

**Saul Newman**  
**Ο Αναρχισμός, ο Μαρξισμός και το Βοναπαρτικό Κράτος**  
**2004**

**Περιεχόμενα**

1. Εισαγωγή.....	2
2. Βοναπαρτισμός.....	2
3. Αυτόνομο ή προσδιορισμένο Κράτος;.....	5
4. Η αναρχική θεωρία του κράτους.....	7
5. Το πρόβλημα του οικονομικού αναγωγισμού.....	9
6. Κυριαρχία και βιο-πολιτική.....	10
7. Αναρχισμός και μετα-μαρξισμός.....	14
8. Η πολιτική της ενδεχομενικότητας.....	15
Συμπέρασμα.....	19
Αναφορές.....	19
Υποσημειώσεις .....	21

## 1. Εισαγωγή

Φαίνεται ότι σήμερα, στις συνθήκες του ύστερου καπιταλισμού και της παγκοσμιοποίησης, το μοντέρνο κράτος γίνεται ολοένα και περισσότερο κυρίαρχο στην πολιτική, κοινωνική και οικονομική ζωή παρά λιγότερο. Αυτό μπορεί να ειπωθεί ιδιαίτερα στη σύγχρονη έγνοια για την ασφάλεια και την τρομοκρατία. Ο “πόλεμος στον τρόμο” εξυπηρετεί την τελευταία ιδεολογική αιτιολόγηση για τη μαζική συγκέντρωση και επέκταση της κρατικής εξουσίας. Το νέο αυτό παράδειγμα της κρατικής εξουσίας ανοίγει το δρόμο για νέες πολιτικές και κοινωνικές διαμάχες, ριζοσπαστικά διαφορετικές από εκείνες που έχουν αναδυθεί στο παρελθόν. Αυτό υποδηλώνει ότι το πρόβλημα της κρατικής εξουσίας δεν μπορεί να εξηγηθεί μόνο με οικονομικούς όρους, αλλά μάλλον συγκροτεί τις δικές του θεωρητικές και πολιτικές συνθήκες και όρους αναφοράς. Με άλλα λόγια, νέες περιοχές και σχέσεις εξουσίας αναδύονται – και όντως έχουν αρχίσει να εμφανίζονται για κάποιο χρονικό διάστημα – που δεν μπορούν να εξηγηθούν με οικονομικούς όρους, αλλά απαιτούν διαφορετικούς τρόπους ανάλυσης.

Επειδή το πρόβλημα της κρατικής εξουσίας είναι περισσότερο κρίσιμο τώρα παρά άλλοτε για τις ριζοσπαστικές πολιτικές, θα άξιζε η επιστροφή σε μία από τις πιο κατηγορηματικές θεωρητικές και πολιτικές συζητήσεις πάνω σε ακριβώς αυτό το θέμα. Η διαμάχη ανάμεσα στον μαρξισμό και τον αναρχισμό πάνω στην εξουσία, τη λειτουργία και τη σχετική αυτονομία του κράτους, και το ρόλο του στην κοινωνική επανάσταση, ήταν μία κεντρική συζήτηση που σχημάτισε τη ριζοσπαστική πολιτική σκέψη του δέκατου ένατου αιώνα. Η διατριβή αυτή εξετάζει μερικές από τις πλευρές κλειδιά αυτής της διαμάχης, εστιάζοντας στη “Βοναπαρτική στιγμή” στον κλασσικό Μαρξισμό – δηλαδή, στην ανάδυση των θεωρητικών συνθηκών για την σχετική αυτονομία του κράτους. Ωστόσο, θα δείξω πως, παρά αυτή την καινοτομία, η Μαρξιστική θεωρία – ο Μαρξ, καθώς και οι επόμενες Μαρξιστικές παρεμβάσεις – περιοριζόταν “σε τελική ανάλυση” από τις κατηγορίες των ταξικών και οικονομικών σχέσεων. Ο ισχυρισμός μου είναι ότι ο κλασσικός αναρχισμός πήρε ως το λογικό του συμπέρασμα τη θεωρία του Βοναπαρτισμού, και ήταν ικανός να αναπτύξει μία έννοια της κυριαρχίας του κράτους ως ο συγκεκριμένος και αυτόνομος τύπος της εξουσίας, που δεν αναγόταν στις καπιταλιστικές οικονομικές σχέσεις. Κάνοντας αυτό, ο αναρχισμός έσπασε ριζικά με τον Μαρξισμό. Επομένως, μέσα στη θεωρία του Βοναπαρτισμού βρίσκονται τα θεωρητικά θεμέλια για μία “επιστημολογική ρήξη” με τον ίδιο τον Μαρξισμό, επιτρέποντας την ανάπτυξη νέων αναλυτικών της εξουσίας – μία που, σε μία ορισμένη έκταση, συνεισφέρει προς σύγχρονες “μεταδομικές” και μετα-Μαρξιστικές” προσεγγίσεις σε αυτό το ερώτημα.<sup>1</sup> Στη διατριβή αυτή, θα εξετάσω τις συνέπειες του Βοναπαρτισμού διερευνώντας και αναπτύσσοντας μία κλασσική αναρχική κριτική του Μαρξισμού, καθώς και εξετάζοντας τη σημασία της για τη σύγχρονη ριζοσπαστική πολιτική θεωρία.

## 2. Βοναπαρτισμός

Επιχειρηματολογώντας ενάντια στην Χεγκελιανή ιδέα ότι το κράτος ενσαρκώνει το γενικό καλό, ο Μαρξ το είδε ως μία συγκεκριμένη κατάσταση, η οποία χρωματίζεται από μόνη της ως καθολική. Η καθολικότητα και η ανεξαρτησία του από την κοινωνία των πολιτών είναι μόνο μία μάσκα για τα συγκεκριμένα οικονομικά συμφέροντα – όπως η ατομική ιδιοκτησία – που εξυπηρετεί. (Marx 1970: 107) Ήταν ο Μαρξ αργότερα που ανέπτυξε από αυτή τη θέση ότι, το κράτος αντιπροσωπεύει τα συμφέροντα της οικονομικά πιο κυρίαρχης τάξης – της αστικής. Για το Μαρξ, ήταν οι οικονομικές δυνάμεις της κοινωνίας που προσδιόριζαν όλα τα ιστορικά, πολιτικά, πολιτιστικά και κοινωνικά φαινόμενα:

η οικονομική δομή της κοινωνίας είναι η πραγματική βάση πάνω στην οποία η δικαϊκή και πολιτική υπερδομή ανεγείρεται, και στην οποία συγκεκριμένες κοινωνικές μορφές σκέψης αντιστοιχούν· ότι ο τρόπος παραγωγής προσδιορίζει το χαρακτήρα της κοινωνικής, πολιτικής και διανοητικής ζωής... (1967: 182).

Για το λόγο αυτό ο Μαρξ κριτικάρει τον Πιερ-Ζόζεφ Προυντόν για την πρόταση του, πως η πολιτική εξουσία μπορεί να σχηματίσει το οικονομικό σύστημα. Σύμφωνα με τον Μαρξ, το κράτος δεν έχει αυτή την εξουσία γιατί αυτό υπάρχει ως απλή αντανάκλαση των οικονομικών συνθηκών που εμφανίζεται ικανό να αλλάξει ('The German Ideology' in Marx and Engels 1976 vol. 5: 198)

Ωστόσο, ενώ ο Μαρξ έβλεπε το κράτος κύρια ως παράγωγο των οικονομικών δυνάμεων και των ταξικών συμφερόντων, κάποιες φορές του επέτρεψε ένα σημαντικό βαθμό πολιτικής αυτονομίας. Η δουλειά του στην Δεκάτη ογδόη Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη περιγράφει το πραξικόπημα στη Γαλλία του 1851, στο οποίο οι κρατικές δυνάμεις που οδηγήθηκαν από το Λούι Βοναπάρτη κατέλαβαν απόλυτη εξουσία, πετυχαίνοντας όχι μόνο ένα σημαντικό βαθμό ανεξαρτησίας από την αστική τάξη, αλλά συχνά δρώντας απευθείας ενάντια στα άμεσα συμφέροντα της. Σύμφωνα με τον Μαρξ, ωστόσο, το Βοναπαρτικό κράτος υπηρέτησε τα μακροπρόθεσμα συμφέροντα του καπιταλιστικού συστήματος, ακόμα και όταν συχνά έδρασε ενάντια στα άμεσα συμφέροντα και τη θέληση των αστών:

... ότι οι ιδιώτες αστοί μπορούν να εκμεταλλεύονται τις άλλες τάξεις και να απολαμβάνουν ανενόχλητα την ιδιοκτησία, την οικογένεια την θρησκεία και την τάξη με τον όρο ότι η τάξη τους θα καταδικαστεί στην ίδια πολιτική εκμηδένιση με τις άλλες τάξεις: ότι για να σώσει το πουγκί της, πρέπει να αρνηθεί το στέμμα της ... (18η Λουδοβίκου Βοναπάρτη Σύγχρονη Εποχή 1987 σελ 75, στο πρωτότυπο ('The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte' in Marx and Engels 1976 vol.7: 143)

Σε ποίο βαθμό, ωστόσο, αυτή η περιγραφή του Βοναπαρτικού κράτους επιτρέπει τη θεωρητικοποίηση της σχετικής αυτονομίας του κράτους στο Μαρξισμό; Μία από τις κύριες συζητήσεις στη Μαρξιστική θεωρία έχει γίνει ακριβώς πάνω σε αυτό το ερώτημα. Ο David Held και ο Joel Krieger ισχυρίζονται ότι υπάρχουν δύο κύρια ρεύματα στη Μαρξιστική θεωρία σχετικά με τη σχέση ανάμεσα στις τάξεις και το κράτος. Η πρώτη – επιτρέψτε μας να την αποκαλούμε (1α) – εξηγείται από την περιγραφή του Μαρξ για τον Βοναπαρτισμό, και τονίζει τη σχετική αυτονομία του κράτους. Βλέπει τους κρατικούς θεσμούς και τη γραφειοκρατία να συστήνουν έναν ουσιαστικά διαφορετικό τόπο στην κοινωνία – η λογική του δεν προσδιορίζεται από τα συμφέροντα της τάξης και υποθέτει μία κεντρικότητα στην κοινωνία. Το δεύτερο ρεύμα (2α) που οι Held και Krieger υποστηρίζουν ότι είναι το κυρίαρχο στη Μαρξιστική σκέψη, βλέπει το κράτος ως ένα εργαλείο της ταξικής κυριαρχίας, που η δομή και η λειτουργία του προσδιορίζονται από τα ταξικά συμφέροντα. (βλέπε 'Theories of the State' in Bornstein, et al: 4, 1–20)

Οι Held και Krieger υποστηρίζουν επίσης ότι αυτές οι δύο αντικρουόμενες παραδόσεις στη Μαρξιστική σκέψη αντιστοιχούν σε δύο διαφορετικές επαναστατικές στρατηγικές σε σχέση με το κράτος. Η πρώτη θέση (1α) θα επιτρέψει στο κράτος να χρησιμοποιείται ως μια δύναμη για την επαναστατική αλλαγή και την απελευθέρωση (1β). Επειδή το κράτος θεωρείται ως ένα ουδέτερος θεσμός, με την έννοια ότι δεν είναι κατ 'ουσίαν υπόχρεο προς τα ταξικά συμφέροντα, μπορεί να χρησιμοποιηθεί για επαναστατικοποιήσει τον καπιταλισμό και να ανατρέψει την αστική τάξη από τη θέση της οικονομικής κυριαρχίας. Η δεύτερη θέση (2α) Από την άλλη πλευρά, επειδή βλέπει το κράτος ως ουσιαστικά ένα αστικό κράτος, όργανο της ταξικής κυριαρχίας, απαιτεί ότι το κράτος πρέπει να καταστραφεί ως μέρος της σοσιαλιστικής επανάστασης (2β). Αυτή είναι η θέση που εξηγείται από τον Λένιν στο "Κράτος και Επανάσταση". Αυτή η ερμηνεία της σχέσης ανάμεσα στο ζήτημα της αυτονομίας του κράτους, και το ρόλο του σε μια σοσιαλιστική επανάσταση, μπορεί να αναπαρασταθεί με τον ακόλουθο τρόπο:

1 (α) Το αυτόνομο κράτος ⇒	1 (β) το κράτος ως εργαλείο της επανάστασης
1(β) Το προσδιορισμένο κράτος ⇒	2 (β) το κράτος που πρέπει να καταστραφεί επανάσταση

### **Το Μαρξιστικό μοντέλο.**

Τώρα είναι αυτή η διχοτόμηση των θεωριών του κράτους και οι ταυτόχρονες επαναστατικές

τους στρατηγικές που θα μπορούσε να αμφισβητηθούν από την αναρχική προοπτική. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι αυτή ακριβώς η δεύτερη θέση (2α) - η θεώρηση του κράτους, όπως καθορίζεται από τάξη - που συνεπάγεται την πρώτη επαναστατική στρατηγική (1β) το οποίο επιτρέπει στο κράτος να χρησιμοποιείται ως ένα επαναστατικό εργαλείο της απελευθέρωσης. Επιπλέον, θα μπορούσε κανείς να δει την πρώτη θέση (1α) - η οποία επιτρέπει στο κράτος σχετική αυτονομία - όπως συνεπάγεται τη δεύτερη επαναστατική στρατηγική (2β), η οποία ζητεί την καταστροφή του κράτους σε μια σοσιαλιστική επανάσταση. Αυτή η αντιστροφή του παραδοσιακού μαρξιστικού μοντέλου θα μπορούσε να είναι το χαρακτηριστικό μιας αναρχικής θέσης:

1 (α) Το αυτόνομο κράτος ⇒	2 (β) κράτος που πρέπει να καταστραφεί στην επανάσταση
2(α) Το προσδιορισμένο κράτος ⇒	1(β) το κράτος ως εργαλείο για την επανάσταση

### **Το Αναρχικό Μοντέλο**

Ο λόγος για αυτή τη μάλλον ριζοσπαστική ανατροπή της αποδεκτής λογικής είναι ότι η πρώτη θέση (1α) είναι πιο κοντά σε μια αναρχική θεωρία του κράτους. Ο αναρχισμός βλέπει το κράτος ως αυτόνομο θεσμό - ή σειρά θεσμών - που έχει τα δικά του συμφέροντα και λογική. Είναι ακριβώς γι 'αυτό το λόγο που το κράτος δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως ένα ουδέτερο εργαλείο απελευθέρωσης κατά τη διάρκεια της επανάστασης. Ακόμη και αν είναι στα χέρια της επαναστατικής τάξης όπως το προλεταριάτο - όπως υποστήριζε ο Μαρξ - εντούτοις, δεν μπορεί να είναι αξιόπιστο, διότι έχει τις δικές του επιταγές, πέρα από τον έλεγχο της «κυρίαρχης τάξης». Η ώρα της επανάστασης, όταν ο κρατικός θεσμός μπορεί τουλάχιστον να είναι αξιόπιστος: θα χρησιμοποιήσει απλώς την ευκαιρία να διαιωνίσει τη δική του εξουσία. Το να θεωρήσουμε το κράτος ως ουδέτερο τότε, όπως κάνει η (1α) στρατηγική είναι επικίνδυνο. Σύμφωνα με αυτή την αναρχική λογική, επιπλέον, η θέση (2α) - αυτή που βλέπει το κράτος ως ένα εργαλείο της αστικής τάξης - παραγνωρίζει θεμελιωδώς τη φύση της κρατικής εξουσίας, γεγονός που συνεπάγεται ότι το κράτος είναι απλώς ένας ουδέτερος θεσμός υποταγμένος στα συμφέροντα της κυρίαρχης τάξης. Είναι αυτή η θέση, η οποία πραγματικά συνεπάγεται μία επαναστατική στρατηγική (1β) - η χρήση του κράτους ως εργαλείο της επανάστασης όταν είναι στα χέρια της επαναστατικής τάξης. Είναι πραγματικά μια διαμάχη για την έννοια της *ουδετερότητας*: σύμφωνα με τη μαρξιστική λογική, η ουδετερότητα θα σήμαινε την ανεξαρτησία του από τα συμφέροντα της τάξης, ενώ για τους αναρχικούς, η ουδετερότητα θα σήμαινε ακριβώς το αντίθετο - *δουλοπρέπεια* προς τα συμφέροντα της τάξης. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η άποψη του προσδιορισμένου από τα ταξικά συμφέροντα κράτους δεν επιτρέπει στο κράτος τη δική του λογική - θα εμφανιστεί ως ταπεινός υπηρέτης των ταξικών συμφερόντων και θα μπορούσε, ως εκ τούτου, να χρησιμοποιηθεί ως ένα ουδέτερο εργαλείο της επανάστασης αν ήταν στα χέρια της κατάλληλης τάξης. Από την άλλη πλευρά, είναι η βοναπαρτική εκδοχή του Μαρξ για το κράτος - αυτή που το θεωρεί ως ένα ουδέτερο όργανο που δεν είναι υπόχρεο προς τα συμφέροντα της τάξης - αυτή ακριβώς είναι η λογική για τους αναρχικούς, η οποία αρνείται παραδόξως την ουδετερότητα του κράτους. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι επιτρέπει να θεωρηθεί ως ένας αυτόνομος θεσμός με τη δική του λογική και ο οποίος, για αυτόν ακριβώς τον λόγο, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ένα ουδέτερο εργαλείο της επανάστασης.

Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο αναρχισμός επιδιώκει τη λογική του βοναπαρτισμού πολύ περισσότερο από ό, τι ο ίδιος ο Μαρξ ήταν έτοιμος να εκλάβει και, με αυτόν τον τρόπο, γυρίζει εξ ολοκλήρου στο κεφάλι τη μαρξιστική αντίληψη του κράτους και της επανάστασης. Η αναρχική αντίληψη του κράτους και η σχέση της με την τάξη θα διευρυνθεί, αργότερα. Ωστόσο, είναι απαραίτητο σε αυτό το σημείο να δείξουμε ότι ενώ ο Μαρξ ήταν αναμφίβολα αντίθετος με το κράτος, ακριβώς το ερώτημα για τον τρόπο με τον οποίο ήταν σε αντίθεση με το κράτος - ως αυτόνομο βοναπαρτικό θεσμό, ή ως όργανο της αστικής κυριαρχίας - και τις συνέπειες αυτής της θέσης για την επαναστατική στρατηγική, είναι ζωτικής σημασίας σε αυτή τη συζήτηση. Ο Νίκος Πουλαντζάς, ο οποίος ήθελε να τονίσει τη σχετική αυτονομία του καπιταλιστικού κράτους, υποστηρίζει ότι για τον Μαρξ και τον Ένγκελς ο *βοναπαρτισμός* δεν είναι απλώς μια συγκεκριμένη

μορφή του καπιταλιστικού κράτους, σε εξαιρετικές περιπτώσεις, αλλά πραγματικά ένα συστατικό θεωρητικό χαρακτηριστικό του (258). Αυτή η θέση προφανώς θα αμφισβητούσε τις ντετερμινιστικές ερμηνείες του κράτους στη Μαρξιστική θεωρία. Ο Ραλφ Μίλιμπαντ, από την άλλη πλευρά, υποστηρίζει ότι για τον Μαρξ και τον Ένγκελς, το κράτος ήταν ακόμα πάρα πολύ το μέσο της ταξικής κυριαρχίας (5)

Έτσι τι είναι ένας να κάνει αυτή την ανισότητα στις ερμηνείες της Μαρξιστικής θεωρίας του κράτους; Ο ίδιος ο Μαρξ ποτέ δεν ανέπτυξε μια απόλυτα συνεπή θεωρία του κράτους, δείχνοντας ίσως ένα θεωρητικό αδιέξοδο που ο ίδιος δεν μπόρεσε να ξεπεράσει. Υπάρχουν φορές που φαίνεται να έχει μια πολύ ντετερμινιστική και εργαλειακή ανάγνωση του κράτους, όταν λέει, για παράδειγμα: “. . . το Κράτος είναι η μορφή με την οποία τα άτομα μιας κυρίαρχης τάξης υποστηρίζουν τα κοινά τους συμφέροντα. . . “ (“The German Ideology” in Marx and Engels, 1976 vol.5: 90, ελληνική έκδοση σελ 130) . Παρ'όλα αυτά, η θεωρία του βοναπαρτισμού άνοιξε το δρόμο για μια πιο ετερογενή προσέγγιση στο ζήτημα του κράτους και της σχετικής αυτονομίας του.

### 3. Αυτόνομο ή προσδιορισμένο κράτος;

Έτσι, πώς πρέπει να προσεγγίσουμε αυτή την κεντρική ασάφεια στο μαρξισμό; Δεν υπάρχει σαφής απάντηση σε αυτό. Όμως, με κίνδυνο κάποιος να ηχεί σαν να προσπαθεί να ενισχύει κάποια συνοχή σε σκέψεις του Μαρξ για το θέμα αυτό, που ο ίδιος ίσως δεν σκόπευε ποτέ, ίσως μπορεί να πει τα εξής: ενώ κάποιος μπορεί να απορρίψει με σαφήνεια την ακατέργαστη λειτουργιστική ανάγνωση του κράτους, και ενώ επιτρέπει στο κράτος ένα σημαντικό βαθμό πολιτικής αυτονομίας σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, θα μπορούσε κανείς να πει ακόμα ότι, για τον Μαρξ, το κράτος είναι στην ουσία η ταξική κυριαρχία. Με αυτό εννοώ ότι ενώ το κράτος δεν είναι καθόλου το απλό πολιτικό εργαλείο της αστικής τάξης και, μάλιστα, όπως ο ίδιος ο Μαρξ δείχνει, συχνά δρα εναντίον της, το κράτος εξακολουθεί να είναι, για τον Μαρξ, ένας θεσμός που επιτρέπει στην πλέον ισχυρή οικονομικά τάξη - την τάξη η οποία κατέχει τα μέσα παραγωγής - να εκμεταλλεύεται τις άλλες τάξεις. Με άλλα λόγια, είναι το κράτος ακόμα το οποίο διευκολύνει την κυριαρχία της αστικής τάξης και την εκμετάλλευση του προλεταριάτου. Η ερμηνεία αυτή θα επιτρέψει στο κράτος ένα σημαντικό βαθμό πολιτικής αυτονομίας: θα μπορέσει να λειτουργήσει ενάντια στην πολιτική βούληση της αστικής τάξης, αλλά και πάλι θα πρέπει να προστατέψει τη μακροπρόθεσμη δομική θέση και τα συμφέροντα της αστικής τάξης. Έτσι, αντί να λέμε ότι, για τον Μαρξ, το κράτος είναι το *όργανο* της αστικής τάξης, ίσως είναι πιο ακριβές να πούμε ότι το κράτος είναι μια αντανάκλαση της αστικής ταξικής κυριαρχίας, ένας θεσμός του οποίου η δομή καθορίζεται από τις καπιταλιστικές σχέσεις. Η λειτουργία του συνίσταται στη διατήρηση της οικονομικής και κοινωνικής τάξης (order) που επιτρέπει την αστική τάξη να συνεχίσει να εκμεταλλεύεται το προλεταριάτο. Με την διατήρηση των συνθηκών της καπιταλιστικής οικονομίας στο όνομα του «κοινού καλού», το κράτος εξυπηρετεί τα συμφέροντα της αστικής τάξης.

Μπορεί κάποιος να δει στην έκθεση για το κράτος του Μαρξ - αν μπορεί να ειπωθεί ότι υπάρχει μία “έκθεση” ως τέτοια - μια συνέχεια της εγγελιανής κριτικής του *μερικού* κράτους, του κράτους που εξυπηρετεί τα συμφέροντα του μέρους, παρά του συνόλου της κοινωνίας. Για τον Μαρξ, όπως είδαμε, το κράτος έχει έναν απατηλό, ιδεολογικό χαρακτήρα: παρελάσει το ίδιο ως μία καθολική πολιτική κοινότητα ανοικτή στη γενική συμμετοχή, ενώ στην πραγματικότητα ενεργεί εκ μέρους ορισμένων τομεακών συμφερόντων. Πρόκειται για ένα ιδεολογικό πέπλο πίσω από το οποίο διεξάγονται οι πραγματικοί αγώνες των οικονομικών τάξεων, πίσω από το οποίο κρύβεται η πραγματική δυστυχία και η αλλοτρίωση της ζωής των ανθρώπων. Όπως και ο Χέγκελ, ο Μαρξ ασχολούνταν με την εύρεση ενός ηθικού παράγοντα της δράσης, μια μορφή κοινοτικού ελέγχου, μια νόμιμη μορφή εξουσίας που θα υπερβαίνει το μερικό κράτος και θα ενσωματώνει τα συμφέροντα του συνόλου της κοινωνίας - κάτι που, με άλλα λόγια, θα υπερβεί την αντίφαση μεταξύ της δημόσιας και της ιδιωτικής ζωής. Για τον Μαρξ, το καπιταλιστικό κράτος ήταν μια έκφραση της αλλοτρίωσης στην κοινωνία των πολιτών, και ο μόνος τρόπος με τον οποίο αυτή η αλλοτρίωση θα μπορούσε να κατανικηθεί ήταν μέσω ενός παράγοντα που δεν αντανakλούσε τις

υπάρχουσες οικονομικές και τις σχέσεις ιδιοκτησίας. Σε αντίθεση με τον Χέγκελ, ο Μαρξ πίστευε ότι ο παράγοντας αυτός δεν θα μπορούσε να είναι το σύγχρονο κράτος ως έχει, γιατί ήταν ουσιαστικά το κράτος των αστικών σχέσεων. Ενώ ο Χέγκελ είδε αυτό τον ενοποιητικό φορέα στην ηθική αρχή πίσω από το φιλελεύθερο κράτος, ο Μαρξ τη βρήκε στο προλεταριάτο.

Το προλεταριάτο είναι η εκδοχή του Μαρξ για τον καθολικό παράγοντα που αναζητάτε στην Χεγκελιανή παράδοση - το υποκείμενο που θα κατανικήσει τις αντιφάσεις στην κοινωνία. Λόγω της μοναδικής του θέσης στο καπιταλιστικό σύστημα, το προλεταριάτο ενσωμάτωσε την καθολικότητα αυτού του συστήματος, και ως εκ τούτου, για τον Μαρξ, η χειραφέτηση του προλεταριάτου είναι συνώνυμη με την χειραφέτηση της κοινωνίας ως όλου: “μια τάξη που είναι η διάλυση όλων των τάξεων, μια σφαίρα της κοινωνίας που έχει ένα καθολικό χαρακτήρα, διότι τα δεινά της είναι καθολικά. ...” (‘Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right: Introduction’ in Tucker: 538, 16–25).

Το προλεταριάτο αντιπροσωπεύει τη δυνατότητα άσκησης νόμιμης και καθολικής ηθικής εξουσίας (authority) πάνω στην κοινωνία: μιας κοινωνίας που χαρακτηρίζεται από την έλλειψη της *δημόσιας* - σε αντίθεση με την *ιδιωτική* - εξουσία (authority): μια κοινωνία στην οποία οι άνθρωποι ήταν αποξενωμένοι ο ένας από τον άλλο και από τη δημόσια σφαίρα. [υπ. 1] Ο Μαρξ είδε ως εκ τούτου αυτή την άσκηση δημόσιας εξουσίας, της *κοινωνικής* εξουσίας, ως ένα απαραίτητο στάδιο της εισαγωγής του κομμουνισμού - ένα “μεταβατικό” στάδιο. Αυτή η κοινωνική εξουσία θα οργανωθεί, επίσης, στο μηχανισμό του κράτους: “Σε αυτό εκεί αντιστοιχεί, επίσης, μια πολιτική μετάβαση κατά την οποία το Κράτος δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά η δικτατορία του προλεταριάτου” (‘Critique of the Gotha Program’ in Marx and Engels, 1968: 327, 315–331). Ο Μαρξ κάλεσε, επίσης, τους εργαζόμενους να αγωνιστούν για “. . . την πιο αποφασιστική συγκέντρωση της εξουσίας στα χέρια της κρατικής εξουσίας (authority).” (‘Address of the Central Council to the Communist League’ in Tucker: 509, 501–511) Έτσι το κράτος, που ελέγχεται από το προλεταριάτο, έχει γίνει για τον Μαρξ, αν και προσωρινά, το όχημα που θα απελευθερώσει την κοινωνία από την αστική κυριαρχία εκπροσωπώντας την κοινωνία στο σύνολό της. Έτσι, ο στόχος της επανάστασης, για τον Μαρξ, δεν ήταν αρχικά να καταστρέψουν την κρατική εξουσία, αλλά μάλλον να την καταλάβουν, και κατά τη μεταβατική περίοδο να τη διαιωνίσουν. Φυσικά, πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι ο Μαρξ βλέπει αυτό το προλεταριακό κράτος ως μία προσωρινή ρύθμιση, και ο Engels υποστήριξε πως θα “μαραθεί”, όταν δεν θα είναι πλέον απαραίτητο (1969: 333).

Ωστόσο, εάν το κράτος είναι πάντα μια αντανάκλαση της ταξικής κυριαρχίας, πώς τότε μπορεί ο Μαρξ να δει το μεταβατικό κράτος να ενεργεί για λογαριασμό του συνόλου της κοινωνίας; Οι αναρχικοί είδαν σε αυτό μια σημαντική ρωγμή στον τρόπο σκέψης του Μαρξ. Ο Μαρξ, από την άλλη πλευρά, πίστευε πως επειδή το κράτος στη “μεταβατική περίοδο” ήταν στα χέρια του προλεταριάτου - την καθολική τάξη - θα ενεργούσε προς όφελος της κοινωνίας στο σύνολό της. Σύμφωνα με τον Μαρξ, δεν ήταν πλέον ένα μερικό κράτος, όπως ήταν στην αστική κοινωνία - πλέον ήταν ένα *καθολικό* κράτος. Στην πραγματικότητα, σύμφωνα με τον Μαρξ, η κρατική εξουσία δεν θα είναι πλέον ακόμη πολιτική εξουσία, αφού η “πολιτική εξουσία” ορίζεται από την αντανάκλαση των συμφερόντων μιας συγκεκριμένης τάξης. Με άλλα λόγια, επειδή δεν υπάρχουν πλέον ταξικές διακρίσεις στην κοινωνία, γιατί η αστική τάξη έχει ανατραπεί από τη θέση της οικονομικής και, ως εκ τούτου, της πολιτικής κυριαρχίας, δεν υπάρχει πλέον κανένα τέτοιο πράγμα όπως η πολιτική εξουσία: “Όταν, κατά τη διάρκεια της ανάπτυξης, οι ταξικές διαφορές έχουν εξαφανιστεί, και το σύνολο της παραγωγής έχει συγκεντρωθεί στα χέρια των μίας απέραντης ένωσης ολόκληρου του έθνους, η δημόσια εξουσία θα χάσει τον πολιτικό της χαρακτήρα” (‘Communist Manifesto’ in Tucker: 490) . Ο Μαρξ λέει, επίσης, ως απάντηση στις αντιρρήσεις του αναρχικού Μιχαήλ Μπακούνιν για το μεταβατικό κράτος: “. . . όταν η ταξική κυριαρχία τελειώσει, δεν θα υπάρχει κράτος με την παρούσα πολιτική έννοια της λέξης” (‘After the Revolution: Marx debates Bakunin’ in Tucker: 545, 542–548). Για τον Μαρξ, επειδή η πολιτική κυριαρχία και η σύγκρουση είναι μια έκφραση της ταξικής κυριαρχίας, μόλις η ταξική κυριαρχία εξαφανιστεί, τότε θα εξαφανιστεί και η πολιτική κυριαρχία - το κράτος θα γίνει ένας ουδέτερος διοικητικός μηχανισμός που θα χρησιμοποιηθεί από το προλεταριάτο, μέχρι απλά να “μαραθεί”.

Ας ακολουθήσουμε τη λογική του Μαρξ: επειδή η πολιτική εξουσία είναι το παράγωγο των

ταξικών και των καπιταλιστικών σχέσεων, τη στιγμή που οι σχέσεις αυτές καταργηθούν, τότε, με τη στενή έννοια του όρου, η πολιτική εξουσία δεν θα υπάρχει πια. Ωστόσο, οι αναρχικοί είδαν τον ισχυρισμό αυτό ως επικίνδυνα αφελή. Παραμελούσε αυτό που είδαν ως τη θεμελιώδη αρχή της κρατικής εξουσίας (ή για εκείνο το θέμα, οποιασδήποτε μορφής θεσμικής ή κεντρικής εξουσίας): ότι είναι ανεξάρτητη από τις οικονομικές δυνάμεις και έχει τη δική της προσταγή της αυτοδαιώνισης της. Όπως έχω δείξει, ο Μαρξ επιτρέπει στο κράτος κάποια αυτονομία και αυτοπροσδιορισμό - ιδιαίτερα στη θεωρία του βοναπαρτισμού. Ωστόσο, το επιχείρημά μου είναι ότι δεν είχε αναπτύξει τις συνέπειες αυτού του επιχειρήματος στην πλήρη έκτασή τους, πέφτοντας και πάλι στη θέση του ταξικού και του οικονομικού αναγωγισμού. Αντίθετα, ο αναρχισμός βλέπει το κράτος, στην ουσία του, ως ανεξάρτητο από τις οικονομικές τάξεις, ριζοσπαστικοποιεί έτσι το Βοναπαρτικό επιχείρημα και το οδηγεί στη λογική του κατάληξη.

#### 4. Η αναρχική θεωρία του κράτους

Η ιδέα ότι το κράτος μπορεί να χρησιμοποιηθεί για επαναστατικούς σκοπούς είναι το αποτέλεσμα της μαρξιστικής ανάλυσης που βλέπει το κράτος ως παράγωγο της κοινωνικών δυνάμεων, δηλαδή την οικονομική εξουσία της αστικής τάξης. Ο αναρχισμός λειτουργεί με τον αντίθετο τρόπο: αναλύει από το κράτος προς την κοινωνία. Βλέπει το κράτος και την κεντρική πολιτική εξουσία, να καθορίζει το κοινωνικό και να συνιστά το θεμελιώδη τόπο της καταπίεσης. Η Μαρξιστική θεωρία βλέπει επίσης το κράτος ως ένα κακό που μπορεί τελικά να ξεπεραστεί, αλλά είναι ένα κακό που προέρχεται από το κύριο κακό της αστικής οικονομικής κυριαρχίας και της ατομικής ιδιοκτησίας.<sup>2</sup>

Το κράτος, για τους αναρχικούς, είναι μια εκ των προτέρων καταπίεση, ανεξάρτητα από το ποια μορφή παίρνει. Ο Μπακούνιν υποστηρίζει ότι ο μαρξισμός δίνει πάρα πολύ προσοχή στις μορφές της κρατικής εξουσίας ενώ δεν λαμβάνει επαρκώς υπόψη τον τρόπο με τον το οποίο λειτουργεί η κρατική εξουσία και τη δομική κυριαρχία της στην κοινωνία: “Αυτοί (οι μαρξιστές), δεν γνωρίζουν ότι ο δεσποτισμός δεν εδρεύει τόσο στη μορφή του κράτους, αλλά στην ίδια την αρχή της κρατικής και της πολιτικής εξουσίας” (1984: 221). Ο Πέτρος Κροπότκιν επίσης, υποστηρίζει ότι πρέπει κανείς να κοιτάξει πέρα από τη σημερινή μορφή του κράτους: “Και υπάρχουν εκείνοι που, όπως εμείς, βλέπουν στο Κράτος, όχι μόνο την πραγματική μορφή του και σε όλες τις μορφές κυριαρχίας που μπορούμε να υποθέσουμε, αλλά στην ίδια την ουσία του, ένα εμπόδιο για την κοινωνική επανάσταση.” (9). Η καταπίεση και ο δεσποτισμός υπάρχουν, τότε, στην ίδια τη δομή και τη συμβολική τοποθεσία του κράτους - στην αρχή της εθνικής κυριαρχίας, που βρίσκεται στην καρδιά του. Το κράτος, με άλλα λόγια, συγκροτεί το δικό του τόπο της εξουσίας - δεν είναι απλώς ένα παράγωγο της ταξικής εξουσίας. Το κράτος έχει τη δική του ειδική λογική, τη δική του ορμή, τις δικές του προτεραιότητες: αυτά είναι συχνά πέρα από τον έλεγχο της άρχουσας τάξης και δεν αντανakλούν απαραίτητα τις οικονομικές σχέσεις. Για τους αναρχικούς, τότε, η πολιτική εξουσία αναφέρεται σε κάτι άλλο από τις ταξικές και τις οικονομικές σχέσεις.

Το σύγχρονο κράτος έχει τη δική του καταγωγή επίσης, ανεξάρτητα από την άνοδο της αστικής τάξης. Σε αντίθεση με τον Μαρξ, ο οποίος είδε το σύγχρονο κράτος ως δημιουργία της Γαλλικής Επανάστασης και της πολιτικής υπεροχής της αστικής τάξης, ο Μπακούνιν είδε το κράτος σαν το παιδί της Μεταρρύθμισης. Σύμφωνα με τον Μπακούνιν, οι στεμμένοι άρχοντες της Ευρώπης σφετερίστηκαν την εξουσία της Εκκλησίας, δημιουργώντας μια κοσμική αρχή, στη βάση της έννοιας του ελέω Θεού δικαϊώματος- εξ ου και η γέννηση του σύγχρονου κράτους: “Το κράτος είναι ο μικρότερος αδερφός της Εκκλησίας” (1985: 20). Ο Κροπότκιν αποδίδει την εμφάνιση του κράτους σε μη οικονομικούς παράγοντες, όπως η ιστορική κυριαρχία του ρωμαϊκού δικαίου, η άνοδος του φεουδαρχικού δικαίου, ο αυξανόμενος αυταρχισμός της Εκκλησίας, όπως καθώς και η ενδημική επιθυμία για εξουσία (authority) (1943: 28).

Επιπλέον, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι οι πολιτικές δυνάμεις του κράτους στην πραγματικότητα καθορίζουν και επιλέγουν συγκεκριμένες σχέσεις παραγωγής, αντί για το αντίθετο. Αυτό συμβαίνει επειδή ενθαρρύνει ιδιαίτερες δυνάμεις της παραγωγής οι οποίες είναι λειτουργικές για το κράτος, επιτρέποντας την ανάπτυξη των μέσων εξαναγκασμού που απαιτούνται από το

κράτος. Αυτό αναστρέφει το μοντέλο βάσης- επικοδομήματος του κράτους στο κεφάλι του, βλέποντας τις προσδιοριστικές δυνάμεις να πηγαινούν από πάνω προς τα κάτω και όχι από κάτω προς τα πάνω.<sup>3</sup> Σύμφωνα με αυτό το επιχείρημα, το να βλέπεις το κράτος ως παράγωγο της ταξικής εξουσίας είναι σαν να πέφτεις θύμα της εξαπάτησης του κράτους. Ο ίδιος ο κρατικός μηχανισμός φαίνεται να είναι απρόσωπος - φαίνεται να στερείται οποιονδήποτε εγγενών αξιών ή κατευθύνσεων. Ο Μαρξ τον θεωρεί ως απατηλή αντανάκλαση της αποξένωσης από την ιδιωτική ατομική ιδιοκτησία, είτε ως θεσμό της αστικής τάξης. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, το κράτος έχει τη δική του καταγωγή και μηχανισμούς, και λειτουργεί σύμφωνα με τη δική του ατζέντα, που είναι η ίδια η διαιώνιση του με διαφορετικά προσώπια - ακόμα και με το προσώπιο του εργατικού κράτους.

Για τους αναρχικούς, η ίδια η κρατική εξουσία διαιωνίζει μέσω της διαφθαρτικής επιρροής που έχει σε όσους βρίσκονται στην εξουσία. Εκεί είναι που βρίσκεται η πραγματική κυριαρχία, σύμφωνα με τον Μπακούνιν: «Είμαστε βέβια όλοι ειλικρινείς σοσιαλιστές και επαναστάτες και ακόμα, και αν θα είμασταν προικισμένοι με εξουσία. . . δεν θα είμαστε εκεί που είμαστε τώρα»(1984: 249). Ως εκ τούτου, το γεγονός ότι το προλεταριάτο είναι στο πηδάλιο του κράτους δεν σημαίνει, όπως ισχυρίστηκε ο Μαρξ, το τέλος της πολιτικής εξουσίας. Το ίδιο το κράτος θα έπαιρνε απλά εκ νέου υπόσταση σε αυτή τη νέα πολιτική συγκυρία. Το μαρξιστικό πρόγραμμα θα σήμαινε μόνο μία μαζική αύξηση της πολιτικής εξουσίας και κυριαρχίας. Επιπλέον, ο Μπακούνιν πίστευε ότι η επαναστατική στρατηγική του Μαρξ θα οδηγούσε σε ένα νέο στάδιο της καπιταλιστικής ανάπτυξης. Το μαρξιστικό εργατικό κράτος θα διαιωνίσει, αντί να επιλύσει, τις καπιταλιστικές αντιφάσεις: θα αφήσει άθικτο τον καταμερισμό της εργασίας, θα ανανεώσει τις βιομηχανικές ιεραρχίες, και επιπλέον θα δημιουργήσει ένα νέο σύνολο ταξικών διαιρέσεων μεταξύ των εργαζομένων και των αγροτών, και την νέα τάξη διακυβέρνησης (Bakunin 1980: 336–337).

Ο Μπακούνιν ίσως αντιπροσωπεύει τα πιο ριζοσπαστικά στοιχεία της μαρξιστικής θεωρίας. Παίρνει στα σοβαρά τον Μαρξ όταν λέει ότι το κράτος είναι πάντα σύγχρονο με τις ταξικές διαιρέσεις και την κυριαρχία. Ωστόσο, υπάρχει μια σημαντική διαφορά. Για να το θέσουμε ωμά, για τον Μαρξ, η κυρίαρχη τάξη κυριαρχεί γενικά μέσω του κράτους, ενώ για τον Μπακούνιν, το κράτος γενικά άρχει μέσω της κυρίαρχης τάξης. Με άλλα λόγια, οι αστικές σχέσεις είναι στην πραγματικότητα μια αντανάκλαση του κράτους, αντί το κράτος να είναι μια αντανάκλαση των αστικών σχέσεων. Σε αντίθεση με τον μαρξισμό, η έμφαση στην αναρχική θεωρία είναι σχετικά με το ίδιο το κράτος - ένας όρος που περιλαμβάνει την οικονομική εκμετάλλευση - και όχι στις οικονομικές σχέσεις ειδικά. Ο αναρχισμός φαίνεται να έχει μια πολύ ευρύτερη έννοια του κράτους από το μαρξισμό. Η άρχουσα τάξη, υποστηρίζει ο Μπακούνιν, είναι το πραγματικά αντιπροσωπευτικό υλικό του κράτους. Με αυτή την έννοια, οι κυρίαρχες τάξεις είναι ουσιαστικότερης σημασίας για το κράτος, από ότι το κράτος είναι ουσιαστικό για τις άρχουσες τάξεις. Η αστική τάξη είναι μόνο μία από τις συγκεκριμένες μορφές άρθρωσης του κράτους (Μπακούνιν 1984: 208). Όταν η αστική τάξη καταστραφεί το κράτος θα δημιουργήσει μια άλλη τάξη στη θέση της, μέσω της οποίας μπορεί να διαιωνίσει την εξουσία του - ακόμα και σε μια δήθεν αταξική κοινωνία. Στον απόηχο μιας μαρξιστικής επανάστασης, μια νέα γραφειοκρατική τάξη θα έρθει να κυριαρχήσει και να εκμεταλλευτεί τους εργαζόμενους με τον ίδιο σχεδόν τρόπο όπως έκανε η αστική τάξη. Πίσω από κάθε άρχουσα τάξη της κάθε εποχής προβάλλεται το κράτος - μια αφηρημένη μηχανή με τη δική της λογική κυριαρχίας. Όπως δείχνει ο Μπακούνιν, το κράτος πραγματοποιεί τον εαυτό του πλήρως ως μια μηχανή, όταν η Μαρξιστική επανάσταση εγκαθιστά τη γραφειοκρατική τάξη στο πηδάλιο του: "όταν όλες οι τάξεις έχουν εξαντληθεί οι ίδιες, η τάξη της γραφειοκρατίας εισέρχεται στη σκηνή και μετά το κράτος κατέρχεται, ή ανέρχεται, αν θέλετε, στη θέση μιας μηχανής" (1984: 208). Είναι ακριβώς αυτός ο παρόμοιος με μηχανή χαρακτήρας του κράτους - αυτή η δομική επιτακτική ανάγκη της αυτο-διαιώνισης - που είναι επικίνδυνος, και τον οποίο η μαρξιστική θεωρία, λόγω του οικονομικού και του ταξικού αναγωγισμού, δεν θα μπορούσε να λογαριάσει. Είναι για το λόγο αυτό, που οι αναρχικοί υποστήριξαν, ότι η επανάσταση δεν πρέπει να στοχεύει στην κατάληψη του ελέγχου της κρατικής εξουσίας, έστω και προσωρινά, αλλά στην καταστροφή και την αντικατάστασή της με αποκεντρωμένες, μη ιεραρχικές μορφές κοινωνικής οργάνωσης. Είναι επίσης, για τους λόγους που αναφέρθηκαν πριν που οι αναρχικοί υποστηρίζουν

ότι δεν μπορούν να εμπιστευθούν πως το κράτος απλά θα “μαραθεί”. Για τους αναρχικούς, είναι εξαιρετικά αφελές, ακόμη και ουτοπικό, να πιστεύεται ότι η περιχαρακωμένη πολιτική εξουσία – και η ανάλυση του Μπακούνιν έχει δείξει ότι το κράτος των εργαζομένων είναι ακριβώς αυτό – θα αυτοκαταστραφεί απλά μόνο και μόνο επειδή παλιές ταξικές διαιρέσεις έχουν εξαφανιστεί και οι σχέσεις παραγωγής έχουν αλλάξει.

## 5. Το πρόβλημα του οικονομικού αναγωγισμού

Για τους αναρχικούς, ο μαρξισμός έχει μεγάλη αξία ως μια ανάλυση του καπιταλισμού και των σχέσεων ιδιωτικής εξουσίας στις οποίες είναι συνδεδεμένος. Ωστόσο, εστιάζοντας σε αυτό, ο μαρξισμός παραμέλησε άλλες μορφές εξουσίας και κυριαρχίας - κατά κύριο λόγο αυτή του κράτους, αλλά και της τεχνολογίας, των θρησκευτικών θεσμών και της κομματικής ιεραρχίας (βλέπε Bookchin: 188). Αυτό επειδή είχε μία τάση να τα ανάγει στις εννοιολογικές κατηγορίες της τάξης και της οικονομίας, θεωρώντας τα δευτερεύοντα ως προς αυτές, και παράγωγα τους. Ο μαρξισμός πιάνεται, θα έλεγε κανείς, σε μια αναγωγική λογική που δεν μπορεί επαρκώς να υπολογίσει την ιδιαιτερότητα της πολιτικής κυριαρχίας. Σύμφωνα με την Elizabeth Rappaport, “Η τάση του (Μαρξ) να θεωρεί ότι όλη η πολιτική σύγκρουση στηρίζεται στον ταξικό ανταγωνισμό τον οδήγησε στην υποτίμηση της σημασίας της πολιτικής διάστασης της σοσιαλιστικής ανάπτυξης.”(343)

Αυτή η αναγωγιστική λογική εκτείνεται και σε πιο σύγχρονες μορφές του μαρξισμού. Για παράδειγμα, ενώ ο Λουί Αλτουσέρ πρότεινε την έννοια μίας κοινωνίας ριζικά διαφορετικής από την κλασική μαρξιστική έννοια της κοινωνικής υπερδομής που προσδιορίζεται αυστηρά από την οικονομική ουσία ή δομή, ωστόσο είδε τις κοινωνικές σχέσεις, να καθορίζονται, *σε τελευταία ανάλυση*, από την οικονομία. Η παρέμβαση του Αλτουσέρ, ωστόσο, επέκτεινε τη λογική του βοναπαρτισμού, για μια ακόμη φορά συμπλέκοντας τη με τη δυνατότητα θεώρησης της αυτονομίας του πολιτικού - μέσα στο μαρξιστικό λόγο -. Πρότεινε ότι η οικονομία δρα πάνω στο κοινωνικό μόνο έμμεσα - οι οικονομικές δυνάμεις ήταν μέρος του κοινωνικού όλου, και το έκαναν χωρίς να αποτελούν έναν προνομιακό πυρήνα έξω από το κοινωνικό εποικοδόμημα. Με άλλα λόγια, οι πολιτικοί σχηματισμοί μπορεί να ενεργήσουν πάνω στην οικονομία, όπως ακριβώς μπορεί να δεχτούν τη δράση από την οικονομία. Αποκαλεί αυτή τη συμβιωτική σχέση *υπερκαθορισμό* (1977:101). Επιπλέον, ο Αλτουσέρ διερεύνησε πιο σύνθετους και αποκεντρωμένους αστερισμούς της εξουσίας – των ΙΚΠ (ιδεολογικών κρατικών μηχανισμών) που περιλαμβάνουν όχι μόνο την κρατική γραφειοκρατία, αλλά και θεσμούς όπως η Εκκλησία και τα σχολεία, καθώς και άλλες μορφές κοινωνικής και πολιτικής κυριαρχίας – οι οποίες σε μεγάλο βαθμό λειτουργούσαν αυτόνομα από τη λειτουργία της καπιταλιστικής οικονομίας. Αυτή η απόρριψη της θέσης βάσης-εποικοδόμημας έχει πολλά κοινά με τον κλασικό αναρχισμό. Ο Αλτουσέρ φαίνεται, στη συνέχεια, να προσεγγίζει τη θέση των αναρχικών, γιατί επιτρέπει να δοθεί μια μεγαλύτερη έμφαση στην αυτονομία του κρατικού μηχανισμού, καθώς και σε άλλες μη οικονομικές μορφές εξουσίας. Ωστόσο παρά το γεγονός αυτό, ο Αλτουσέρ δομεί την αντίληψή του για το κοινωνικό γύρω από την οικονομία: η οικονομία για τον Αλτουσέρ, είναι η “δομή σε δεσπόζουσα θέση”, η αρχή της οργάνωσης της κοινωνίας (βλ. ‘The Object of Capital’ in Althusser and Balibar: 188, 71–182 ). Ενώ οι πολιτικοί και κοινωνικοί σχηματισμοί δεν ήταν άμεσα, σε κάθε περίπτωση, καθορισμένοι από την οικονομία, ήταν ακόμα κυριαρχούμενοι από αυτή. Τα προνόμια της οικονομίας είχαν ακόμη προτεραιότητα, *σε τελευταία ανάλυση* - σε μία επαναστατική στιγμή, για παράδειγμα - σε σχέση με άλλους κοινωνικούς σχηματισμούς.

Ο Alex Callinicos, από την άλλη πλευρά, προσπάθησε να υπερασπιστεί τον κλασικό Μαρξισμό ενάντια στην πιθανή πρόκληση που αντιμετώπισε από τον Αλτουσέρ, και από το δομισμό γενικά. Για τον Καλλίνικος, η απόρριψη του Αλτουσέρ του Χεγκελιανού κοινωνικού όλου κορυφώνεται με μια επιβεβαίωση της διαφοράς – μία πολλαπλότητα των κοινωνικών πρακτικών που δεν μπορεί να *διαλεκτικοποιηθεί* πίσω σε μία αρχική ενότητα (62). Είναι αυτό το δυναμικό άνοιγμα προς την έννοια της διαφοράς και της πολλαπλότητας, σύμφωνα με τον Καλλίνικος, που έχει προκαλέσει την “κρίση” του Μαρξισμού. Αντ' αυτού, αυτό που πρέπει να επαναβεβαιωθεί

είναι η κλασική μαρξιστική έννοια της κοινωνικής ολότητας, κεντρικά προσδιορισμένης από την οικονομία. Είναι μόνο αυτή η προοπτική, ισχυρίζεται ο Καλλίνικος, που επιτρέπει τη δυνατότητα της ταξικής πάλης. Ωστόσο, είναι ακριβώς αυτή η προοπτική, που αρνείται τη δυνατότητα άλλων πηγών εξουσίας στην κοινωνία, η οποία έχει αμφισβητηθεί από τον αναρχισμό.

Ο Bob Jessop προσπαθεί να αναπτύξει, μέσα στο μαρξιστικό πλαίσιο, μια ενδεχομενική θεωρία της πολιτικής εξουσίας και του κράτους. Υποστηρίζει ότι στη μαρξιστική θεωρία υπάρχουν τρεις βασικοί τρόποι προσέγγισης του ζητήματος αυτού. Ο πρώτος βλέπει τη σχέση μεταξύ οικονομικών συμφερόντων και θεσμικών συστημάτων καθαρά από την άποψη της λειτουργίας. Η δεύτερη προσέγγιση υπογραμμίζει τον τρόπο με τον οποίο η θεσμική μορφή των διαφόρων συστημάτων αντανακλά ή αντιστοιχεί στις δομικές ανάγκες των οικονομικών συστημάτων. Η τρίτη προσέγγιση απορρίπτει τον οικονομικό ντετερμινισμό των δύο τελευταίων, και βλέπει τη σχέση μεταξύ των θεσμικών οργάνων και των οικονομικών συστημάτων που θα βασίζονται σε “ενδεχομενικές πρακτικές άρθρωσης” (80). Η δεύτερη, και ενδεχομένως ακόμη και η πρώτη, προσέγγιση αντιπροσωπεύεται από τον Καλλίνικος ο οποίος βλέπει το κοινωνικό και πολιτικό, ως κεντρικά προσδιοριζόμενα από τις οικονομικές σχέσεις. Το τρίτο σκέλος της μαρξιστικής σκέψης ίσως καλύτερα αντανακλάται από τον Αλτουσέρ που, σε ένα επίπεδο τουλάχιστον, φαίνεται να προτείνει μια ενδεχομενική προσέγγιση στη σχέση ανάμεσα στο πολιτικό και το οικονομικό, που επιτρέπει στο πολιτικό ένα σημαντικό βαθμό αυτονομίας. Ωστόσο, όπως έχω δείξει, ακόμη και σε αυτή τη σύντομη ανάλυση, το πολιτικό εξακολουθεί να προσδιορίζεται τελικά από την οικονομία. Ως εκ τούτου, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι για την ανάδυση μιας πραγματικά ενδεχομενικής και αυτόνομης θεωρίας της πολιτικής και μη οικονομικής εξουσίας, σημαίνει ότι κινείται πέρα από τα εννοιολογικά όρια του μαρξισμού. Όπως λέει η Rapparort: “Κάποιος . . . που απαιτεί να κινηθεί πέρα από τον Μαρξ για την ανάπτυξη μιας θεωρίας ικανής να εξηγήσει τις πολιτικές σχέσεις που δεν έχουν τα θεμέλιά τους στην υλική σπάνη.”(343)

## 6. Κυριαρχία και βιοπολιτική

Η κλασική αναρχική κριτική επομένως έδειξε ότι ο μαρξισμός ήταν ανίκανος να συλλάβει την κεντρική πολιτική εξουσία στην πραγματικά αυτόνομη διάσταση της. Η κύρια θεωρητική επίτευξη του αναρχισμού ήταν ακριβώς να ξεσκεπάσει αυτή την αυτόνομη διάσταση της δύναμης και εξουσίας, καθώς και να υπογραμμίσει τους κινδύνους της επαναβεβαίωση τους σε μια επανάσταση αν αυτή η αυτονομία παραμεληθεί. Με άλλα λόγια, η πολιτική εξουσία έχει πλέον ειπωθεί ως φαινόμενο που δεν μπορούσε πλέον να αναχθεί στις διαφορετικές ταξικές της διαρθρώσεις. Μάλλον, επρόκειτο να θεωρηθεί από την άποψη μιας αφηρημένης θέσης ή ενός τόπου στο κοινωνικό, που έχει τη δική του δομική λογική, που διαρθρώνεται με διαφορετικούς τρόπους. Ο αναρχισμός εξέθεσε επομένως τους περιορισμούς της μαρξιστικής θεωρίας στην ενασχόληση του με το πρόβλημα της εξουσίας. Τυφλωμένος όπως ήταν από τον οικονομικό του ντετερμινισμό, απέτυχε να δει την εξουσία ως αυτόνομο φαινόμενο που ήταν μη αναγώγιμο σε οικονομικούς παράγοντες, που απαιτούσε τις συγκεκριμένες δικές του μορφές ανάλυσης.

Είναι ακριβώς αυτή η ανάγκη να εξετασθεί η εξουσία ως ένα ξεχωριστό και αυτόνομο φαινόμενο που αντικατοπτρίζεται στη σύγχρονη μεταδομική θεωρία, ιδιαίτερα, του Μισέλ Φουκώ. Ο Φουκώ, επίσης, επέκρινε τον οικονομικό και ταξικό αναγωγισμό του μαρξισμού, ακριβώς επειδή εμπόδιζε κάποιον να εξετάσει τις σχέσεις εξουσίας με τους δικούς τους όρους: “Έτσι εφόσον το ζήτημα της εξουσίας υποτάχθηκε στην οικονομική στιγμή και το σύστημα των συμφερόντων που αυτή εξυπηρετεί, υπήρχε μια τάση να θεωρηθούν αυτά τα προβλήματα, μικρής σημασίας.” (‘Truth and Power’ in 1980: 109–133) . Για τον Φουκώ, η εξουσία δεν μπορεί να αναχθεί απλά στα συμφέροντα της αστικής τάξης ή της καπιταλιστικής οικονομίας: η εξουσία δεν απορρέει από την αστική τάξη, αλλά από τους θεσμούς, τις πρακτικές, και τους Λόγους που λειτουργούν ανεξάρτητα από αυτή - όπως είναι ο Λόγος της φυλακής, της οικογένειας, της ψυχιατρικής - οι οποίοι έχουν τη δική τους συγκεκριμένη λογική.

Ο Φουκώ θα συμφωνούσε, τότε, με την αναρχική θεώρηση ότι η μαρξιστική επανάσταση

είναι μόνο μια αλλαγή της φρουράς: αλλάζει μόνο τη μορφή και την κατανομή της εξουσίας στην κοινωνία, αντί να την ανατρέπει. Για τον Φουκώ, μια Μαρξιστική επαναστατική πολιτική που αγνοεί την αυτονομία της κρατικής εξουσίας ανάγοντας την σε μία οικονομική ανάλυση δεσμεύεται να συνεχίσει αυτή την εξουσία:

Κάποιος μπορεί να πει σε πολλούς σοσιαλισμούς, πραγματικούς ή ονειρεμένους: ανάμεσα στην ανάλυση της εξουσίας στο αστικό κράτος και την ιδέα για το μέλλον του μαρξισμού του, υπάρχει ένας όρος που λείπει: η ανάλυση, η κριτική, η καταστροφή, και η ανατροπή του ίδιου του μηχανισμού εξουσίας. (1976: 453 έως 466)

Όπως και οι αναρχικοί, τότε, ο Foucault πιστεύει ότι η εξουσία πρέπει να μελετηθεί από μόνη της, όχι να αναχθεί σε μια απλή λειτουργία της καπιταλιστικής οικονομίας ή του ταξικού συμφέροντος. Αν είναι συνεχώς υποταγμένη σε μια οικονομική ανάλυση, τότε το πρόβλημα της εξουσίας δεν πρόκειται ποτέ να αντιμετωπιστεί και θα συνεχίσει να διαιωνίζεται αφ' εαυτού.

Ωστόσο, η αναδιαμόρφωση του Foucault για την εξουσία, δεν πήγε μόνο πέρα από το Μαρξισμό, αλλά και πέρα από τον ίδιο τον αναρχισμό, υπονομεύοντας το παράδειγμα της κυριαρχίας η οποία όχι μόνο εγγράφεται στις θεωρίες των αναρχικών της εξουσίας, αλλά και σε αυτό της κλασικής πολιτικής φιλοσοφίας γενικότερα. Δηλαδή, σύμφωνα με τον Φουκώ, όχι μόνο η εξουσία δεν ανάγεται στην ταξική θέση της αστικής τάξης, αλλά επίσης δεν ανάγεται στον κεντρικό μηχανισμό του ίδιου του κράτους. Πράγματι, ο Φουκώ υποστηρίζει ότι το κράτος είναι ένα είδος ψευδαισθησιακού λόγου που κρύβει τη φύση της διασποράς της εξουσίας και τον τρόπο με τον οποίο έχει εισχωρήσει στις κοινωνικές σχέσεις σε κάθε επίπεδο. Με άλλα λόγια, οι σχέσεις εξουσίας δεν μπορούν πλέον να θεωρηθούν ως προερχόμενων από ένα συγκεντρωτικό θεσμό όπως το κράτος, ή πράγματι από κάθε θεσμό. Αντίθετα, η εξουσία είναι μια σχέση δύναμης που ασκείται στο επίπεδο των καθημερινών διαδράσεων, και διαπερνά την πολλαπλότητα των απειροελάχιστων λόγων, πρακτικών και στρατηγικών. Πράγματι, η ίδια η διακυβέρνηση όχι ενός θεσμού, αλλά μια σειρά από πρακτικές και ορθολογικότητες, που ο Φουκώ αποκαλεί *διακυβερνητότητα* ή “τέχνη της διακυβέρνησης.” Το κράτος, “όχι περισσότερο ίσως σήμερα από ότι σε οποιαδήποτε άλλη στιγμή στην ιστορία του, δεν έχει αυτή την ενότητα, αυτή την ατομικότητα, αυτή την αυστηρή λειτουργικότητα, ούτε, για να μιλήσουμε ειλικρινά, αυτή τη σημασία” (“Governmentality» σε Gordon 1991: 103, 87-104).

Πράγματι, σύμφωνα με τον Φουκώ, οι πολιτικές φιλοσοφίες - όπως και ο αναρχισμός - που κατοχυρώνουν την εξουσία στο κράτος, αποτελούν μέρος ενός ξεπερασμένου πλαισίου “νομικού-λόγου” της εθνικής κυριαρχίας που δεν ισχύει πλέον σήμερα: “αυτό που χρειαζόμαστε. . . είναι μια πολιτική φιλοσοφία που δεν έχει ανεγερθεί γύρω από το πρόβλημα της κυριαρχίας. . . Πρέπει να κόψουμε το κεφάλι του Βασιλιά: στην πολιτική θεωρία είναι αυτό που ακόμη έχει να γίνει”(1978: 93). Αυτό είναι επειδή η κυρίαρχη λειτουργία της εξουσίας - που συμβολίζεται από το δικαίωμα να κάνει να πεθάνουν ή να επιτρέψει να ζήσουν - έχει αντικατασταθεί από το σύγχρονο τρόπο της Βιοεξουσίας - που συμβολίζεται από το δικαίωμα να διατηρήσει στη ζωή ή να αφήσει να πεθάνουν. [υπ. 2] Με άλλα λόγια, σε αντίθεση με την κυρίαρχη εξουσία, η βιοεξουσία έχει επεκτείνει την εμβέλεια πάνω στην ίδια τη βιολογική ζωή. Είναι μια μορφή εξουσίας που παίρνει η ζωή ως αντικείμενο της και τη στηρίζει, ρυθμίζοντας τις ροές και τις κινήσεις της, και εντείνοντας τις ικανότητές και τις εξουσίες της, επομένως πιο αποτελεσματικά την ελέγχει και κυριαρχεί σ' αυτή. Πρόκειται για μία πολύ πιο λεπτή και διεισδυτική μορφή εξουσίας από εκείνη που ασκούσαν προηγουμένως από τα τον κυρίαρχο πάνω στα υποκείμενα-υπηκόους του.

Τώρα είναι ακριβώς αυτή η έννοια της Βιοεξουσίας που ο σύγχρονος Ευρωπαίος φιλόσοφος Giorgio Agamben καταλαμβάνει και εξελίσσει σε μία συνεκτική θεωρία της βιοπολιτικής. Ωστόσο, εκεί που διαφέρει από τον Φουκώ είναι ότι, αντί να δει την αρχή της κυριαρχίας και της κρατικής εξουσίας, να έχει ξεπεραστεί από τη Βιοεξουσία, βλέπει τους δύο τρόπους, να συμπίπτουν για να διαμορφώσουν το πολιτικό πλέγμα της σύγχρονης εποχής. Όπως υποστηρίζει Agamben, υπάρχει ένα κρυφό σημείο τομής ή *ακαθοριστίας* μεταξύ των δικαιο-θεσμικών και των βιοπολιτικών μοντέλων της εξουσίας, και ότι συνεπώς η διερεύνηση της κυριαρχίας και της κρατικής εξουσίας, αντί να είναι ξεπερασμένη, δεν είχε ποτέ μεγαλύτερη σημασία από ό,τι σήμερα: “Μπορεί μάλιστα να ισχυριστεί κανείς ότι η παραγωγή του βιοπολιτικού σώματος είναι η αρχική κατάσταση της

κυρίαρχης εξουσίας”(1998:6) Πράγματι, όπως δείχνει Agamben, υπάρχει ένα τυφλό σημείο στο έργο του Φουκώ γύρω από το οποίο οι τεχνικές της εξατομίκευσης και οι στρατηγικές συνολοποίησης στην πραγματικότητα συγκλίνουν. Με άλλα λόγια, αυτό που λείπει από το απολογισμό του Φουκώ για την εξουσία, είναι το ερώτημα του πώς η εξατομικεύσιμη εξουσία της βιοπολιτικής ασκείται, ποιοι θεσμοί την ασκούν και από ποιες αρχές νομιμοποιείται; Αυτό αναφέρεται ακριβώς στην αρχή της κρατικής εξουσίας ή κυριαρχίας - και χωρίς αυτή η θεωρία του Φουκώ - είναι ατελής. Επιπλέον, όπως σχολιάζει ο Agamben, η θεωρία του Φουκώ έχει παραμελήσει κάθε ανάλυση των παραδειγματικών περιπτώσεων της βιοεξουσίας των ολοκληρωτικών κρατών του εικοστού αιώνα (1998: 119).

Έτσι φαίνεται ότι αν είναι η πολιτική θεωρία, να κατανοήσει πλήρως τους νέους τρόπους με τους οποίους ασκείται η εξουσία σήμερα, χρειάζεται μια θεωρία της κρατικής κυριαρχίας. Πράγματι, αντί να απορρίψει την έννοια της κρατικής κυριαρχίας, ή να τη θεωρήσει ψευδαισθησιακό λόγο, ο Agamben τη θεωρεί ως το κεντρικό πρόβλημα για την σύγχρονη πολιτική. Δείχνει τον τρόπο με τον οποίο η κυριαρχία, στη βιοπολιτική άρθρωση της, είναι η κρυφή μήτρα της πολιτικής της νεωτερικότητας, των βαθύτερων διαφορετικών πολιτικών ιδεολογιών και των μετασχηματισμών από τον ολοκληρωτισμό στην φιλελεύθερη-δημοκρατία. Εδώ υπάρχει κάποια απήχηση με το αναρχικό επιχείρημα σχετικά με την κρατική κυριαρχία - ότι είναι η μυστική λογική που κρύβεται πίσω από διάφορες αρθρώσεις της, από τη μοναρχία, στην κοινοβουλευτική δημοκρατία, και στα μαρξιστικά εργατικά κράτη.<sup>4</sup>

Στο επίκεντρο της εθνικής κυριαρχίας, σύμφωνα με Agamben, είναι η *κατάσταση της εξαίρεσης* - δηλαδή, η αρχή με την οποία το κράτος μπορεί να σταθεί τόσο εντός όσο και έξω από τη νομική τάξη ταυτόχρονα (1998: 15). Αυτό είναι το παράδοξο της κρατικής εξουσίας - ότι η κυριαρχία παρέχει τα θεμέλια της έννομης τάξης και, ακριβώς λόγω αυτού του γεγονότος, είναι, επίσης, πέρα από τα όριά της, έχοντας την εξουσία να την αναστέλλει σε ορισμένες στιγμές. Ως εκ τούτου η αρχή της κυριαρχίας συνίσταται στην εξουσία του κράτους για την αναστολή του κανονικού νομικού συστήματος και την κήρυξη κατάστασης έκτακτης ανάγκης. Η κατάσταση της έκτακτης ανάγκης είναι η εξαίρεση που επιβεβαιώνει τον κανόνα: αντί να είναι παράγοντας εκτροπής των φυσιολογικών λειτουργιών της κρατικής εξουσίας, είναι εκεί που δείχνει το αληθινό της πρόσωπο, όπου μπορεί να δράσει με ατιμωρησία και σε μια *ζώνη ακαθοριστίας* στην οποία οι κανονικοί νομικοί περιορισμοί και προστασίες δεν ισχύουν πλέον. Εάν αυτή η κατάσταση εξαίρεσης είναι η θεμελιώδης αρχή της κρατικής εξουσίας, τότε ο νόμος δεν μας προσφέρει καμία προστασία από αυτή. Ο νόμος, με άλλα λόγια, μας έχει εγκαταλείψει στην κυριαρχία. Αυτός ο χώρος της εξαίρεσης επίσης χαρακτηρίζεται από μια ορισμένη βία: “το κυρίαρχο είναι το σημείο της ακαθοριστίας μεταξύ της βίας και του νόμου, το κατώφλι στο οποίο η βία περνάει πάνω στο νόμο, και το δίκαιο περνά πάνω στη βία”. (1998: 32)

Αυτό το κρυφό σημείο τομής της βίας, του δικαίου και της κυριαρχίας επίσης ξεσκεπάστηκε στην κλασική αναρχική κριτική του κράτους, στο οποίο η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου - που χρησιμεύει ως πρότυπο της φιλελεύθερης αιτιολόγησης του κράτους - έχει αποδειχθεί ότι είναι ψευδής. Ο Μπακούνιν ως εκ τούτου απέρριψε την έννοια του κοινωνικού συμβολαίου ως “ανάξια φάρσα”, επειδή μασκαρεύει μια λογική αντίφαση: αν, όπως ισχυρίζονται οι θεωρητικοί του κοινωνικού συμβολαίου, οι άνθρωποι ζουν μια άγρια ύπαρξη στη φυσική κατάσταση, χωρίς λογική ή ηθική, τότε πώς μπορεί να έχουν την προνοητικότητα να έρθουν μαζί για τους κοινούς τους σκοπούς; (1984: 136) Η Πολιτική εξουσία (authority) δεν μπορεί, επομένως, να βασίζεται σε μια λογική και ελεύθερη συμφωνία μεταξύ των ατόμων· μάλλον στηρίζεται σε μία ιδρυτική χειρονομία της βίας που αυθαίρετα φέρνει στην ύπαρξη το συμβολικό θεσμό του νόμου, και η οποία συγκαλύπτεται από την ιδεολογική φαντασία του συμβολαίου. Με άλλα λόγια, το κοινωνικό συμβόλαιο χρησιμεύει μόνο για να μασκαρέψει την αληθινή φύση και τη λειτουργία του κράτους - την αυτό-διαιώνιση και τη βία με την οποία αυτή εξασφαλίζεται: “Και δεδομένου ότι όλα τα κράτη, από τότε που άρχισαν να υπάρχουν πάνω στη γη, έχουν καταδικαστεί σε διαρκή αγώνα - έναν αγώνα κατά των ίδιων των πληθυσμών τους, τους οποίους καταπιέζουν και καταστρέφουν...”(Μπακούνιν 1984: 139).

Αυτή η βία που καθοδηγείται από το κράτος κατά του ίδιου του πληθυσμού του,

ενσωματώνεται στο χαρακτηριστικό του Agamben του *homo sacer*. Homo sacer σημαίνει κυριολεκτικά «Ιερός άνθρωπος», και ορίζεται από την πράξη της νομικής ανθρωποκτονίας. Σύμφωνα με μια αρχαία αρχή του ρωμαϊκού δικαίου, αυτός που έχει δηλωθεί homo sacer αποκλείεται από την κανονική νομική προστασία και μπορεί συνεπώς να δολοφονηθεί από κάθε έναν χωρίς τιμωρία (βλ. Agamben 1998: 71 - 74). Το σχήμα αυτό χαρακτηρίζεται από μια ασάφεια γύρω από τη λέξη «ιερό» - που σημαίνει όχι μόνο ο,τι είναι άγιο και αφιερωμένο, αλλά και ο,τι είναι *anéγγιχτο*. Δηλαδή, αν κάποιος έχει δηλωθεί homo sacer, σύμφωνα με τον παρόντα νόμο, αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί τυπικά να θυσιαστεί ή να εκτελεστεί, επειδή αυτό θα μεταβιβάσει σ'αυτόν ένα συμβολικό στάτους - μάλλον, αυτός πετάχτηκε σε μια κατάσταση αποκλεισμού και εγκατάλειψης, και αφέθηκε στο έλεος των άλλων. Στην ανάλυση του Agamben, ο homo sacer είναι το απόλυτο υποκείμενο στο οποίο η βία του κράτους ασκείται με ατιμωρησία. Έτσι, μοντέρνα παραδείγματα του homo sacer μπορεί να είναι οι πρόσφυγες, οι οποίοι στερούνται κάθε είδους επίσημης νομικής προστασίας και οι οποίοι βρίσκονται στο έλεος των κυβερνήσεων σε όλο τον κόσμο. Οι Εβραίοι στη ναζιστική Γερμανία ήταν ίσως ο απόλυτος homo sacer- προτού μπορέσουν να απελαθούν στα στρατόπεδα συγκέντρωσης και δολοφονίας, θα έπρεπε πρώτα να τους αφαιρεθεί η γερμανική ιθαγένεια και τα νομικά δικαιώματα και οι προστασίες που προέρχονται από αυτή. Επιπλέον, επειδή ο homo sacer στερείται κάθε συμβολικής και πολιτικής σημασίας, η κατάστασή του ανάγεται σε εκείνη της ίδιας της αβράκωτης (naked) ή «γυμνής» (bare) ζωής – Ζωή [στα ελληνικά στο πρωτότυπο] - παρέχοντας το τέλειο υποκείμενο της βιοπολιτικής, πάνω στον οποίο η εξουσία πάνω στην ίδια τη ζωή μπορεί να ασκηθεί χωρίς περιορισμό.<sup>5</sup> Πράγματι, όπως δείχνει ο Agamben, το στρατόπεδο είναι ο υποδειγματικός βιοπολιτικός χώρος της νεωτερικότητας ακριβώς επειδή παρέχει μία ορισμένη εξωδικαστική ζώνη στην οποία η κυρίαρχη εξουσία μπορεί να ασκείται χωρίς περιορισμό στο σώμα και τη βιολογική ζωή του κρατούμενου: “αυτή είναι η αρχή σύμφωνα με την οποία «όλα είναι πιθανά»”. (1998: 170) Ο Homo sacer μπορεί να ειπωθεί, τότε, ως η διάσταση της υποκειμενικότητας που προκύπτει όταν η κυρίαρχη εξουσία συμπίπτει με τη βιοπολιτική, όπως έχει κάνει με πρωτοφανή τρόπο στη σύγχρονη εποχή. Πιο ανησυχητικά, σύμφωνα με τον Agamben, είναι αυτή η υποκειμενικότητα στην οποία αναγώμαστε όλοι και όλο περισσότερο.

Μία από τις πιο πρόσφατες αρθρώσεις του βιοπολιτικού κράτους έχει το νέο πρότυπο ασφαλείας, που προέκυψε ως επακόλουθο της 11ης Σεπτεμβρίου. Πράγματι, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο εν εξελίξει “πόλεμος κατά της τρομοκρατίας” και η εμμονή στην ασφάλεια που είναι μέρος του, παρέχει τη νέα ιδεολογική αιτιολόγηση για την επιθετική επαναβεβαίωση της κυριαρχίας πέρα από τα επίσημα όρια, που συνήθως επιβάλλονται από το νόμο και το φιλελεύθερο-δημοκρατικό πλαίσιο. Με άλλα λόγια, το σύγχρονο κράτος δείχνει το αληθινό του πρόσωπο με την κίνηση όλο και πιο κοντά σε μια κατάσταση έκτακτης ανάγκης ή *εξαίρεσης*. Ήδη έχουμε δει, στο όνομα της καταπολέμησης της τρομοκρατίας, τις πρωτοφανείς παραβάσεις σχετικά με τις πολιτικές ελευθερίες και τις απεριόριστες εξουσίες της επιτήρησης που προκύπτουν από τις κυβερνήσεις και τους μηχανισμούς ασφαλείας. Αυτό συνδυάζεται, βέβαια, με μια αυξανόμενη στρατιωτικοποίηση του κράτους, και την προληπτική χρήση βίας κατά των εξωτερικών εχθρών, πραγματικών ή φανταστικών. Έχουμε δει επίσης την εμφάνιση των σύγχρονων μορφών του βιοπολιτικού χώρου, στα στρατόπεδα κράτησης, όπως το Camp X-Ray στον κόλπο του Γκουαντανάμο στην Κούβα και την αεροπορική βάση Μπαγκράμ στο Αφγανιστάν. Αυτά τα στρατόπεδα είναι απόλυτα μιλώντας εκτός της κανονικής νομικής δικαιοδοσίας, επιτρέποντας έτσι στην κυβέρνηση τη σχεδόν πλήρη ατιμωρησία της δύναμης που ασκεί επί των κρατουμένων. Επιπλέον, ο διορισμένος “παράνομος πολεμιστής” της ονομασίας υπογραμμίζει την αμφίσημη κατάσταση των κρατουμένων, το γεγονός ότι είναι πέρα από τις κανονικές νομικές προστασίες – η υποκειμενικότητα τους είναι αυτή του homo sacer.[υπ. 3] Σύμφωνα με τον Agamben, “*Το στρατόπεδο είναι ο χώρος που ανοίγει όταν η κατάσταση εξαίρεσης αρχίζει να γίνεται ο κανόνας*” (1998: 168 - 169) Μπορούμε αυτό να το δούμε ξεκάθαρα στις άτυπες, έξω- νομικές δομές και πρακτικές που αναδύονται ως αποτέλεσμα του “Πόλεμου κατά της τρομοκρατίας”, που γίνεται ένα μόνιμο χαρακτηριστικό της πολιτικής ζωής. Ο Agamben υποδηλώνει ότι η ασφάλεια, η οποία ήταν από τις πολλές λειτουργίες του κυρίαρχου κράτους - έχει γίνει πλέον μία ενιαία, επιτακτική λειτουργία του, η “βασική αρχή της κρατικής

δραστηριότητας” (2002: 1). Κεντρικό ρόλο σε αυτό το παράδειγμα ασφαλείας, ωστόσο, δεν είναι η πρόληψη των καταστάσεων έκτακτης ανάγκης, αλλά η παραγωγή τους - το κράτος έχει έννομο συμφέρον στη διατήρηση ενός ορισμένου επιπέδου της διαταραχής, βίας και καταστροφής, ακριβώς για να νομιμοποιήσει τις αυξανόμενες εισβολές του στην κοινωνική ζωή. Το πρόβλημα με αυτό το νέο παράδειγμα ασφαλείας του κράτους είναι ότι, όπως υποστηρίζει ο Agamben, “πάντοτε δυνατόν να προκληθεί από την τρομοκρατία για να γίνει κι αυτό με τη σειρά του το ίδιο τρομοκρατικό” (2002: 1).

Η ανάλυση του Agamben έχει επομένως αποκαλύψει την κρυμμένη μήτρα της βιοπολιτικής, κυρίαρχης εξουσίας και την υποκειμενικότητα που υποβόσκει πίσω από τη σύγχρονη πολιτική. Με πολλούς τρόπους πηγαίνει πέρα από το κλασικό πολιτικό παράδειγμα του αναρχισμού δείχνοντας προς νέες μορφές της βιοεξουσίας που ο αναρχισμός δεν θα είχε απλώς την εννοιολογική γλώσσα να συλλάβει. Ωστόσο, η έμφαση του Agamben για την κυρίαρχη εξουσία του κράτους και τον τρόπο που κυριαρχεί όλο και περισσότερο στη ζωή σήμερα, αντανakλά άμεσα το αναρχικό επιχείρημα που επέμενε να βλέπει την κυριαρχία ως μη-αναγώγιμη αρχή της εξουσίας και της κυριαρχίας, που υπερέβαινε τις διάφορες συγκεκριμένες της αρθρώσεις. Επιπλέον, οι αναρχικοί υποστήριζαν ότι η κεντρική διαίρεση στην πολιτική δεν ήταν μεταξύ των προλεταρίων και των αστών, όπως ισχυρίστηκε ο Μαρξ, αλλά μάλλον μεταξύ της ανθρωπότητας και του κράτους, το οποίο για τον Bakunin είναι “η πιο κυνική και πλήρης άρνηση της ανθρωπότητας” (1984: 138). Αυτή η διαφανόμενη σύγκρουση αντηχεί, επίσης, από τον Agamben, που, ίσως δείχνοντας την αυξανόμενη αναρχική φύση της ριζοσπαστικής πολιτικής, υποστηρίζει ότι “η καινοτομία της επερχόμενης πολιτικής είναι ότι δεν θα είναι πλέον μια μάχη για την κατάκτηση ή τον έλεγχο του κράτους, αλλά ένας αγώνας μεταξύ του κράτους και του μη-κράτους (ανθρωπότητας). . .” (1993: 84).

## 7. Αναρχισμός και μετα-μαρξισμός

Η αναρχική θεωρία, με την έμφαση της στο κυρίαρχο κράτος ως αυτόνομης και ειδικής διάστασης της εξουσίας, έχει ανακαλύψει νέες αρένες του ριζοσπαστικού πολιτικού ανταγωνισμού που δεν είναι πλέον υπερπροσδιορισμένες από το οικονομικό ή την τάξη. Για να διερευνήσουν περαιτέρω αυτά τα νέα πεδία του αγώνα και τον τρόπο που οι πολιτικές ταυτότητες απορρέουν από αυτά, θα στραφώ στην παρεμβάσεις από τους βασικούς μετα-μαρξιστές στοχαστές Ernesto Laclau και Chantal Mouffe. Θα υποθέσω ότι όχι μόνο το μετα-μαρξιστικό έργο έχει σημαντικούς δεσμούς με το κλασικό αναρχισμό, αλλά ότι η αναρχική θεωρία μπορεί η ίδια να επεκταθεί μέσω της ανάλυσης των σχέσεων της ηγεμονίας και πολιτικής ταυτοποίησης στο επίκεντρο της μετα-μαρξιστικής επιχειρηματολογίας.

Στο έργο τους *Hegemony and Socialist Strategy*, οι Laclau και Mouffe προσπαθούν να αντιμετωπίσουν τη θεωρητική και πολιτική κρίση του μαρξισμού - εμφανή όχι μόνο στην αξιοθρήνητη αποτυχία των μαρξιστικών-λενινιστικών έργων, αλλά και στις συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες της συρρίκνωσης της εργατικής τάξης στις μετα-βιομηχανικές κοινωνίες, τον κατακερματισμό του πολιτικού τομέα και την άνοδο των “νέων κοινωνικών κινημάτων”. Πρόσθετες σε αυτούς τους παράγοντες είναι οι πολιτιστικές και επιστημολογικές συνθήκες της “μετανεωτερικότητας”, η οποία συνεπάγεται ένα σκεπτικισμό για τις καθολικές ουσιοκρατικές ταυτότητες και τις θετικιστικές κατηγορίες επάνω στις οποίες βασίστηκε ο Μαρξισμός. Η θεωρητική προϋπόθεση για τη μετα-Μαρξιστική προβληματική είναι ο ισχυρισμός ότι η αποτυχία του μαρξισμού ως πολιτικού έργου οφείλεται στην παραμέληση της πολιτικής - με την επιμονή του ότι η πολιτική υπάγεται στην οικονομία. Οι Laclau και Mouffe υποστηρίζουν ότι οι δυνατότητες πολιτικού ριζοσπαστισμού που περιέχονται στο μαρξισμό ήταν πλημμελής από την ταξική του ουσιοκρατία, τον οικονομικό του αναγωγισμό και την τυφλή πίστη στην ορθολογική επιστήμη και τη διαλεκτική. Ως εκ τούτου, χρησιμοποιώντας και αναπτύσσοντας ιδέες από το μεταδομισμό, την αποδόμηση και την ψυχανάλυση, οι Laclau και Mouffe έχουν προσπαθήσει να επανεξετάσουν ριζικά τον μαρξισμό με τρόπους που είναι μη-ουσιοκρατικοί, πλουραλιστικοί και να αποφύγουν την αιτιοκρατική λογική της διαλεκτικής.

Για τους Laclau και Mouffe, η οικονομική και ταξική αιτιοκρατία αποτελούν το κεντρικό πρόβλημα στη μαρξιστική θεωρία, που την εμποδίζει να είναι σε θέση να κατανοήσει πλήρως το *πολιτικό* - τον τομέα των πολιτικών ταυτοτήτων, των σχέσεων εξουσίας και των ανταγωνισμών - στην ιδιαιτερότητα, την αυτονομία και την ενδεχομενικότητα του. Υποστηρίζουν ότι το σύγχρονο πολιτικό πεδίο δε διατήρησε τη συνοχή του με τους αγώνες του προλεταριάτου, και ότι εδώ και αρκετό καιρό έχει κατακερματιστεί από μια σειρά διαφορετικών και ανταγωνιστικών ταυτοτήτων και αγώνων - εκείνους των μαύρων, φεμινιστριών, των ομοφυλόφιλων, των εθνικών μειονοτήτων, των φοιτητών, των οικολόγων, των καταναλωτών, και ούτω καθεξής. Η τάξη δεν είναι πλέον η κυρίαρχη κατηγορία μέσω της οποίας η ριζοσπαστική πολιτική υποκειμενικότητα ορίζεται. Όπως οι Laclau και Mouffe υποστηρίζουν, “Ο κοινός παρονομαστής όλων αυτών θα ήταν η διαφοροποίηση τους από τους εργατικούς αγώνες “που θεωρούνται “ταξικοί αγώνες”.” (159) Επιπλέον, αυτές οι ταυτότητες δεν υπερπροσδιορίζονται πλέον από το αγώνα ενάντια στον καπιταλισμό, αλλά είναι μάλλον αγώνες επί σειρά διαφόρων ζητημάτων που δεν μπορούν πλέον να εξηγηθούν με οικονομικούς ή ταξικούς όρους - για παράδειγμα, η υποβάθμιση του περιβάλλοντος, η διαφορετική πολιτιστική ταυτότητα, η θεσμική επιτήρηση, και το δικαίωμα στην ευημερία.

Θα μπορούσε να προταθεί, επιπλέον, ότι αυτοί οι νέοι αγώνες και ανταγωνισμοί δείχνουν την *αναρχική* στιγμή στη σύγχρονη πολιτική. Όπως υποστηρίζουν οι Laclau και Mouffe, αυτά τα “νέα κοινωνικά κινήματα” αγωνίζονται κατά κύριο λόγο ενάντια στην *κυριαρχία* παρά στην οικονομική εκμετάλλευση, όπως το Μαρξιστικό παράδειγμα θα υποστήριζε: “Όσο για την πρωτοτυπία τους, αυτή ανατίθεται πάνω τους από το γεγονός ότι θέτουν υπό αμφισβήτηση τις νέες μορφές υποταγής” (160). Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν αμφισβητούν την καπιταλιστική εκμετάλλευση, αλλά μάλλον ότι η οικονομική εκμετάλλευση θα μπορούσε να ειπωθεί ως μια πτυχή των ευρύτερων σχέσεων της κυριαρχίας. Ειδικότερα, οι παραλλαγές του κράτους κατά τα τελευταία πενήντα περίπου χρόνια - από το κράτος πρόνοιας και την αύξηση της γραφειοκρατίας, το νεοφιλελεύθερο κράτος της ιδιωτικοποίησης, στις πιο σύγχρονες μορφές της βιοπολιτικής κυριαρχίας που καθοδηγείται από την ασφάλεια όπως προαναφέρθηκε - έχουν δημιουργήσει νέες σχέσεις υποταγής, κυριαρχίας και επιτήρησης, καθώς και ταυτόχρονες μορφές αντίστασης: “Σε όλους τους τομείς στους οποίους το κράτος έχει παρέμβει, μια πολιτικοποίηση των κοινωνικών σχέσεων είναι στη βάση πολλών νέων ανταγωνισμών” (Laclau και Mouffe: 162). Με άλλα λόγια, είναι οι αγώνες ενάντια στις ειδικές μορφές της κρατικής εξουσίας και των σχέσεων κυριαρχίας που υποκινήθηκαν από αυτό. Με αυτή την έννοια, είναι *αντιεξουσιαστικοί, αντι-κρατικοί* - δηλαδή «αναρχικοί» - αγώνες.

Οι Laclau και Mouffe δείχνουν επίσης τον τρόπο με τον οποίο οι αγώνες των εργαζομένων και των τεχνιτών το δέκατο ένατο αιώνα έτειναν να είναι αγώνες ενάντια στις σχέσεις υποταγής γενικά, και ενάντια στην καταστροφή του οργανικού, κοινοτικού τρόπου ζωής με την εισαγωγή του εργοστασιακού συστήματος και νέες μορφές της βιομηχανικής τεχνολογίας, όπως ο τειλορισμός. Αυτοί δεν συμμορφώνονται με την αντίληψη του Μαρξ για τους προλετάρους που αγγίζουν τις δυνάμεις του καπιταλισμού, προκειμένου να τη ριζοσπαστικοποιήσουν (Laclau και Mouffe: 156). Αυτή η άρνηση να αναγάγουν τους αγώνες των εργαζομένων στη συγκεκριμένη μαρξιστική θεώρηση του προλεταριακού αγώνα ενάντια στον καπιταλισμό, θα ήταν επίσης χαρακτηριστικό της κλασικής αναρχικής θέσης, η οποία τόνισε την ετερογένεια των υπάλληλων υποκειμενικότητας και ανταγωνισμών (το κρίσιμο ρόλο του λούμπεν προλεταριάτο, για παράδειγμα, που είχε απορριφθεί από τον Μαρξ) και κυρίως τον αντι-αυταρχικό τους χαρακτήρα. Υπάρχει ένας σημαντικός θεωρητικός δεσμός ανάμεσα στον αναρχισμό και τον «μετα-Μαρξισμό» - και οι δύο θέσεις απορρίπτουν τον οικονομικό και τον ταξικό αναγωγισμό της μαρξιστικής σκέψης, επιμένοντας ότι δεν μπορούν να εξηγήσουν την ιδιαιτερότητα, την πολυπλοκότητα και τη ετερογένεια των πολιτικών αγώνων.

## 8. Η πολιτική της ενδεχομενικότητας

Δεδομένης της θεωρητικής εγγύτητας ανάμεσα στον αναρχισμό και το μεταμαρξισμό, είναι ίσως έκπληξη το γεγονός ότι αυτή η σύνδεση δεν έχει διερευνηθεί από Laclau και Mouffe -

ιδιαίτερα καθώς, όπως πρότεινα παραπάνω, ο κλασικός αναρχισμός ήταν σε θέση να προσφέρει, ως μια ριζοσπαστική εναλλακτική λύση για τον μαρξισμό, μία πλήρως αυτόνομη θεωρία του κράτους και της πολιτικής εξουσίας. Επιπλέον, ενώ ο αναρχισμός θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για την ενημέρωση του μετα-Μαρξισμού, ίσως ο μετα-Μαρξισμός μπορεί επίσης να χρησιμοποιηθεί εδώ για να ενημερώσει τον αναρχισμό. Ειδικότερα, η θεωρία των Laclau και Mouffe της *ηγεμονίας* θα μπορούσε να αναπτυχθεί εδώ ως ένας τρόπος κατανόησης των διαδικασιών της πολιτικής ταυτοποίησης χαρακτηριστικού των σύγχρονων αντιεξουσιαστικών αγώνων.

Η Ηγεμονία είναι μια έννοια που χρησιμοποιείται από τους Laclau και Mouffe για να περιγράψει μία ριζικά συνθετική πολιτική σχέση που πηγαίνει πέρα από τα όρια της μαρξιστικής αντίληψης της ταξικής πάλης. Αναφέρεται σε μια πολιτική και θεωρητική προβληματική που αναδύθηκε από την κεντρική κρίση του μαρξισμού - της διεύρυνσης του χάσματος, ήδη εμφανούς στο δέκατο ένατο αιώνα, μεταξύ, από τη μία πλευρά, της εμπειρικής πραγματικότητας της συρρίκνωσης της εργατικής τάξης και των μετασχηματισμών στον καπιταλισμό, και, από την άλλη, των προβλέψεων του Μαρξ για την πόλωση της κοινωνίας σε δύο αντίθετες τάξεις και την αναπόφευκτη κατάρρευση του καπιταλισμού. Υπήρχαν διάφορες προσπάθειες να επιδιορθωθεί αυτό το κενό μέσα από συνθετικές πολιτικές αρθρώσεις - παρεμβάσεις που φάνηκαν προς στιγμήν να επικαλούνται την αυτονομία της πολιτικής και της ενδεχομενικότητας του κοινωνικού, μόνο επαναεγγράφοντας τα ακόμα μία φορά εντός των παραμέτρων του οικονομικού ντετερμινισμού και του ταξικού αναγωγισμού, αποκλείοντας έτσι το ριζοσπαστικό δυναμικό τους. Πράγματι, ήταν μόνο με την εισαγωγή της έννοιας της «ηγεμονίας», που το πολιτικό πεδίο άρχισε να θεωρείται αυτόνομο. Η λύση που προτάθηκε από τους Ρώσους Σοσιαλδημοκράτες στα ειδικά προβλήματα της Ρωσίας κατά τη διάρκεια του δέκατου ένατου αιώνα ήταν ηγεμονική - λόγω της κατάστασης «της συνδυασμένης και άνισης ανάπτυξης», το προλεταριάτο θα έπρεπε να αναλάβει το ίδιο τα πολιτικά καθήκοντα της αστικής τάξης. Αυτό επεκτάθηκε στην αντίληψη του Λένιν για τη ταξική συμμαχία, στην οποία η αστική τάξη και το προλεταριάτο θα ενωθούν για την επίτευξη κοινών δημοκρατικών πολιτικών στόχων. Και στις δύο αυτές θέσεις, υπάρχει μια συνειδητή κατασκευή μιας πολιτικής ενότητας, η οποία περιλάμβανε μία τάξη “να στέκεται”, συνθετικά για τις απαιτήσεις των άλλων τάξεων. Ο Gramsci πήρε αυτή τη συνθετική πολιτική οικοδόμηση περισσότερο με την έννοια του “συλλογικής βούλησης”, στην οποία οι ριζοσπαστικές συμμαχίες ή το “ιστορικό μπλοκ” θα μπορούσε να διαμορφωθεί από διάφορους τομείς και τάξεις στην κοινωνία των πολιτών μέσω της ιδεολογίας, της διανοητικής ηγεσίας και των κοινών “αξιών” και “Ιδεών” (Laclau και Mouffe: 66-67).

Αυτό που είναι σημαντικό σχετικά με αυτήν την έννοια της ηγεμονίας είναι ότι ορίζει μια ευδιάκριτα *πολιτική* σχέση. Δηλαδή, οι ριζοσπαστικές πολιτικές ταυτότητες θεωρούνται ως να κατασκευάζονται ενδεχόμενα και στρατηγικά για να ταιριάζουν στην συγκεκριμένη κατάσταση, αντί να είναι το αναπόφευκτο αποτέλεσμα των ιστορικών και οικονομικών δυνάμεων. Με άλλα λόγια, υποθέτεται εδώ ότι δεν υπάρχει αναγκαία ή ουσιαστική σχέση ανάμεσα στο προλεταριάτο και τις άλλες κοινωνικές ταυτότητες - υπάρχει μόνο μία συνθετική σχέση ανάμεσα σε αυτούς που αναπτύσσεται έξω από πολιτικές σκοπιμότητες και είναι εντελώς ενδεχομενική. Προτείνει επίσης ότι οι ριζοσπαστικοί πολιτικοί αγώνες δεν μπορεί πλέον να περιορίζονται στο προλεταριάτο, και θα πρέπει να θεωρηθούν ως ανοικτοί σε άλλες τάξεις και κοινωνικές ταυτότητες. Αυτή είναι παρόμοια με τη θέση των αναρχικών, η οποία επεδίωκε να συμπεριλάβει και άλλες τάξεις και κοινωνικά στρώματα στην επαναστατική πάλη παράλληλα με το βιομηχανικό προλεταριάτο - αγρότες, διανοούμενους και χωρίς τάξη (déclassé), το λούμπεν προλεταριάτο. Πράγματι, ο Μπακούνιν προτίμησε τη λέξη “μάζα”, αντί τη λέξη “τάξη” για να χαρακτηρίσει αυτή την ετερογενή επαναστατική ταυτότητα, “τάξη” υπονοεί ιεραρχία και αποκλειστικότητα (1950: 47)

Αυτή η έννοια της ηγεμονίας, αν ληφθεί στη λογική της κατάληξης, σπάει το δεσμό που είχε ανέκαθεν θεωρηθεί ότι ευρίσκεται μέσα στον μαρξισμό μεταξύ της ταξικής θέσης και των πολιτικών προοπτικών, που δείχνει ότι ταυτότητες, συμμαχίες και ριζικές θέσεις συστήνονται ενδεχομενικά μέσω της συμμετοχής στους ίδιους τους πολιτικούς αγώνες, αντί να είναι προκαθορισμένες. Οι Laclau και Mouffe υποστηρίζουν ότι, όταν μια σειρά από διαφορετικές ταυτότητες εμπλέκονται σε διαφορετικούς πολιτικούς αγώνες, «αλυσίδες της ισοδυναμίας», μπορεί

να σχηματιστούν μεταξύ τους, καθώς ενώνονται γύρω από ένα κοινό αγώνα ή σε αντίθεση με έναν κοινό εχθρό. Για παράδειγμα, μπορούμε να φανταστούμε μια κατάσταση στην οποία υπάρχει μια αυταρχική κυβέρνηση, που ανταγωνίζεται διαφορετικές ομάδες στην κοινωνία - μια κυβέρνηση που αρνείται τα δικαιώματα των εργαζομένων και στερεί στους μαθητές τα δικαιώματά τους, και ούτω καθεξής. Παρά τους διαφορετικούς ειδικούς στόχους και τις ταυτότητες τους, μια συγκεκριμένη σχέση της ισοδυναμίας θα μπορούσε να σχηματιστεί μεταξύ των εργαζομένων και των φοιτητών, καθώς ενώνονται ενάντια σε έναν κοινό εχθρό. Σε αυτήν την κατάσταση, μια συγκεκριμένη ταυτότητα θα «σταθεί» για ή θα ενσωματώσει την οικουμενικότητα αυτής της πολιτικής πάλης, επομένως «θα συρραφεί» ή προσωρινά θα συγκρατεί μαζί το πολιτικό πεδίο.<sup>6</sup>

Για να κατανοήσουμε αυτή την ηγεμονική σχέση με πιο τυπικό τρόπο, μπορούμε να το σκεφτούμε με δομικούς όρους. Για τον Laclau, το πολιτικό πεδίο συνίσταται από δύο μη αναγώγιμους πόλους ή αρχές - τον *καθολικό* και τον *συγκεκριμένο* - και τη δυναμική που λειτουργεί μεταξύ τους. Επειδή δεν υπάρχει πλέον οποιαδήποτε καθολικό υποκείμενο - θέση που κάποτε ήταν στην κατοχή του προλεταριάτου - αυτή η διάσταση του καθολικού είναι «άδεια» · δηλαδή, δεν μπορεί πλέον να ενσωματώνεται σε ένα αντικειμενικό περιεχόμενο. Το καθολικό παραμένει όπως ο άδειος ορίζοντας της πολιτικής - το «κενό σημαίνον» - δεν μπορεί να γεμίσει και όμως, ακριβώς λόγω αυτού του γεγονότος, δημιουργεί την επιθυμία ή τη δομική επιτακτική ανάγκη στις πολιτικές ταυτότητες (το συγκεκριμένο) για να το γεμίσουν ή να το ενσαρκώσουν. Αυτή η πολιτική λειτουργία της προσπάθειας για να γεμίσει ο «μη γεμιζόμενος» τόπος της πολιτικής είναι ακριβώς η λογική της «ηγεμονίας» (Laclau σε Butler, et al: 58). Με άλλα λόγια, υπάρχει μια πολιτική διάσταση που είναι συμβολικά κενή και που δεν μπορεί παρά να συγκροτείται μέσω της ενδεχομενικής σχέσης εκπροσώπησης, στην οποία μια συγκεκριμένη πολιτική ταυτότητα έρχεται μερικά να την ενσαρκώσει, δημιουργώντας έτσι την ενδεχομενικότητα των κοινωνικών και πολιτικών ταυτοτήτων που αποτελούν το συστατικό στοιχείο της.

Ο Laclau δείχνει ότι το πολιτικό πεδίο δεν μπορεί να αναχθεί ούτε σε έναν ουσιοκρατικό προσδιορισμό ούτε σε μία πλήρη «μεταμοντέρνα» διασπορά των ταυτοτήτων - ούτε, με άλλα λόγια, σε μία απόλυτη καθολικότητα ούτε στο απόλυτο συγκεκριμένο (particularity) . Και τα δύο είναι αναγωγιστικά παραδείγματα που αρνούνται ένα κατάλληλο πολιτικό τομέα. Αντίθετα, η πολιτική πρέπει να θεωρηθεί ότι περιλαμβάνει κάποιο *μόλυνση* του καθολικού και του συγκεκριμένου. Οι πολιτικές ταυτότητες χωρίζονται μεταξύ της δικής τους ιδιαιτερότητας (particularity), και της διάστασης του καθολικού που τις συνιστά στην ιδιαιτερότητά τους. Οι πολιτικές ταυτότητες, δεν έχει σημασία πόσο συγκεκριμένα, δεν μπορούν να υπάρξουν χωρίς μια διάσταση καθολικότητας που τους μολύνει. Είναι αδύνατο για μια ομάδα να διεκδικήσει μια καθαρά ξεχωριστή και διαφορετική ταυτότητα, επειδή ένα μέρος του ορισμού της συγκεκριμένης ταυτότητας συνίσταται στο πλαίσιο των σχέσεων με άλλες ομάδες (Laclau, 1996: 48). Για παράδειγμα, το αίτημα μίας συγκεκριμένης μειονότητας για πολιτιστική αυτονομία πάντα φέρει αναφορά σε μια καθολική διάσταση - το αίτημα για το δικαίωμα στη διαφορά είναι επίσης ένα αίτημα για ίσα δικαιώματα με τις άλλες ομάδες. Είναι επίσης αλήθεια, ωστόσο, ότι το καθολικό είναι μολυσμένο από το ειδικό. Το καθολικό είναι τυπικά κενό, έτσι ώστε να μπορεί μόνο να αρθρώσει τον εαυτό του εάν αντιπροσωπεύεται από μια συγκεκριμένη πολιτική ταυτότητα. Ωστόσο, είναι επίσης, η περίπτωση, επειδή το καθολικό είναι τυπικά κενό, καμία ταυτότητα δεν μπορεί να το εκπροσωπήσει ή να το ενσαρκώσει εντελώς . Με άλλα λόγια, το καθολικό, για τον Laclau, είναι ένα «αδύνατο αντικείμενο» στο ότι η αντιπροσώπευση του είναι, ταυτόχρονα, αδύνατη και αναγκαία. Παρόλο που καμία ιδιαιτερότητα δεν μπορεί ολοκληρωτικά να συμβολίσει το καθολικό, ο μερικός συμβολισμός είναι ζωτικής σημασίας εάν θέλουμε να έχουμε οποιαδήποτε έννοια της πολιτικής.

Έτσι σε αυτή την ηγεμονική σχέση αμοιβαίας μόλυνσης, το καθολικό χωρίζεται ανάμεσα στην καθολικότητα και την ανάγκη του να εκπροσωπηθεί μέσα από μια συγκεκριμένη ιδιαιτερότητα· ενώ το συγκεκριμένο χωρίζεται ανάμεσα στην ιδιαιτερότητά του, και την αναφορά του σε μια οικουμενικότητα που αποτελεί τον ορίζοντα (βλ. Laclau σε Butler et al: 56). Όπως έχω δείξει, ακόμη και οι πιο συγκεκριμένες ταυτότητες, εάν πρόκειται να συμμετάσχουν σε οποιαδήποτε μορφή πολιτικού ακτιβισμού ή να αρθρώσουν μια σειρά πολιτικών αιτημάτων, πρέπει

να αναφερθούν σε μία κάποια καθολική διάσταση και να διαμορφώσουν “αλυσίδες της ισοδυναμίας” με άλλες ταυτότητες και ομάδες. Με τον τρόπο αυτό, οι ομάδες σε αυτή την αλυσίδα είναι όλο και περισσότερο ανίκανες να διατηρήσουν τη δική τους ιδιαιτερότητα, καθώς ενώνονται σε αντίθεση με έναν κοινό εχθρό.

Είναι σημαντικό να σημειωθεί εδώ ότι αυτή η ηγεμονική πολιτική σχέση δεν καθορίζεται με ένα ουσιοκρατικό τρόπο. Δεν υπάρχει ένας σύνδεσμος εκ των προτέρων – όπως υπήρχε στο μαρξισμό με το προλεταριάτο - ανάμεσα στην καθολική θέση και την ιδιαίτερη ταυτότητα που έρχεται να ενσαρκώσει. Σύμφωνα με τον Laclau, η σχέση της ενσάρκωσης είναι εντελώς ενδεχόμενη και απροσδιόριστη. Η “θέση για” [«σταθεί»] αποφασίζεται σε ένα ανοιχτό πεδίο της διαλογικής άρθρωσης και πολιτικής αμφισβήτησης. Θεωρητικά, κάθε ταυτότητα, αν καταφέρει να αρθρώσει επαρκείς αλυσίδες της ισοδυναμίας, μπορεί να έρθει να αντιπροσωπεύσει ένα κοινό πολιτικό αγώνα. Επιπλέον, η ιδιαιτερότητα ότι “στέκεται” για το καθολικό το κάνει μόνο προσωρινά, και η ταυτότητά του αποσταθεροποιείται από την καθολικότητα που “εκπροσωπεί” (Laclau, 1996: 53). Επειδή αυτός ο σύνδεσμος είναι απροσδιόριστος και ενδεχομενικός, αυτό ανοίγει το πολιτικό πεδίο και σε άλλες ταυτότητες για να προσπαθήσουν να ικανοποιήσουν αυτή την ενσάρκωση της λειτουργίας.

Ας εφαρμόσουμε αυτή τη λογική της ηγεμονίας στους σύγχρονους ριζοσπαστικούς πολιτικούς αγώνες. Μια από τις σημαντικότερες αναπτύξεις στη ριζοσπαστική πολιτική κατά τα τελευταία χρόνια είναι η εμφάνιση αυτού που ονομάζεται σε γενικές γραμμές το κίνημα “κατά της παγκοσμιοποίησης”, ένα κίνημα διαμαρτυρίας ενάντια στην καπιταλιστική και τη νεοφιλελεύθερη θεώρηση της παγκοσμιοποίησης που τόσο μας κυριαρχεί σήμερα. Αυτό που είναι ριζοσπαστικό σχετικά με αυτό το κίνημα δεν είναι μόνο το εύρος της πολιτικής αντζέντας, αλλά οι νέες μορφές πολιτικής δράσης που αυτή συνεπάγεται. Είναι ριζικά διαφορετικό τόσο από την πολιτική της ταυτότητας που έχει πρόσφατα επικρατήσει στις δυτικές φιλελεύθερες κοινωνίες, όσο και από τη μαρξιστική πολιτική της ταξικής πάλης. Μπορεί να θεωρηθεί ως ένα ηγεμονικό πολιτικό κίνημα, διότι, από το ένα χέρι, ενώνει διαφορετικές ταυτότητες γύρω από ένα κοινό αγώνα· και όμως αυτό το κοινό έδαφος δεν καθορίζεται εκ των προτέρων, ή με βάση την προτεραιότητα συγκεκριμένων ταξικών συμφερόντων, αλλά αρθρώνεται μέσα στον ενδεχομενικό δρόμο κατά τη διάρκεια του αγώνα του ίδιου. Αλυσίδες της ισοδυναμίας και απρόσμενες συμμαχίες σχηματίζονται μεταξύ των διαφόρων ομάδων οι οποίες θα είχαν διαφορετικά ελάχιστα κοινά στοιχεία. Με άλλα λόγια, ο αγώνας κατά της παγκοσμιοποίησης περιλαμβάνει μια μόλυνση του οικουμενικού και του συγκεκριμένου. Πρόκειται για μια μορφή πολιτικής που δεν περιορίζεται πλέον στο ειδικό, τα αυτονομιστικά αιτήματα των αποκλεισμένων μειονοτήτων, αλλά βάζει υπό αμφισβήτηση την κατάσταση της ίδιας παγκόσμιας καπιταλιστικής τάξης. Την ίδια στιγμή, όμως, προβληματοποιεί τον καπιταλισμό ακριβώς από την προοπτική των ταυτοτήτων και των μειονοτήτων, που εξαιρούνται και κυριαρχούνται από αυτή, με στόχο συγκεκριμένες περιοχές της καταπίεσης - την εξουσία των εταιρειών και την απληστία, τα γενετικά τροποποιημένα προϊόντα, την επιτήρηση στο χώρο εργασίας, τον εκτοπισμό των αυτοχθόνων λαών, τις παραβιάσεις της εργασίας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, και ούτω καθεξής. Με άλλα λόγια, δεν υπερβαίνει αυτές τις ταυτότητες και τα αιτήματα από την προοπτική μιας καθολικής επιστημολογικής θέσης - όπως εκείνη του προλεταριάτου, για παράδειγμα· μάλλον είναι μια καθολική πολιτική που αναδύεται με ένα ενδεχομενικό τρόπο με ακρίβεια μέσω αυτών των ιδιαίτερων ταυτοτήτων τους. Επιπλέον, υπερβαίνει το συγκεκριμένο από αυτές τις ταυτότητες μόνο από μια θέση που είναι τυπικά άδεια. Οι διαφορετικές ταυτότητες που έρχονται να εκπροσωπήσουν τον αγώνα σε διαφορετικούς χρόνους - φοιτητές, συνδικαλιστές, ομάδες ιθαγενών, των οικολόγων - το κάνουν αυτό μόνο προσωρινά, αφήνοντας έτσι τον πολιτικό τομέα συντακτικά ανοικτό σε μια πολλαπλότητα των θέσεων των ταυτοτήτων, και των προοπτικών. Έτσι, ενώ αυτό το κίνημα είναι καθολικό, με την έννοια ότι επικαλείται ένα κοινό απελευθερωτικό ορίζοντα που επερωτά την ταυτότητα των συμμετεχόντων, επίσης απορρίπτει την ψευδή οικουμενικότητα της μαρξιστικής πολιτικής, η οποία αρνείται τη διαφορά και την ετερογένεια, και υπάγει άλλους αγώνες στον κεντρικό ρόλο του προλεταριάτου - ή, για να είμαι πιο ακριβής, στον πρωτοπόρο ρόλο του Κόμματος.

Με πολλούς τρόπους, τότε, το κίνημα κατά της παγκοσμιοποίησης μπορεί να θεωρηθεί ως

μία αναρχική μορφή της πολιτικής - δεν περιορίζεται σε μία μόνο ταξική ταυτότητα, έχοντας τον χαρακτήρα περισσότερο ενός “μαζικού” παρά “ταξικού” αγώνα· και αναδεικνύει διαφορετικές σχέσεις πολιτικής, κοινωνικής και πολιτιστικής υποταγής, παρά μόνο αυτή της οικονομικής εκμετάλλευσης. Ίσως δεν προκαλεί έκπληξη, λοιπόν, ότι οι αναρχικές ομάδες πρωταγωνιστούν σε αυτές τις διαμαρτυρίες. Επιπλέον, είναι ένα κίνημα που απορρίπτει το συγκεντρωτισμό και την ιεραρχία, προτιμώντας τις δομές που είναι πιο δημοκρατικές και πλουραλιστικές<sup>7</sup> Όλες αυτές οι στρατηγικές και οι μορφές ακτιβισμού προτείνουν ένα ενδεχομενικό ηγεμονικό ύφος της πολιτικής, στην οποία οι πολιτικές ταυτότητες και θέσεις, αντί να καθορίζονται από την αρχή, έχουν συσταθεί και ανασυσταθεί μέσω της συμμετοχής τους στον ίδιο τον αγώνα.

## Συμπέρασμα

Το κίνημα κατά της παγκοσμιοποίησης μπορεί να ειπωθεί, τότε, όχι μόνο ως μία μορφή ηγεμονικής πολιτικής σε δράση, αλλά επίσης και ως σύγχρονη έκφραση μιας αναρχικής πολιτικής. Με αυτή την έννοια, ο μετα-Μαρξισμός, ο μεταδομισμός και ο αναρχισμός μοιράζονται ένα παρόμοιο πολιτικο-θεωρητικό εδάφος – που χαρακτηρίζεται από ενδεχομενικότητα, ετερογένεια και την ιδιαιτερότητα της ίδιας της πολιτικής. Έχω προσπαθήσει να διερευνήσω την ανάδυση αυτού του εδάφους, γεγονός που υποδηλώνει ότι μπορεί να θεωρείται ότι προκύπτει από την κρίσιμη καινοτομία της κλασικής η αναρχικής θεωρίας - η θεωρητικοποίηση της αυτόνομης και της συγκεκριμένης πολιτικής σφαίρας που ήταν μη αναγώγιμη σε μια μαρξιστική ταξική και οικονομική ανάλυση. Όπως έχω δείξει, ο αναρχισμός οδήγησε την αντίληψη του Μαρξ για το βοναπαρτικό κράτος στο λογικό της συμπέρασμα, αναπτύσσοντας έτσι μια θεωρία της κρατικής εξουσίας και της κυριαρχίας ως ενός εντελώς αυτόνομου και ειδικού τομέα, γύρω από τον οποίο διάφοροι πολιτικοί αγώνες θα μπορούσαν να αναδυθούν σε έναν αστερισμό.

## Αναφορές

- Agamben, Giorgio 1993. *The Coming Community*, trans., Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. California: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio 2002. *Security and terror*. *Theory and Event* 5(4).
- Althusser, Louis 1977. *For Marx*, trans., Ben Brewster. London: New Left Books.
- Althusser, Louis and Balibar, Etienne 1979. *Reading Capital*. London: Verso.
- Bakunin, Mikhail 1950. *Marxism, Freedom and the State*, trans., K.J Kenafick. London: Freedom Press.
- Bakunin, Mikhail 1980. *On Anarchism*, ed., Sam Dolgoff. Montreal: Black Rose Books.
- Bakunin, Mikhail 1984. *Political Philosophy: Scientific Anarchism*, ed., G.P Maximoff. London: Free Press of Glencoe.
- Bakunin, Mikhail 1985. *From Out of the Dustbin: Bakunin's Basic Writings 1869- 1871*, trans. and ed., Robert M.Cutler. Michigan: Ardis.
- Bornstein, Stephen ed., 1984. *The State in Capitalist Europe*. London: Allen & Unwin.
- Bookchin, Murray 1989. *Remaking Society*. Montreal: Black Rose Books.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek, 2000. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.
- Callinicos, Alex 1982. *Is There A Future For Marxism?* London: Macmillan Press.
- Engels, Friedrich 1969. *Anti-Duhring*. Moscow: Progress Publishers.
- Foucault, Michel 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–77*. Ed. Colin Gordon. New York: Harvester Press.
- Foucault, Michel 1976. *The politics of crime*. Trans. M. Horowitz. *Partisan Review* 43 (3).
- Foucault, Michel 1978. *The History of Sexuality VI: Introduction*, trans. R. Hunter New York: Vintage Books.

- Gordon, Colin 1991. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Graeber, David 2002. The new anarchists. *New Left Review* 13 (Jan/ Feb): 61–73.
- Jessop, Bob 1990. *State Theory: Putting Capitalist States in their Place*. Oxford: Polity Press.
- Kropotkin, Peter 1943. *The State: Its Historic Role*. London: Freedom Press.
- Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal 2001. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto, 1996. *Emancipation(s)*. London: Verso.
- Marx, Karl 1970. *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, ed., Joseph O'Malley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich 1968. *Selected Works*, London: Lawrence and Wishart.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich 1976. *Collected Works Vol. 5*. London: Lawrence and Wishart.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich 1976. *Collected Works Vol.7*. London: Lawrence and Wishart.
- Miliband, Ralph 1969. *The State in Capitalist Society*. New York: Basic Books.
- Miller, Jacques-Alain, 1977/8. Suture: elements of the logic of the signifier. *Screen* 18(4): 24–34.
- Newman, Saul 2001. *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Poulantzas, Nicos 1978. *Political Power & Social Classes*. London: Verso.
- Rappaport, Elizabeth 1976. Anarchism and authority. *European Journal of Sociology* 17(2): 333–343.
- Tucker, Robert C 1978. *The Marx-Engels Reader* 2 nd. Ed. New York: Norton.

Saul Newman  
Anarchism, Marxism and the Bonapartist State  
2004

This article was originally published in *Anarchist Studies*, [Volume 12, #1, 2004]  
Retrieved on June 22, 2011 from  
<http://www.connexions.org/CxLibrary/Docs/CX6979-BonapartismA>

1 Μερικές από αυτές τις συνδέσεις έχουν ερευνηθεί στο From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power (2001)

2 Αυτό το σημείο της διαφοράς συνοψίζεται από τον Ένγκελς: «Ενώ η μεγάλη μάζα των Σοσιαλδημοκρατών εργαζόμενων έχουν την άποψή μας ότι η κρατική εξουσία δεν είναι τίποτα περισσότερο από την οργάνωση με την οποία η άρχουσα τάξη - τσιφλικάδες και καπιταλιστές - έχουν εφοδιάσει στους εαυτούς τους με σκοπό την προστασία των κοινωνικών τους προνομίων, ο Μπακούνιν υποστηρίζει ότι είναι το Κράτος που έχει δημιουργήσει το κεφάλαιο, ότι ο καπιταλιστής έχει το κεφάλαιο του μόνο χάρη στο Κράτος. Δεδομένου ότι, ως εκ τούτου, το κράτος είναι το κύριο κακό, είναι πάνω απ' όλα το κράτος που πρέπει να καταργηθεί και στη συνέχεια ο καπιταλισμός θα οδηγηθεί στην κόλαση του εαυτού του. Εμείς, αντίθετα, λέμε: Καταργήστε το κεφάλαιο... και το κράτος θα παραμεριστεί από μόνη του" (βλέπε 'Versus the Anarchists' in Tucker: 728, 728–729).

3 Ο Alan Carter υποστηρίζει ότι, επειδή πολλοί μαρξιστές έχουν παραμελήσει τη δυνατότητα των πολιτικών δυνάμεων να καθορίζουν τις οικονομικές δυνάμεις, έχουν πέσει στην παγίδα του κράτους: «οι μαρξιστές, επομένως, έχουν αποτύχει να συνειδητοποιήσουν ότι το κράτος ενεργεί πάντα για να προστατεύσει τα συμφέροντά του. Αυτός είναι ο λόγος που απέτυχαν να δουν ότι μια πρωτοπορία που κατέλαβε τον έλεγχο του κράτους δεν θα μπορούσε να είναι έμπιστη για να διασφαλιστεί ότι το κράτος θα «μαραθεί». Αυτό που το κράτος θα μπορούσε να κάνει, αντ' αυτού, είναι να υποστηρίξει διαφορετικές σχέσεις παραγωγής από εκείνες που μπορούν να υπηρετήσουν την παρούσα κυρίαρχη οικονομική τάξη εάν πίστευε ότι αυτές οι νέες οικονομικές σχέσεις θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για την εξαγωγή από τους εργαζόμενους ακόμη μεγαλύτερης υπεραξίας – μίας υπεραξίας η οποία στη συνέχεια θα ήταν στη διάθεση του κράτους» (βλ. 'Outline of an Anarchist Theory of History' in Goodway: 184, 176–197).

4 Πράγματι, ο Μπακούνιν υποστηρίζει ότι ένα δημοκρατικό κράτος μπορεί να είναι πιο δεσποτικό από ένα μοναρχικό κράτος, επειδή μπορεί να καταπιέζει τους ανθρώπους στο όνομα της λαϊκής βούλησης (1984:209).

5 Σύμφωνα με τον Agamben, η Ζωή ήταν για τους αρχαίους Έλληνες η ίδια η βιολογική ζωή – το απλό γεγονός της ύπαρξης - σε αντίθεση με τον Βίο, ο οποίος ήταν μια μορφή ζωής κατάλληλη για το άτομο εντός της πόλεως. Με άλλα λόγια, στην καρδιά της ίδιας της έννοιας της ίδιας της ζωής είναι η διαίρεση μεταξύ συμβολικής και πολιτικής σημασίας της ζωής, και η γυμνή ζωή απογυμνώνεται από τη σημασία αυτή (βλ. 1998: 1-2).

6 Αυτή η έννοια της “συρραφής” έχει ληφθεί από την λακανική ψυχανάλυση για να περιγράψει μια διαδικασία κατά την οποία το θέμα είναι ενωμένο στη σημαίνουσα αλυσίδα, που επιτρέπει το σημαίνον να σταθεί για την απουσία του υποκειμένου στο λόγο (βλ. Miller 26-28).

7 Εδώ ο David Graeber έχει διερευνήσει όχι μόνο τις διάφορες και όλο και πιο ευφάνταστες μορφές ακτιβισμού που χαρακτηρίζουν το κίνημα, αλλά και τις διαφορετικές στρατηγικές που χρησιμοποιούνται από ομάδες διαμαρτυρίας για να χτίσουν συναίνεση μεταξύ των συμμετεχόντων και να εφαρμόσουν μορφές άμεσης δημοκρατίας στη λήψη των αποφάσεων (βλ. 2002).

### Σημειώσεις μεταφραστή

[υπ. 1] Υπάρχει μία σημαντική διαφορά ανάμεσα στην εξουσία (power) όπως αυτή περίπου ορίζεται ως ένας συσχετισμός δύναμης και την εξουσία (authority) ως μία συγκεκριμένη θεσμική στιγμή στο χώρο και το χρόνο των σχέσεων εξουσίας ευρύτερα. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η εξουσία γενικά αποτελεί το μάγμα των σχέσεων δύναμης, οι οποίες συγκροτούνται θεσμίζονται και συστήνονται κοινωνικά σε θεσμούς εξουσίας της καθημερινής ζωής. (authority) Η διαφορά αυτή είναι κατά τη γνώμη μου σημαντική στον προσδιορισμό εκείνων των πρακτικών οι οποίες οδηγούν είτε στη διαρκή κριτική αποδόμηση της εξουσίας [power] ή την διαρκή καταστροφή των θεσμών εξουσίας [authority] Για όλους τους παραπάνω λόγους κάθε φορά που αναφέρεται η θεσμισμένη εξουσία επέλεξα να παραθέτω σε παρένθεση την αγγλική πρωτότυπη authority. Σε όλες τις υπόλοιπες περιπτώσεις η λέξη εξουσία αναφέρεται στην αγγλική πρωτότυπη power.

[υπ. 2] Για μία προσέγγιση της μετατόπισης αυτής βλέπε στο Μισέλ Φουκώ (1978) Ιστορία της σεξουαλικότητας τόμος 1 κεφάλαιο 5 το δικαίωμα του θανάτου και η εξουσία πάνω στη ζωή.

[υπ. 3] Ο Παράνομος πολεμιστής ουσιαστικά δρα έξω από τους νόμους της σύμβασης της Γενεύης