της σε έναν πικρό, κυνικό συμβιβασμό με την πραγματικότητα. Δεν είναι δυνατό να δημιουργήσουμε την ελεύθερη και δικαιητική κοινωνία που ελπίζαμε ότι θα δημιουργούσαμε. Όμως μπορούμε τουλάχιστον να ψηφίσουμε ένα κεντρώο ή κεντροαριστερό κόμμα, γνωρίζοντας καλά ότι δεν θα προκαλέσει αλλαγές, αλλά, αν μη τι άλλο, έτσι θα βρούμε κάποια διέξοδο για τη ματαίωση που νιώθουμε. «Τώρα ξέρουμε ότι δεν θα μπορέσουμε να αλλάξουμε τον κόσμο», λέει η ηρωίδα ενός μυθιστορήματος της Marcela Serrano. «Αυτό ήταν το μεγαλύτερο πλήγμα για τη γενιά μας. Χάσαμε το σκοπό μας στη μέση της διαδρομής, όταν ακόμη είχαμε τα νιάτα και τις δυνάμεις να πραγματοποιήσουμε τις αλλαγές... Το μόνο που απομένει είναι να αναρωτηθούμε τα πεινά: πού είναι η αξιοπρέπεια;»<sup>1</sup>

Έχει άδικο η ηρωίδα του βιβλίου; Αν δεν μπορούμε να αλλάξουμε τον κόσμο μέσα από το κράτος, τότε πώς μπορούμε να τον αλλάξουμε; Το κράτος είναι άλλος ένας κόμβος σε ένα δίκτυο σχέσεων εξουσίας. Μήπως όμως θα βρισκόμαστε πάντα παγιδευμένοι σε ένα δίκτυο εξουσίας, ανεξάρτητα από το σημείο αφετηρίας; Είναι πράγματι εφικτή η ωήξη; Δεν είμαστε παγιδευμένοι στον φαύλο κύκλο της εξουσίας; Δεν είναι ο κόσμος όμοιος με έναν ιστό αράχνης στον οποίο μπορούν να γίνουν μικρές βελτιώσεις εδώ κι εκεί; Ή, μάλλον, δεν είναι ο κόσμος μία πολλαπλότητα ιστών αράχνης, ώστε όταν ελευθερωνόμαστε από έναν από

---

52 1. Serrano (1995: 316). Για μια ανάπτυξη ενός παρόμοιου επιχειρήματος, βλ. Winocur (2001).

αυτούς να βρισκόμαστε παγιδευμένοι σε έναν άλλο; Δεν θα ήταν καλύτερα να αφήσουμε την ιδέα του ωριμάδιαφρετικού σε αυτούς που βρίσκουν παρηγοριά στη θρησκεία, σε αυτούς που ζουν με το όνειρο ενός παραδείσου ως ανταμοιβή για το πέρασμα μέσα από αυτή την κοιλάδα των δακρύων;

Το μεγάλο πρόβλημα που συναντάει κανείς όταν προσπαθεί να αποσυρθεί σε μια ζωή ιδιωτικής αξιοπρέπειας και λέει «ας κάνουμε το καλύτερο δυνατόν με τα δεδομένα που έχουμε» είναι ότι ο κόσμος δεν παραμένει αμετάβλητος. Η ύπαρξη του κεφαλαίου συνεπάγεται μια δυναμική ανάπτυξης που μας επιτίθεται συνεχώς, υποτάσσοντας όλο και περισσότερο τη ζωή μας στο χρήμα, οδηγώντας σε όλο και μεγαλύτερη φτώχεια, όλο και πιο έντονη ανισότητα, όλο και περισσότερη βία. Η αξιοπρέπεια δεν είναι ιδιωτικό ζήτημα, επειδή η ζωή του καθενός μας διαπλέκεται σε τόσο μεγάλο βαθμό με τη ζωή των άλλων που η ιδιωτική αξιοπρέπεια δεν είναι εφικτή. Αυτή η αναιζήτηση της ιδιωτικής αξιοπρέπειας, αντί να μας απομακρύνει, μας φέρνει ανοιχτά αντιμετώπους με την επείγουσα ανάγκη της επανάστασης.<sup>2</sup>

Ο μόνος τρόπος να διατηρήσουμε την ιδέα της επανάστασης είναι ανεβάζοντας τον πήχη: ίσως το πρόβλημα με την έννοια της επανάστασης να μην είναι ότι στόχευε πολύ ψηλά, αλλά ότι στόχευε πολύ χαμηλά. Η ιδέα της κατάληψης θέσεων εξουσίας –είτε αυτές είναι κυβερνητικές είτε πιο διάσπαρτες θέσεις εξουσίας στην κοινωνία– δεν λαμβάνει

2. Αντό είναι ένα από τα ζητήματα που έθεσε η εξέγερση των Ζαπατίστων. Η αξιοπρέπεια, επιμένουν, είναι η αιτία που τους έκανε να εξεγερθούν.

υπόψη της ότι ο στόχος της επανάστασης είναι να διαλύσει τις σχέσεις εξουσίας, να δημιουργήσει μια κοινωνία που θα βασίζεται στην αμοιβαία αναγνώριση της αξιοπρέπειας μεταξύ των ανθρώπων. Η ιδέα ότι η επανάσταση ισοδυναμεί με την κατάληψη της εξουσίας είναι αυτή που απέτυχε.<sup>3</sup> Τώρα, στην ημερήσια διάπαξη βρίσκεται η πολύ πιο απαιτητική ιδέα της άμεσης υπέρβασης των σχέσεων εξουσίας. Ο μόνος τρόπος που μπορούμε να φανταστούμε σήμερα την επανάσταση δεν είναι ως κατάληψη της εξουσίας αλλά ως κατάλυση της εξουσίας. Η πιώση της Σοβιετικής Ένωσης δεν απογοήτευσε μόνο εκατομμύρια ανθρώπους, αλλά επέφερε και την απελευθέρωση της επανοιστατικής σκέψης από την ταύτιση της επανάστασης με την κατάληψη της εξουσίας.

Επομένως αυτή είναι η επαναστατική πρόκληση των αρχών του 21ου αιώνα: να αλλάξουμε τον κόσμο χωρίς να καταλάβουμε την εξουσία. Αυτή είναι η πρόκληση που διατύπωσαν σαφέστατα οι εξεγερμένοι Ζαπατίστας στο Νοτιοανατολικό Μεξικό. Οι Ζαπατίστας είπαν ότι θέλουν να δημιουργήσουν τον κόσμο εκ νέου, να δημιουργήσουν έναν κόσμο αξιοπρέπειας, έναν ανθρώπινο κόσμο, αλλά χωρίς να καταλάβουν την εξουσία.<sup>4</sup>

---

3. Πρέπει να τονίσουμε πως αυτό το κείμενο σε καμιά περίπτωση δεν εκφράζει έλλειψη σεβασμού προς αυτούς που αφιέρωσαν τη ζωή τους στην πάλη για την κατάληψη της εξουσίας με στόχο την αλλαγή του κόσμου. Αντιθέτως, η θέση του βιβλίου είναι πως ο καλύτερος τρόπος να τους τιμήσουμε είναι κρατώντας ζωντανή την πάλη για επανάσταση, και αυτό σήμερα σημαίνει πως πρέπει να σπάσουμε το δεσμό ανάμεσα στην επανάσταση και την κατάληψη της εξουσίας.

4. «Δεν είναι απαραίτητο να κατακτήσουμε τον κόσμο. Φτάνει να τον δημιουργήσουμε εκ νέου» (*Primera Declaració de la Realidad*, *La Jornada* (30.1.1996).

Το κάλεσμα των Ζαπατίστας για αναδημουργία του κόσμου χωρίς κατάληψη της εξουσίας βρήκε αξιοσημείωτη απήχηση. Αυτή η απήχηση σχετίζεται με την ανάπτυξη, κατά τα τελευταία χρόνια, ενός χώρου που θα μπορούσε να ονομαστεί χώρος αντιεξουσίας. Αντιστοιχεί στην αποδυνάμωση της προσέγγισης που επακέντρωνε τη δυσαρέσκεια στο κράτος. Αυτή η αποδυνάμωση είναι σαφής στην περίπτωση των κομμάτων που φιλοδοξούν να γίνουν επαναστατικά, τα οποία δεν έχουν πλέον την μετανόητη που είχαν στο παρελθόν για να διοχετεύονται τη δυσαρέσκεια προς την κατεύθυνση της πάλης για την κατάληψη της κρατικής εξουσίας. Το ίδιο ισχύει και στον αφορά τα σοσιαλδημοκρατικά κόμματα. Είτε οι άνθρωποι τα ψηφίζουν είτε όχι, δεν έχουν πλέον την ίδια σημασία ως σημεία αναφοράς της ενεργού πολιτικής δράσης. Η κοινωνική δυσαρέσκεια τείνει σήμερα να εκφράζεται με πολύ πιο διάχυτο τρόπο, μέσω συμμετοχής σε «μη κυβερνητικές οργανώσεις», μέσω εκστρατειών για ιδιαιτερά θέματα, μέσω των ατομικών ή των συλλογικών ανησυχιών των δασκάλων, των γιατρών ή άλλων εργαζομένων που προσπαθούν να δράσουν κατά έναν τρόπο που να μην αντικειμενοποιεί τους ανθρώπους, μέσω της ανάπτυξης αυτόνομων κοινοτικών προγραμμάτων δράσης κάθε είδους, και ακόμη και στις παρατεταμένες και μαζικές εξεγέρσεις, ώπως αυτή που λαμβάνει χώρα στη μεξικανική περιοχή Τσιάπας. Υπάρχει ένας ευρύτατος χώρος δραστηριοποίησης που προσανατολίζεται προς την αλλαγή του κόσμου με έναν τρόπο που δεν δίνει έμφαση στο κράτος και δεν στοχεύει στην κατάληψη θέσεων εξουσίας. Αυτός ο χώρος δραστηριοποίησης είναι προφανώς ακραία αντιφατικός και ασφαλώς περιλαμβάνει πολλές δραστηριότητες που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν

από τις επαναστατικές ομάδες ως «μικροαστικές» ή «ρομαντικές». Οι δραστηριότητες αυτές είναι σπάνια επαναστατικές –υπό την έννοια ότι η επανάσταση δεν είναι ο ρητός στόχος τους–, ωστόσο η προβολή του ριζικά διαφορετικού είναι συχνά μια σημαντική συνιστώσα τους. Σε αυτή τη σφαίρα περιλαμβάνεται ο χώρος που κάποιοι τον ονομάζουν «αυτόνομο», ωστόσο είναι κατά πολύ ευρύτερη από το σύνηθες νόημα του όρου. Μερικές φορές –αν και όχι πάντα– έρχεται σε ανοιχτή αντιταράθεση με τον καπιταλισμό, αλλά δεν βρίσκει και δεν αναζητά μία εστία τέτοιου είδους δραστηριότητας, όπως αυτή που αποτελούσαν στο παρελθόν τόσο τα επαναστατικά όσο και τα μεταρρυθμιστικά κόμματα. Αυτή είναι η συγκεχυμένη περιοχή στην οποία αντηχεί το κάλεσμα των Ζαπατίστας, η περιοχή στην οποία αναπτύσσεται η αντιεξουσία.<sup>5</sup> Μία περιοχή στην οποία η παλιά διάκριση μεταξύ μεταρρυθμιστης, επανάστασης και αναρχισμού δεν έχει πλέον νόημα, απλούστατα επειδή το ερώτημα του ποιος ελέγχει το κράτος δεν βρίσκεται πλέον στο επίκεντρο της προσοχής. Παρατηρείται μια έλλειψη επαναστατικού στόχου, όχι επειδή οι άνθρωποι δεν επιθυμούν ένα διαφορετικό τύπο κοινωνίας, αλλά επειδή ο παλιός στόχος αποδείχτηκε χιμαιρικός. Η πρόκληση που συνιστά το κίνημα των Ζαπατίστας είναι η διάσωση της επανάστασης, αφενός από την κατάρρευση της αυταπάτης του κράτους και αφετέρου από την κατάρρευση της αυταπάτης της εξουσίας.

---

5. Το κύμα αντικαπιταλιστικών και αντι-νεοφιλελεύθερων διαδηλώσεων, όπως αυτή στο Σιάτλ το Νοέμβριο του 1999, έχει αποτελέσει ένα σημείο αναφοράς για το κίνημα της αντιεξουσίας.

Πώς θα αλλάξουμε όμως τον κόσμο χωρίς να καταλάβουμε την εξουσία; Και μόνο το ερώτημα προκαλεί ένα κοροϊδευτικό γέλιο, ένα ειρωνικό σούφρωμα των φρυδιών, ένα αδιάφορο ανασήκωμα των ώμων.

«Πώς μπορείς να είσαι τόσο αφελής;» λένε μερικοί. «Δεν ξέρεις ότι δεν μπορεί να υπάρξει οιζική αλλογή στην κοινωνία; Δεν έμαθες τώτοιε τα τελευταία τριάντα χρόνια; Δεν καταλαβαίνεις ότι η αναφορά στην επανάσταση είναι ανοησία ή μήπως βρίσκεσαι ακόμη παγιδευμένος στα εφηβικά σου χρόνια του 1968; Πρέπει να ξήσουμε με τον κόσμο που έχουμε και να κάνουμε το καλύτερο δυνατό με τα δεδομένα που έχουμε».

«Πώς μπορείς να είσαι τόσο αφελής;» λένε άλλοι. «Φυσικά είναι αναγκαία μια επανάσταση, αλλά πιστεύεις σοβαρά ότι μπορεί να επέλθει αλλογή χωρίς κατάληψη της εξουσίας μέσω εκλογών ή με άλλους τρόπους; Δεν βλέπεις τις δυνάμεις που έχουμε να αντιμετωπίσουμε, το σραστό, την αστυνομία, τους παραστρατιωτικούς μπράβους; Δεν αντιλαμβάνεσαι ότι η μόνη γλώσσα που μπορούν να καταλάβουν είναι η γλώσσα της εξουσίας; Νομίζεις πως θα καπορρεύσει ο καταταλιόμβος αν κρατηθούμε χέρι χέρι και τραγουδήσουμε *All you need is love*; Προσγειώσου στην πραγματικότητα».

Η πραγματικότητα και η εξουσία συνυφαίνονται σε τέτοιο βαθμό, ώστε ακόμη και το να θέσουμε το ξήτημα άροτρης της εξουσίας μάς κάνει να αιροβιστούμε στα όρια της πραγματικότητας. Όλες οι κατηγορίες της σκέψης μας, όλες οι παραδοχές μας σχετικά με το τι είναι πραγματικότητα, τι είναι πολιτική ή οικονομία, ή ακόμη τα είναι ο κόσμος στον οποίο ζούμε, βρίσκονται τόσο διαποτιμένες από την εξουσία ώστε η άρθρωση και μόνο του «όχι!» στην εξουσία μάς όχιγει σε έναν ιλιγγιώδη κόσμο, στον οποίο δεν υπάρχει

κανένα άλλο σταθερό σημείο αναφοράς από όπου να μπορούμε να πιαστούμε εκτός από την εξουσία του ίδιου μας του «όχι!». Η εξουσία και η κοινωνική θεωρία διαπλέκονται σε τέτοιο βαθμό, ώστε η εξουσία μετατρέπεται στο πρόσμα υπό το οποίο η θεωρία παρατηρεί τον κόσμο, τα ακουστικά με τα οποία ακούει τον κόσμο. Η προσπάθεια να συγκροτήσουμε μια θεωρία της αντιεξουσιαστικότητας ισοδυναμεί με την προσπάθεια να διακρίνουμε το αφανές, να ακούσουμε το άφωνο. Η προσπάθεια να συγκροτήσουμε μια θεωρία της αντιεξουσίας μας οδηγεί σε μια περιπλάνηση σε έναν σχεδόν ανεξερεύνητο κόσμο.

Πώς μπορεί να αλλάξει ο κόσμος χωρίς την κατάληψη της εξουσίας; Η απάντηση είναι προφανής: δεν ξέρουμε. Γι' αυτό έχει τόση σημασία να επεξεργαστούμε την απάντηση πρακτικά και θεωρητικά. Ιδού η Ρόδος, ιδού και το πήδημα, αλλά το άλμα γίνεται όλο και πιο επικίνδυνο, οι πιέσεις να μην το επιχειρήσουμε γίνονται συνεχώς ισχυρότερες, είναι όλο και πιο δύσκολο να αποφύγουμε τον κίνδυνο να πέσουμε σε έναν ωκεανό παραλογισμού.

Ας ξεχάσουμε το «φόβο της γελοιοποίησης»<sup>6</sup> (Foucault, 1975: 14) και ας διαπιπώσουμε το ερώτημα: Πώς μπορούμε καν να αναλογιστούμε τη δυνατότητα αλλαγής του κόσμου χωρίς να καταλάβουμε την εξουσία;

## II

Για να μπορέσουμε να αναλογιστούμε τη δυνατότητα αλλαγής του κόσμου χωρίς την κατάληψη της εξουσίας, πρέ-

πει πρώτα να αντιληφθούμε τον έντονα αντιφατικό χαρακτήρα της εξουσίας. Άλλα για να συγκροτήσουμε αυτό το επιχείρημα, πρέπει να επιστρέψουμε στην αρχή.

Εν αρχή, είπαμε, ην η κραυγή. Μία δισδιάστατη κραυγή, όχι μόνο οργής αλλά και ελπίδας. Και αυτή η ελπίδα δεν είναι ελπίδα σωτηρίας υπό τη μορφή θεϊκής παρέμβασης. Είναι μια ενεργός ελπίδα, μια ελπίδα ότι μπορούμε να αλλάξουμε τα πράγματα, μια κραυγή ενεργού άρνησης, μια κραυγή που παραπέμπει στο πράττειν. Η κραυγή που δεν παραπέμπει στο πράττειν, που αναδιπλώνεται και στρέφεται προς τον ίδιο της τον εαυτό, που παραμένει μία εξωτερική κραυγή απόγνωσης ή, συνηθέστερα, ένα ατέλειωτο κυνικό μουρμουρητό δυσαρέσκειας, είναι μια κραυγή που προδίδει τον εαυτό της, χάνει την αρνητική της δύναμη και εισέρχεται σε ένα φαύλο κύκλο αυτοεπιβεβαίωσής της ως κραυγής. Ο κυνισμός –«μισώ τον κόσμο αλλά δεν γίνεται τίποτε» – είναι η κραυγή που ξένισε, η κραυγή που καταπίγει την ίδια την αυτοάρνηση.

Η κραυγή συνεπάγεται το πράττειν. «Εν αρχή ην η πράξις», λέει ο Φάσουντ του Γκαίτε.<sup>7</sup> Όμως πριν από την πράξη υπάρχει το πράττειν. Εν αρχή ην το πράττειν. Ωστόσο σε μια καταπιεστική κοινωνία το πράττειν δεν είναι αιθώ και θετικό: διαποτίζεται από αρνητικότητα, τόσο επειδή είναι συναιρούμενο και αποτυχημένο πράττειν όσο και επειδή αρνείται την ίδια του την άρνηση. Ωστόσο η κραυγή προηγείται του πράττειν. Προηγείται η αρνητικότητα και όχι ο υλισμός.<sup>8</sup>

---

7. Goethe (2001: 131): «Im Anfang war die Tat».

8. Στο τεταμένο και κουρασμένο ζευγάρι του διαλεκτικού υλισμού, η διαλεκτική έχει το προβάδισμα. Η σκέψη μας είναι αρνητική και επομένως υλιστική. Αυτό έχει σημασία, γιατί άλλοι που θέλησαν να υπερβούν

Το πράττειν είναι άρνηση στην πράξη. Το πράττειν αλλάζει και αρνείται μια υπάρχουσα κατάσταση. Το πράττειν φτάνει πέραν, υπερβαίνει τα δρια. Η κραυγή μας, η αφετηρία μας σε έναν κόσμο που μας αρνείται –ο μόνος κόσμος που γνωρίζουμε–, μας ωθεί προς το πράττειν. Ο υλισμός μας, αν αυτή η λέξη είναι σχετική, είναι ένας υλισμός που στηρίζεται στο πράττειν, ένα πράττειν που αρνείται, αρνητικό πράττειν, προβολή-πέραν. Το θεμέλιό μας, αν αυτή η λέξη είναι σχετική, δεν είναι μια αφηρημένη προτίμηση της ύλης από το νου, αλλά η κραυγή, η άρνηση αυτού που υπάρχει.

Το πράττειν, με άλλα λόγια, έχει αποφασιστική σημασία για μας. Όχι μόνο επειδή αποτελεί υλική προϋπόθεση της ζωής,<sup>9</sup> αλλά επειδή το κύριο μέλημά μας είναι να αλλάξουμε τον κόσμο, να αρνηθούμε αυτόν που υπάρχει. Το να θωρήσουμε τον κόσμο από τη σκοπιά της κραυγής είναι να τον θωρήσουμε από τη σκοπιά τού πράττειν.

Ο Άγιος Ιωάννης σφάλλει διπλά όταν λέει «εν αρχῇ ην ο Λόγος». Διπλό λάθος γιατί, χρησιμοποιώντας παραδοσιακούς όρους, η δήλωσή του είναι ταυτόχρονα θετική και ιδεαλιστική. Ο λόγος δεν αρνείται όπως η κραυγή. Και ο λόγος δεν συνεπάγεται το πράττειν όπως η κραυγή. Ο

---

την κρίση του ορθόδοξου «διαλεκτικού υλισμού» και να χτίσουν ένα «“πέραν” για την κουρασμένη και αρθριτική παράδοση της επαναστατικής σκέψης» (Negri, 1991: xx) προτίμησαν να δώσουν προτεραιότητα στον υλισμό και να κατηγορήσουν τη «διαλεκτική» για τη φρίκη του *Diamat*. [Πρόκειται για τη συντομογραφία του όρου διαλεκτικός υλισμός (dialectical materialism). Χρησιμοποιήθηκε στην ΕΣΣΔ κατά την εποχή του Στάλιν, οπότε και μετατράπηκε σε μια διακριτή «επιστήμη». (Σ.τ.Μ.)] Για μια ανάλυση του Negri, βλ. κεφ. 9.

9. Έτοι, ή έμφαση εδώ διαφέρει λίγο από την κλασική δικαιώση του υλισμού στη Γερμανική ιδεολογία (Marx και Engels, 1979).

κόσμος του λόγου είναι ένας σταθερός κόσμος, ένας κόσμος του «κάθισματος αναπαυτικά σε μια πολυθρόνα και κάνω μια φιλική συζήτηση», ένας κόσμος του «κάθισματος σε ένα γραφείο και γράφω», ένας κόσμος ικανοποιημένος, που βρίσκεται μακριά από την κραυγή που θα άλλαξε τα πάντα, μακριά από το πρόττειν που αρνείται.<sup>10</sup> Στον κόσμο του λόγου, το πρόττειν αποσυνδέεται από την ομιλία και το πρόττειν, η πρακτική αποσυνδέεται από τη θεωρία. Στον κόσμο του λόγου η θεωρία είναι η θεωρία του Στοχαστή, κάποιου που σκέφτεται ήρεμα, στηρίζοντας το πιγούνι με το χέρι του και ακουμπώντας τον αγκώνα στο γόνατο. «Οι φιλόσοφοι», γράφει ο Μαρξ στην περύφημη ενδέκατη θέση του για τον Φριερμπάχ, «έχουν απλώς ερμηνεύσει τον κόσμο με διαφορετικούς τρόπους, το ζήτημα αιστόσο είναι να τον αλλάξουμε».

Η θέση του Μαρξ δεν υποστηρίζει την εγκατάλειψη της θεωρίας χάριν της πράξης. Αντίθετα, σημαίνει ότι πρέπει να κατανοήσουμε τη θεωρία ως μέρος της πράξης, ως μέρος της πάλης για την αλλαγή του κόσμου. Τόσο η θεωρία δύο και το πρόττειν αποτελούν μέρος της πρακτικής κίνησης της άρνησης. Αυτό επομένως συνεπάγεται ότι το πρόττειν πρέπει να γίνει κατανοητό ευρύτερα, σίγουρα όχι μόνο ως εργασία ούτε απλώς ως φυσική δράση αλλά ως η

10. Τα λόγια του Αγίου Ιωάννη δεν ενδιαφέρουν μόνο τους μελετητές της Βίβλου, είναι επίσης το θεμέλιο της μεταμοντέρνας θεωρίας που ευνοεί το λόγο. B. Foucault (1973: 306): «Με τον Νίτσε και τον Μαλαρκύ η σκέψη επαναφέρεται, και μάλιστα βίσα, στην ίδια τη γλώσσα, στη μοναδική και δύσκολη ίνταρξη της. Όλη η περιέργεια της σκέψης μας έγκειται τώρα στο ερώτημα: Τι είναι η γλώσσα, πώς μπορούμε να την παρακάμψουμε για να την αποκαλύψουμε ως έχει, σε όλη της την πληρότητα;»

συνολική κίνηση της πρακτικής αρνητικότητας. Όταν τονίζουμε τον κεντρικό ρόλο του πράπτειν δεν αρνούμαστε τη σημασία της σκέψης ή της γλώσσας, απλώς αντιλαμβανόμαστε τις τελευταίες ως μέρος της συνολικής κίνησης της πρακτικής αρνητικότητας, της πρακτικής προβολής-πέραν του υπάρχοντος κόσμου ενός φιλικά διαφορετικού κόσμου. Το να επικεντρωθούμε στο πράπτειν σημαίνει απλούστατα πως αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο ως πάλη.

Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει, βάσιμα ίσως, ότι η αλλαγή της κοινωνίας πρέπει να γίνει νοητή όχι με όρους τού πράπτειν, αλλά με όρους τού μη πράπτειν, της τεμπελιάς, της άρνησης της εργασίας, της απόλαυσης. «Ας είμαστε τεμπέληδες σε όλα έξω από τον έρωτα, το πιοτό και την τεμπελιά»: ο Λαφάρδηκ ξεκινάει το κλασικό του έργο *To δικαίωμα στην τεμπελιά* με αυτή την παράθεση (1981: 15), υπονοώντας πως δεν υπάρχει τίποτε πιο ασύμβατο με την καπιταλιστική εκμετάλλευση από την τεμπελιά υπέρ της οποίας συνηγορεί ο Λέσινγκ. Η τεμπελιά στην καπιταλιστική κοινωνία ωστόσο σημαίνει άρνηση να πράξουμε, μία ενεργό διεκδίκηση ενός εναλλακτικού πράπτειν. Το πράπτειν, όπως το αντιλαμβανόμαστε εδώ, συμπεριλαμβάνει την τεμπελιά και την αναζήτηση της απόλαυσης: και τα δύο αποτελούν αρνητικές πρακτικές σε μια κοινωνία που βασίζεται στην άρνηση τους. Η άρνηση να πράξουμε σε έναν κόσμο που βασίζεται στη μετατροπή του πράπτειν σε εργασία μπορεί να θεωρηθεί μια αποτελεσματική μορφή ανίστασης.

Το ανθρώπινο πράπτειν προϋποθέτει την προβολή-πέραν και συνεπώς την ενότητα θεωρίας και πράξης. Η προβολή-πέραν είναι κατά τον Μαρξ ένα διακριτικό χαρακτηριστικό του ανθρώπινου πράπτειν:

Η αράχην κάνει δουλειές που μοιάζουν μ' αυτές που κάνει ο υφαντής, και η μέλισσα με το χτίσιμο των κυττάρων της κερήθρας της ντροπιάζει κάμποσους ανθρώπους – αρχιτέκτονες. Αυτό δύναται να εξαρθρίζει από τα πριν τον χειρότερο αρχιτεκτονικά από την καλύτερη μέλισσα είναι ότι έχει κιόλας φτιάξει το κύπταρο στο κεφάλι του, προτού το φτιάξει στο κερί. Στο τέλος του προτοσές της εργασίας προκύπτει ένα αποτέλεσμα που υπήρχε κιόλας από την αρχή στην παράσταση του εργάτη, δηλ. υπήρχε κιόλας ιδεατά. (Marx, 1978: 191)

Η φαντασία της εργάτριας έχει εκστατικό χαρακτήρα: στην αρχή της εργασιακής διαδικασίας συλλαμβάνει πέραν του υπαρκτού κάτι διαφορετικό που μπορεί να υπάρξει. Αυτό το άλλο δεν υπάρχει μόνο όταν δημιουργείται, υπάρχει ήδη, πραγματικά, σε υποτακτική έγκλιση, στην προβολή της εργάτριας, σε αυτό που την καθιστά ανθρώπην. Το πράττειν της αρχιτεκτόνισσας είναι αρνητικό, όχι μόνο ως προς το αποτέλεσμά του αλλά ως προς όλη του τη διαδικασία. Αρχίζει και τελειώνει με την άρνηση του υπάρχοντος. Ακόμη κι αν είναι η χειρότερη των αρχιτεκτόνων, το πράττειν της είναι δημιουργικό πράττειν.

Οι μέλισσες, απ' όσο ξέρουμε, δεν κραυγάζουν. Δεν λένε: «Όχι! Φτάνει πια με τις βασιλισσες και τους κηφήνες, θα δημιουργήσουμε μια κοινωνία διαμορφωμένη από μας τις εργάτριες, θα χειραφετηθούμε!» Το πράττειν τους δεν είναι ένα πράττειν που αρνείται, απλώς αναπαράγει. Εμείς ωστόσο κραυγάζουμε. Η κραυγή μας είναι μια προβολή-πέραν, είναι η άρθρωση μας ετερότητας που θα μπορούσε να υπάρξει. Αν η κραυγή μας επιθυμεί να είναι κάτι παραπάνω από μια αυτάρεσκη στάση του τύπου «κοιτάξτε με, πόσο επαναστατικός είμαι» (κάτι που, στην τελική, δεν αποτελεί καν κραυγή), τότε πρέπει να περιλαμβάνει την

προβολή ενός πράττειν, ένα σχέδιο δράσης για να αλλάξουμε αυτό ενάντια στο οποίο κραυγάζουμε.<sup>11</sup> Η κραυγή και το πράττειν-που-φτάνει-πέραν διακρίνουν τους ανθρώπους από τα ζώα. Οι άνθρωποι είναι εκστατικοί, τα ζώα δεν είναι. Οι άνθρωποι δεν υπάρχουν μόνο μέσα αλλά και ενάντια-και-πέραν του εαυτού τους.

Γιατί; Όχι επειδή η ώθηση-πέραν είναι μέρος της ανθρώπινης ουσίας, αλλά απλούστατα επειδή κραυγάζουμε. Η άρνηση δεν προέρχεται από την ανθρώπινη ουσία μας, αλλά από την κατάσταση στην οποία βρισκόμαστε. Κραυγάζουμε και ωθούμε πέραν όχι επειδή είναι μέρος της ανθρώπινης φύσης αλλά, αντίθετα, επειδή μας έχουν στερήσει βίασα αυτό που θεωρούμε ανθρωπιά. Η αρνητικότητά μας δεν προέρχεται από τον ανθρώπινο χαρακτήρα μας αλλά από την άρνησή του, από την αίσθηση ότι η ανθρωπιά είναι κάτι που υπάρχει ως όχι-ακόμη, κάτι για το οποίο πρέπει να παλέψουμε. Είναι η κραυγή της αφετηρίας και όχι η ανθρώπινη φύση αυτό που μας υποχρεώνει να επικεντρωθούμε στο πράττειν.<sup>12</sup>

Το να δίνουμε έμφαση στο πράττειν και όχι στο είναι,

---

11. Δεν υπάρχει λοιπόν καμιά διαφορά μεταξύ του να πούμε «εν αρχή ήν η κραυγή» και του «εν αρχή ήν η πράξη» του Φάουστ. Υπάρχει μία διαφορά στο ότι η θέση του Φάουστ περικλείει τον προσεγμένο στοχασμό κάποιου ο οποίος στέκεται έξω από τη διαδικασία και φτάνει σε ένα συμπέρασμα, ενώ η έμφαση στην κραυγή είναι ένας στοχασμός πιο άμεσος της (και όχι «πάνω στην») εμπειρίας. Είναι η κραυγή κάποιου που, όντας χαμένος, θέλει να βρει μια διεξοδο και όχι ο μελετημένος στοχασμός κάποιου ο οποίος, όντας ήδη έξω, θέλει να εξηγήσει.

12. Αυτό σημαίνει πως οι άνθρωποι θα έπαυναν να είναι εκστατικοί σε μια κομμουνιστική κοινωνία; Βεβαίως όχι, γιατί ο κομμουνισμός δεν μπορεί να θεωρηθεί μια κατάσταση αλλά μόνο μια διαδικασία.

στην ομιλία ή στη σκέψη, έχει πολλές συνέπειες. Το πράττειν συνεπάγεται κίνηση. Το να ξεκινάμε από την έννοια του πράττειν ως ώθηση-πέραν (και όχι απλώς ως το αναπαραγωγικό πράττειν της πολυνάσχολης μέλισσας) σημαίνει πως το καθετί (ή τουλάχιστον καθετί ανθρώπινο) είναι σε κίνηση, το καθετί βρίσκεται εν τω γίγνεσθαι, τίποτε δεν υπάρχει στην κατάσταση του «είναι» ή, καλύτερα, πως το ον δεν μπορεί παρά να είναι ένα ματαιωμένο γίγνεσθαι. Η προσέγγιση της κραυγής-πράττειν είναι αναπόφευκτα ιστορική, γιατί η ανθρώπινη εμπειρία μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο ως μια συνεχής «κίνηση πέραν» (ή, πιθανόν, ως μία ματαιωμένη «κίνηση πέραν»). Αυτό έχει σημασία, γιατί αν το αφετηριακό σημείο δεν είναι η κραυγή-πράττειν (το πράττειν ως άρνηση), αλλά ο λόγος ή η θεωρία ή μια θετική κατανόηση του πράττειν ως αναπαραγωγή, τότε η ιστορική κατανόηση της κοινωνίας είναι αδύνατη. Η ιστορική κίνηση διασπάται σε αυτή την περύπτωση σε μια σειρά από στιγμιότυπα, μια διαχρονική σειρά, μια χρονολογία. Το γίγνεσθαι διασπάται σε μια σειρά παγιωμένων καταστάσεων.<sup>13</sup>

Με άλλα λόγια, οι άνθρωποι είναι υποκείμενα ενώ τα ζώα δεν είναι. Η υποκειμενικότητα έγκειται στη συνειδητή προβολή-πέραν του υπάρχοντος, στην ικανότητα του να αρνούμαστε αυτό που υπάρχει και να δημιουργούμε κάτι

13. Σχετικά με αυτό, π.χ., στον πρόλογο της αγγλικής έκδοσης του έργου *The Order of Things* (1973: xii), ο Φουκύ ο σχολιάζει πως κάποιοι άσκησαν κριτική στο έργο του λέγοντας ότι αρνείται τη δυνατότητα για άλλαγή, ενώ ο ίδιος υποστηρίζει πως «αυτό που τον ενδιέφερε πιο πολύ ήταν οι άλλαγές». Το πρόβλημα είναι ωστόσο πως η μεθοδός του τον εμποδίζει να κατανοήσει την άλλαγή ως κίνηση. Η άλλαγή εμφανίζεται μόνο ως διαχρονική άλλαγή, ως κίνηση από το ένα στιγμότυπο στο άλλο.

που δεν υπάρχει ακόμη. Η υποκειμενικότητα, η κίνηση της κραυγής-πράττειν, συνεπάγεται μια κίνηση ενάντια στα όρια, ενάντια στην ανάσχεση, ενάντια στην εσωστρέφεια. Ο πράττων δεν είναι. Και όχι μόνο αυτό: το πράττειν είναι η κίνηση ενάντια στην ον-τότητα, ενάντια σε αυτό που υπάρχει. Κάθε ορισμός του υποκειμένου είναι επομένως αντιφατικός ή και βίαιος, είναι η προσπάθεια καθήλωσης αυτού που αποτελεί κίνηση ενάντια στην καθήλωση. Η θεση πως μπορούμε να ξεκινήσουμε από τον ισχυρισμό ότι οι άνθρωποι είναι υποκείμενα έχει δεχτεί τα τελευταία χρόνια έντονη κριτική, ιδιαίτερα στο πλαίσιο του μεταμοντερνισμού. Η ιδέα του προσώπου ως υποκειμένου, υποστηρίζουν οι θεωρητικοί μεταμοντερνιστές, είναι μια ιστορική κατασκευή. Ισως αυτό αληθεύει, αλλά το δικό μας αφετηριακό σημείο, η κραυγή της πλήρους άρνησης στην εξαθλίωση της καπιταλιστικής κοινωνίας, μας οδηγεί αναπόφευκτα στην ιδέα της υποκειμενικότητας. Το να αρνηθούμε την ανθρώπινη υποκειμενικότητα ισοδυναμεί με την άρνηση της κραυγής ή, με άλλα λόγια, με τη μετατροπή της κραυγής σε κραυγή απόγνωσης. «Χα! Χα!» κοροϊδεύουν, «κραυγάζετε λες και είναι δυνατό να αλλάξετε ριζικά την κοινωνία. Όμως δεν υπάρχει δυνατότητα ριζικής αλλαγής, δεν υπάρχει διέξοδος». Το αφετηριακό μας σημείο κάνει αδύνατη μια τέτοια προσέγγιση. Η οξύτητα του «Όχι!» μας είναι ένα ξέφος που μπορεί να διαπεράσει πολλούς θεωρητικούς κόμπους.

Το πράττειν έχει εγγενή κοινωνικό χαρακτήρα. Αυτό που κάνω είναι πάντα μέρος μιας κοινωνικής ροής τού πράττειν, στην οποία η προϋπόθεση του πράττειν μου είναι το πράττειν (ή το πεπραγμένο) των άλλων, όπου το πράττειν των άλλων παρέχει τα μέσα για το δικό μου πράττειν.

Το πράττειν είναι εγγενώς πλουραλιστικό, συλλογικό, κοινό, κοινοτικό. Αυτό δεν σημαίνει ότι όλες οι πράξεις εκτελούνται (ή θα έπρεπε να εκτελούνται) συλλογικά. Αντίθετα, σημαίνει ότι είναι δύσκολο να διανοηθούμε ένα πράττειν που να μην έχει ως προϋπόθεση το πράττειν των άλλων. Γράφω στον υπολογιστή αυτό το κείμενο και πρόκειται φαινομενικά για ένα ατομικό πράττειν. Ωστόσο το έργο μου είναι μέρος μιας κοινωνικής διαδικασίας, μιας διαπλοκής του κειμένου μου με τα κείμενα άλλων (αυτών που αναφέρονται στις υποσημειώσεις και εκατομμυρίων άλλων) και επίσης με το πράττειν αυτών που σχεδίασαν τον υπολογιστή, τον συναρμολόγησαν, τον συσκεύασαν, τον μετέφεραν, αυτών που παρήγαγαν τον ηλεκτρισμό, αυτών που παρήγαγαν το φαγητό που μου δίνει την ενέργεια να γράφω και ούτω καθεξής. Υπάρχει μια κοινότητα του πράττειν, μια συλλογικότητα από πράττοντες, μια ροή τού πράττειν στο χώρο και στο χρόνο. Το παρελθοντικό πράττειν (το δικό μας και των άλλων) είναι το μέσο για το παροντικό πράττειν. Κάθε πράξη, δοσο ατομική και αν φαίνεται, είναι μέρος μιας χορωδίας στην οποία συμμετέχει όλη η ανθρωπότητα (αν και πρόκειται για μια χορωδία αναρχική και παράφωνη). Τα πράττειν μας διατέλεκονται τόσο μεταξύ τους ώστε είναι αδύνατο να πούμε πού τελεώνει το ένα και πού αρχίζει το άλλο. Σαφώς υπάρχουν πολλά πράττειν που δεν δημιουργούν τις συνθήκες τού πράττειν των άλλων, που δεν έχουν αντίκτυπο στη συνολική κοινωνική ροή τού πράττειν. Είναι πολύ πιθανό, για παράδειγμα, να μη διαβάσει κανείς το κείμενο που γράφω τώρα. Εντούτοις οι πράξεις που οδηγούν με τη σειρά τους στην κοινωνική ροή τού πράττειν δεν παύουν γι' αυτόν το λόγο να είναι κοινωνικές. Η δραστηριότητά μου είναι κοινωνική είτε κάποιος

διαβάσει το κείμενό μου είτε όχι. Δεν πρέπει να συγχέουμε την κοινωνικότητα με τη λειτουργικότητα.

Όταν μιλάμε για την κοινωνική ροή τού πράττειν, δεν αρνούμαστε την υλική διάσταση του πεπραγμένου. Όταν φτιάχνω μια καρέκλα, η καρέκλα υπάρχει υλικά. Όταν γράφω ένα βιβλίο, το βιβλίο υπάρχει ως αντικείμενο. Η ύπαρξή του είναι ανεξάρτητη από τη δική μου και μπορεί και να υπάρχει ακόμη όταν εγώ δεν θα υπάρχω. Υπ' αυτή την έννοια θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι υπάρχει μια αντικειμενοποίηση του υποκειμενικού μου πράττειν, ότι το πεπραγμένο αποτελεί μια ύπαρξη διακριτή από το πράττειν, ότι το πεπραγμένο αποσπάται από τη ροή τού πράττειν. Αυτό ωστόσο ισχύει μόνο εάν το πράττειν μου θεωρηθεί ατομικό πράττειν. Υπό την οπτική της κοινωνικής ροής τού πράττειν, η αντικειμενοποίηση του υποκειμενικού μου πράττειν είναι, το πολύ, μια εφήμερη αντικειμενοποίηση. Η ύπαρξη της καρέκλας ως καρέκλας εξαρτάται από το να καθίσει κάποιος σε αυτήν, επανεντάσσοντάς τη στην κοινωνική ροή τού πράττειν. Η ύπαρξη του βιβλίου ως βιβλίου εξαρτάται από την ανάγνωσή σας, από τη διαπλοκή του δικού σας πράττειν (ανάγνωση) με το δικό μουν (γραφή) για να επανενταχθεί το πεπραγμένο (το βιβλίο) στην κοινωνική ροή τού πράττειν.<sup>14</sup>

Όταν κατανοούμε, το «κραυγάζουμε» ως ένα υλικό «κραυγάζουμε», ως κραυγή-πράττειν, η αίσθηση του εμείς (το ζήτημα που επανέρχεται επίμονα σε αυτό το βιβλίο) αποκτά δύναμη. Το πράττειν, με άλλα λόγια, είναι η υλική συγκρότηση του «εμείς», η συνειδητή και ασυνείδητη, σχε-

---

14. Το ερώτημα σχετικά με την αντικειμενοποίηση και τη σημασία της θα επανέλθει σε διάφορα σημεία της επιχειρηματολογίας.

διασμένη και απρόβλεπτη, συνύφανση της ζωής μας με τη ζωή των άλλων μέσα στο χρόνο. Αν αναγνωρίσουμε τη συλλογική ροή του πράττειν, η συνύφανση της ζωής μας με τη ζωή των άλλων συνεπάγεται μια αμοιβαία αναγνώριση των ανθρώπων ως πραττόντων, ως ενεργών υποκειμένων. Το ατομικό μας πράττειν αποκτά κοινωνική επικύρωση με την αναγνώρισή του ως μέρος της κοινωνικής ροής.

### III

Για να ξεκινήσουμε το συλλογισμό σχετικά με την εξουσία και τη δυνατότητα να αλλάξουμε τον κόσμο χωρίς να καταλάβουμε την εξουσία (ή στιδήποτε άλλο), πρέπει να ξεκινήσουμε από το πράττειν.

Το πράττειν υποδηλώνει ότι είμαστε σε θέση να πράττουμε. Η κραυγή δεν έχει σημασία χωρίς το πράττειν και το πράττειν είναι αδιανόητο εάν δεν είμαστε ικανοί-να-πράξουμε. Αν μας έχει στερηθεί η ικανότητα να πράττουμε, ή μάλλον αν μας έχει στερηθεί η ικανότητα της προβολής-πέραν και του πράττειν, η ικανότητά μας να πράττουμε με αρνητικό, εκστατικό τρόπο, τότε μας έχει στερηθεί η ανθρωπιά: το πράττειν μας (και εμείς οι ίδιοι) έχει αναγκθεί στο επώπεδο μας μέλισσας. Αν μας έχει αφαιρεθεί η ικανότητα να πράττουμε, τότε η κραυγή μας μετατρέπεται σε κραυγή απόγνωσης.

Η εξουσία\* καταρχήν είναι απλώς αυτό: η αίσθηση του

\* Στα αγγλικά, η λέξη *power* σημαίνει ταυτόχρονα «δύναμη» και «εξουσία». Υπ' αυτή την έννοια ο όρος *power-to*, ο οποίος εδώ μεταφρά-

μπορώ,<sup>15</sup> η ικανότητα του πράττειν, του να κάνουμε πράγματα. Το πράττειν συνεπάγεται δύναμη, δύναμη για να πράξουμε. Με αυτή την έννοια, στην καθημερινή γλώσσα χρησιμοποιούμε τη λέξη δύναμη για να αναφερθούμε σε κάτι θετικό: αισθάνομαι δυνατός, αισθάνομαι καλά. Το τρενάκι στην παιδική ιστορία (βλ. Piper, 1978) που λέει «νομίζω ότι μπορώ, νομίζω ότι μπορώ», ενώ προσπαθεί να φτάσει στην κορυφή του βουνού αποκτά όλο και μεγαλύτερη συνείδηση της δύναμής του. Όταν πάμε σε μια καλή παιλιτική συγκέντρωση, φεύγουμε με μια εντονότερη αίσθηση της δύναμής μας. Διαβάζουμε ένα καλό βιβλίο και νιώθουμε ενδυναμωμένοι. Με το γυναικείο κίνημα οι γυναίκες απέκτησαν μεγαλύτερη συνείδηση της δύναμής τους. Υπ' αυτή την έννοια η δύναμη, η εξουσία, μπορεί να γίνει κατανοητή ως εξουσία-για, εξουσία για να πράξουμε.

Η εξουσία-για, πρέπει να το τονίσουμε πάλι, είναι πάντα μια κοινωνική εξουσία, ακόμη κι όταν φαίνεται ότι δεν είναι. Στην ιστορία του τρένου η εξουσία-για παρουσιάζεται ως ένα ζήτημα ατομικής αποφασιστικότητας, αλλά στην πραγματικότητα ποτέ δεν είναι έτσι. Το πράττειν μας είναι πάντα μέρος μιας κοινωνικής δροής του πράττειν, ακόμη και όταν παρουσιάζεται ως ατομική πράξη. Η ικανότητά μας να πράττουμε είναι πάντα μια συνύφανση της δραστη-

---

ζεται ως «εξουσία-για», αποδίδεται πιο πιστά ως «δύναμη-για», ως δύναμη που αντιτίθεται στην εξουσία, ενώ αντίθετα ο όρος *power-over* εκφράζεται καλύτερα με τον όρο «εξουσία-επί». Προς αποφυγήν πιθανών δυσκολιών στην κατανόηση της επιχειρηματολογίας που θα προέκυπταν από το διπλό νόημα της αγγλικής λέξης, χρησιμοποιείται η λέξη εξουσία και στις δύο περιπτώσεις. (Σ.τ.Μ.)

15. Σε πολλές γλώσσες το ουσιαστικό που σημαίνει «δύναμη/εξουσία» [*power*] είναι το ίδιο με το ρήμα που σημαίνει «μπορώ»: *poder*, *pouvoir*, *potere*, *Vermogen*.

ριότητάς μας με την προηγηθείσα ή με την παρούσα δραστηριότητα των άλλων. Η ικανότητά μας να πράττουμε είναι πάντα το αποτέλεσμα του πράττειν των άλλων.

Η εξουσία-για, επομένως, δεν είναι ποτέ ατομική, είναι πάντα κοινωνική. Δεν μπορεί να θεωρηθεί σαν κάτι που υπάρχει σε μια καθαρή, άσπιλη μορφή, γιατί η ύπαρξη της είναι πάντα μέρος του τρόπου με τον οποίο συγκροτείται η κοινωνικότητα, του τρόπου με τον οποίο οργανώνεται το πράττειν. Το πράττειν (και η εξουσία για να πράττουμε) είναι πάντα μέρος μιας κοινωνικής ροής, ωστόσο αυτή η ροή συγκροτείται με διάφορους τρόπους.

Όταν η κοινωνική ροή τού πράττειν σπάει, τότε η εξουσία-για μετασχηματίζεται στο αντίθετό της, σε εξουσία-επί.

Η κοινωνική ροή διακόπτεται όταν το ίδιο το πράττειν σπαεί.<sup>16</sup> Το πράττειν ως προβολή-πέραν διασπάται όταν κάποιοι άνθρωποι σφετερίζονται την προβολή-πέραν, τη σύλληψη του πράττειν, και διατάσσουν άλλους να εκτελέσουν την ιδέα που οι ίδιοι συνέλαβαν.<sup>17</sup> Το πράττειν διασπάται καθώς οι «ισχυροί» παρουσιάζουν τον εαυτό τους ως ατομικούς πράττοντες, ενώ οι υπόλοιποι απλώς εξαιφανίζονται από το προσωπίνιο. Όταν αναφερόμαστε στους ισχυρούς διάφορες της ιστορίας, λ.χ. τον Ιούλιο Καίσαρα, τον

16. Η Bublitz (1998: 22) ανατίνοσει μια παρόμοια ιδέα: «Η δημιουργία είναι σαν ένα ποτάμι. Όσο έχει νερό, συνεχίζει να ρέει. Αν χτίσεις φράγματα στο δρόμο του, θα συνεχίζει να είναι ποτάμι. Αν του κλέψεις την ελευθερία, το νερό θα συνεχίσει να ρέει, να ιθεί προς τα εμπόρδια. Όχι όμως όπως πρέπει, καματεύοντας ελεύθεροι, σε μια διαδικασία όπου το τοπιό και το ποτάμι σχηματίζουν το ένα το άλλο με τη δυκή τους ιδιόρρυθμη συζήτηση».

17. Σχετικά με τη ρήξη μεταξύ σύλληψης και εκτέλεσης, βλ. Sohn-Rethel (1978).

Ναπολέοντα, τον Χίτλερ, η εξουσία εμφανίζεται ως ατομικό χαρακτηριστικό. Ωστόσο η εξουσία τους για να κάνουν πράγματα δεν ήταν ασφαλώς ικανότητα να τα πραγματοποιούν μόνοι τους, αλλά ικανότητα να διατάξουν άλλους να κάνουν αυτό που οι ίδιοι ήθελαν. Το «εμείς» αυτών που κάνουν πράγματα εμφανίζεται σαν «εγώ» ή σαν «εκείνος» (πιο συχνά «εκείνος» παρά «εκείνη»): ο Καίσαρας έκανε αυτό, ο Καίσαρας έκανε το άλλο. Το «εμείς» είναι τώρα ένα ανταγωνιστικό «εμείς», διαιρεμένο μεταξύ των κυριαρχων (των ορατών υποκειμένων) και των κυριαρχουμένων (των αόρατων απο-υποκειμενοποιημένων υποκειμένων). Η εξουσία-για γίνεται πλέον εξουσία-επί, μια σχέση άσκησης εξουσίας πάνω σε άλλους. Αυτοί οι άλλοι είναι ανίσχυροι (ή φαινομενικά ανίσχυροι), στερημένοι από την ικανότητα να πραγματοποιήσουμε τα δικά μας σχέδια, αν μη τι άλλο, επειδή ο χρόνος μας έχει δεσμευτεί για την πραγματοποίηση των σχεδίων αυτών που ασκούν εξουσία-επί.

Για τους περισσότερους από μας, η εξουσία μεταμορφώνεται στο αντίθετό της. Η εξουσία δεν σημαίνει ικανότητα για πράπτειν αλλά ανικανότητα για πράπτειν. Δεν ισοδυναμεί με την επιβεβαίωση της υποκειμενικότητάς μας αλλά με την καταστροφή της. Η ύπαρξη των σχέσεων εξουσίας δεν συνεπάγεται την ικανότητα να αποκτήσουμε ένα μελλοντικό αγαθό αλλά ακριβώς το αντίθετο: την έλλειψη δυνατότητας να αποκτήσουμε το μελλοντικό αγαθό,<sup>18</sup> την

---

18. Βλ. τον ορισμό της δύναμης του Χομπς στο *Λεβιάθαν*: «Η δύναμη του ανθρώπου (λαμβάνοντάς την καθολικά) είναι τα παροντικά του μέσα, για να αποκομίσει κάποιο μελλοντικό φαινομενικό σφελος» (Hobbes, 1991: 62). Για μια χρήσιμη ανάλυση των σύγχρονων συζητήσεων περί δύναμης στην κυριαρχητική της κοινωνικής θεωρίας, βλ. MacKenzie (1999).

ελλειψη δυνατότητας να πραγματοποιήσουμε τα σχέδιά μας, τα όνειρά μας. Δεν σημαίνει πως παύουμε να κάνουμε σχέδια, πως παύουμε να ονειρευόμαστε, όμως αν τα όνειρά μας δεν συμμορφώνονται με την «πραγματικότητα» των σχέσεων εξουσίας (και αυτό συνήθως επιτυγχάνεται, όταν επιτυγχάνεται, μέσω πικρών εμπειριών) καταλήγουν στη ματαίωση. Η εξουσία γι' αυτούς που δεν έχουν τα μέσα να διατάσσουν άλλους ανθρώπους είναι ματαίωση. Η ύπαρξη της εξουσίας-για ως εξουσία-επί σημαίνει ότι η συντριπτική πλειονότητα των πραπτόντων μετατρέπεται σε περαγμένο-για, η ενεργητικότητά τους μετατρέπεται σε παθητικότητα, η υποκειμενικότητά τους σε αντικειμενικότητα.<sup>19</sup>

Η εξουσία-για είναι ενοποίηση, σύνδεση του πράττειν μου με το πράττειν των άλλων. Η άσκηση της εξουσίας-επί είναι αποσύνδεση. Η άσκηση της εξουσίας-επί διαχωρίζει τη σύλληψη από την πραγματοποίηση, το πεπραγμένο από το πράττειν, το πράττειν ενός ανθρώπου από αυτό των άλλων, το υποκείμενο από το αντικείμενο. Αυτοί που ασκούν εξουσία-επί είναι Διαχωριστές<sup>20</sup>, διαχωρίζουν το πεπραγμένο από το πράττειν, τους πράττοντες από τα μέσα του πράττειν.

---

19. Ο Μαρξ γράφει για την αλλοτριωμένη δραστηριότητα του εργάτη στον καπιταλισμό: «Μια δραστηριότητα που πάσχει από αδράνεια, μια δύναμη που είναι ανίσχυρη, μια δημιουργία ευνουχισμένη. Η προσωπική φυσική και πνευματική ενεργητικότητα του εργαζομένου, η προσωπική του ζωή (γιατί τι άλλο είναι η ζωή εκτός από δραστηριότητα);, γίνεται μια δραστηριότητα που σφρέφεται εναντίον του, ανεξάρτητα από αυτόν και χωρίς να του ανήκει» (Marx, 1975: 96).

20. Ο Ντεμπόρ, που χαρακτηρίζει τον καπιταλισμό «κοινωνία του θεάμπατος», λέει: «Ο διαχωρισμός είναι το άλφα και το ωμέγα του θεάμπατος» (Debord, 2000: 22).

Η εξουσία-επί είναι η διάσπαση της κοινωνικής ροής τού πράττειν. Αυτοί που ασκούν εξουσία επί του πράττειν των άλλων αρνούνται την υποκειμενικότητα αυτών των άλλων, αρνούνται τη συμμετοχή τους στη ροή τού πράττειν, τους αποκλείουν από την ιστορία. Η εξουσία-επί διασπά την αμοιβαία αναγνώριση: αυτοί επί των οποίων ασκείται εξουσία δεν αναγνωρίζονται, και αυτοί οι οποίοι ασκούν εξουσία δεν αναγνωρίζονται από κανέναν από όσους αυτοί θεωρούν ικανοίς να αναγνωρίσουν.<sup>21</sup> Το πράττειν των πραττόντων στερείται κοινωνικής ισχύος. Οι ίδιοι και το πράττειν τους καθίστανται αδρατοί. Η ιστορία καθίσταται ιστορία των ισχυρών, αυτών που λένε στους άλλους τι να κάνουν. Η ροή τού πράττειν μετατρέπεται σε μια ανταγωνιστική διαδικασία, στην οποία το πράττειν των πολλών δεν γίνεται αποδεκτό, στην οποία το πράττειν των πολλών το ιδιοποιούνται λίγοι. Η ροή τού πράττειν μετατρέπεται σε μια σπασμένη διαδικασία.

Η διάσπαση του πράττειν συνεπάγεται πάντα τη σωματική βία ή την απειλή σωματικής βίας. Υπάρχει πάντα η απειλή «αν δεν δουλέψεις για μας, θα πεθάνεις ή θα υποστείς κάποια σωματική τιμωρία». Αν η κυριαρχία είναι υφαρπαγή τού πράττειν από τον πράπτοντα, τότε πρόκειται απαραίτητα για ένοπλη ληστεία. Ωστόσο αυτό που κάνει δυνατή τη χρήση ή την απειλή της σωματικής βίας είναι η ποικιλότροπη σταθεροποίηση ή θεσμοθέτησή της. Η κατανόηση αυτής της διαδικασίας έχει αποφασιστική σημασία για την κατανόηση της δυναμικής και της αδυναμίας της εξουσίας-επί.

21. Όπως επισημαίνει ο Χέγκελ στη *Φαινομενολογία του πνεύματος* (Hegel, 1993: 327 κ.ε.).

Στις προκαπαταλιστικές κοινωνίες, η εξουσία-επά σταθεροποιείται βασιζόμενη σε μια προσωπική σχέση ανάμεσα στους κυριαρχούς και τους κυριαρχουμένους. Σε μία δουλοκτητική κοινωνία, η άσκηση της εξουσίας-επά θεομποιείται με βάση την ιδέα ότι κάποιοι άνθρωποι (οι οποίοι δεν αναγνωρίζονται ως άνθρωποι) είναι ιδιοκτησία άλλων ανθρώπων. Στις φεουδαρχικές κοινωνίες, η έννοια των ελέω Θεού οριζόμενων ιεραρχιών της ιδιότητας του προσώπου μορφωποιεί την ιδέα ότι κάποιοι θα δέχονται διαπαγές από κάποιους άλλους. Η προσωπική φύση της σχέσης της εξουσίας-επά σημαίνει ότι η χρήση ή η απειλή της χρήσης βίας είναι πάντα παρούσα με άμεσο τρόπο στην ίδια τη σχέση κυριαρχίας. Η άροντηση της εργασίας είναι πάντα μια πράξη προσωπικής εξέγερσης κάποιου ενάντια στον ιδιοκτήτη ή στον κύριο του και τιμωρείται από αυτό τον ιδιοκτήτη ή τον κύριο.

Στην καπαταλιστική κοινωνία (αυτή που μας ενδιαφέρει καθώς σε αυτή ζούμε και ενάντια σε αυτήν κραυγάζουμε), η ύπαρξη της εξουσίας κάποιων ανθρώπων πάνω σε άλλους ως «δικαιώμα» δεν σημαίνεται στην άμεση σχέση μεταξύ εξουσιαστή και πράττοντος αλλά στη σχέση μεταξύ εξουσιαστή και πεπραγμένου. Τώρα οι πράττοντες έχουν κερδίσει την ελευθερία τους από την προσωπική εξάρτηση από τους κυριαρχούς, αλλά παραμένουν στο πλαίσιο μας σχέσης υποταγής μέσω του καπατερματισμού της συλλογκής ροής τού πράττειν. Το κεφάλαιο βασίζεται στην αποκρυστάλλωση του παρελθοντικού πράττειν των ανθρώπων υπό τη μορφή της ιδιοκτησίας. Εφόσον το παρελθοντικό πράττειν αποτελεί προϋπόθεση για το παροντακό πράττειν, η δέομενη και η ιδιοποίηση του παρελθοντικού πράττειν χωρίζει την προϋπόθεση του παροντικού πράττειν από

αυτό το πράττειν, το συγκροτεί ως αναγνωρίσιμα «μέσα τού πράττειν» (ή, σε μια πιο οικεία γλώσσα, ως «μέσα παραγωγής»). Οι απελευθερωμένοι δουλοπάροικοι ή σκλάβοι βρίσκονται ξαφνικά σε έναν κόσμο στον οποίο η μόνη πιθανότητα πρόσβασης στα μέσα τού πράττειν (και επομένως της ζωής) είναι να πουλήσουν την ικανότητά τους να πράπτουν (την εξουσία για πράττειν, που έχει πλέον μετασχηματιστεί σε δύναμη για εργασία ή εργατική δύναμη) σε αυτούς που «κατέχουν» τα μέσα τού πράττειν. Η ελευθερία τους σε καμιά περίπτωση δεν τους απελευθερώνει από την υποταγή τού πράττειν τους στις διαταγές των άλλων.

Το κεφάλαιο είναι ακριβώς αυτό: η επικύρωση του ελέγχου κάποιων πάνω σε κάποιους άλλους βάσει της ιδιοκτησίας του πεπραγμένου και επομένως των μέσων του πράττειν, των προϋποθέσεων του πράττειν αυτών των άλλων που δέχονται τις διαταγές. Όλες οι ταξικές κοινωνίες συνεπάγονται το χωρισμό του πεπραγμένου, τόσο από το πράττειν όσο και από τους πράπτοντες. Στον καπιταλισμό δύμως αυτή η αποσύνδεση καθίσταται ο μόνος άξονας κυριαρχίας. Παρατηρείται μια περίεργη απολίθωση του πεπραγμένου, μια παράξενα φιλική αποσύνδεση του πεπραγμένου από το πράττειν. Από την προοπτική της κοινωνικής ροής του πράττειν, η αντικειμενοποίηση του πεπραγμένου είναι μια εφήμερη αντικειμενοποίηση που υπερνικάται αμέσως με την ένταξη του πεπραγμένου στη ροή τού πράττειν. Ο καπιταλισμός εξαρτάται ωστόσο από τη μετατροπή αυτής της αντικειμενοποίησης σε κάτι διαρκές, από τη μετατροπή του πεπραγμένου σε αντικείμενο, σε ένα αποσπασμένο αντικείμενο, σε κάτι που μπορεί να οριστεί ως ιδιοκτησία. Ο καπιταλισμός συνεπάγεται επομένως ένα νέο ορισμό του «υποκειμένου» και του «αντικειμένου», στο

πλαίσιο του οποίου το «αντικείμενο» χωρίζεται κατά τρόπο διαφορή και δικαίωμα από το πρόττειν του υποκειμένου.<sup>22</sup>

Αυτό δεν σημαίνει ότι υποκειμένο και αντικείμενο συγχροτούνται από τον καπιταλισμό. Η υποκειμενικότητα είναι εγγενής στην αρνητικότητα (στην κραυγή) και η αρνητικότητα είναι εγγενής σε κάθε κοινωνία (και σίγουρα σε κάθε κοινωνία όπου το πρόττειν υποτάσσεται σε άλλους). Εντούτοις ο χωρισμός υποκειμένου και αντικειμένου, πρόττοντος και πεπραγμένου ή πεπραγμένου-για, αποκτά ένα νέο νόημα στον καπιταλισμό που οδηγεί σε ένα νέο ορισμό και μια νέα συνειδητη της υποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας, σε μια νέα απόσταση και ανταγωνισμό μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Έτοι, αντί το υποκείμενο να είναι το προϊόν της νεωτερικότητας, είναι η νεωτερικότητα εκείνη που εκφράζει τη συνειδητη ενός νέου χωρισμού υποκειμένου και αντικειμένου που είναι εγγενής στην έμφαση της κοινωνικής χυριαρχίας πάνω στο περαγμένο.<sup>23</sup>

22. Δεν υπάρχει επομένως συρής διάκριση μεταξύ αλλορίωσης και αντακειμενοποίησης. Ο Ανιόρνι και ο Λούκας στο ίστερο έργο του επιμένουν σε αυτή τη διάκριση, προσπαθώντας σχεδόν να προστατεύσουν από τις συνέπειες των δικών τους θέσεων (κάτια που είναι πιο εμφανές στην περίεργη του Λούκας). Βλ. Lukács, Πρόδογος στην έκδοση του 1967 του έργου *History and Class Consciousness* (1971: xxii-xxv); Adorno (1990: 189 κ.ε.).

23. Όπως γράπει ο Ανιόρνι (1978: 498), ο διοχωρισμός υποκειμένου και αντικειμένου είναι «και πραγματικός και φανταστικός. Αληθινός, επειδή στο γνωστικό βασιλείο εκφράζει την πραγματικό διοχωρισμό, τη διχοτόμηση της ανθρώπινης ψυχολογίας, μια κατανογνωσιακή εξέλεξη. Ψεύτικος επειδή ο συνεπαγόμενος διαχωρισμός δεν πρέπει να αποκτήσει υπόσταση, να μεταφραστεί ως διά μαργέας σε μια αμετάβλητη οντότητα».

Με άλλα λόγια, παρατηρείται ένας διαχωρισμός μεταξύ της συγκρότησης του αντικειμένου και της ύπαρξής του. Το πεπραγμένο υπάρχει πλέον σε μια κατάσταση διαρκούς αυτονομίας ως προς το πράττειν που το συγκρότησε. Ενώ υπό την προοπτική της κοινωνικής ροής του πράττειν η ύπαρξη ενός αντικειμένου είναι απλώς μια εφήμερη στιγμή στη ροή της υποκειμενικής συγκρότησης (ή πράττειν), ο καπιταλισμός εξαρτάται από τη μετατροπή της εφήμερης στιγμής σε μια διαρκή αντικειμενοποίηση. Ωστόσο η διαρκής αυτονομία είναι φυσικά μια αυταπάτη, μια πολύ πραγματική αυταπάτη. Ο χωρισμός του πεπραγμένου από το πράττειν είναι μια πραγματική αυταπάτη, μια πραγματική διαδικασία στην οποία το πεπραγμένο ποτέ δεν παύει να εξαρτάται από το πράττειν. Κατά τον ίδιο τρόπο ο χωρισμός της ύπαρξης από τη συγκρότηση είναι μια πραγματική αυταπάτη, μια πραγματική διαδικασία στην οποία η ύπαρξη ποτέ δεν παύει να εξαρτάται από τη συγκρότηση της. Ο ορισμός του πεπραγμένου ως ατομική ιδιοκτησία συνιστά την άρνηση της κοινωνικότητας του πράττειν, αλλά και αυτό είναι επίσης μια πραγματική αυταπάτη, μια πραγματική διαδικασία στην οποία η ατομική ιδιοκτησία ποτέ δεν παύει να εξαρτάται από την κοινωνικότητα του πράττειν. Η διάσπαση του πράττειν δεν σημαίνει ότι αυτό παύει να είναι κοινωνικό, απλώς γίνεται έμμεσα κοινωνικό.

Το κεφάλαιο δεν θεμελιώνεται στην ιδιοκτησία των ανθρώπων αλλά στην ιδιοκτησία του πεπραγμένου και, με βάση αυτή την ιδιοκτησία, στην επαναλαμβανόμενη εξαγορά της ανθρώπινης εξουσίας για πράττειν. Εφόσον οι άνθρωποι δεν είναι αντικείμενα ιδιοκτησίας, μπορούν εύκολα να αρνηθούν να εργαστούν για άλλους χωρίς να υποστούν κάποια άμεση τιμωρία. Η τιμωρία συνίσταται μάλλον στον

αποκλεισμό από τα μέσα του πράττειν (και της επιβίωσης). Η χρήση βίας δεν προκύπτει ως μέρος της άμεσης σχέσης μεταξύ καπιταλιστή και εργαζομένου. Η βία επικεντρώνεται καταρχήν στο πεπραγμένο και όχι στον πράττοντα. Η έμφαση δίνεται στην προστασία της ιδιοκτησίας, στην προστασία της ιδιοκτησίας του πεπραγμένου. Η βία δεν ασκείται από τον ατομικό ιδιοκτήτη του πεπραγμένου, γιατί τότε θα ήταν ασύμβατη με την ελεύθερη φύση της σχέσης μεταξύ καπιταλιστή και εργαζομένου, αλλά από μια ξεχωριστή αρχή που είναι υπεύθυνη για την προστασία της ιδιοκτησίας του πεπραγμένου: το κράτος. Ο χωρισμός του οικονομικού από το πολιτικό (και η δημιουργία, μέσω αυτού του χωρισμού, του «οικονομικού» και του «πολιτικού») έχει επομένως ύψιστη σημασία για την άσκηση της κυριαρχίας στον καπιταλισμό. Αν η κυριαρχία είναι πάντα μια διαδικασία ένοπλης ληστείας, χαρακτηριστικό του καπιταλισμού είναι ότι το πρόσωπο που κρατάει το όπλο παρουσιάζεται ξεχωριστά από το πρόσωπο που κάνει τη ληστεία και απλώς επιβλέπει ώστε η ληστεία να είναι σύμφωνη με το νόμο. Χωρίς αυτή την αποσύνδεση, η ιδιοκτησία του πεπραγμένου (ως το αντίθετο της απλής προσωρινής κατοχής), και επομένως ο ίδιος ο καπιταλισμός, δεν θα ήταν δυνατή. Αυτό είναι ένα σημαντικό στοιχείο της συζήτησης σχετικά με την εξουσία, γιατί ο χωρισμός μεταξύ οικονομικού και πολιτικού έχει ως αποτέλεσμα να εμφανίζεται το πολιτικό ως το πεδίο άσκησης εξουσίας (και το οικονομικό να θεωρείται μια «φυσική σφαίρα» που δεν αμφισβητείται), ενώ στην πραγματικότητα η άσκηση της εξουσίας (η μετατροπή της εξουσίας-για σε εξουσία-επί) είναι ήδη εγγενής στο χωρισμό πράττειν και πεπραγμένου και επομένως στην ίδια τη συγκρότηση του πολιτικού και του οικονομικού ως διακριτές μορφές κοινω-

νικών σχέσεων (βλ. Pashukanis, 1978· Holloway και Picciotto, 1977, 1978β).

Η μεταρροπή της εξουσίας-για σε εξουσία-επί συνεπάγεται πάντα τον κατακερματισμό της ροής τού πράττειν. Ωστόσο στον καπιταλισμό, πολύ περισσότερο απ' ό,τι σε οποιαδήποτε προηγούμενη κοινωνία, ο κατακερματισμός της κοινωνικής ροής τού πράττειν αποτελεί την αρχή πάνω στην οποία δομείται η κοινωνία. Δεδομένου ότι η ιδιοκτησία του πεπραγμένου είναι η βάση στην οποία στηρίζεται το δικαίωμα διαταγής πάνω σε άλλους, η διάσπαση της ροής τού πράττειν τοποθετείται στο κέντρο κάθε πτυχής των κοινωνικών σχέσεων.

Η διάσπαση της κοινωνικής ροής τού πράττειν ισοδυναμεί με τη διάσπαση των πάντων.<sup>24</sup> Εμφανέστατα, η ρήξη τού πράττειν διασπά το συλλογικό «εμείς». Η συλλογικότητα διαιρείται σε δύο τάξεις ανθρώπων: σε αυτούς που όντας ιδιοκτήτες των μέσων τού πράττειν διατάσσουν άλλους να πράττουν και σε αυτούς που, αποκλεισμένοι από την πρόσβαση στα μέσα τού πράττειν, κάνουν αυτό που τους λένε οι άλλοι να κάνουν. Η αναφερόμενη προβολή που διακρίνει τους ανθρώπους από τις μέλισσες μονοπωλείται τώρα από την πρώτη τάξη, από τους ιδιοκτήτες των μέσων τού πράττειν. Γι' αυτούς που δέχονται τις διαταγές,

---

24. Ο Μαρξ προσεγγίζει με δύο τρόπους τον κατακερματισμό της κοινωνικής ροής τού πράττειν. Στα *Οικονομικά* και φιλοσοφικά χειρόγραφα μέσω της ανάλυσης του κεφαλαίου (η ανταγωνιστική σχέση της διαταγής). Στο *Κεφάλαιο* μέσω της ανάλυσης του εμπορεύματος. Οι δύο προσεγγίσεις ωστόσο δεν είναι ασύμβατες, γιατί ο Μαρξ δείχνει ξεκάθαρα ότι η πλήρης ανάπτυξη της εμπορευματικής παραγωγής προϋποθέτει τις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής.

η ενότητα μεταξύ προβολής και πράττειν –που διακρίνει τον χειρότερο αρχιτέκτονα από την καλύτερη μέλισσα– έχει σπάσει. Η ανθρωπιά τους, με όλλα λόγια, σπάει, αναιρείται. Η υποκειμενικότητα (προβολή και πράττειν) έχει καταστεί αντικείμενο ιδιοποίησης από τους καπιταλιστές (ή, μάλλον, όχι τόσο από τους καπιταλιστές όσο από τη διεστραμμένη σχέση του κεφαλαίου). Οι πράττοντες, στερούμενοι την ενότητα μεταξύ προβολής και πράττειν, χάνουν την υποκειμενικότητά τους, ανάγονται στο επίπεδο της μέλισσας. Καθίστανται αντικειμενοποιημένα υποκείμενα. Χάνουν επίσης τη συλλογικότητά τους, την «αίσθηση των εμείς» τους: έχουμε διασπαστεί σε μία πολλαπλότητα από «εγώ» ή, ακόμη χειρότερα, σε μία πολλαπλότητα από «εγώ», «εσύ», «αυτός», «αυτή», «αυτοί». Από τη συγκινήση που σπάει η κοινωνική ροή του πράττειν, σπάει και η συλλογική αίσθηση των εμείς με την οποία συνυφαίνεται.

Ο χωρισμός μεταξύ προβολής και πράττειν είναι επίσης χωρισμός μεταξύ πραττόντων και πράττειν. Το πράττειν ορίζεται από τους μη πράττοντες (αυτούς που διευθύνουν το πράττειν) και έτοι το πράττειν καθίσταται μια αλλότρια δράση (μια δράση που επιβάλλεται εξωτερικά) γι' αυτούς που πράττουν. Το πράττειν τους μετατρέπεται από ενεργό πράττειν σε παθητικό, οδυνηρό, αλλότριο πράττειν. Το πράττειν καθίσταται εργασία.<sup>25</sup> Το πράττειν που δεν κατευθύνεται άμεσα από κάποιον άλλο διαχωρίζεται από την εργασία και θεωρείται λιγότερο σημαντικό: «Τι δουλειά κάνετε;» «Ω, δεν κάνω τίποτε, είμαι απλώς νοικοκυρά».

25. Χρηματοκοινό εδώ τον όρο εργασία για να αναφερθά στο αλλοτριωμένο πράττειν.

Η απόσταση μεταξύ πράττοντος και πράττειν, πράττειν και πεπραγμένου αυξάνεται. Ο έλεγχος του πεπραγμένου από τους καπιταλιστές (και ως εκ τούτου ο έλεγχος των μέσων του πράττειν) διαρκώς αναπτύσσεται, διαρκώς συσσωρεύει. Το γεγονός ότι η καπιταλιστική κυριαρχία επικεντρώνεται στο πεπραγμένο και όχι στους πράττοντες σημαίνει ότι η απληστία της μπορεί να φτάσει σε βαθμό που δεν μπορεί να φτάσει η απληστία της κυριαρχίας που επικεντρώνεται στους πράττοντες (δουλεία, φεουδαλισμός). «Συσσωρεύετε, συσσωρεύετε! Αυτά λένε οι νόμοι και οι προφήτες!» (Marx, 1978: 616). Η συνεχής τάση για αύξηση της ποσοτικής συσσώρευσης του πεπραγμένου (νεκρή εργασία, κεφάλαιο) επιβάλλει έναν όλο και ταχύτερο ρυθμό στο πράττειν και μία όλο και πιο απελπισμένη ιδιοποίηση του προϊόντος του πράττειν από τον ιδιοκτήτη του πεπραγμένου. Το πεπραγμένο καταλήγει να κυριαρχεί όλο και περισσότερο επί του πράττειν και του πράττοντος.

Η αποκρυστάλλωση του πεπραγμένου σε ένα «πράγμα» θρυμματίζει τη ροή του πράττειν σε χίλια κομμάτια. Η φύση του πράγματος αρνείται την πρωτεύουσα σημασία τού πράττειν (και συνεπώς της ανθρωπότητας). Όταν χρησιμοποιούμε έναν υπολογιστή, αντιλαμβανόμαστε τον υπολογιστή ως ένα αντικείμενο, όχι ως την ένωση της συγγραφής μας με τη ροή του πράττειν που δημιούργησε τον υπολογιστή. Η φύση του πράγματος είναι αποκρυσταλλωμένη αμνησία.<sup>26</sup> Το πράττειν που δημιούργησε το πράγμα (όχι μόνο αυτό το συγκεκριμένο πράττειν, αλλά όλη η ροή τού

πράττειν της οποίας αποτελεί μέρος) λησμονείται. Το πρόγραμμα εμφανίζεται αποκομμένο, ως ένα εμπόρευμα που προορίζεται για πώληση και έχει μια δική του αξία. Η αξία του εμπορεύματος είναι η διακήρυξη της αυτονομίας του εμπορεύματος από το πράττειν. Το πράττειν που δημιουργήσε το εμπόρευμα λησμονήθηκε, η συλλογική ροή τού πράττειν της οποίας αποτελεί μέρος συγκαλύφθηκε, μετατράπηκε σε υπόγειο ρεύμα. Η αξία αποκτά δική της ζωή. Ο καπακεραιοτισμός της ροής του πράττειν φτάνει στις αιχμαίς συνέπειές του. Το πράττειν συγκαλύπτεται και, μαζί με αυτό, οι πράττοντες. Ωστόσο υπάρχει και κάτι αλλο: και αυτοί που αποκύν εξουσία-επί παραμερίζονται από το χωρισμό στον οποίο στηρίζεται η εξουσία τους. Το υποκέιμενο στην καπιταλιστική κοινωνία δεν είναι ο καπιταλισμός. Οι αποφάσεις δεν λαμβάνονται από τους καπιταλιστές, το πεπραγμένο δεν διαμορφώνεται από τους καπιταλιστές αλλά από το κεφάλαιο, από τη συσσωρευμένη αξία. Αυτό που οι καπιταλιστές «κατέχουν», το κεφάλαιο, τους αθεί στο περιθώριο. Είναι καπιταλιστές μόνο στο βαθμό που είναι αφοσιωμένοι υπηρέτες του κεφαλαίου. Η ίδια η σημασία της ιδιοκτησίας έρχεται σε δεύτερη μοίρα. Το κεφάλαιο αποκτά δική του δυναμική και τα ηγετικά μέλη της κοινωνίας είναι απλούστατα οι πιο αφοσιωμένοι υπηρέτες του, οι πιο δουλοπρεπείς αυλικοί του. Αυτό δεν ισχύει μόνο για τους ίδιους τους καπιταλιστές αλλά και για τους πολιτικούς, τους δημόσιους υπάλληλους, τους καθηγητές κ.ο.κ. Η διάσπαση της ροής του πράττειν φτάνει μέχρι τις πιο παραλογιγες συνέπειές της. Η εξουσία-επί αποσυνδέεται από τους ισχυρούς. Το πράττειν αίρεται και η αποκρυσταλλωμένη άρνηση του πράττειν, η αξία, κυβερνά τον κόσμο.

Αντί το πράττειν να αποτελεί τη συνύφανση της ζωής

μας, είναι η άρνηση του πράττειν, η αξία υπό τη μορφή του ορατού και οικουμενικού ισοδυνάμου της, του χρήματος, αυτή που συνδέει πλέον τη ζωή μας με τη ζωή των άλλων, ή μάλλον κατακερματίζει τη ζωή μας και κολλάει πάλι τα κομμάτια σε ένα ραγισμένο όλον.

#### IV

Η εξουσία-για είναι εγγενώς κοινωνική και μετασχηματίζεται στο αντίθετό της, σε εξουσία-επί από τη μορφή αυτής της κοινωνικοποίησης. Η ικανότητά μας να πράττουμε είναι αναπόφευκτα μέρος της κοινωνικής ροής του πράττειν, ωστόσο ο κατακερματισμός της τελευταίας υποτάσσει αυτή την ικανότητα σε δυνάμεις τις οποίες δεν ελέγχουμε.

Το πράττειν υπάρχει επομένως ανταγωνιστικά, ως πράττειν που στρέφεται ενάντια στον εαυτό του, ως πράττειν που κυριαρχείται από το πεπραγμένο, ως ένα πράττειν αλλότριο από τον πράττοντα. Η ανταγωνιστική ύπαρξη του πράττειν μπορεί να εκφραστεί με διάφορους τρόπους: ως ανταγωνισμός μεταξύ εξουσίας-για και εξουσίας-επί, μεταξύ πράττειν και εργασίας, μεταξύ πεπραγμένου και κεφαλαίου, μεταξύ χρησιμότητας (αξίας χρήσης) και αξίας, μεταξύ της κοινωνικής ροής του πράττειν και του κατακερματισμού. Σε κάθε περίπτωση υπάρχει ένας δυαδικός ανταγωνισμός ανάμεσα στους δύο όρους, αλλά δεν πρόκειται για έναν εξωτερικό ανταγωνισμό. Σε κάθε περίπτωση, ο πρώτος όρος υπάρχει στη μορφή του δευτέρου, ο δεύτερος είναι ο τρόπος ύπαρξης ή μορφής του πρώτου. Σε κάθε περίπτωση, ο δεύτερος όρος αρνείται τον πρώτο, έτσι ώστε ο πρώτος να υπάρχει υπό τη μορ-

φή της ἀρνητής του.<sup>27</sup> Σε κάθε περίπτωση, το περιεχόμενο (ο πρώτος όρος) κυριαρχείται από τη μορφή του, αλλά υπάρχει σε μία κατάσταση ανταγωνιστικής έντασης με αυτή τη μορφή. Αυτή η κυριαρχία της μορφής επί του περιεχομένου (της εργασίας επί του πράττειν, του κεφαλαίου επί του περιφραγμένου κ.ο.κ.) είναι η τοπή της φράκτης ενάντια στην οποία κραυγάζουμε.

Ποιο είναι το στάτους αυτού που υπάρχει υπό τη μορφή της ἀρνητής του; Πραγματικά υπάρχει; Πού εντοπίζεται η εξουσία-για, το μη αλλοτριωμένο πράττειν, η συλλογική ροή του πράττειν; Έχουν μία ύπαρξη διακριτή από τις μορφές υπό τις οποίες υπάρχουν στο παρόν; Είναι μήπως απλές ιδέες ή ο ρομαντικός απόηχος μιας φαντασιακής Χρυσής Εποχής; Σίγουρα δεν πρόκειται για μια ρομαντική επιστροφή σε μια περαιωμένη εποχή. Είτε υπήρξε καν μια χρυσή εποχή ελεύθερου πράττειν (ρωτόγονος κορμουνισμός) είτε όχι, δεν έχει συναντιστακή σημασία για μας. Δεν αναφέρονται στο παρελθόν, αλλά σε ένα πιθανό μέλλον, ένα μέλλον του οποίου η δυνατότητα εξαρτάται από την πραγματική του ύπαρξη στο παρόν. Αυτό που υπάρχει, επομένως, ως τη μορφή της ἀρνητής του, υπάρχει αναπόφευκτα σε μία κατάσταση εξέγερσης ενάντια σε αυτή την ἀρνητή. Δεν υπάρχει μη αλλοιωμένο πράττειν στο παρελθόν, ούτε μπορεί να υπάρχει σε έναν παρόντα ειδυλλιακό τόπο διας αυτός εκφραζόντων μέσα από το κάντρια των χιλιάδων. Υπάρχει ωστόσο, με την ίδια ένταση, ως παρόντα-

27. Βλ. οχειανή Gunn (1992: 14): «Η σάση ταΐζει, στη μορφή της προσέγγιση, απόδιο ωμάρχει αες μία καλή του συναρρέειαι αλλοιωμένη, δηλαδή στη μορφή της ἀρνητής της».

κός ανταγωνισμός της άρνησής του, ως παρούσα προβολή-πέραν της άρνησής του σε ένα διαφορετικό κόσμο, ως ένα όχι-ακόμη που υπάρχει στο παρόν.<sup>28</sup> Αυτό που υπάρχει υπό τη μορφή της άρνησής του είναι η ουσία της εκστατικότητας, η υλική διάσταση της κραυγής, η αλήθεια που μας επιτρέπει να μιλήσουμε για τον παροντικό κόσμο σαν κάτι αναληθές.

Ωστόσο η εξουσία-για, που υπάρχει υπό τη μορφή της εξουσίας-επί, υπό τη μορφή επομένως της άρνησής της, δεν υπάρχει μόνο ως εξέγερση ενάντια στην άρνησή της, υπάρχει επίσης ως υλικό υπόστρωμα της άρνησής. Η άρνηση δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς το αρνηθέν. Το πεπραγμένο εξαρτάται από το πράττειν.<sup>29</sup> Ο ιδιοκτήτης του πεπραγμένου εξαρτάται από τον πράττοντα. Όσο και αν το πεπραγμένο αρνείται την ύπαρξη του πράττειν, όπως στην περίπτωση της αξίας, όπως στην περίπτωση του κεφαλαίου, το πεπραγμένο δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να υπάρξει χωρίς το πράττειν. Όσο και αν κυριαρχεί το πεπραγμένο επί του πράττειν, το πρώτο εξαρτάται απόλυτα από το δεύτερο. Οι κυριαρχοί, με άλλα λόγια, εξαρτώνται πάντα από τους κυριαρχούμενους. Το κεφάλαιο εξαρτάται απόλυτα από την εργασία που το δημιουργεί (και, συνεπώς, από τον προηγούμενο μετασχηματισμό του πράττειν σε εργασία). Το υπάρχον εξαρτάται από αυτό που υπάρχει μόνο υπό τη μορφή της άρνησής του. Αυτή είναι η αδυναμία κάθε συστήματος κυριαρχίας και το κλειδί για την κατανόηση της δυναμικής του. Αυτό είναι το θεμέλιο της ελπίδας.

28. Περί της ύπαρξης του όχι-ακόμη στο παρόν, βλ. Bloch (1993).

29. Αυτός είναι ο πυρήνας της θεωρίας της μαρξικής αξίας της εργασίας.

Η «εξουσία» είναι επομένως ένας συγκεχυμένος όρος που συγκαλύπτει έναν ανταγωνισμό (κατά έναν τρόπο που αντικατοπτρίζει την εξουσία των ισχυρών). Ο όρος εξουσία έχει δύο διαφορετικές σημασίες, εξουσία-για και εξουσία-επί. Το πρόβλημα προσεγγίζεται μερικές φορές στα αγγλικά με το δανεισμό δύον από άλλες γλώσσες και τη διάλυση μεταξύ του *potentia* (εξουσία-για) και του *potestas* (εξουσία-επί).<sup>30</sup> Ωστόσο αυτοί οι όροι κρύβουν τον κίνδυνο να θεωρηθεί η διάκριση απλώς μια διαφορά, ενώ προκειται για έναν ανταγωνισμό, ή μάλλον για μια ανταγωνιστική μεταμόρφωση. Η εξουσία-για υπάρχει ως εξουσία-επί, αλλά η εξουσία-για υπόκειται στην εξουσία-επί και εξεγείρεται ενάντια σε αυτή. Και η εξουσία-επί δεν είναι άλλο από τη μεταμόρφωση της εξουσίας-για και γι' αυτό εξαρτάται απόλυτα από αυτήν.

Η πάλη της κραυγής είναι η πάλη της απελευθέρωσης της εξουσίας-για από την εξουσία-επί, η πάλη της απελευθέρωσης του πράττειν από την εργασία, της υποκειμενικότητας από την αντικειμενοπόνηση. Είναι πολύ σημαντικό να αντιληφθούμε ότι δεν πρόκειται για μία πάλη της εξουσίας ενάντια στην εξουσία ή ομοίου ενάντια σε δμοιο. Η πάλη για την απελευθέρωση της εξουσίας-για από την εξουσία-επί είναι η πάλη για την επικύρωση της κοινωνικής ροής του πράττειν, ενάντια στον κατακερματισμό της και την άρνησή της. Αφενός είναι πάλη για να συνυφανθούν και πάλι η ζωή μας στη βάση της αμοιβαίας αναγνώρισης της συμμετοχής μας στη συλλογική ροή του πράττειν και αφετέρου η συνε-

30. Το ίδιο επισημαίνει η διάκριση μεταξύ *pouissance* και *pouvoir* ή *Vermogen* και *Macht*.

χώς επαναλαμβανόμενη προσπάθεια επιβολής του κατακερματισμού της ροής, της άρνησης του πράττειν μας. Από τη σοκοπιά της κραυγής, το απόφθεγμα του Λένιν ότι η εξουσία είναι ένα ζήτημα του ποιος-ποιον είναι εντελώς λανθασμένο, όπως λανθασμένη είναι και η ρήση του Μάο ότι η εξουσία βγαίνει από την κάννη του όπλου. Η εξουσία-επί βγαίνει από την κάννη του όπλου, όχι δύμας η εξουσία-για. Η πάλη για την απελευθέρωση της εξουσίας-για δεν είναι πάλη για να κατασκευάσουμε μία αντίταλη εξουσία αλλά μία αντιεξουσία, κάτι οιζικά διαφορετικό από την εξουσία-επί. Οι έννοιες της επανάστασης που δίνουν έμφαση στην κατάληψη της εξουσίας επικεντρώνονται παραδοσιακά στην έννοια της αντίταλης εξουσίας. Η στρατηγική τους συνίσταται στην κατασκευή μιας αντίταλης εξουσίας, μιας εξουσίας που θα μπορεί να αντιταχθεί στην κυριαρχη εξουσία. Το επαναστατικό κίνημα συγκροτήθηκε σε πολλές περιπτώσεις ως αντικατοπτρισμός της εξουσίας, ως στρατός ενάντια στο στρατό, ως κόμιμα ενάντια στο κόμιμα, με αποτέλεσμα η εξουσία να αναπαράγεται μέσα στην ίδια την επανάσταση. Η αντιεξουσία επομένως δεν είναι μία αντίταλη εξουσία αλλά κάτι πολύ πιο οιζισπαστικό. Είναι η κατάλυση της εξουσίας-επί, η χειραφέτηση της εξουσίας-για. Είναι η μεγάλη, παράλογη, αναπόφευκτη πρόκληση του κομμουνιστικού οράματος. Να δημιουργήσουμε μια κοινωνία όπου δεν θα υπάρχουν σχέσεις εξουσίας μέσω της κατάλυσης της εξουσίας-επί. Το σχέδιο αυτό είναι πολύ πιο οιζισπαστικό από οποιαδήποτε έννοια επανάστασης που στηρίζεται στην κατάληψη της εξουσίας, και ταυτόχρονα πολύ πιο ρεαλιστικό.

Η αντιεξουσία είναι ουσιαστικά αντίθετη στην εξουσία-επί, όχι μόνο επειδή είναι ένα οιζικά διαφορετικό πρό-

γραμμα, ολλά επίσης επειδή υπάρχει σε διαρκή σύγκρουση με την εξουσία-επί. Η προσπάθεια να αισκήσουμε εξουσία-για έτοι ώστε να μη συνεπάγεται την άσκηση της εξουσίας-επί, μας φέρνει αναπόφευκτα σε ρήξη με την εξουσία-επί. Η *potentia* δεν είναι μια εναλλακτική εκδοχή της *potestas* που μπορεί απλώς να συνυπάρχει ειρηνικά με αυτήν. Ίσως να μας φαίνεται δυνατόν να ασχοληθούμε απλώς με τις δικές μας υποθέσεις, να φτιάξουμε ένα δικό μας κόσμο σχέσεων στοργής, να αρχνθούμε να λερώσουμε τα χέρια μας στο βιούρχο της εξουσίας, αλλά αυτό είναι μια αυταπάτη. Δεν υπάρχει αθωότητα, κι αυτό ισχύει δόλο και περισσότερο. Η άσκηση της εξουσίας-για έτοι ώστε να μην επικεντρώνεται στη δημιουργία αξίας μπορεί να υπάρξει μόνο ανταγωνιστικά ως προς την εξουσία-επί, ως πάλι. Αυτό δεν οφείλεται στη φύση της εξουσίας-για (η οποία δεν είναι εγγενώς ανταγωνιστική), δοσο στον αδηφάγο χαρακτήρα, τη «βουλιμία δράκου» (Marx, 1978: 255) της εξουσίας-επί. Όταν δεν βυθίζεται στην εξουσία-επί, η εξουσία-για μπορεί να υπάρχει –με τρόπο εμφανή ή αφανή – μόνο σαν αντιθετική εξουσία, σαν αντιεξουσία.

Πρέπει λοιπόν να υπογραμμίσουμε τον αντιθετικό χαρακτήρα της εξουσίας-για στον καπιταλισμό, γιατί οι περισσότερες αναλύσεις της κρατούσας κοινωνικής θεωρίας παραβλέπουν την ανταγωνιστική φύση της ανάπτυξης των δυνατοτήτων του υποκειμένου. Οι συζητήσεις αυτές παραβλέπουν την ανταγωνιστική φύση της εξουσίας και θεωρούν ότι η καπιταλιστική κοινωνία παρέχει την ευκαιρία να αναπτυχθούν οι ανθρώπινες δυνατότητες (η εξουσία-για) στον μέγιστο βαθμό. Το χρήμα, όταν θεωρείται σχετικό με αυτό το θέμα (και, κατά τρόπο θαυμαστό, συνήθως δεν γίνεται λόγος για το χρήμα στις συζητήσεις περί εξου-

σίας, πιθανόν λόγω της υπόθεσης ότι το χρήμα αφορά την οικονομία και η εξουσία την κοινωνιολογία) προσεγγίζεται γενικά με όρους ανιστήτας (άνιση πρόσβαση στους πόρους, για παράδειγμα) και όχι με όρους κυριαρχίας. Θεωρούν δεδομένο ότι η εξουσία-για έχει χειραφετηθεί ήδη.

Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί και για την υποκειμενικότητα. Το γεγονός ότι η εξουσία-για μπορεί να υπάρχει μόνο ανταγωνιστικά ως προς την εξουσία-επί (ως αντιεξουσία) σημαίνει ασφαλώς ότι, στον καπιταλισμό, η υποκειμενικότητα μπορεί να υπάρχει μόνο ανταγωνιστικά, σε αντίθεση με την αντικειμενοποίησή της. Το να θεωρούμε το υποκειμενο ήδη χειραφετημένο, όπως κάνουν οι περισσότερες κρατούσες θεωρίες, σημαίνει πως αναγνωρίζουμε την παρούσα αντικειμενοποίηση του υποκειμένου ως υποκειμενικότητα, ως ελευθερία. Ένα μεγάλο μέρος των επιθέσεων στην υποκειμενικότητα που προέρχονται από τους δομιστές και τους μεταμοντέρνους μπορεί να γίνει ίσως κατανοητό υπ' αυτή την έννοια, ως επιθέσεις ενάντια σε μια ψευδή έννοια μιας χειραφετημένης (και συνεπώς αυτόνομης και συγκροτημένης) υποκειμενικότητας.<sup>31</sup> Το να υπο-

31. Bλ. Ashe (1999: 92-93): «Η ιδέα πως υπάρχουν κάποια συγκεκριμένα υπερβατικά χαρακτηριστικά της υποκειμενικότητας που είναι ουσιώδη και καθορισμένα υπήρξε, από το έργο του Kant, το θεμέλιο ενός μεγάλου μέρους του έργου της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης... Οι σύγχρονοι επικριτές αυτής της προσέγγισης αναδιατυπώνουν την έννοια του υποκειμένου ως ένα προϊόν του πολιτισμού, της ιδεολογίας και της εξουσίας. Αντί να θεωρούν την υποκειμενικότητα σαν κάτι αυτόνομο και παγιωμένο, αντιλαμβάνονται το υποκείμενο ως ανοιχτό, ασταθές και συγκρατημένο από ισχνούς δεσμούς». Το πρόβλημα ωστόσο δεν είναι να αργηθούμε τη σημασία της υποκειμενικότητας, αλλά να διασώσουμε την υποκειμενικότητα από το εξιδανικευμένο Υποκείμενο. Ή, όπως γράφει ο Αντόρο: «Να χρησιμοποιήσει τη δύναμη του υποκειμένου για να ανοί-

στηρίζουμε πως είναι αναπόφευκτο να θέσουμε την υποκειμενικότητα ως αφετηριακό σημείο δεν σημαίνει πως ταυτόχρονα υποστηρίζουμε ότι αυτή η υποκειμενικότητα είναι συγχροτημένη και αυτόνομη. Αντίθετα, το γεγονός ότι η υποκειμενικότητα μπορεί να υπάρχει μόνο ανταγωνιστικά ως προς την ίδια την αντικειμενοποίηση της σημαίνει ότι κατακερματίζεται από αυτή την αντικειμενοποίηση και παλεύει ενάντια σε αυτήν.

Αυτό το βιβλίο επιχειρεί να διερευνήσει τον παράλογο και ομιχλώδη κόσμο της αντιεξουσίας. Πρόκειται για έναν κόσμο παράλογο και ομιχλώδη απλούστατα επειδή στον κόσμο της ορθόδοξης κοινωνικής επιστήμης (κοινωνιολογία, πολιτική επιστήμη, οικονομία κ.ο.κ.) η εξουσία θεωρείται τόσο δεδομένη που τίποτε άλλο δεν είναι ορατό. Για την κοινωνική επιστήμη που επιχειρεί να εξηγήσει τον κόσμο σπώας είναι, να δεξεις πώς λειτουργεί ο κόσμος, η εξουσία είναι το θεμέλιο σύλλογον των κατηγοριών. Έτοι, παρά τη διακήρυξη σύμβουλη ουδετερότητά της (και μάλιστα εξαιτίας αυτής), αυτή η κοινωνική επιστήμη συμμετέχει ενεργά στο χωρισμό υποκειμένου και αντικειμένου που αποτελεί την ουσία της εξουσίας. Για μας, η εξουσία έχει ενδιαφέρον μόνο στο βαθμό που μας βοηθάει να κατανοήσουμε την πρόκληση της αντιεξουσίας. Η μελέτη της εξουσίας αυτής καθ' εαυτήν, χωρισμένη από την πρόκληση και το πρόγραμμα της αντιεξουσίας, δεν μπορεί παρά να αναπαράγει ενεργά την εξουσία.

Έει δρόμο μέσα από το σύφισμα της συγχροτηματικής υποκειμενικότητας: αυτό ένωθε ως καθήκονταν ο συγχρωφέος από τύπε που άρχισε να εμποστεύεται τις νοητικές του παιδοριμήσεις» (Adorno, 1990: xx).

V

Παρουσιάσαμε την προβληματική της εξουσίας με όρους ενός δυαδικού ανταγωνισμού μεταξύ πράττειν και πεπραγμένου, όπου το πεπραγμένο, που υπάρχει υπό τη μορφή του κεφαλαίου (το οποίο φαινομενικά ελέγχεται από τους καπιταλιστές, αλλά στην πραγματικότητα ασκεί τον έλεγχο), υποτάσσει, με όλο και μεγαλύτερη απληστία, το σύνολο του πράττειν στον μοναδικό σκοπό της επέκτασής του.

Μήπως όμως δεν είναι τόσο απλά τα πράγματα; Σίγουρα, αυτό ενάντια στο οποίο κραυγάζουμε πρέπει να είναι πολύ πιο περίπλοκο. Και η συμπεριφορά των γιατρών απέναντι στους ασθενείς τους, των δασκάλων απέναντι στους μαθητές τους ή των γονιών απέναντι στα παιδιά τους; Πώς ερμηνεύεται η στάση των λευκών απέναντι στους μαύρους, η υποταγή των γυναικών στους άντρες; Μήπως είναι πολύ απλουστευτικό, πολύ αναγωγιστικό το να υποστηρίξουμε ότι η εξουσία είναι το κεφάλαιο και το κεφάλαιο η εξουσία; Δεν υπάρχουν πολλοί διαφορετικοί τύποι εξουσίας;

Συγκεκριμένα, ο Φουκό υποστηρίζει πως είναι λάθος να σκεφτόμαστε την εξουσία υπό τους όρους ενός δυαδικού ανταγωνισμού, πως πρέπει μάλλον να τη σκεφτόμαστε υπό τους όρους μιας «πολλαπλότητας των σχέσεων εξουσίας» (Foucault, 1990: 92). Σε αντιστοιχία με μια πολλαπλότητα σχέσεων εξουσίας υπάρχει κατά συνέπεια μια πολλαπλότητα μορφών αντίστασης,

παρούσα σε όλο το δίκτυο της εξουσίας. Συνεπώς, δεν υπάρχει μόνο μία τοποθεσία της μεγάλης Άρνησης, μία ψυχή εξεγερσής, μία πηγή όλων των εξεγέρσεων ή ένας καθαρός νόμος του επαναστάτη. Αντίθετα, υπάρχει μία πολλαπλότητα αντίστασεων, και καθεμιά από αυτές αποτελεί ειδική περί-

πτωση: αντιστάσεις δυνατές, απαραίτητες, απίθανες. Άλλες αυθόρυμητες, όγρες, μονοχικές, συντονισμένες, αχαλίνωτες ή βίαιες. Ακόμη όλες που είναι συγκαταβατικές, συμφεροντολογικές ή θυσιαστήριες. Αυτές μπορούν, εξ ορισμού, να υπάρξουν μόνο στο σφραγικό πεδίο των σχέσεων εξουσίας. (Foucault, 1990: 95-96)

Σχετικά με την κραυγή μας, αυτό μεταφράζεται σε μια απέλευθερη πολλαπλότητα κραυγών. Και πράγματι, έτοι είναι: κραυγάζουμε με πολλούς διαφορετικούς τρόπους και για πολλούς διαφορετικούς λόγους. Από την αρχή της ανάλυσης τονίστηκε ότι η αίσθηση του εμείς που υπάρχει στο «εμείς κραυγάζουμε» είναι ένα βασικό ερώτημα που θέτει αυτό το βιβλίο και όχι απλή επιβεβαίωση μας ταυτότητας. Γιατί λοιπόν να επιμείνουμε στη δυαδική φύση ενός δεσμόζοντος ανταγωνισμού μεταξύ πράττειν και πεπραγμένου; Όχι χάριν κάποιας αφηρημένης υπεράσπισης μας μαρξιστικής προσέγγισης, κάπι τέτοιο δεν θα είχε κανένα νόημα. Ούτε έχει να κάνει με την πρόθεση να επιβάλουμε μια μοναδική ταυτότητα ή ενότητα στην προφανή πολλαπλότητα της αντίστασης, να υποτάξουμε όλη την ποικιλία των αντιστάσεων στην εκ των προτέρων τιθέμενη ενότητα της Εργατικής Τάξης. Ούτε άλλωστε να δοθεί έμφαση στον εμπειρικό ρόλο της εργατικής τάξης και στη σημασία της σε σχέση με «άλλες μορφές πάλης».

Για να εξηγήσουμε την επιμονή μας στη δυαδική φύση του ανταγωνισμού της εξουσίας (ή, χρησιμοποιώντας πιο παραδοσιακή ορολογία, την επιμονή μας στην ταξική ανάλυση), πρέπει να ανατρέξουμε στα βήματα που ακολουθήσαμε για να φτάσουμε μέχρι εδώ. Το αφετηριακό σημείο της ανάλυσής μας δεν είναι μία επείγουσα ανάγκη να κατανοήσουμε την κοινωνία ή να εξηγήσουμε πώς λειτουργεί.

Το αφετηριακό μας σημείο είναι πολύ πιο έντονο: είναι η κραυγή, η ώθηση να αλλάξουμε φιζικά την κοινωνία. Το ερώτημα του πώς λειτουργεί η κοινωνία το θέτουμε συγκεκριμένα από αυτή τη σκοπιά. Το αφετηριακό σημείο μας έκανε να τοποθετήσουμε το πράττειν στον πυρήνα της ανάλυσής μας, και αυτό με τη σειρά του μας οδήγησε στον ανταγωνισμό μεταξύ πράττειν και πεπραγμένου.

Προφανώς είναι δυνατές και άλλες προσεγγίσεις. Πιο πολύ συνηθίζεται να ξεκινάει κανείς θετικά, με το ερώτημα πώς λειτουργεί η κοινωνία. Μια τέτοια προσέγγιση δεν οδηγεί απαραίτητα στην έμφαση στο πράττειν και στον τρόπο με τον οποίο αυτό οργανώνεται. Στην περίπτωση του Φουκό οδηγεί μάλλον στην έμφαση στην ομιλία, στη γλώσσα. Αυτή η σκοπιά του έπιτρέπει βέβαια να αναδείξει τον μεγάλο πλούτο και τη σύνθετη φύση των σχέσεων εξουσίας στη σύγχρονη κοινωνία, και κάτι πιο σημαντικό για μας: τον πλούτο και τη σύνθετη φύση της αντίστασης στην εξουσία. Ωστόσο πρόκειται για τον πλούτο και την πολυπλοκότητα μιας ακίνητης φωτογραφίας ή ενός πίνακα.<sup>32</sup> Δεν υπάρχει κίνηση στην κοινωνία που αναλύει ο Φουκό, υπάρχει εναλλαγή από τη μία ακίνητη φωτογραφία στην άλλη αλλά όχι κίνηση. Και δεν θα μπορέσει να υπάρξει κίνηση εκτός αν υπογραμμιστεί το πράττειν και η ανταγωνιστική του ύπαρξη. Γι' αυτό στην ανάλυση του Φουκό υπάρχει ένα πλήθος αντιστάσεων αναπόσπαστων από την εξουσία αλλά δεν υπάρχει δυνατότητα χειραφέτησης. Η μόνη δυνατότητα είναι ένα σύμπλεγμα εξουσίας και αντίστασης που μετατοπίζεται συνεχώς.

---

32. Θυμόμαστε τη γοητευτική ανάλυση του *Las Meninas* (Οι κυρίες των τιμών) του Βελάσκεθ στην αρχή του έργου *The Order of Things*. Γοητευτική αλλά χωρίς κίνηση.

Τα επιχειρήματα που αναπτύχθηκαν σε αυτό το κεφάλαιο οδήγησαν σε δύο σημαντικά συμπεράσματα που αξίζει να τα επαναλάβουμε. Πρώτον, η έμφαση στο πρότεινεν έκανε να γνωρίσουμε καλύτερα τον ασταθή χαρακτήρα της εξουσίας-επί. Το περισσότερο εξαιρόταν από τον πρότυπο, το κεφάλαιο εξαιρόταν από την εργασία. Αυτή είναι μία σημαντική χαραμάδα φωτός, μία αχτίδα ελπίδας, ένα αποφασιστικό σημείο της ανάλυσης. Η διαπίστωση της εξάρτησης των ισχυρών από τους «ανίσχυρους»<sup>33</sup> μετασχηματίζει την κραυγή από κραυγή οργής σε κραυγή ελπίδας, σε μία αποφασιστική κραυγή αντεξουσίας (βλ. Holloway, 1995α). Αυτή η προγραμματώνται μας οδηγεί πέρα από την απλή ωμοσπονδιακή-δημοκρατική προοπτική της ατέρμονης πάλης ενάντια στην εξουσία, σε μία θέση από την οποία μπορούμε να προβάλλουμε το ζήτημα της ευπάθειας του κεφαλαίου και της προγραμματικής δυνατότητας κοινωνικού μετασχηματισμού. Από αυτή τη σκοπιά, επομένως, δεν πρέπει να διερωτόμαστε κατά πόσο μια θεωρία διαφωτίζει το παρόν, αλλά σε ποιο βαθμό φωτίζει την ευπάθεια της κυριαρχίας. Αυτό που χρειαζόμαστε δεν είναι μια θεωρία της κυριαρχίας, είναι μια θεωρία της ευπάθειας της κυριαρχίας, της κρίσης της κυριαρχίας ως έκφρασης της δικής μας (αντι-)εξουσίας. Το να κατανοήσουμε την εξουσία με όρους μιας «πολλαπλότητας σχέσεων εξουσίας» δεν παρέχει καμιά βάση για να τεθεί αυτό το ερώτημα. Αντίθετα τείνει να το αποκλείει γιατί, ενώ η αντίσταση είναι μια κεντρική έννοια στην προσέγγιση του Φουκό

33. Αυτή είναι σαφώς μια πολύ σημαντική συνεισφορά του μαρξισμού στην αρνητική θεωρία.

(τουλάχιστον στο ύστερο έργο του), η έννοια της χειραφέτησης αποκλείεται σαν κάτι παράλογο επειδή προϋποθέτει, όπως σωστά επισημαίνει ο Φουκό, την παραδοχή μιας ενότητας στις σχέσεις εξουσίας.

Για να θέσουμε επομένως το ζήτημα της ευπάθειας της εξουσίας, πρέπει να ακολουθήσουμε δύο βήματα: τη διεύρυνση της έννοιας της εξουσίας ώστε να καταδειχθεί ο αντιφατικός της χαρακτήρας –τον οποίο περιγράφουμε εδώ μέσω του ανταγωνισμού εξουσίας-για και εξουσίας-επί– και την κατανόηση αυτής της ανταγωνιστικής σχέσης ως εσωτερικής σχέσης. Η εξουσία-για υπάρχει ως εξουσία-επί, η εξουσία-επί είναι η μορφή της εξουσίας-για, μια μορφή που αρνείται την ουσία της. Η εξουσία-επί μπορεί να υπάρξει μόνο ως μετασχηματισμένη εξουσία-για. Το κεφάλαιο μπορεί να υπάρξει μόνο ως το προϊόν του μετασχηματισμένου πράττειν. Αυτό είναι το κλειδί της αδυναμίας του. Η προβληματική της μορφής, ένα κεντρικό ζήτημα στη μαρξιστική ανάλυση του καπιταλισμού, είναι κρίσιμη για να κατανοήσουμε τον ασταθή χαρακτήρα της κυριαρχίας. Η διάκριση που κάνει (και αναπτύσσει με τόσο ευφυή τρόπο) ο Νέγκρι μεταξύ συντακτικής και συντεταγμένης εξουσίας οδηγεί στο πρώτο από αυτά τα βήματα και παρέχει τη δυνατότητα κατανόησης της ανταγωνιστικής φύσης της εξουσίας ως προϋπόθεσης για να τεθεί το ζήτημα του επαναστατικού μετασχηματισμού. Εντούτοις η σχέση μεταξύ συντακτικής και συντεταγμένης εξουσίας παραμένει μια εξωτερική σχέση. Το σύνταγμα (ο μετασχηματισμός της συντακτικής σε συντεταγμένη εξουσία) θεωρείται μια αντίδραση στη δημοκρατική συντακτική εξουσία του πλήθους. Αυτό δεν μας λέει ωστόσο τίποτε σχετικά με τον ευπαθή χαρακτήρα της συνταγματικής διαδικασίας. Σε

σχέση με την εξουσία-επί (συντεταγμένη εξουσία) επισημαίνεται η οικουμενικότητα και η δύναμη της αιτάλυτης πάλης του πλήθους, αλλά δεν γίνεται λόγος για την κρίσιμη σχέση εξάρτησης που υπάρχει ανάμεσα στην εξουσία-επί (συντεταγμένη εξουσία) και την εξουσία-για (συντακτική εξουσία). Γι' αυτό, παρ' όλη τη δύναμη και την οξυδέρκεια της αιτάλυτης του, ο Νέγκρι παραμένει στο πλαίσιο της οικοσιαστικής-δημοκρατικής θεωρίας.<sup>34</sup>

Μήπως αυτή η έμφαση υπό την οποιακή της κραυγής μάς οδηγεί σε μια φτωχότερη εικόνα της κοινωνίας; Τα προαναφερόμενα φαίνονται να υπονοούν πως η κραυγή οδηγεί σε μια δυαδική οπτική του ανταγωνισμού μεταξύ πράττειν και πεπραγμένου στην οποία δεν υπάρχει χώρος για την «πολλαπλότητα των δυνάμεων» που ο Φουκό θεωρεί ουσιώδη στην αιτάλυση της εξουσίας. Αυτό φαίνεται να γεννά ένα διαχωρισμό ανάμεσα στην επαναστατική ή αρνητική προοπτική και την κατανόηση του αδιαμφισβήτητου πλούτου και πολυπλοκότητας της κοινωνίας. Αυτό θα ίσχυε πραγματικά (και θα συνιστούσε ένα σημαντικό πρόβλημα

34. Θα ήταν ενδιαφέρον να συγχρίνουμε την ανάκτηση της οικοσιαστικής-δημοκρατικής ορμής στην πολιτική θεωρία από τον Νέγκρι (την ανάπτυξη της έννοιας της συντακτικής εξουσίας) με την ανάκτηση από τον Μπλοχ του όχι-ακόμη, της προβολής-πέραν της υπαρκτής κοινωνίας ως ένα σταθερό θέμα στο φοιλαλόρ, στην τέχνη και την πολιτική θεωρία. Συγκρίνετε, για παράδειγμα, την ενθουσιώδη αιτάλυση που κάνει ο Μπλοχ για τον Joachim de Fiore (1993: 590-598) με τον Νέγκρι, ο οποίος συσχετίζοντας τον Joachim με τον Σαβοναρόλα γράφει αποδοκιμαστικά: «Με τον Μακιαβέλι διάκειμαι αρνητικά έναντι εκείνων των καλόγερων που είναι προφήτες εξ επαγγέλματος “στην πόλη μας που αποτελεί μαγνήτη για όλους τους απατεώνες του κόσμου”» (1999: 100). Το επαχειρηματικό σε σχέση με τον Νέγκρι θα αναπτυχθεί εκτενέστερα στο κεφ. 9.

για το επιχείρημά μας) αν δεν υπήρχε το δεύτερο συμπέρασμα της προηγούμενης ανάλυσής μας, ότι δηλαδή η ανταγωνιστική σχέση μεταξύ πράττειν και πεπραγμένου, και ιδιαίτερα ο καταχερματισμός της ροής του πράττειν που είναι εγγενής στο γεγονός ότι η εξουσία-επί υπάρχει ως ιδιαίτησία του πεπραγμένου, σημαίνει έναν πολλαπλό καταχερματισμό του πράττειν (και των κοινωνικών σχέσεων). Με άλλα λόγια, το ότι θεωρείται πως οι κοινωνικές σχέσεις χαρακτηρίζονται από ένα δυαδικό ανταγωνισμό μεταξύ πράττειν και πεπραγμένου σημαίνει ότι αυτός ο ανταγωνισμός υπάρχει υπό τη μορφή μιας πολλαπλότητας ανταγωνισμών, μιας μεγάλης ετερογένειας συγκρούσεων. Υπάρχουν πραγματικά χιλιάδες μορφές αντίστασης, ένας εξαιρετικά περίπλοκος κόσμος ανταγωνισμών. Το να περιορίσουμε αυτή την πολλαπλότητα σε μια εμπειρική ενότητα μεταξύ σύγκρουσης κεφαλαίου και εργασίας, το να υποστηρίζουμε την ηγεμονία της πάλης της εργατικής τάξης στην εμπειρική διάσταση ή ότι αυτές οι φαινομενικά μη ταξικές μορφές αντίστασης πρέπει να υπαχθούν στην ταξική πάλη, θα ήταν μια παράλογη βιαιότητα. Εδώ υποστηρίζουμε ακριβώς το αντίθετο. Το γεγονός ότι η καπιταλιστική κοινωνία χαρακτηρίζεται από ένα δυαδικό ανταγωνισμό μεταξύ πράττειν και πεπραγμένου σημαίνει ότι αυτός ο ανταγωνισμός υπάρχει ως μια πολλαπλότητα ανταγωνισμών. Η δυαδική φύση της εξουσίας (ως ανταγωνισμός μεταξύ εξουσίας-για και εξουσίας-επί) σημαίνει ότι η εξουσία εμφανίζεται ως μια «πολλαπλότητα δυνάμεων». Αντί να ξεκινήσουμε από την πολλαπλότητα, θα πρέπει να ξεκινήσουμε από τον προηγούμενο πολλαπλασιασμό που οδηγεί σε αυτή την πολλαπλότητα. Αντί να ξεκινήσουμε από τις πολλαπλές ταυτότητες (γυναίκες, μαύροι, ομοφυλόφι-

λοι, Βάσκοι, Ιρλανδοί κ.ο.κ.), πρέπει να ξεκινήσουμε από τη διαδικασία ταυτοποίησης που δημιουργεί αυτές τις ταυτότητες. Από αυτή τη σκοπιά, μία πτυχή των εμπνευσμένων αναλύσεων του Φουκό είναι ακριβώς ότι, χωρίς να το παρουσιάζει με αυτούς τους όρους, εμπλουτίζει σε μεγάλο βαθμό την κατανόηση της ρήξης της ροής του πράττειν, την ιστορική κατανόηση αυτού που στο επόμενο κεφάλαιο θα το χαρακτηρίσουμε ως διαδικασία φετιχοποίησης.

Υπάρχει ένα τελευταίο σημείο που πρέπει να επισημάνουμε πριν προχωρήσουμε στην ανάλυση του φετιχισμού. Σημαντικό μέρος των επιχειρημάτων του Φουκό είναι πως η εξουσία δεν θα έπρεπε να προσεγγίζεται με όρους αποκλειστικά αρνητικούς, ότι πρέπει επίσης να καταλάβουμε πώς η εξουσία συνιστά την προγραμματιτά και εμάς τους ίδιους. Η σύλληψη και η γέννηση μας, προφανώς, δεν λαμβάνουν χώρα σε ένα κενό αέρος ελεύθερο από εξουσία, αλλά σε μια κοινωνία που διαποτίζεται από την εξουσία: είμαστε προϊόντα αυτής της κοινωνίας. Ωστόσο ο Φουκό δεν ανοίγει την καπηγορία της εξουσίας, δεν υπογραμμίζει τον θεμελιώδη ανταγωνισμό που τη χαρακτηρίζει. Γι' αυτόν το λόγο μπορούμε να πούμε πως είμαστε κρούόντα του κεφαλαίου ή πως δ, τι καταναλώνουμε είναι εμπόρευμα. Αυτό είναι ολοφάνερο, είναι όμως και απατηλό. Μόνο σταν ανοίγουμε αυτές τις καπηγορίες –σταν λέμε, για παράδειγμα, ότι το εμπόρευμα χαρακτηρίζεται από έναν ανταγωνισμό μεταξύ αξίας και χρηστακής αξίας (χρησιμότητας), ότι η χρηστακή αξία υπάρχει υπό τη μορφή της εξουσίας και σε κατάσταση εξέγερσης ενάντια σε αυτή τη μορφή, πως η πλήρης ανάπτυξη του ανθρώπινου δυναμικού μας συνεπάγεται τη συμμετοχή μας σε αυτή την εξέγερση κλπ.–, μόνο τότε θα μπορέσουμε να βρούμε το νόημα της

ΑΣ ΑΛΛΑΞΟΥΜΕ ΤΟΝ ΚΟΣΜΟ ΧΩΡΙΣ ΝΑ ΚΑΤΑΛΑΒΟΥΜΕ ΤΗΝ ΕΞΟΥΣΙΑ

δήλωσης πως ό,τι καταναλώνουμε είναι εμπόρευμα. Το ίδιο συμβαίνει με την εξουσία: μόνο όταν ανοίξουμε την κατηγορία της εξουσίας και δούμε την εξουσία-επί ως την ανταγωνιστική μορφή της εξουσίας-για έχει νόημα να πούμε πως η εξουσία μάς συγκροτεί. Η εξουσία που μας συγκροτεί είναι ένας ανταγωνισμός, ένας ανταγωνισμός του οποίου αποτελούμε κομμάτι βαθιά και αναπόφευκτα.