



**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ»
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ
(ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ)**

*Jacques Rancière: μια ριζοσπαστική αναδιατύπωση των όρων
εξασφάλισης της ισότητας και της ελευθερίαςⁱ*

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**Νίκος Πατεράκης
ΑΜ 1112Μοο7**

Εξεταστική επιτροπή

- Γιώργος Φουρτούνης, Επίκουρος Καθηγητής
(σύμβουλος σπουδών)
- Ξένια Χρυσόχου, Καθηγήτρια
- Γρηγόρης Ανανιάδης, Αναπληρωτής Καθηγητής

Αθήνα, Δεκέμβριος 2015

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Εισαγωγή.....σελ. 5-8

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

1.1. Θρηνολογώντας για την τεχνητή μηχανιστική φύση του βιομηχανικού καπιταλισμού.....σελ. 9-22
--

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

2.1. Η πραγματικότητα [Wirklichkeit], ως ο χώρος εκδήλωσης της φαντασματικής αντικειμενικότητας.....σελ. 23-37
2.2. Αυτός που βλέπει δεν ξέρει να βλέπει ή ο «Φετιχισμός» ως η αλήθεια της καπιταλιστικής κοινωνίας.....σελ. 38-46

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

3.1. Η δημοκρατία ως επινόηση-προϊόν του τέλους του θεού-βασιλιά.....σελ. 47-51
3.2. Ο Συντηρητισμός ως «πολύπλοκη αλχημεία»: Η σμιτιανή επικαιρότητα.....σελ. 52-59

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

4.1. Το υποκείμενο της συνάρθρωσης: κατασκευάζοντας «τον λαό» ως ιστορικό δρων υποκείμενο.....σελ. 60-66
4.2. Ορίζοντας τις συναρθρώσεις των τρόπων του ποιείν και τις αντίστοιχες μορφές ορατότητάς τους.....σελ. 67-80

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

- 5.1. Η Κριτική δύναμη προϋποθέτει την ταυτότητα του «Εγώ»
ως κάτι αληθινού.....σελ. 81-87
- 5.2. Σε ποιο βαθμό είναι θεμιτή η ύπαρξη της μίμησης στον
ηθικό χώρο;.....σελ. 88-96

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

- 6.1. Θεατροκρατία: όταν ένα αισθητό συμβάν αγγίζει την κοινότητα
στη διαλεκτική τού γίνεσθαι της.....σελ. 97-107
- 6.2. Απωθώντας ιδέες εμπρόθετης τελικότητας: μια άλλη αφηγηματική
αλυσίδα, ως αλληλουχία αισθητών μικροσυμβάντων.....σελ. 108-116

Συμπεράσματα.....σελ. 117-122

Βιβλιογραφία.....σελ. 123-130

Σημειώσεις.....σελ. 131

Και η φιλοσοφία επίσης έχει την ανθοφορία της.
Είναι οι σκέψεις, για τις οποίες ποτέ κανείς
δεν γνωρίζει αν πρέπει να τις ονομάσει
ωραίες ή αστείες.

Friedrich von Hardenberg (Novalis)

Εισαγωγή

Ο Ζακ Ρανσιέρ είναι ένας πρωτότυπος στοχαστής της ριζοσπαστικής μετα-μαρξιστικής σκέψης, με οξυδερκή εντοπισμό των διακυβευμάτων που αφορούν την πολιτική και τη δημοκρατία. Είναι κληρονόμος της μεγάλης φιλοσοφικής ανανέωσης των δεκαετιών του '60 και του '70 που αμφισβήτησαν την ακαδημαϊκή φιλοσοφική παράδοση και τη μοντερνιστική στροφή της, ανοίγοντας τη φιλοσοφία σε διαφορετικούς τομείς και πρακτικές –τη λογοτεχνία, την ιστορία, τη ψυχανάλυση, την εθνολογία– διευκολύνοντας, ουσιαστικά, την επέκταση και αποκέντρωση της πνευματικής επικράτειας. Αυτή η κοινή καταγωγή είναι που δημιουργεί την πίστη στη συνάρθρωση μεταξύ φιλοσοφικής ανατροπής και πολιτικής χειραφέτησης, που η αντιδραστική διάνοηση της δεκαετίας του '80 καταδίκασε ως τη «σκέψη του '68».

Μολονότι η πολιτική ρανσιεριανή σκέψη εξελίχθηκε προϊόντος του χρόνου, επικεντρώνεται σε συγκεκριμένες συνθήκες. Αμφισβητώντας τον ιστορικό ντετερμινισμό, παράγει μοτίβα προς την κατεύθυνση μιας ριζοσπαστικοποίησης της δημοκρατίας. Η υπόθεση την οποία προτείνει ο Rancière απέναντι στην ιστορία των νεωτερικών αναπαραστάσεων της πολιτικής, δεν αφορμάται από φιλόδοξα θεωρητικά οικοδομήματα, που, συχνά, αντιπαρέρχονται τις μεταστροφές των εξουσιαστικών δομών. Αναμφίλεκτα, διασαλεύει την εικόνα ομαλότητας της κυρίαρχης συναίνεσης καθιστώντας ορατά όλα εκείνα που η τελευταία τείνει να επισκιάσει.

Ας σαφηνίσουμε: η πολιτική, όπως ο ίδιος διατείνεται, αναφέρεται σε αυτό που μπορούμε να δούμε και σε αυτό που μπορούμε να πούμε γι αυτό, στο ποιος έχει την ικανότητα να δει και το προσόν να μιλήσει για τις ιδιότητες των χώρων και τις δυνατότητες των χρόνων. Για τούτο, αρκεί η παράδοση αρχή που τίθεται εκεί όπου η αρχή της διακυβέρνησης αποσυνδέεται από τη λογική της καταγωγής και του πλούτου. Για να υπάρξει πολιτική, ισχυρίζεται, χρειάζεται ένας τίτλος που συνιστά εξαίρεση. Η εξουσία του λαού που δεν είναι η εξουσία του πληθυσμού ή της πλειονότητάς του, αλλά η εξουσία του οποιουδήποτε, ο «νόμος του κλήρου». Η θεμελίωση της δυνατότητας διακυβέρνησης στην απουσία θεμελίου.

Εφεξής, ανοίγεται ένα ολόκληρο πεδίο αντίληψης των πράξεων ομιλίας ως πολιτικών κινήσεων που αναθεωρεί την ιστορία των σχέσεων μεταξύ εργατικών κινήματων και θεωριών κοινωνικού μετασχηματισμού, προβάλλοντας μιαν ανθρωπολογία του εργατικού αγώνα: την αυθόρμητη κοινωνικότητα στις εύτακτες

οργανώσεις, τους καθημερινούς ψιθύρους στα μεγάλα συνθήματα.¹ Αρκεί γι' αυτό να αντιληφθούμε τη δημοκρατία ως την ισότητα ενσφηνωμένη στο σώμα της κυριαρχίας και όχι ως την δίχως προηγούμενο συναίνεση που κατατείνει σε μια μορφή διακυβέρνησης ή σε έναν τρόπο κοινωνικής ζωής.²

Διότι, από τη στιγμή που τα δεδομένα μιας συλλογικής κατάστασης αντικειμενοποιούνται, δεν γίνονται αντικείμενο αντιπαράθεσης ενός διαφιλονικούμενου κόσμου.

Παραδόξως, συμπεραίνει ο Ρανσιέρ, αναλύοντας την κατάσταση της δημοκρατικής ιδέας τις τελευταίες δεκαετίες, η αποδυνάμωση της πολιτικής σκηνής έφερε αντίθετα αποτελέσματα, διαψεύδοντας τη θεώρηση της δημοκρατίας ως τέλους της ιστορίας. Σε πρώτο επίπεδο, η κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού, προετοίμασε την αναβίωση του εθνικισμού, του φυλετισμού και του θρησκευτικού φονταμενταλισμού, διαταράσσοντας το συναινετικό ειδύλλιο. Από την άλλη, ο ιδεώδης σύνδεσμος ανάμεσα στην συλλογική εξουσία του λαού, την ελεύθερη αγορά και τις ελεύθερες ατομικές επιλογές απέτυχε. Αφενός, λόγω της καπιταλιστικής αλλοτρίωσης· αφετέρου, λόγω της ανόδου σε ισχύ, στο εσωτερικό των λεγόμενων δημοκρατικών κρατών, ενός λόγου καταγγελτικού προς τη δημοκρατία, επικίνδυνου για τη χρηστή διακυβέρνηση. Ιδού, λοιπόν, πώς ο μαρξισμός, ο οποίος στο παρελθόν κατήγγελλε το δημοκρατικό κράτος σαν βιτρίνα, ανακυκλώνεται ολοένα και περισσότερο από την κυρίαρχη σκέψη. Παρευθύς, τα ελαττώματα του καπιταλιστικού συστήματος αντεστράφησαν σε ατέλειες των ατόμων που υπόκεινται στην κυριαρχία του. Ακριβώς έτσι, η δημοκρατική ιδέα εξομοιώθηκε με την επικίνδυνη ισχύ ενός πλήθους που υποτάσσεται στις ανορθολογικές του παρορμήσεις.³

Συναφή στο πνεύμα της ρανσιεριανής ανάλυσης, τα συμβάντα αυτά λογίζονται ως συνέπειες της λογικής της ομοφωνίας, οπισθοχώρησης της δημοκρατίας. Και όχι μόνο αυτό: οι αναβαπτιζόμενες ως δημοκρατίες, ολιγαρχίες, απορρίπτουν τη λαϊκή κυριαρχία που υποτίθεται ότι τις θεμελιώνει. Συνεπώς, εδώ ένα οξύμωρο σχήμα αναγνωρίζει τη λαϊκή κυριαρχία ως τη θεμελιωτική αντίφαση της πολιτικής εν γένει.

Όμως, αυτό το θέμα είναι απόλυτα κεντρικό: θα δούμε ότι, κατά τον Ρανσιέρ, η ανθρώπινη διακυβέρνηση δε συνάδει με έμφυτες πολιτικές αρετές. Μεταξύ της γενικής

¹ Rancière J., «Ζακ Ρανσιέρ», στο: Christian Delacampagne (επιμ.), Συζητήσεις με φιλοσόφους, Δεκαπέντε χρόνια γαλλικής φιλοσοφίας (1968-1983), μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Μελάνι, Αθήνα, 2008: 194.

² Rancière J., «Οι δημοκρατίες ενάντια στη δημοκρατία: συνομιλία» στο: Δημήτρης Βεργέτης (επιμ.), Που πηγαίνει η δημοκρατία; Πατάκης, Αθήνα, 2013, σ. 140.

³ Jacques Rancière, "Introducing Disagreement," μτφ. Μ. Μπουντουρίδη, Angelaki, τ.9, Δεκέμβριος 2004, σσ. 3-9.

ανθρώπινης ικανότητας για ομιλία και του ορισμού της πολιτιότητας, ως δυνατότητας στο «άρχειν» και στο «άρχεσθαι», βρίσκεται η διαφωνία-η ενδεχομενικότητα της κυριαρχίας ή της ισότητας. Εδώ ακριβώς, η «πολιτική» έρχεται να μετατρέψει τα «προβλήματα» διαχείρισης πληθυσμών και πλούτου σε συγκρούσεις γύρω από το ερώτημα: ποιος αποφασίζει για τι;

Ήδη εξ αρχής, ο Ρανσιέρ σε απόσταση από την εξουσία δεν αναγγέλλει μια ισότητα θεσπισμένη από το νόμο, όπου η περισπασμένη επιθυμία θυσιάζει τη διάνοια στην υλική σύμπληξη της συναίνεσης. Απεναντίας, ενθαρρύνει την ισότητα στην πράξη, διαποτισμένη από έλλογη επιθυμία.⁴ Γι' αυτόν έχει σημασία η αισθητικοποίηση της διαλεκτικής, που υπερβαίνει αιτιότητες και (αυτο)υπονομεύει ταυτότητες. Κατά τούτο, ό,τι προσοικειώνεται τη συνάντηση/σύγκρουση ετερογενών στοιχείων, ανατρέπει τον προκαθορισμένο τρόπο αντίληψης του κόσμου.

Υπό το πρίσμα αυτό και μέσα από τους παραπάνω προβληματισμούς, μας χρειάζεται να προβάλλουμε προς διερεύνηση τα παρακάτω θεμελιώδη ζητήματα:

Κατά πρώτον, τον «κλεμμένο χρόνο», που είναι εγγεγραμμένος στην κίνηση του κεφαλαίου, στο χρόνο της παραγωγής, όπου το εμπόρευμα ανάγεται στον αφηρημένο όρο της αξίας και η εργασία στον αφηρημένο όρο ενός χρόνου δίχως ποιότητα.

Κατά δεύτερον, τη χειραφέτηση από ένα καθεστώς μειονότητας ως ανάδυση σε ένα άλλο, όπου οι ανίκανοι θεωρούνται ικανοί. Μπορούμε τελικά να διακρίνουμε την ισότητα ως προϋπόθεση μιας μη αυθεντιοκεντρικής χειραφετικής πρακτικής, η οποία δεν υπαινίσσεται την (αλλοτριωμένη) επανοικιοποίηση ικανοτήτων– του κομμουνισμού ως εμμενούς διαδικασίας, που ανατροφοδοτεί τον καπιταλισμό;

Πρέπει, όμως, να πάμε μακρύτερα. Δοθέντος ότι, η δημοκρατία προσεγγίζεται από τον Ρανσιέρ ως η εγγενώς συγκρουσιακή έκφραση ασυμφιλίωτων ανταγωνισμών, η ρανσιεριανή αναφορά στο συγκρουσιακό χαρακτήρα της δημοκρατίας, διαχωρίζει την έννοιά της τόσο από το φιλελευθερισμό, όσο και από τον κοινοβουλευτισμό. Δυνάμει μιας τέτοιας διάκρισης, η ιδέα της δημοκρατίας, ως απενσωμάτωσης της εξουσίας, δύναται να αποσπαστεί από έναν κυρίαρχο λόγο (discours), ο οποίος καθώς την ανάγει σε μια μορφή διακυβέρνησης ή στον ατομικιστικό καταναλωτισμό, τη σφετερίζεται;

Παράλληλα, δεδομένης της ριζικής ανατροπής, από τον Ρανσιέρ, του συμβατικού ορισμού της πολιτικής, που αναφέρεται στο πλέγμα διαδικασιών σύναξης/συναίνεσης συλλογικοτήτων, οργάνωσης εξουσιών, διαμοιρασμού χώρων και ρόλων, υπάρχει το

⁴ Ρανσιέρ, Ζ, *Ο Αδαής Δάσκαλος: Πέντε Μαθήματα Πνευματικής Χειραφέτησης*, (μτφρ. Δάφνη Μπουνάνου), Νήσος, Αθήνα, 2008: 77.

πολιτικό *per se*, απλώς και μόνο επειδή λειτουργούν σχέσεις εξουσίας; Σύμφωνα με τους κατηγορούς και το πρότυπο ορθολογικότητας, το θέαμα διαχωρίζεται ταυτόχρονα από την ικανότητα της γνώσης και από τη δυνατότητα της δράσης. Αυτή η διάγνωση δίνει την ευκαιρία μιας ριζοσπαστικής διαφοροποίησης: είναι δυνατόν να εννοήσουμε την εξουσία ως διαμόρφωση του κόσμου και όχι μόνο ως κυριαρχία πάνω σ'αυτόν; Μήπως, επομένως, η μαρξική ιδέα της γέννησης ενός νέου δικαιώματος δεν εκφράζει παρά την επικαιρότητα της σύγκρουσης, επιβάλλοντας την αναζήτηση, εντός μιας πολλαπλότητας μορφών εξουσίας, των βάσεων της ελευθερίας; Κατ' επέκταση, ο λαός ως το γενεσιουργό υποκείμενο της πολιτικής, ως η υποκειμενοποίηση του «μέρους των χωρίς μέρος», δύναται να προωθήσει την ανάδυση νέων δικαιωμάτων, νέων εξουσιών, νέων οραμάτων, ξεφεύγοντας από ένα πλέγμα ισοδυναμιών ανάμεσα στο βλέμμα και την παθητικότητα ή αντιθέσεων ανάμεσα στο ατομικό και το συλλογικό, στον έλεγχο του εαυτού και την αλλοτρίωση;

Και έπειτα, γιατί θα πρέπει να ταυτίζουμε αυτή τη συλλογικοποίηση της ικανότητας του οποιουδήποτε, με μία καθολική οργάνωση της κοινωνίας;

Αλλά εδώ αξίζει να συσχετίσουμε τα παραπάνω ζητήματα, με ένα γενικό ερώτημα: Πώς επιδιώκεται μια διαφορετική μορφή χειραφέτησης, αν συγκατανεύσουμε σε μια ορισμένη τοποθέτηση περί δημοκρατίας, ως φαντασιακού θριάμβου των ναρκισσιστικών ατόμων, τα οποία δεν επικοινωνούν μεταξύ τους παρά μόνον έμμεσα, με τη μεσολάβηση μιας κοινής ψυχολογικής δομής, που θυμίζει τη λακανική διαλεκτική ανάμεσα στην έλλειψη και την επιθυμία;

Βέβαια, η εποικοδομητική κινητοποίηση των παθών, όπως ισχυρίζονται ο Laclau και η Mouffe, στο όνομα ενός διαρθρωτικού δεσμού μεταξύ ριζοσπαστικής πολιτικής και πολιτικής αρχής (εξουσίας), ενός μοντέλου «αγωνιστικού πλουραλισμού», κάνει ορατό το ανεξάλειπτο του ανταγωνισμού στις ανθρώπινες κοινωνίες.⁵

Αλλά, η εγκατάλειψη κάθε «διαλεκτικού» σχεδίου μπορεί να συγκροτήσει μορφές διαφωνίας, που θα εξομοιώνονταν με μια πολιτική της αισθητικής, γκρεμίζοντας τις ιεραρχικές σχέσεις ανάμεσα στα υποκείμενα; Εν τέλει, μπορεί να συμβάλλει σε έναν αισθητικό δημοκρατισμό, στο μετασχηματισμό του χάρτη του αντιληπτού και του σκεπτού, σε νέες μορφές εμπειρίας του αισθητού, σε νέες αποστάσεις με τους υπαρκτούς σχηματισμούς του δεδομένου;

⁵ Mouffe, C., «Το δημοκρατικό παράδοξο», μτφρ. Α. Κιουπκιολής, σε Γ. Σταυρακάκη, Κ. Σταφυλάκη (επιμ.), *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, Αθήνα, Εκκρεμές, 2008.

1.1. Θρηνολογώντας για την τεχνητή μηχανιστική φύση του βιομηχανικού καπιταλισμού

Στον Μπωντλαίρ ο τόνος πέφτει στο νέο, το οποίο,
με ηρωική προσπάθεια, κερδίζει τη νίκη πάνω στο
«αιωνίως ίδιο»· στον Μπλανκί επικρατεί το πνεύμα
της παραίτησης. Στον Νίτσε το «αιωνίως ίδιο»
αντιμετωπίζει το άτομο με ηρωική αυτοκυριαρχία.
Δεν πρόκειται πλέον να υπάρξει τίποτα καινούργιο.
«Ερμηνεύοντας το *Passagen –Werk*»
Winfried Menninghaus⁶

Η έννοια του «τέλους της ιστορίας», που η νεοσυντηρητική δεξιά υποστηρίζει, μας προτρέπει να αποδεχτούμε με εμπιστοσύνη τον κόσμο στον οποίο ζούμε σήμερα ως τον μόνο δυνατό, επειδή είναι αυτός που υπάρχει και εμποδίζει την παρακμή, την επιστροφή στη βαρβαρότητα.⁷ Αλλά όμως, η θεματική του «τέλους της ιστορίας», που γίνεται κατανοητή ως το τέλος της εποχής των έντονων αντιπαραθέσεων και το πέρασμα σε ένα μετα-ιστορικό ειρηνικό κόσμο –στα μάτια του Ρανσιέρ– είναι άξονας προς εγκατάλειψη γύρω από τον οποίο περιστρέφονται οι πλέον ουσιώδεις των συγκρούσεων και των σφαγών στο όνομα του Θεού ή της φυλής.⁸

Η διαίρεση επιστρέφει λοιπόν πανταχόθεν. Επιστρέφει με την άνοδο των κομμάτων της άκρας δεξιάς, των κινημάτων για την ταυτότητα και των θρησκευτικών φονταμενταλισμών. Επιστρέφει επίσης με την πολλαπλότητα των αγώνων που αρνούνται την παγκόσμια οικονομική αναγκαιότητα, όταν οι μοναδικές λύσεις που επιβάλλονται στους κυβερνώμενους υπόκεινται στις απρόβλεπτες αντιδράσεις τους, κλυδωνίζοντας την κυρίαρχη συναίνεση.⁹

Μέσα σ' αυτούς τους ορίζοντες, το ενδιαφέρον, εδώ, υπακούει σε ένα διττό αίτημα. Να εγκαταλείψουμε, την άγωνα δραματουργία του τέλους και της αρχής. Να επεξεργαστούμε την ανατροπή τρόπων σκέψης, την ίδια τη σημασία του όρου αισθητική –ο οποίος δεν αναφέρεται στη θεωρία της τέχνης γενικά– επισημαίνοντας ιστορικά και εννοιολογικά σημεία αναφοράς, τα οποία θα επαναπροσδιορίσουν ορισμένα προβλήματα που έχουν συσκοτισθεί από ιδέες, οι οποίες προσδίδουν αυθαίρετα στα εννοιολογικά *a priori* ιστορικούς καθορισμούς και στις χρονικές οριοθετήσεις εννοιολογικούς προσδιορισμούς. Διότι, το να επισημάνουμε το αστήρικτο αυτών των ιδεών σημαίνει την αποκατάσταση των όρων κατανόησης μιας

⁶ Menninghaus, W.,-Gunn, J., Μύθος και Μαγεία στη σκέψη του Βάλτερ Μπένγιαμιν, μτφ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Ύψιλον, 2008.

⁷ Sternhell, Z., Ο Αντι-Διαφωτισμός, Πόλις, Αθήνα, 2009: 536.

⁸ Jacques Rancière, "Introducing Disagreement, ό.π.

⁹ Rancière, J., Το μίσος για τη δημοκρατία, (μτφ.επιμ. Βάσω Ιακώβου), Πεδίο, Αθήνα, 2009, σ. 112.

διαμάχης, την αναφορά σε ένα ειδικό καθεστώς ταυτοποίησης και στοχασμού πάνω στις τέχνες, που ικανοποιεί τη σύνδεση των «απλών πρακτικών» με τους τρόπους του λόγου, τις μορφές ζωής, τις ιδέες της σκέψης και τις μορφές της κοινότητας.¹⁰

Αλλά, μια εκδοχή του τέλους της ιστορίας, σύμφωνα με τον Gianni Vattimo είναι εκείνο που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «θάνατος της τέχνης», ένας από τους όρους που περιγράφουν και συγκροτούν την εποχή του τέλους της ισχυρής μεταφυσικής σκέψης, όπου το υποκείμενο στοχαζόταν στο όνομα της αλήθειας, της ενότητας ή της ολότητας. Δοθέντος ότι, οι μεγάλες αφηγήσεις της νεωτερικότητας αποτελούν πλέον μόνο ένα διανοητικό, άρα μη πραγματικό, σχέδιο, στη θέση της Ιστορίας αναπτύσσονται μικρές ιστορίες, γεγονότα, ένας πολλαπλασιασμός των τρόπων ομιλίας και των σημασιολογικών επιπέδων.¹¹

Με βάση αυτό το πρότυπο, άμεσο ζητούμενο για τον άνθρωπο του εικοστού πρώτου αιώνα, ο οποίος συνήθισε να ζει σε μια κατάσταση δίχως εγγυήσεις και βεβαιότητες είναι μια εμπειρία της τέχνης ως γενίκευση του αισθητικού καθεστώτος.¹² Το συγκεκριμένο, ωστόσο αίτημα οφείλει να διακρίνεται από τους καταγγελτικούς λόγους σχετικά με την κρίση της τέχνης. Μπροστά σε αυτήν την κατάσταση, δεν σκοπεύουμε –επαναδιατυπώνοντας τον Rancière– να μεταφέρουμε στο πεδίο της αισθητικής τις διαμάχες που διεξάγονταν χθες γύρω από τις υποσχέσεις της χειραφέτησης και τις αυταπάτες και απογοητεύσεις της ιστορίας.¹³ Διότι, αναμφίβολα, ο ορισμός μιας ιδιαίτερης αισθητικής σφαίρας δεν εξοβελίζει τα έργα τέχνης από την πολιτική. Δεν θα μπορούσαμε να το πούμε καλύτερα: το αισθητικό καθεστώς της τέχνης δεν άρχισε εξυμνώντας την ιδιοφυΐα, ως πραγματοποίηση ενός μοναδικού έργου τέχνης. Αντίθετα, συνεπάγεται την άπειρη ανοικτότητα του πεδίου της τέχνης, την απάλειψη του συνόρου μεταξύ τέχνης και μη τέχνης, μεταξύ καλλιτεχνικής δημιουργίας και ανώνυμης ζωής.¹⁴

Αν, λοιπόν, πιστεύουμε ότι το νόημα της τέχνης είναι να παράγει μια αποκατάσταση της ύπαρξης, δεν προσδοκούμε πλέον ότι η τέχνη ως ειδικό γεγονός απομονωμένο από την εμπειρία, θα γίνει ανεπίκαιρη και θα εξαφανιστεί σε μία μελλοντική κοινωνία. Εδώ, επίσης, δεν πρόκειται για μια γενική αισθητικοποίηση της ύπαρξης, την κατά

¹⁰ Rancière, J., *Ο Μερισμός του Αισθητού: Αισθητική και Πολιτική*, μτφρ. Θεόδωρος Παραδέλλης, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 2012, σ.σ. 12-13.

¹¹ Παπαδόπουλος, Π., «Εισαγωγή», στο: Vattimo, G., *Θάνατος ή παρακμή της τέχνης*, μτφ. Τάκης Ιωάννου, Principia, Αθήνα 2012, σ.σ. 7-9.

¹² Vattimo, G., *Θάνατος ή παρακμή της τέχνης*, μτφ. Τάκης Ιωάννου, Principia, Αθήνα 2012.

¹³ Rancière, J., *Ο Μερισμός του Αισθητού*, ό.π., σ. 10.

¹⁴ Rancière, J., «Η πολιτική της αισθητικής», στο: Γιάννης Σταυρακάκης, Κωστής Σταφυλάκης (επιμ.), *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, επιμ. Εκκρεμές, Αθήνα: 2008, σ. 88.

Benjamin ερμηνεία με αναφορά στη μοιραία αισθητικοποίηση της πολιτικής την «εποχή των μαζών». Διότι, κατ' αυτόν τον τρόπο, όταν ο θάνατος της τέχνης προλέγεται στην κοινωνία της κυριαρχίας των mass media, ο καλλιτέχνης γίνεται συχνά πρόσφυγας, αρνούμενος την επικοινωνία. Και επιλέγοντας, απλά, την απόλυτη σιωπή, εμφανίζεται ως ένα είδος αυτοκτονούσας διαμαρτυρίας.¹⁵

Απ' αυτή ακριβώς την οπτική, η ιδέα για τις τρεις εκδοχές/σημασίες του «θανάτου της τέχνης», κατά τον Vattimo, ως ουτοπικο-επαναστατικής, ως Kitsch και ως χειραγωγημένης συναίνεσης/σιωπής, που αναγγέλλονται στο μεταφυσικό πρόταγμα των ιστορικών πρωτοποριών, δεν είναι οι μόνες που τίθενται σ' ένα είδος φαινομενολογικής φιλοσοφίας του τωρινού τρόπου προσφοράς της τέχνης, της ουσίας (Wesen) της, με την χαϊντεγκεριανή σημασία του όρου.¹⁶ Και να που δε βρισκόμαστε μακριά από μια σκέψη νοσταλγική. Μεταξύ άλλων, τα κείμενα του François Lyotard χαρακτηρίζουν καλύτερα τη μεταμόρφωση της κριτικής παράδοσης σε σκέψη πένθους. Εγγράφουν το πλαίσιο εντός του οποίου επανερμηνεύεται η καντιανή ανάλυση του υψηλού (Sublime), καθιστώντας την τέχνη μάρτυρα μιας συνάντησης με το μη αναπαραστάσιμο, που παραλύει κάθε σκέψη,[...], θεωρώντας αλαζονικό το μεγάλο αισθητικό εγχείρημα να καταστεί η σκέψη κόσμος.¹⁷

Προφανώς, η επιβίωση μιας σειράς σύγχρονων προβληματισμών πάνω στις καταστροφές της τέχνης, δεν ορίζει το σύνολο των τρόπων αισθητικής μορφοποίησης των κοινοτικών σχημάτων, όσο και το σχέδιο μιας τέχνης που καταργεί τον εαυτό της ως χωριστή πρακτική και ταυτίζεται με την επεξεργασία νέων μορφών ζωής.

Γι αυτό, λοιπόν, ξεκινώντας από εδώ, σ' αυτό ακριβώς το επίπεδο θέτουμε το ζήτημα της σχέσης αισθητικής/πολιτικής, του αισθητού καθορισμού των μορφών ορατότητας και οργάνωσης της κοινότητας, προς όφελος μιας νέας μορφής αχώριστης ζωής.¹⁸

Πραγματευόμαστε, ωστόσο, την πολιτική, όπως την εξηγεί ο Jacques Rancière, μέσα από τις πολλαπλές αφορμές μιας αντιδικίας που θεσπίζεται επί του μερισμού του αισθητού, και η οποία, κατά την πρόθεση του, δε σημαίνει, στην κατάληξη, αισθητικοποιώ την πολιτική, ό,τι χειρότερο κατά τον Walter Benjamin. Αντίθετα, είναι η απόπειρα να προσεγγιστεί ιστορικά και πολιτικά αυτό το υλικό κομμάτι των έμψυχων όντων, που, όπως δηλώνει η Arlette Farge, αποδίδει στο σώμα την απεριόριστη ευγένειά του και δεν ορίζει τους πιο αδύναμους, τις μη ακουόμενες φωνές, όπως

¹⁵ Vattimo, G., Θάνατος ή παρακμή της τέχνης, ό.π., σ. 22-23.

¹⁶ Στο ίδιο, σ.25.

¹⁷ Rancière, J., Ο Μερισμός του Αισθητού, ό.π., σ. 10-11.

¹⁸ Στο ίδιο, σ. 29.

γίνεται συχνά, βάσει των «άξεστων», αναγκών και επιθυμιών τους.¹⁹ Στέκεται προφανώς στον αντίποδα της αντίθεσης μεταξύ ενεργούς νόησης και παθητικής αισθητικότητας, ανοίγοντας την ιστορία σε μια ολόκληρη ανθρωπολογία των συγκινούμενων, των συναισθηματικών σωμάτων, τα οποία εκτρέπονται από το «φυσικό» τους καθορισμό, γίνονται δεμάτια λόγου, έδρες και παραλήπτες των αισθήσεων, των αισθημάτων και των αντιλήψεων.²⁰

Αλλά, και ο τρόπος με τον οποίο ο Ρανσιέρ προτείνει αυτή την επικέντρωση, προσβλέπει στις πολιτικές συνέπειες της αποϊεράρχησης διανοητικών και αισθητήριων δυνάμεων. Για το σκοπό αυτό, τοποθετείται στον αντίποδα της πρόδηλης για πολλούς ταύτισης της αρχής της διακυβέρνησης με τις σχέσεις καταγωγής και τις κοινωνικές ικανότητες.²¹ Εντεύθεν και επέκεινα των δογματικών βεβαιοτήτων και των ψευδαισθήσεων που υποκρύπτει η τυφλή πίστη στην εξειδικευμένη γνώση και στην ιδέα της προόδου, η οποία κατευθύνει τον πολιτισμό των ειδημόνων πολιτικών, αποφαίνεται: «η επιστήμη μπορεί να προσφέρει νομιμοποίηση για μια πολλαπλότητα πολιτικών. Κάποτε υποτίθεται ότι ήταν ενσωματωμένη στον μαρξισμό και στην “επιστημονική προσέγγιση” του κόσμου. Ωστόσο, δεν υπάρχει κάποια επιστήμη που θα μας πει πώς πρέπει να οργανωθεί η κοινωνία. Το θέμα της κοινωνικής οργάνωσης είναι θέμα κοινωνικών αγώνων».²²

Αυτό σημαίνει δράσεις, που περιγράφονται ως αντισταθμιστικές δημοκρατικές διαδικασίες «αποϊδιοποίησης», εκείνο που ο Michel de Certeau αποκαλεί «μαστορική» [making do/bricolage] απέναντι στην «ιδιοποίηση» με την έννοια της «στρατηγικής», ως της σχέσης εκείνης που αναφέρεται σε μια δράση της κρατικής εξουσίας, ή που γίνεται δυνατή όταν ένα υποκείμενο με εξουσία αξιώνει ένα χώρο που οριοθετείται ως δικός του. Εδώ, απέναντι σε ένα κατοπτρικό μοντέλο ορατότητας, υπονοείται ένα είδος έξωθεν κατάλυσης, μια συνεκτίμηση των αποκλεισμών και των διαφορών, συνακόλουθα, η κίνηση που τείνει σε ένα νέο είδος ορατότητας, καθιστώντας έκθετη την εξουσία εκεί όπου είχε συσκοτιστεί.²³

Όμως, τι είναι μια πράξη ως ρήξη, η οποία εναντιώνεται στην «επιστημονοκρατία»,²⁴

¹⁹ Farge, A., όπως αναφέρεται σε Didi-Huberman, G., «Κάνω αισθητό» στο: Alain Badiou et al, *Τι είναι λαός*, μτφ. Γιώργος Καράμπελας, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 2014.

²⁰ Didi-Huberman, G., «Κάνω αισθητό» στο: Alain Badiou et al, *Τι είναι λαός*, μτφ. Γιώργος Καράμπελας, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 2014, σ. 88.

²¹ Χρυσόχοου, Ξ., «Πρόλογος» στο: Rancière, J., *Το μίσος για τη δημοκρατία*, ό.π., σ.σ. 9-14.

²² Ζακ Ρανσιέρ, «[Η αγορά σήμερα έχει πάρει τη θέση της επανάστασης](#)» (συνέντευξη στον Τάσο Τσακίρογλου), *Η Εφημερίδα των Συντακτών*, 2 Φεβρουαρίου 2014.

²³ De Certeau, M, *The Practice of Everyday Life*, Μπέρκλεϋ, University of California Press, 1984, σ. 36.

²⁴ Ρανσιεριανός όρος

ήτοι, σε ένα σύστημα οργανωμένο και θεμελιωμένο στην τεχνοκρατική διαχείριση και την κυριαρχία των «ειδικών» του πολιτικού ή άλλου μάνατζμεντ;

Είναι καταρχάς μία συνειδητοποίηση. Το πολιτικό υποκείμενο της χειραφέτησης ξέρει περί τίνος πρόκειται, οργίζεται και αναλαμβάνει την ευθύνη. Θέτει το ζήτημα της πράξης/ρήξης και της γνώσης.²⁵ Γιατί, μόνο τη στιγμή κατά την οποία ξεσπάει μία σύγκρουση, αναδύεται η δημόσια σφαίρα, μια αληθινή πολιτική σφαίρα, καθόσον καθιζάνει η συναίνεση που, διαφορετικά, λογίζεται πάντοτε σιωπηρά δεδομένη.²⁶

Ασφαλώς, πρόκειται για άποψη η οποία χρήζει επαλήθευσης. Γιατί αν κάπου βασίζεται η νεοφιλελεύθερη ρητορική, είναι στη θέση ότι η αγορά γνωρίζει καλύτερα, οπότε ελεύθερα ξεδιπλώνει το μηχανισμό και τη γνώση της. Με δυο λόγια, η πραγματική εξουσία των αγορών αποκτά συνεκτικούς δεσμούς με την ιδεολογική εξουσία της οικονομίας ως γνώσης.²⁷

Προφανώς, εδώ βρισκόμαστε αντιμέτωποι με τον ύστερο υπερεντόπιο κερδοσκοπικό καπιταλισμό, στο πλαίσιο της σύγχρονης «μετα-βιομηχανικής κοινωνίας»· εν ολίγοις, με ένα καθ'ολοκληρίαν πραγματοποιημένο, εξορθολογισμένο, ελεγχόμενο καθεστώς.²⁸ Εισερχόμαστε ίσως στη φάση της Μεταδημοκρατίας,²⁹ εξηγώντας τη σύγχρονη δυσανεξία. Αναμφίβολα, στις αρχές του εικοστού πρώτου αιώνα, η δημοκρατία βρίσκεται σε μια παράδοση καμπή. Γιατί, η «απεδαφικοποίηση»³⁰ το κενό που δημιουργήθηκε στο πεδίο της μαζικής πολιτικής δράσης από τη συρρίκνωση της εργατικής τάξης - βέβαια, ο σημερινός «εργάτης» είναι πολύ-φυλετικός και πολύ-κοινοτικός - και η διαμόρφωση μιας τάξης πολιτικών που συνδέονται με την υπόλοιπη κοινωνία σχεδόν αποκλειστικά μέσω των εκπροσώπων των επιχειρηματικών συμφερόντων, είναι σαφές ότι είναι συνυφασμένα.³¹

²⁵ Κακογιάννη, Μ., «Πρόλογος» στο: Μαρία Κακογιάννη (επιμ.), *Το Ελληνικό σύμπωμα, η κρίση, το χρέος, τα κινήματα και η Αριστερά*, Νήσος, Αθήνα, 2014, σ.σ.9-19.

²⁶ Marchart, O., «Η επιμελητική λειτουργία: οργανώνοντας την έκ/θεση», στο: Γιάννης Σταυρακάκης, Κωστής Σταφυλάκης (επιμ.), *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, ό.π., σ. 254.

²⁷ Κακογιάννη, Μ., «Πρόλογος», ό.π., σ. 12.

²⁸ Eagleton, T., *Η ιδεολογία του Αισθητικού*, Πολύτροπον, Αθήνα. 2006: 448.

²⁹ Η, κατά Κράουτς, Μεταδημοκρατία αναφέρεται σε μια κυρίαρχη τάση μεταλλαγής των δυτικών δημοκρατιών. Αντίκειται σε μια φιλόδοξη αντίληψη για τη δημοκρατία, η οποία προσδοκά ότι η μάζα των απλών πολιτών θα συμμετέχει ενεργά στο σοβαρό πολιτικό διάλογο, συγκροτώντας την ημερήσια διάταξη των τρεχόντων πολιτικών ζητημάτων, αντί να είναι παθητικοί δέκτες που απαντούν σε δημοσκοπήσεις από τα πάνω. Η πολιτική αποξένωση των μαζών, η αποϊδεολογικοποίηση, η εξατομικεύση και το *life style*, η άμβλυνση των διαχωριστικών γραμμών και η πολιτική ως διαχείριση, λειτουργούν προς όφελος των πολιτικών ολιγαρχιών, που ελέγχουν και χειραγωγούν τις λαϊκές διεκδικήσεις με επικοινωνιακά τεχνάσματα, χρησιμοποιώντας ομάδες εστίασης [focus groups], πέρα από την ιδέα των εκλεγμένων αντιπροσώπων του κοινοβουλίου. Η κατάσταση αυτή δεν είναι μη δημοκρατική είναι μεταδημοκρατική. Βλ. Crouch, C., *Μεταδημοκρατία*, (εισ.-μτφρ.) Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Εκκρεμές, Αθήνα, 2006: 76-79.

³⁰ Ντελεζιανός όρος

³¹ Crouch, C., *Μεταδημοκρατία*, ό.π., σ. 51.

Εδώ, είναι γεγονός ότι οι νέες ηγεμονικές ομάδες δεν πιστώνονται μόνο περισσότερη δύναμη και πλούτο σε κοινωνίες που γίνονται όλο και πιο άνισες, αλλά προσπορίζονται επίσης και τον προνομιακό εκείνο πολιτικό ρόλο που πάντα διέκρινε στην προδημοκρατική περίοδο τις γνήσιες κυρίαρχες τάξεις.³² Τείνει, έτσι, αυτή η γενικευμένη διαίρεση ανάμεσα σε «διευθύνοντες» και «εκτελεστές» να θεμελιώνει τον διαχωρισμό του «νοείν» από το «πράττειν», την ανικανότητα να οργανωθεί –στη βάση της μόνιμης εκμετάλλευσης– η αδιαλείπτως επιταχυνόμενη κίνηση κυριαρχίας πάνω στη φύση, αναφορικά με οποιοδήποτε σκοπό. Για την καπιταλιστική τάξη το να κυριαρχεί στην παραγωγή σημαίνει να μονοπωλεί την κατανόηση της παραγωγικής δραστηριότητας της εργασίας, έτσι ώστε να την κατακερματίζει αδιάκοπα και να την καθιστάς ακατανόητη για εκείνον που την εκτελεί. Γι' αυτό η ενότητα της συνολικής κοινωνικής δραστηριότητας ανασυγκροτείται, ως επί το πλείστον, λάθρα και αποσπασματικά, με τη μόνιμη παραβίαση, από μέρους των ανθρώπων, των ορίων της μορφής του κοινωνικού οργανογράμματος.³³

Καθόλου παράξενο, λοιπόν, που η περίοδος της νεωτερικής κατάστασης χαρακτηρίζεται από την αποσύνδεση και την εξειδίκευση καθεμιάς από τις τρεις κρίσιμες σφαίρες δραστηριότητας: το γνωστικό, το ηθικό/πολιτικό και το επιθυμητικό/αισθητικό. Ο πραγματοποιημένος ορθολογισμός της μεταφυσικής γλώσσας έχει ως συνέπεια μια εργαλειακή γλώσσα, η οποία συνδέεται άρρηκτα με τη γνωστική. Ό,τι καλείται επιστήμη, δεν έχει προφανή σχέση με το ηθικό ή το αισθητικό, κατά συνέπεια απομακρύνεται από την αξία.³⁴

Αλλά, έχει άραγε δίκιο ο Καντ που άφησε την απόλυτη αλήθεια αδιάγνωστη, το πράγμα καθ' εαυτό ένα είδος κενού σημαίνοντος εκείνης της καθολικής γνώσης και, την ηθική/ πολιτική κρίση αφηρημένη, δίχως εννοιολογικές αρχές, ένα ηχηρό κενό Δέον ή την οργανική σκοπιμότητα ένα απλό ζήτημα γούστου;³⁵

³² Στο ίδιο, σ. 116.

³³ Κάντνερ, Π., Ντεμπόρ, Γ.Ε., «Προκαταρκτικές Σημειώσεις για έναν Ορισμό της Ενότητας του Επαναστατικού Προγράμματος», στο: *Το Αισθητικό και το Πολιτικό: Ανθολογία κειμένων από την Cobra στην Καταστασιακή Διεθνή*, Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα, 1996: 114-118.

³⁴ Eagleton, T., *Η ιδεολογία του Αισθητικού*, ό.π., σ. 449.

³⁵ Ο καντιανός ηθικός νόμος μας καθοδηγεί διά της ρυθμιστικής Ιδέας της κρίσης, για να ξέρουμε τι είναι δίκαιο και τι άδικο. Ωστόσο, ούσα απροσδιόριστη και ολιστική, χωρίς συγκεκριμένο περιεχόμενο, μας καθοδηγεί χωρίς, τελικά, να μας καθοδηγεί πραγματικά, δηλαδή χωρίς να μας λέει τι είναι δίκαιο. Επίσης, σχετικά με τη δομή της πρώτης Κριτικής του Καντ, ο ορισμός του για την κριτική φιλοσοφία, στον οποίο περιλαμβάνεται και η δικαιολόγηση της επιστήμης έχει ως εξής: η κριτική φιλοσοφία καθορίζει την προέλευση, την έκταση και τα όρια κάθε δυνατής *a priori* γνώσης των αντικειμένων. Μην προσπαθείτε να αναρριχηθείτε ψηλότερα στο πεδίο των θεμελίων της γνώσης, συμβούλευε τους μαθητές του, περιοριστείτε στον ορίζοντα της κριτικής. Βλ. Eagleton, T., *Η ιδεολογία του Αισθητικού*, ό.π., σ.481 και I.Kant, όπως αναφέρεται σε Henrich, D., (Cloth) *Between Kant&Hegel-Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, 2003.

Αδιαμφισβήτητη και πολυσυζητημένη είναι άλλωστε και η αντίδραση της επαναστατικής πρωτοπορίας όσον αφορά το γνωστικό, το ηθικό και το αισθητικό, η οποία διατύπωνε απερίφραστα: η αλήθεια είναι ένα ψέμα, η ηθική ζέχνει, η ομορφιά είναι «κοπριά», προκαλεί αηδία.³⁶

Θα αφήσουμε, λοιπόν, στην παραγωγική φαντασία τη ρίζα όλης της γνώσης, όπως επισημαίνει ο MacMurray, ερμηνεύοντας τον Kant. Φαίνεται πως το θεμέλιο της είναι πάντοτε, με κάποια έννοια φανταστικό.³⁷ Άλλωστε, έχουμε ήδη δει στην τρίτη Κριτική, με αφορμή την αντίληψη του ωραίου αντικειμένου, πως η φαντασία, η πιο ισχυρή αισθητή ικανότητα, συνδέει εικόνες, δίχως, ωστόσο, να ρυθμίζει τη σύνδεσή τους κάποια έννοια. Από την άποψη αυτή το φανταστικό παιχνίδι ως νομοτέλεια του τυχαίου, δεν προϋποθέτει έναν καθοριστικό κανόνα σύνθεσης των εποπτειών, όπως ακριβώς στοχεύει η παραγωγή μιας επιστημονικής κρίσης.³⁸

Μέσα στη λογική αυτή ο Gaston Bachelar γράφει: η φαντασία είναι μάλλον ικανότητα παραμόρφωσης και όχι διαμόρφωσης των εικόνων που παρέχει η αντίληψη. Αν δεν υπάρχει αλλαγή και απρόσμενη ένωση εικόνων δεν υπάρχει φανταστική δράση. [...] Χάρη στο φανταστικό [imaginaire] λοιπόν, η φαντασία είναι ουσιαδώς ανοικτή, ασαφής, η καθαυτό εμπειρία της καινοτομίας.³⁹

Αλλά, μια τέτοια διαπίστωση ξεσκεπάζει, μάλλον, τις μονομέρειες της ορθολογιστικής ιδεολογίας για να στήσει στη θέση τους τη φαντασία, τη διαίσθηση και το συναίσθημα, μορφοποιώντας την «αισθητική» πολλαπλότητα των πραγμάτων. Και αυτή η ανάγνωση εμπνέει προτάσεις για τη δραστική αναδιαμόρφωση του τι σημαίνει το «κοινό», ενός ανασχηματισμού του σύμπαντος των δυνατοτήτων. Αφορά, κατά την έκφραση του Rancière, το απροσδιόριστο διάστημα ανάμεσα σε αυτό που «είναι» και σε εκείνο που δύναται να δημιουργηθεί ή να ειπωθεί. Φανερώνει, εν ολίγοις, ένα ανακάτωμα των τάξεων και των ταυτοτήτων, το οποίο αρνείται διαρκώς η κοινωνιολογική αντίληψη του κόσμου. Γνωρίζουμε ακόμη, με βάση το ρανσιεριανό επιχείρημα, ότι στο βαθμό που χαρακτηριστικό της πολιτικής φιλοσοφίας γίνεται η εμπέδωση της πολιτικής δράσης πάνω σε κάποιο συγκεκριμένο τρόπο ύπαρξης, απαλείφεται η ιδέα της αντιδικίας πάνω στην οποία δομείται η πολιτική. Και μέσα

³⁶ Eagleton, T., *Η ιδεολογία του Αισθητικού*, ό.π., σ. 452.

³⁷ MacMurray, J., *The Self as Agent*, London, 1969.

³⁸ Ferry, L., *Homo Aestheticus: Η επινόηση της καλαισθησίας στη δημοκρατική εποχή*, μτφρ: Χαρά Γεωργοπούλου - Μπακονικόλα, Φώτης Σιατίτσας, Ευρυδίκη, Αθήνα, 2011: 144-145.

³⁹ Gaston Bachelar, όπως αναφέρεται στο: Γιρν, Α., «Περί Μορφής», ό.π., σ. 84.

ακριβώς από την περιγραφή του κόσμου της πολιτικής, η φιλοσοφία εξεικονίζει αυτή την εξάλειψη.⁴⁰

Για το λόγο αυτό ο Ρανσιέρ είναι απόλυτος στο σημείο αυτό: «Δεν είμαι ένας ‘πολιτικός φιλόσοφος’. Γενικώς, δεν πιστεύω στις ‘διαιρέσεις’ της φιλοσοφίας. Κι ούτε πιστεύω στην τοποθέτηση της μέσα σε κάποιον καταμερισμό των γνώσεων και των λόγων (discourses). Για μένα, η φιλοσοφία αποτελείται από ιδιόμορφους κόμβους σκέψης, οι οποίοι ανοίγονται, όταν ακυρώνονται οι κατεστημένες διαιρέσεις μεταξύ κλάδων και πειθαρχιών. Και αυτή τελικώς η απάλειψη των διαιρέσεων καθορίζει την περιπλάνησή μου μέσα στη λογοτεχνία, την κοινωνική ιστορία, την πολιτική και την αισθητική. Και συνεχίζω να το κάνω εξ’ αιτίας των προβλημάτων και των αντικειμένων της σκέψης, που προκύπτουν από τα ‘μη φιλοσοφικά’ γεγονότα».⁴¹

Εδώ, λοιπόν, το «σκέπτομαι», όπως το ορίζει ο Rancière είναι μία απόσπαση από την ταυτότητα. Σκέψη είναι η κατάδυση στο διάκενο των ανθρώπινων ρόλων, των λειτουργιών που οι άνθρωποι επιτελούν ή των θέσεων που αυτοί καταλαμβάνουν.⁴²

Ιδού λοιπόν το έδαφος όπου οφείλει να αναμετρηθεί η παραγωγή της ανταγωνιστικής υποκειμενικότητας, η πολιτική ως συστατική πράξη της ελευθερίας· και τέλος, παραγωγή ενός συγκεκριμένου επιτελέσματος: «επιβεβαίωσης μιας ικανότητας» και «ανασχηματισμού της επικράτειας του ορατού, του στοχάσιμου και του δυνατού».⁴³

Αυτό σημαίνει καταρχάς τη μη αναγώγιμη ετερογένεια του κοινωνικού, καθόσον δεν αποτελεί μία αυτόνομη σφαίρα, δεν μπορεί να «αποτελέσει σώμα», αλλά και τη δυναμική επιστροφή της ίδιας της σημασίας του όρου αισθητική. Έπειτα, είναι γνωστό ότι η χρήση της λέξης αισθητική για να ορίσει τη σκέψη για την τέχνη είναι πρόσφατη. Η γενεαλογία της γενικά αναφέρεται στην *Aesthetica* του Baumgarten και στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης του Καντ.

«Κατά την άποψή μου, [γράφει ο Ρανσιέρ], η αισθητική υποδεικνύει έναν τρόπο σκέψης που αναπτύσσεται σε σχέση με τα πράγματα της τέχνης και ενδιαφέρεται να τα παρουσιάσει ως πράγματα της σκέψης. Ουσιαστικά, δεν θεωρώ την αισθητική, ως το όνομα της επιστήμης ή την πειθαρχία που ασχολείται με την τέχνη. Δεν είναι παρά

⁴⁰ Rancière, J., *Dissensus on Politics and Aesthetics*, μτφ. Steven Corcoran, Continuum, 2010: 40.

⁴¹ Jacques Rancière, “Introducing Disagreement,” ό.π.

⁴² Hallward, P., «Jacques Rancière et la théâtrocratie ou les limites de l’égalité improvisée», στο: L. Cornu, & P. Vermeren (επιμ.), *La Philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Paris: Horlieu, 2006, σ. 481-495.

⁴³ Bensaid, D., «Το διαρκές σκάνδαλο», στο: Δημήτρης Βεργέτης (επιμ.), *Πού Πηγαίνει η Δημοκρατία;* Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 2013: 51.

ένα ιδιαίτερο ιστορικό καθεστώς της σκέψης για την τέχνη και μια ιδέα της σκέψης σύμφωνα με την οποία τα πράγματα της τέχνης είναι πράγματα της σκέψης».⁴⁴

Ωστόσο, αυτή ακριβώς η ρανσιεριανή θέση τίθεται από αμφισβήτηση. Για τον Baumgarten ο όρος αισθητική, ως η επιστήμη της αισθητηριακής γνώσης, δεν ορίζει τη θεωρία της τέχνης, αλλά εγγράφεται μάλλον στον τομέα της “αισθητικο-λογικής” γνώσης⁴⁵, τη σαφή αλλά παρ' όλα αυτά συγκεχυμένη ή ακαθόριστη γνώση που μπορεί να αντιπαραβληθεί με τη σαφή και διακριτή γνώση της λογικής.⁴⁶

Εδώ λοιπόν «η αισθητική αλήθεια» (*Veritas Aesthetica*), φαίνεται να προϋποθέτει την αισθητική καθυποταγμένη στη λογική. Από την άλλη όμως, συνεχίζει ο Ρανσιέρ και η θέση του Καντ σε αυτή τη γενεαλογία είναι εξίσου προβληματική:

«Όταν δανείζεται τον όρο αισθητική από τον Baumgarten ως όνομα για τη θεωρία των μορφών της αισθητικότητας, ο Kant στην πραγματικότητα απορρίπτει ό,τι έδωσε σε αυτήν τη σημασία της, δηλαδή την ιδέα του αισθητού ως συγκεχυμένου νοητού. Έτσι, για τον Καντ, είναι αδύνατη η σύλληψη της αισθητικής ως θεωρίας της ακαθόριστης γνώσης. Πράγματι, η Κριτική της κριτικής Δύναμης δεν αναγνωρίζει την αισθητική ως μια θεωρία, καθόσον την εμφανίζει μόνο ως επίθετο, την περιγράφει μάλλον ως ένα τύπο κριτικής. Είναι μόνο στο πλαίσιο του Ρομαντισμού και του μετα-καντιανού ιδεαλισμού –μέσα από τα γραπτά του Schelling, των αδελφών Schlegel, και του Χέγκελ– που η αισθητική έρχεται να ορίσει τη σκέψη της τέχνης. Μια ταύτιση της σκέψης, η οποία πραγματοποιείται με τα έργα της τέχνης, με μια ορισμένη ιδέα της συγκεχυμένης γνώσης, η οποία απαντάται υπό το όνομα της αισθητικής. Αυτή η νέα και παράδοξη ιδέα καθιστά την τέχνη έδαφος μιας σκέψης που είναι παρούσα έξω από τον εαυτό της και ταυτίζεται με τη μη σκέψη. Ενώνει τον ορισμό του Baumgarten για το αισθητό, ως συγκεχυμένη ιδέα με τον αντίθετο ορισμό του Καντ για το αισθητό ως ετερογενούς ως προς

⁴⁴Rancière, J., *The Esthetic Unconscious*, Polity Press, 2009.

⁴⁵ Η αισθητική εμφανίζεται ως όρος για πρώτη φορά το 1750 στο ομώνυμο έργο του γερμανού φιλοσόφου Αλεξάντερ Μπαουμγκάρτεν, όπου το αισθητό εν πολλοίς θα αυτονομηθεί από το νοητό, ενώ το ατομικό στοιχείο θα εξυψωθεί, επιτρέποντας στον καλλιτέχνη να δείξει ότι το έργο του δεν ανάγεται πλέον υποχρεωτικά στις παραδεδομένες έννοιες της λογικής, αλλά μπορεί και εισέρχεται στον εξώλογο [irrational] χώρο, που ο καρτεσιανός λόγος αδυνατεί να συλλάβει, αυτόν του «μυστηρίου», της «ευαισθησίας» και του «δεν-ξέρω-τι». Σε αυτή την αλλαγή σκέψης συνέβαλε η ίδια η γερμανική γλώσσα καθώς η λέξη για την «αίσθηση» (Sinn) είναι η ίδια με τη λέξη για το «νόημα». Βλ. Luc Ferry, *Homo Aestheticus*, ό.π., σ. 121.

⁴⁶ Rancière, J., *The Esthetic Unconscious*, ό.π., σ. 5.

την ιδέα. Εφεξής η συγκεκριμένη γνώση δεν είναι πλέον μια υποδεέστερη μορφή γνώσης, αλλά ακριβώς η σκέψη εκείνου το οποίο δεν σκέφτεται».⁴⁷

Τελικά, αυτή η ιδέα ενός αισθητού, έδρα μιας σκέψης αποξενωμένης από τον εαυτό της, αποτελεί τον ανόθευτο πυρήνα των ταυτοποιήσεων της τέχνης που διαμόρφωσαν εξ αρχής την αισθητική σκέψη. Είναι η καντιανή «ιδιοφυία», η καλαισθητική κρίση, που αγνοεί το νόμο που παράγει.⁴⁸ ο ορισμός της τέχνης του Schelling ως ένωση μιας συνειδητής και μιας ασυνειδήτης διαδικασίας, η αισθητική κατάσταση του Schiller, ο λόγος (logos) ταυτόσημος με ένα πάθος κ.ο.κ. που αναγγέλλουν τον ίδιο αυτό αισθητικό τρόπο σκέψης. Όλα αυτά τα παραδείγματα διατρέχουν *mutatis mutandis*, τους ορισμούς για το αισθητικό καθεστώς των τεχνών, ταυτοποιώντας την τέχνη ως ενιαίο, ενικού αριθμού φαινόμενο, απελευθερωμένη από κάθε ειδικό κανόνα, κάθε ιεραρχία. Συνάμα, θεμελιώνοντας την αυτονομία της τέχνης, ταυτίζουν τις μορφές της με εκείνες που εμπλέκονται στη διαμόρφωση της ζωής.⁴⁹

Αν είναι πράγματι έτσι, θα έπρεπε να ξαναδούμε την αισθητική, τότε, εκτός των ορίων της αστικής λογοκρατίας. Και ο απλούστερος λόγος είναι πως, εντελώς ακαθόριστη καθώς είναι, αποδοκιμάζει την έντονη μονολιθικότητα της κοινωνίας, την άθλια κοινωνική κατάσταση που κατακερματίζει τις ανθρώπινες ικανότητες με τον καταμερισμό και την ιεράρχηση της εργασίας, τις μηχανοποιεί και τις εξειδικεύει, τις θεωρεί κάτι υλικό. Και αυτό, ίσως να, δικαιολογεί γιατί το αισθητικό απασχολείται μεταξύ άλλων, με τη σχέση μερικού και καθολικού, καθώς εμπλέκει την ηδονή, την εκπλήρωση και τη δημιουργικότητα. Και αυτή η συνάφεια είναι σημαντικό ζήτημα για το ηθικό-πολιτικό. Μια τέτοια υλιστική ηθική είναι αισθητική, ανήκει στη δημόσια σφαίρα, καθόσον η επιθυμία αναδύεται από την υλική μας σχέση με τους άλλους, εγείροντας τελικά ερωτήματα σχετικά με τη λογική και τη δικαιοσύνη.⁵⁰ Όμως, αυτή η κατάσταση δεν είναι ακόμη ελευθερία, η οποία με το πνεύμα του Καντ συνίσταται στην ελεύθερη υπακοή μας στον ηθικό νόμο. Όπως και να έχει, αποτελεί έναν κόσμο αμιγούς υπόθεσης, στον οποίο βιώνουμε τις δυνάμεις και τις ικανότητές μας ως καθαρά τυπικά ενδεχόμενα, αποστερημένα από κάθε ιδιαιτερότητα. Πρόκειται για μια συνθήκη ύπαρξης, που ισοδυναμεί με την καντιανή καθαρή αισθητική ικανότητα για γνώση, η οποία δεν δεσμεύεται από τον προσδιορισμό μιας συγκεκριμένης έννοιας.

⁴⁷ Στο ίδιο, σ. 6.

⁴⁸ Η αισθητική ιδέα που καθοδηγεί την ιδιοφυία δεν γίνεται αντιληπτή ούτε εκφέρεται ρητά. Τηρουμένων όλων των αναλογιών συμβαίνει ότι και με το χιούμορ: προκύπτει από ένα φυσικό χάρισμα που δεν διδάσκεται, και που, συμπερασματικά, αποτελεί νεωτερισμό, ωστόσο επικοινωνιακό, καθόσον δημιουργεί άμεσα «κοινό αίσθημα». Βλ. Luc Ferry, *Homo Aestheticus*, ό.π., σ. 193.

⁴⁹ Rancière, J., *Ο Μερισμός του Αισθητού: Αισθητική και Πολιτική*, ό.π., σ. 38-40.

⁵⁰ Eagleton, T., *Η Ιδεολογία του Αισθητικού, Πολύτροπον*, ό.π., σ. 497.

Στο αισθητικό, η καθαρή, κενή άρνηση και εκείνη η έντονα δυναμική κενότητα, παραδόξως, αποτελούν προάγγελο της ικανότητάς μας να συγκροτήσουμε οποιαδήποτε αξία.⁵¹ Άλλωστε, με αυτή τη διάκριση ο Kant τοποθετείται απέναντι στο λογοκρατικό κλασικισμό, ο οποίος συγχέει την αισθητική κρίση με τη γνωστική κρίση. Ιδιαίτερα στην καντιανή θεωρία, μια πρωτότυπη σκέψη για το υποκείμενο, ως αναστοχασμός, ενεργοποιεί την αισθητική διυποκειμενικότητα, χωρίς αυτή να θεμελιώνεται ούτε πάνω στο δογματικό λόγο, ούτε πάνω σε μια εμπειρική, ψυχοφυσιολογική δομή. Πρόκειται γενικά για την ικανότητα που συνίσταται στο να σκεφτόμαστε το ατομικό (Besondere) ως περιλαμβανόμενο στο καθολικό. Μ' αυτόν τον τρόπο, μια διανοητική δραστηριότητα με μια σημασία μη μεταφυσική και μη «ανθρωπολογική», ως ανθρωπινότητα του ανθρώπου, εγκαθιδρύει μια «ποιητική τέχνη» παραγωγής του Κάλλους.⁵²

Είναι επιτέλους καιρός να επαναβεβαιώσουμε, αναφέρει ο Jean-Luc Nancy, «...ότι όχι μόνο δεν υπάρχει ανθρώπινη φύση, αλλά ο άνθρωπος, αν θέλουμε να τον φέρουμε αντιμέτωπο με την ιδέα κάποιας φύσης, έχει τα χαρακτηριστικά ενός υποκειμένου με έλλειμμα φύσης ή σε περίσσεια απέναντι σε οτιδήποτε φυσικό: υποκείμενο μιας αποφυσικοποίησης.⁵³ Ο άνθρωπος ορίζεται ως «προσωπικότητα», ελεύθερος και ανεξάρτητος από τους περιορισμούς της φύσης, ωστόσο βρίσκεται σε μια καθορισμένη κατάσταση.⁵⁴ Όντας, λοιπόν, φαινόμενο, πρέπει να έχει μια χρονική αρχή.⁵⁵ Υπάρχει μόνο καθόσον αλλάζει και μόνο καθόσον παραμένει αμετάλλακτος υπάρχει ως ο εαυτός του. Με άλλα λόγια, υπάρχει για να εξωτερικεύει όλα όσα είναι μέσα του και να δίνει μορφή σε ό,τι βρίσκεται εκτός του.⁵⁶

Όπως η ιδανική ενότητα μιας διχασμένης πραγματικότητας, μιας ακαθόριστα αντιθετικής κοινωνίας μέσα στο παρόν, το αισθητικό είναι κατ' ανάγκη αμφιλεγόμενο

⁵¹ Στο ίδιο, σ. 165.

⁵² Ferry, L., *Homo Aestheticus*, ό.π., σ. 136-137.

⁵³ Nancy- Jean- Luc, «Πεπερασμένη και άπειρη δημοκρατία», στο: Δημήτρης Βεργέτης (επιμ.), *Πού Πηγαίνει η Δημοκρατία*, ό.π., σ. 121.

⁵⁴ Αυτή η θέση, ως ηθική των Νεότερων, διαφοροποιείται βαθύτατα από την ηθική οπτική των Αρχαίων, που εκκινεί από έναν στοχασμό πάνω στη φυσική τελικότητα και το λειτουργισμό του ανθρώπου. Όπως ήδη το γράφει ο Fichte ακολουθώντας τον Rousseau η εμφάνιση μιας νέας παράστασης του ανθρώπου [από τον κλειστό κόσμο στο άπειρο σύμπαν, που τόσο καλά περιέγραψε ο Koyré], μετέβαλε ολοσχερώς τα δεδομένα του ηθικού προβλήματος. Αν ο άνθρωπος είναι το μόνο ον που στερείται, από την ουσία του, κάθε λειτουργίας, αν δεν διαθέτει καμία φύση στην οποία θα μπορούσαμε να αποκρυπτογραφήσουμε μια οποιαδήποτε «αποστολή» με όρους τελικότητας, το θέμα των ορίων γίνεται προβληματικό. Από εδώ και πέρα, η έννοια της αρετής του ατόμου προϋποθέτει πάντοτε την ιδέα της ελευθερίας, ως δύναμης αντίστασης στον καθορισμό των «φυσικών», ήτοι των ιδιαίτερων συμφερόντων. Βλ. Luc Ferry, *Homo Aestheticus*, ό.π., σ. 377-379.

⁵⁵ Σίλλερ, Φ. Για την αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου, (μτφ.εισ.σχολ. Κλεοπάτρα Λεονταρίτου), Οδυσσέας, Αθήνα, 2007, σ. 109.

⁵⁶ Friedrich Schiller, όπως αναφέρεται σε Eagleton, T., *Η Ιδεολογία του Αισθητικού*, ό.π., σ. 161.

και συγκεχυμένο.⁵⁷ Όπως το θέτει ο Eagleton, εμφανίζεται ως απελευθερωτική δύναμη μιας κοινότητας υποκειμένων, όπου το καθένα περιφρουρεί τη μοναδική ιδιαιτερότητά του, συνδεδεμένων μέσω μιας αισθησιακής παρόρμησης, της παρόρμησης του παιχνιδιού και μιας σύμπνοιας, και όχι εξ αιτίας ενός ετερόνομου, καθορισμένου νόμου.⁵⁸

Ο νόμος της αιτιότητας δεν εφαρμόζεται εδώ παρά μόνο στα φαινόμενα, καθώς η σφαίρα της πράξης ξεφεύγει μάλλον από την επιρροή του. Αλλά, καθώς αδιαμφισβήτητα βάσει του ορθολογικού ντετερμινισμού τα πάντα είναι γνωστά και αναγνωρίσιμα, ό,τι αναγνωρίζεται έχει την αιτία του, πρέπει να αποδοθεί σε κάτι, οφείλοντας να είναι γνωστό. Αυτό συνεπάγεται αμέσως ότι, κάθε παραγωγή δεν είναι παρά αναπαραγωγή, ότι το υπάρχον είναι το γίνεσθαι και αντίστροφα.⁵⁹ Καταλαβαίνουμε τώρα πως μόνο το φανταστικό μπορεί να εμψυχώσει τους λογικούς συλλογισμούς. Η εξέλιξη ακουμπά στους φαντασιακούς στόχους, τα όνειρα, τις ζωηρές επιθυμίες, τις μεγάλες συγκινήσεις και συναισθήσεις. Μόνο τα συναισθήματα μας κάνουν να σκεφτόμαστε. Και είναι αλήθεια: το αυθεντικά νέο είναι αποτρόπαιο, σπανιότητα, ανωμαλία, ιδιοτροπία, επειδή είναι μη-κανονικό, ανορθολογικό. Αντίθετο του αισθητικού είναι το πληκτικό. Μια πλήρως εξορθολογισμένη και διατεταγμένη ζωή αποκοιμίζει τη νοημοσύνη, η οποία αντικαθίσταται από αυτόματα, ρουτινιέρικα αντανakλαστικά.⁶⁰

Ζητώντας, λοιπόν, πολύ περισσότερα από αυτή τη συγκατάβαση, επιμένουμε σε έναν τρέχοντα μετασχηματισμό των εννοιών και της προβληματικής, που ήδη ανήγγειλε ο Ρανσιέρ παραπάνω, καθόσον δεν θα παραδεχτούμε ποτέ την αισθητική διάσταση, όσο μιλάμε για την αναπαράσταση ή την εικόνα: υπάρχουν μόνο εικόνες, των οποίων η πολλαπλότητα –είτε υπάρχει σύγκρουση είτε συνενοχή ανάμεσά τους– αντιπαρέρχεται κάθε σύνθεση. Λόγου χάρη, αναπαράσταση και λαός δεν μπορούν να υπαχθούν ως όροι στην ενότητα μιας έννοιας.⁶¹ Γιατί, είναι δυνατό να

⁵⁷ Eagleton, T., *Η Ιδεολογία του Αισθητικού*, ό.π., σ. 169.

⁵⁸ Στο ίδιο, σ.σ. 78 και 161.

⁵⁹ Γιорг Άσγκερ, «Κριτική της οικονομικής Πολιτικής», στο: *Το Αισθητικό και το Πολιτικό: Ανθολογία κειμένων από την Cobra στην Καταστασιακή Διεθνή*, Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα, 1996: 97-113.

⁶⁰ Γιорг, Α., «Περί Μορφής: σκιαγραφία μιας μεθοδολογίας των τεχνών», μτφ. Γιάννης Δ. Ιωαννίδης & Σπύρος Σκούφος., Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2002, σ. 60- 62.

⁶¹ Οπότε, στην πραγματικότητα, σύμφωνα με τον Μπαντιού, πρέπει να εγκαταλείψουμε στο αντιδραστικό τους πεπρωμένο εκφράσεις του είδους «γαλλικός λαός», όπου ο λαός σφραγίζεται με μια ταυτότητα. Επομένως, «...επίθετο+λαός γίνεται μια αδρανής κατηγορία του κράτους, [...]. Οι “δημοκρατικές” μας κυβερνήσεις κάνουν τον λαό, τον οποίο παριστάνουν ότι αντιπροσωπεύουν, μια ουσία, μια έννοια κλειστή, κρατικοποιημένη, την οποία δηλώνουν τα εθνικά επίθετα και η “δημοκρατική” νομιμοποίηση της κυριαρχίας– μιας αδρανούς και ατομοποιημένης ποικιλίας γνωμών». Ωστόσο, ο λαός μπορεί να δηλώνει –σε συμφραζόμενα διαφορετικά– μια μειοψηφία, διακηρύσσοντας όχι ότι αντιπροσωπεύει τον λαό, αλλά ότι είναι ο λαός, καθόσον καταστρέφει την ίδια του την αδράνεια, που

υποστασιοποιήσουμε το λαό σε ταυτότητα ή γενικότητα, ωστόσο εδώ πλέκονται το πλασματικό και το ανεύρετο: απορίες κεντρικές για όλες τις πολιτικές ή ιστορικές επιστήμες.⁶²

Γίνεται έτσι ολοφάνερη η διασύνδεση σε μια ευτυχή ισορροπία της αισθητικής κατηγορίας με τη γένεση της αυτοσυνειδησίας, τη λειτουργία του Λόγου που διακρίνει τον άνθρωπο από το ζώο και γίνεται όρος, προϋπόθεση της ανθρωπιάς του.⁶³ Στην ουσία, το σημείο που θέλει να τονίσει ο Ρανσιέρ πάραυτα είναι η ίδια η μέθοδος του συλλογισμού. Είναι, όμως, αξιοσημείωτο σύμφωνα με τον J. Dewey, ότι η λέξη ‘νοημοσύνη’, κατονομάζει κάτι πολύ διαφορετικό από ό,τι θεωρείται το ύψιστο όργανο ή ‘ικανότητα’ κατοχής των ύστατων αληθειών. Είναι μια συνοπτική κατονομασία των μεγάλων και υπερεξελιγμένων μεθόδων παρατήρησης, πειραματισμού και ανακλαστικού συλλογισμού, που επαναστατικοποίησαν τις φυσικές και βιολογικές συνθήκες της ζωής, αλλά δεν έχουν ακόμα δουλευτεί για να εφαρμοστούν στο ειδικά και βασικά κατεξοχήν ανθρώπινο. Στην αποδοχή της στάσης αυτής βρίσκουμε την αισθητική εμπειρία, η οποία αποτελεί για τον Ντιούι το κύριο μέσο για το ξεδίπλωμα της φαντασίας, την οποία θεωρεί θεμελιώδες στοιχείο του γνωστικού “ανοίγματος”.⁶⁴

Μπορούμε να συμπεράνουμε λοιπόν ότι, η ορθολογικοποίηση «τραυματίζει» τη συνειδητοποίηση –συντελεί στην εξοικονόμησή της συνείδησης– που είναι η ίδια η μέθοδος του συλλογισμού. Εν ολίγοις, καθώς δεν υπάρχουν συνειδησιακές αντιδράσεις παρά μόνο αν προκαλούνται από άγνωστα φαινόμενα, κι εφόσον η αξία της συνείδησης είναι επιρρεπής στη ρευστότητα των συνειδησιακών αντιδράσεων, η οποία συναρτάται από την ποικιλιότητα των άγνωστων παραγόντων στους οποίους προσκόπτει η συνείδηση, η διάνοια ως διαδικασία έρχεται σε αντίθεση με την ορθολογική μορφή.⁶⁵

Κι όμως, στο πλαίσιο της αισθητικής συζήτησης για το δημόσιο χώρο, η αρχιτεκτονική του βλέμματος του μοντερνισμού περιλαμβάνει από συστάσεως μια επιταγή, ένα θετικιστικό μύθευμα: τη μεταμόρφωση της διαφοράς σε ετερότητα. Την επίκληση μιας ορισμένης ουσιώδους αλήθειας, η οποία εμφανίζεται μέσα στα περιγράμματα μιας

γίνεται το σώμα της πολιτικής καινοτομίας. Βλ. Badiou A., «Είκοσι τέσσερις σημειώσεις σχετικά με τις χρήσεις της λέξης “λαός”», στο: Alain Badiou et al, *Τι είναι λαός*, μτφ. Γιώργος Καράμπελας, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 2014, σ. 11-21.

⁶² Didi-Huberman, G., «Κάνω αισθητό», ό.π., σ. 72.

⁶³ Σίλλερ, Φ. *Για την αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου*, ό.π., [Πρβλ. Επιστ.26,2], σσ. 156-157.

⁶⁴ Dewey, J. *Art as experience*. New York: Minton, Balch and Company, 1934. [Dewey J. (2005). *Art as Experience*. New York: The Berkeley Publishing Group].

⁶⁵ Γιоргν Άσγκερ, «Κριτική της οικονομικής Πολιτικής», ό.π., σ. 107.

καθολικής σκοπιάς που προϋποτίθεται ότι υπάρχει. Τεκμήριο μιας αυθεντικής εσωτερικής ταυτότητας, που δεν μπορεί να αλλοτριωθεί. Όπως σημειώνει η Farge, θέτει σε μια «νοηματική εξορία», ότι δεν είναι, ως οφείλει, «αληθινό», επαληθεύσιμο, το ασυνήθιστο, εκείνο ακριβώς που κάνει εμφανείς τις συνέπειες της προέλευσής του. Αυτό που επιχειρεί να ειπωθεί εκεί όπου οι ζωές προσπαθούν να τοποθετηθούν σκοντάφτοντας σε μια κατασταλτική εξουσία.⁶⁶

⁶⁶ Farge, A., *Η γεύση του αρχείου*, Νεφέλη, Αθήνα, 2004: 44-47.

2.1. Η πραγματικότητα [Wirklichkeit], ως ο χώρος εκδήλωσης της φαντασματικής αντικειμενικότητας

Εν τέλει, η πολύπλοκη «επιστήμη» μας επιστρέφει
πάντοτε για να δείξει ότι εναπόκειται στον
διανοούμενο ή τον επιστήμονα να δώσει
στους δύστυχους κυριαρχούμενους
πραγματικές εξηγήσεις για τους
λόγους της κυριαρχίας τους.⁶⁷

Εκεί λοιπόν όπου η ιδέα της νεωτερικότητας θα ήθελε να υπάρξει ένα μόνο νόημα στην ιστορία, η χρονικότητα που προσιδιάζει στο αισθητικό καθεστώς, είναι η συμπαρουσία ετερογενών χρονικοτήτων. Υπάρχει και κάτι περισσότερο: εκεί όπου οι κοινωνίες, σήμερα όπως και χθες, από τον Πλάτωνα κι έπειτα, οργανώνονται από το παιχνίδι των ολιγαρχιών, διασφαλίζοντας την αναπαραγωγή της ανθρώπινης αγέλης, η διαλεκτικοποίηση του ορατού κατασκευάζει άλλες, διαφορετικές εικόνες, που εισάγουν μέσα τους τον διαχωρισμό και τις αντίστοιχες κινήσεις, με το συναίσθημα και τη σκέψη ενωμένα. Και εδώ ακριβώς, επαναλαμβάνοντας την ρανσιεριανή ορολογία, επιδιώκουμε να καταδείξουμε μια αντι-ουσιοκρατική ανάγνωση του Κεφαλαίου του Μαρξ, ασπαζόμενοι συγχρόνως τη θεωρητική του επένδυση στην κυρίαρχη περιγραφή της κοινωνίας για τις «διαιρέσεις». Από αυτή την άποψη, αντιτάσσει εδώ ο Rancière, «...είναι σημαντικό αυτό που λέει ο Μαρξ: να σκεφτούμε τον κόσμο ταξικά, οι διαιρέσεις στην κοινωνία είναι ταξικές, εξ ου και ο όρος ‘κρίση’, περιγράφει κατά το μάλλον ή ήττον μια αναπόφευκτη ιστορική αναγκαιότητα. Είναι μια μορφή της πάλης των τάξεων».⁶⁸

Εναπόκειται εδώ, μάλλον, ο επαναπροσδιορισμός του σήμερα με αυτούς τους όρους, της ταξικής πάλης και της διαίρεσης, επικεντρώνοντας σε μια διαδικασία αποσαφήνισης και συγκεκριμενοποίησης. Με άλλα λόγια, αναγνωρίζοντας την ταξική ανάλυση της μαρξιανής παράδοσης και την πολιτική της φιλοδοξία να κινηθεί πέρα από την καπιταλιστική ηγεμονία, ο Ρανσιέρ υποβάλλει σε ριζική αμφισβήτηση τα ορθολογιστικά και ιστορικιστικά ανατανακλαστικά του μαρξισμού, αξιώνοντας τον εντοπισμό εντός της μαρξιστικής παράδοσης εκείνων των στιγμών συνάντησης με την ενδεχομενικότητα, που διασαλεύουν τα λεκτικά κλεισίματα, που καθορίζονται από τη ουσιοκρατική λογική του οικονομικού ντετερμινισμού.

⁶⁷ Jacques Rancière, «La politique n'est-elle que de la police? », entretien réalisé par Jean-Paul Monferran, L'Humanité, 1er juin 1999.

⁶⁸ Ζακ Ρανσιέρ, «[Η μόνη καλά οργανωμένη τάξη είναι οι καπιταλιστές](#)» (συνέντευξη στην Αναστασία Γιαμαλή), Η Αυγή της Κυριακής, 2 Φεβρουαρίου 2014.

Υπάρχει, ωστόσο, ένα ερώτημα, σύμφωνα με το Ρανσιέρ, που παραμένει ανοικτό: η σημασία της λέξης «κομμουνισμός» είναι εγγενής στις πρακτικές της χειραφέτησης; Αναμφίβολα, πολλά στοιχεία στηρίζουν το επιχείρημα πως αν η χειραφέτηση είναι ο τρόπος για να βγούμε από το καθεστώς μιας μειονοτικής κατάστασης, τότε η κομμουνιστική προϋπόθεση είναι η προϋπόθεση της χειραφέτησης και ο κομμουνισμός ως μορφή καθολικότητας κατασκευάζεται από τέτοιες χειραφετικές πρακτικές, οι οποίες ουδόλως γίνονται οι αρχές που διέπουν μια κοινωνική διανομή των καθηκόντων, των θέσεων και των δυνατοτήτων. Επομένως, χειραφέτηση των εργατών σημαίνει: δυνατότητα διάρρηξης των δεσμών της «αναγκαιότητας», άλλως, διαβεβαίωση του γεγονότος ότι η εργασία μπορεί να περιμένει κι ότι δεν υπάρχει καμία ιδιαίτερη «κλίση» του εργάτη.⁶⁹

Βέβαια, οι εν λόγω θέσεις είναι κάθε άλλο παρά αυταπόδεικτες. Απαιτείται για τούτο η αποκάλυψη μιας φανταστικής λογιστικής, η οποία μετατρέπει τη διάρκεια σε εντατικότητα, αποσπώντας την υπεραξία στις υπόγειες σήραγγες της παραγωγής, μακριά από τα αδιάκριτα βλέμματα.⁷⁰

Έτσι φωτίζεται μια κοινωνική σχέση εν κινήσει, ο χρόνος που μετράει την κίνηση, κατά συνέπεια, η ταξική ανάλυση που αυτή επιτρέπει, εμφανίζοντας την αστάθεια του πυρήνα της θετικιστικής λογικής των παραπάνω οικονομικών κατηγοριών.

Σε μια προοπτική κριτικής, η αξιακή μορφή του προϊόντος της εργασίας, σύμφωνα με το Μαρξ, είναι η πιο αφηρημένη, μα και η πιο γενική μορφή του αστικού τρόπου παραγωγής, ο οποίος έτσι χαρακτηρίζεται σαν ένα ιδιαίτερο είδος κοινωνικής παραγωγής κι επομένως χαρακτηρίζεται ταυτόχρονα και ιστορικά.⁷¹ Κατά τον ίδιο τρόπο, ο χρόνος της παραγωγής, όπου το εμπόρευμα ανάγεται στον αφηρημένο όρο της αξίας και η εργασία στον αφηρημένο όρο ενός χρόνου δίχως ποιότητα, είναι ευθύς εξαρχής ένας κοινωνικός χρόνος.

Ιδού σε τι ανάγεται τελικά κάθε πολιτική οικονομία, Πίσω από τα θαυμαστά τεχνάσματα της ανταλλαγής, η θετική οικονομική θεωρία μετρά την αξία των προϊόντων μέσω της έννοιας του αφηρημένου χρόνου εργασίας, η δε αξία κάθε εμπορεύματος καθορίζεται από το ποσό ζωντανής και νεκρής εργασίας που είναι κοινωνικά απαραίτητη για την παραγωγή του σε μια δεδομένη χρονική στιγμή. Στην εμπειρική πραγματικότητα της αστικής κοινωνίας, ο χρόνος επιβάλλεται ως μέτρο που

⁶⁹ Rancière, J., "Communists without Communism?" στο: Costas Douzinas and Slavoj Zizek (επιμ.), *The Idea of Communism*, Verso, 2010: 168.

⁷⁰ Μπενσαϊντ, Ν., *Ο Μαρξ της εποχής μας*, μτφρ. Γιάννης Καυκιάς, Τόπος, Αθήνα, 2013: 103.

⁷¹ Μαρξ, Κ. (1978α). *Το Κεφάλαιο, Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας, Τόμος Πρώτος*. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, σελ. 94, υποσημ. 32.

πρέπει να μετρηθεί. Τα άτομα του χρόνου είναι τα στοιχεία του κέρδους, όπου ο εργάτης μετατρέπεται σε προσωποποιημένο χρόνο εργασίας.⁷² Ουσιαστικά, παρεμβαίνει εδώ το κεφάλαιο, ως ειδική και αντιφατική εννοιολογική οργάνωση του κοινωνικού χρόνου. «Δρα καταστροφικά και αδιάκοπα επαναστατικά, καταλύει όλους τους φραγμούς που εμποδίζουν την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, τη διεύρυνση των αναγκών, την πολυπλοκότητα της παραγωγής και την εκμετάλλευση των φυσικών και πνευματικών δυνάμεων».⁷³

Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο, η ανατροπή του καπιταλισμού δεν θα επέλθει νομοτελειακά, λόγω της εξέλιξης των παραγωγικών δυνάμεων, αλλά από την εσωτερική δυναμική και τις εσωτερικές αντιφάσεις και τάσεις της ταξικής πάλης. Με άλλα λόγια, σύμφωνα με τον Charles Bettelheim, «δεν υπάρχει σύστημα παραγωγικών δυνάμεων, παρά μόνο συναρθρωμένο με ένα σύστημα σχέσεων παραγωγής, το οποίο κυριαρχεί πάνω του και του δίνει τη μορφή του».⁷⁴

Το δίχως άλλο, μπορούμε εδώ να αναγνωρίσουμε εκείνη την κριτική που αποκαλύπτει την άλλη όψη των πραγμάτων. Την αλήθεια της δομής κάτω από την επιφάνεια της ιδεολογίας. Ιδού πιθανώς, ένα από τα κίνητρα για τα οποία πρέπει να μιλήσουμε. Πρέπει λοιπόν να ξεκινήσουμε, δια μέσου της ρανσιεριανής ανάλυσης και των θεωρητικών κεκτημένων του Αλτουσέρ, με τη θεωρία της αξιακής μορφής που μας επιτρέπει να διαβάσουμε τη θεωρία του Μαρξ για την καπιταλιστική εκμετάλλευση, τονίζοντας τη στρουκτουραλιστική λογική των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής, ελπίζοντας ότι θα υπερβούμε την αντίφαση. Αλλά, αν η ανακάλυψη του αφηρημένου χρόνου εργασίας οδηγεί αναπόφευκτα στην ανακάλυψη του φετιχισμού του εμπορεύματος, αυτό σημαίνει ότι μπορούμε να εντοπίσουμε εκεί μία δομή που συγκροτεί τις παραγωγικές σχέσεις και τον τρόπο δράσης της στο επίπεδο της φαντασματικής αντικειμενικότητας (Wirklichkeit), ήτοι, το χώρο όπου, κατά τον Αλτουσέρ, εκδηλώνονται οι προσδιορισμοί της δομής;⁷⁵

Με άλλα λόγια, αυτό που υπονοείται εδώ πιστοποιεί μια ιστορική αναγκαιότητα στην οποία πρέπει οπωσδήποτε να προσαρμοστούμε ή η κακή ιστορία,⁷⁶ αυτή που δεν διακόπτεται, βραχυκυκλώνει το μηχανισμό, επιβάλλοντας τελικά την εξουσία της;

⁷² Μπενσαϊντ, Ν., *Ο Μαρξ της εποχής μας*, ό.π., σ. 104.

⁷³ Μαρξ, Κ., *Βασικές γραμμές της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας*, τ.Β΄, Εισ.-μτφ: Διονύσης Διβάρης Στοιχαστής, Αθήνα 1990: 308.

⁷⁴ Μπετελέμ, Σ., *Μορφές ιδιοκτησίας στο μεταβατικό στάδιο προς το σοσιαλισμό*, Αθήνα, Ράππας, 1978: 91.

⁷⁵ Αλτουσέρ κ.ά, *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, μετάφραση: Δημήτρης Δημούλης, Χρήστος Βαλλιάνος, Βίκυ Παπαοικονόμου, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2003.

⁷⁶ Marx, K. *Misère de la philosophie*, W 4, Dietz, Βερολίνο, 1959, σ. 140.

Εντούτοις, τα ερωτήματα αυτά δεν τίθενται εδώ ως τεχνικά προβλήματα της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, με αναφορά στην παραγωγική διαδικασία ως αντινομία, υφιστάμενη μεταξύ των μονόπλευρα αλλοτριωμένων αφενός και ολοκληρωμένων αυθόρμητων εργατών αφετέρου. Και τούτο, διότι προϋποθέτουν την πρόληψη του ανεπτυγμένου σοσιαλιστικού ανθρώπου, που στο κεφάλι του υπάρχει η συσσωρευμένη γνώση της κοινωνίας.⁷⁷

Έχοντας ως αφετηρία τις σκέψεις αυτές, μπορεί τώρα να διερευνηθεί το πέρασμα, [αλλά επίσης και η απόσταση], στην αποκρυπτογράφηση των αναπαραστάσεων. Ειδικότερα, η διέλευση από τη δυνατότητα στη συστηματική γνώση της σύνδεσης και της άρθρωσης των μορφών του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.⁷⁸ Πρέπει να είμαστε επιφυλακτικοί, αναφέρει ο Αλτουσέρ, απέναντι στα χωρία όπου ο Μαρξ διατυπώνει γενικότητες. Στο κομμάτι που αφορά την «παραγωγή», δίνει εκεί το γενικό της χαρακτήρα, προσθέτοντας αμέσως ότι η εν γένει παραγωγή είναι ανύπαρκτη, γιατί υπάρχουν μόνον ορισμένοι τρόποι παραγωγής και μάλιστα εντός του πλαισίου συγκεκριμένων κοινωνικών σχηματισμών.⁷⁹

Μπορούμε, λοιπόν, σχηματικά να πούμε ότι οι μορφές δεν υπάρχουν επειδή έχουν παραχθεί προς το σκοπό να υπάρξουν, αλλά επειδή έχουν προσαρμοστεί τυχαία στην ύπαρξη.

Και τί επιμαρτυρεί αυτή η απόφαση; ότι η επιδιωκόμενη υλιστική σύλληψη ως απόπειρα οριοθέτησης των σύνθετων οντοτήτων διαρθρώνεται αντιτιθέμενη ταυτόχρονα προς κάθε φιλοσοφία της αναγκαιότητας. Αντίκειται σε κάθε μηχανιστικό-αιτιοκρατικό ντετερμινισμό και κάθε ιδεαλιστικό υποστήριγμα υπερβατικής και τελεολογικής αιτιότητας.⁸⁰

Δεν μπορούμε, σύμφωνα με τον Αλτουσέρ, να αποδεχθούμε τη σύλληψη μιας βαθύτερης ουσίας, που εκφράζεται στη συγκεκριμένη ιστορική πραγματικότητα, λειτουργώντας ως ο αιτιώδης μηχανισμός της. Η κοινωνική πραγματικότητα είναι εγγενώς έκκεντρη, άνιση και σύνθετη. Ο χρόνος της ολότητας δεν είναι ούτε αιωνιότητα, ούτε συγχρονικότητα, αλλά η σύνθετη συνάρθρωση διαφορετικών χρόνων

⁷⁷ Ψυχοπαίδης Κ., *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα, 1994, σ. 198.

⁷⁸ Σύμφωνα με τον Κοσμά Ψυχοπαίδη, η μαρξική μέθοδος επιλέγοντας ως αφετηρία της την ανάλυση της αφηρημένης ουσίας, εγείρει αξιώσεις περί του μοναδικού ορθού τρόπου προσέγγισης που προσιδιάζει στον ιδιαίτερα εκμεταλλευτικό χαρακτήρα της αστικής κοινωνίας. Ο εκμεταλλευτικός αυτός χαρακτήρας είναι δυνατόν να αναλυθεί θεωρητικά μόνο στη βάση της συνολικής κοινωνίας και με αναφορά στη συνολική κοινωνική εργασία. Εδώ προϋποτίθεται η συνάθροιση όλων των τομέων της οικονομίας σε έναν τομέα, όπου συμπίπτουν υποχρεωτικά το σύνολο των κερδών με το σύνολο της κοινωνικά παραχθείσας υπεραξίας. Βλ. Ψυχοπαίδης Κ., *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα, 1994: 194-195.

⁷⁹ Althusser, L., «Για τη γνωστική διαδικασία», στο Γεράσιμος Κουζέλης, Κοσμάς Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Κείμενα Επιστημολογίας Κοινωνικών Επιστημών*, νήσος, Αθήνα, 1996: 463-472.

⁸⁰ Γιώργος Φουρτούνης, «Ο Ύστερος Υλισμός του Αλτουσέρ και η Επιστημολογική Τομή». *Θέσεις* 98, 35-51.

που δεν εναρμονίζονται σε μια απλή ουσία.⁸¹ Κατά βάσιν, «...η δομή του όλου, άρα η “διαφορά” των ουσιαστικών αντιφάσεων, το να υπάρχει δηλαδή μια κύρια αντίφαση και η διαρθρωμένη με δεσπόζουσα δομή τους είναι η ίδια η ύπαρξη του όλου».⁸²

Πιθανώς, φαίνεται πως από το αλτουσεριανό σκεπτικό θα μπορούσαμε να αναγνωρίσουμε τον πραγματικό κίνδυνο ενός δομισμού, που θα ανάγεται σε μια δομή όχι ως μια σχεσιακή σύλληψη της κοινωνικής πραγματικότητας, αλλά ως του κρυμμένου μυστικού της. Θέτοντας τώρα το ερώτημα αν επιβεβαιώνεται αυτό, ο Αλτουσέρ διατείνεται ότι η δομή ενυπάρχει στα αποτελέσματά της, ισχυριζόμενος ότι δεν είναι τίποτε έξω από τα αποτελέσματά της, αλλά η εμμενής αιτία τους. Θα μπορούσαμε λοιπόν να εικάσουμε, ότι εδώ επιστρατεύει τη σπινοζική εμμένεια⁸³ –«το επίπεδο εκείνο, σύμφωνα με τους Hardt και Negri, επί του οποίου πραγματώνονται οι δυνάμεις της ενικότητας (το ενικό ως πλήθος) και επί του οποίου η αλήθεια της νέας ανθρωπότητας καθορίζεται χωρίς εξωτερική διαμεσολάβηση, ιστορικά, τεχνικά και πολιτικά».⁸⁴

Τέτοιες προτάσεις ξεδιπλώνουν ενώπιόν μας τη διαδικασία συγκρότησης του πλήθους,⁸⁵ ενώ ό,τι αντιτίθεται σε αυτό το υπό συγκρότηση εμμενές σχέδιο αντιμετωπίζεται ως εξωγενές εμπόδιο και όχι ως εσωτερική αντίφαση του συστήματος, όπως θα ήθελαν ο Χέγκελ και ο Μαρξ.⁸⁶

Αλλά, έτσι ο καπιταλιστικός θεσμός, ως τέτοιος δεν θεωρείται ότι ενσωματώνει σήμερα όλη την πραγματικότητα της συλλογικής εργασίας; Δεν οφείλει συνεπώς ένας κομμουνισμός του κεφαλαίου να μετατραπεί σε έναν κομμουνισμό των πληθών; Μέχρι ποιου σημείου μπορούμε να πιστοποιήσουμε την ορθολογικότητα αυτής της διαδικασίας;⁸⁷

⁸¹ Αλτουσέρ, Λ, «Τα μειονεκτήματα της κλασικής οικονομίας. Σκιαγράφηση της έννοιας του ιστορικού χρόνου», στο: Λ., Αλτουσέρ κ.ά. *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, ό.π. σσ. 302-342.

⁸² Αλτουσέρ, Λ, *Για τον Μαρξ, Γράμματα*, Αθήνα, 1978: 205.

⁸³ Ιδού γιατί με βάση την έννοια της σπινοζικής εμμένειας, δεν έχουμε μια «κρυμμένη ουσία» των πραγμάτων σε αντιπαράθεση με την επιφανιόμενη εμπειρική μορφή τους, αλλά ένα πλέγμα πραγματικών σχέσεων και αιτιακών προσδιορισμών, όπου όλα, εμπειρικές μορφές, απτά πράγματα, σχέσεις και αιτιακοί προσδιορισμοί ανήκουν στο ίδιο ενιαίο επίπεδο υλικότητας. Αποτελούν σύνολα συναρθρώσεων επιμέρους στοιχείων. Βλ. Παναγιώτης Σωτήρης, «Η πρόκληση του νομιναλισμού και ο Λουί Αλτουσέρ», *Θέσεις*, Τεύχος 86 : Ιανουάριος - Μάρτιος 2004.

⁸⁴ Hardt, M., Negri, A., *Αυτοκρατορία*, Scripta, Αθήνα, 2002, σ. 111.

⁸⁵ Παρακινούμενοι από τον Ρανσιέρ, η έννοια του πλήθους, στην οποία παραπέμπουν οι συγγραφείς της *Αυτοκρατορίας*, αφομοιώνει εντός της έννοιας των παραγωγικών δυνάμεων, οποιαδήποτε μορφή μετασχηματιστικής δραστηριότητας. Υπογραμμίζουμε εδώ την αναθεωρητική θεωρία της επιστήμης ως άμεσης παραγωγικής δύναμης, την πολιτιστική επανάσταση, τη φοιτητική επανάσταση ή τον εργατισμό, που απαρτίζουν τις ποικίλες μορφές αυτού του σχεδίου. Πρβλ. Jacques Rancière, «Peuple ou multitudes: question d' Eric Alliez à Jacques Rancière», *Multitudes*, τεύχος 9, Μάιος/Ιούνιος 2002.

⁸⁶ Χρύσης, Αλέξανδρος Α. «Σπινόζα και Μαρξ: η δυναμική του κράτους και της επανάστασης», *Ουτοπία* (61), Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 2004: 59-88.

⁸⁷ Jacques Rancière, «Communists without Communism», ό.π., σ. 175.

Όμως, τέτοια ζητήματα εμφανίζονται πολύ ενωρίς στη μελέτη αυτή.

Ας ξεκινήσουμε λοιπόν με τη δομή της πρακτικής, στην ειδικώς σπινόζική σύλληψή της ως κοινωνικής διαδικασίας παραγωγής, η οποία αντίκειται στην αντίληψη της πράξης.⁸⁸

Και με αυτό το δεδομένο θα διακρίνουμε ότι, οι μεμονωμένοι άνθρωποι ενεργούν μέσα και κάτω από τους καθορισμούς των μορφών ιστορικής ύπαρξης των κοινωνικών σχέσεων παραγωγής και αναπαραγωγής. Επομένως, δεν μπορούν να θεωρηθούν «ελεύθερα και καταστατικά υποκείμενα με τη φιλοσοφική έννοια των όρων».⁸⁹

Εξάλλου, για τον Σπινόζα η ανάλυση της πραγματικότητας δεν τελειώνει ποτέ και δεν δύναται να οδηγηθεί σε απολύτως απλά όντα. Υπάρχουν μόνο ενικοί ιστορικοί κοινωνικοί σχηματισμοί, συγκεκριμένες, εν πολλοίς άνισες και αντιφατικές συναρθρώσεις τρόπων παραγωγής και κοινωνικών μορφών: σχέσεις ανάμεσα σε ενικές ουσίες.⁹⁰ Και η κυριαρχία συγκεκριμένων τρόπων παραγωγής αποτελεί επίδικο της πάλης των τάξεων, της προτεραιότητάς της προς την ίδια την ύπαρξή της. Μήπως αυτό ακριβώς θέλει να εκφράσει ο Αλτουσέρ με την αμφισβητούμενη θέση του σχετικά με τη «διαδικασία χωρίς υποκείμενο»;.⁹¹

Εν τοιαύτη περιπτώσει, η πλειονότητα των επικριτών του αποδέχονται πολύ λιγότερο τη θέση τούτη. Η αλήθεια είναι πως δεν μπορούμε εδώ να αναγνωρίσουμε έναν μαρξισμό της πίστης στην ιστορία και στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων. Στην θεωρία είναι εκείνος ο μαρξισμός της κριτικής που αποκαλύπτει την άλλη όψη των πραγμάτων– την αλήθεια της δομής κάτω από την επιφάνεια της ιδεολογίας ή ενός συνολικού συστήματος κυριαρχίας κάτω από τις επιφάνειες του δικαίου και της δημοκρατίας. Ωστόσο, κατά τον Ρανσιέρ, στην πράξη, ήταν εκείνος των αντιπαρατιθέμενων τάξεων ή κόσμων που κόβει την ιστορία στα δύο. Και μάλιστα, στη βάση αυτή, ταιριάζει απόλυτα με μια διαλεκτική της «κακής πλευράς».

⁸⁸ Ο Althusser, προτείνει την ιδέα της γνώσης ως παραγωγής, χωρίς την οποία η διάκριση και η γνώση των συγκεκριμένων ιστορικών διαδικασιών θα ήταν αδύνατες. Υπερθεματίζοντας σε τούτη τη γενικότητα του Μαρξ, στη μαρξική έννοια της παραγωγής, που σημαίνει, μια διαδικασία και την εργαλειακή επεξεργασία μιας πρώτης ύλης, προτείνει μια γενική έννοια της «πρακτικής», αντιγράφοντας την έννοια της διαδικασίας εργασίας του «Κεφαλαίου». Κατ' ανάγκη, η διαδρομή καταλήγει στη διάκριση των τριών Γενικότητων, που χωρίς αυτήν δεν θα μπορούσε, όπως ισχυρίζεται, να ανακαλύψει κάτω από τη φαινομενικότητα των πραγμάτων, και παλεύοντας εναντίον της, την παραγνωρισμένη (αγνοημένη) ουσία των «ενδόμυχων σχέσεών» τους. Εδώ, επίσης, ο Althusser, έχει κατά νου την “production” του Σπινόζα, που παραπέμπει συγχρόνως στην εργασία, στην πρακτική και στην έκθεση του αληθινού. Βλ. Althusser, L., «Για τη γνωστική διαδικασία», ό.π., σ. 465-469.

⁸⁹ Harnecker, Marta «Ο Αλτουσέρ και ο «θεωρητικός αντιανθρωπισμός» του Μαρξ», Θέσεις, τχ.87, Απρίλιος-Ιούνιος 2004.

⁹⁰ Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, Paris: Maspero, 1979.

⁹¹ Αλτουσέρ, Λ., *Απάντηση στον Τζων Λιούις*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1977, σ. 102.

Το κίνημα του 68 δεν ήταν παρά η τελευταία μεγάλη αναλαμπή του στη Δύση.⁹²

Έδειξε ότι αυτή η μεθόδευση, η ορθολογικότητα της έννοιας, που αντιμετωπίζει τις πρακτικές ως λόγους και τους λόγους ως πρακτικές, χωλαίνει, γοητευμένη από ένα ορισμένο τύπο ακρίβειας.⁹³ Διότι, στη βάση του ρανσιεριανού επιχειρήματος, το πεδίο των σημασιών είναι ανοιχτό και οι λέξεις δεν είναι ποτέ σίγουρες. Η πολιτική αντιπαράθεση χαρακτηρίζεται ως αντίθετη προς τους όρους μιας επιστημονικής διατύπωσης. Ενδιαφέρει όμως εδώ το ότι, σύμφωνα με τον Bensaid, δεν ξεφεύγει από τη σύγκρουση συμφερόντων και από την καταχώρησή τους, εξ αρχής ιδεολογική, στον ορίζοντα του φετιχισμού. Δεν σκεπτόμαστε λανθασμένα επειδή «βάζουμε στο κεφάλι μας ιδέες» που δεν έχουν βάση ή επειδή μας εντυπώθηκαν στο μυαλό. Σκεπτόμαστε λανθασμένα επειδή ζούμε εντός του πραγματικά φαντασμαγορικού κόσμου του εμπορευματικού φετιχισμού.⁹⁴

Ξεσκεπάζοντας λοιπόν τις «αναπόφευκτες» πλάνες των παραγόντων της παραγωγής, τις οποίες αναπτύσσει ο Ρανσιέρ στο *Lire le Capital*⁹⁵ και πριν αφήσουμε την υπεραξία για να περιγράψουμε τη θεμελιώδη πραγματικότητα της προλεταριακής εργασίας, τον κλεμμένο χρόνο, επιχειρούμε να δείξουμε, με γνώμονα τη μεθοδολογία του, ότι η σηματοδότηση του κοινωνικού πεδίου είναι ορθολογική, τακτοποιεί και συμβιβάζει, και ότι αντανakλάται προσφυώς στη σύνθεση της υφιστάμενης ιδεολογικής και πολιτικής τάξης.

Κατ'αυτόν τον τρόπο, δεν αμφισβητείται όμως η επικάλυψη μεταξύ της τάξης της σκέψης (order of thought) και της κοινωνικής τάξης (social order). Διότι, κατά τον Ρανσιέρ, «...στην εποχή που πέρασε μπορούσαμε ακόμη να διασκεδάζουμε καταγγέλλοντας τη σκοτεινή και στέρα πραγματικότητα που κρύβεται πίσω από τη λάμψη των φαινομένων».

Για το σκοπό αυτό μπορούμε να εξετάσουμε, στο εσωτερικό του αισθητικο-πολιτικού σχηματισμού, όπως έχει ήδη υπογραμμιστεί, τις περιγραφές μιας ορισμένης μαρξιστικής προβληματικής, καθοριστικής στη συγκρότηση του κριτικού μοντέλου των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών.⁹⁶

⁹² Rancière, J., *Το μίσος για τη δημοκρατία*, ό.π., σ. 121-123.

⁹³ Rancière J., «Ζακ Ρανσιέρ», στο: Christian Delacampagne (επιμ.), *Συζητήσεις με φιλοσόφους, Δεκαπέντε χρόνια γαλλικής φιλοσοφίας (1968-1983)*, ό.π., σ. 197.

⁹⁴ Μπενσαίντ, Ν., *Ο Μαρξ της εποχής μας*, ό.π., σ. 193.

⁹⁵ Althusser et al. *Lire le Capital*, Paris, Quadrige/P.U.F, 1996[1965].

⁹⁶ Ο όρος κοινωνιολογία, ως ιδεολογικό προϊόν της μετεπαναστατικής περιόδου, εμφανίζεται το 1838, στο 47^ο Μάθημα Πολιτικής Φιλοσοφίας του Κόντ. Συστηματοποιείται, με το τέλος του 19^{ου} και των αρχών του 20^{ου} αιώνα, υπό μορφή μιας επιχείρησης αποπολιτικοποίησης (φυσικοποίησης) του κοινωνικού και σαν αντίδοτο στην πάλη των τάξεων. Από τη γέννησή της η κοινωνιολογία εμπνεύστηκε από τη βιολογία και από τη μηχανική για να αναγάγει την πολιτική σε κοινωνιολογικό ντετερμινισμό. Εξάλλου, σύμφωνα με

Εδώ, θέλουμε να διευκρινίσουμε και να ελέγξουμε μια θεωρία της συνάρθρωσης του τρόπου παραγωγής, που δεν είναι κατ' ανάγκη προφανής στο μαρξικό έργο του Κεφαλαίου ή που οι επίγονοι συγκάλυψαν. Να σημειώσουμε ευθύς εξαρχής ότι επιβάλλεται να αναδειχτεί ως πρωταρχικής σημασίας η θεμελιώδης θεωρητική επινόηση του Μαρξ με βάση την οποία ασκεί κριτική, στο Κεφάλαιο, στη ρικαρδιανή οικονομία: η έννοια της ανορθολογικής έκφρασης της αξίας της εργασιακής δύναμης.⁹⁷ [Διότι], «Η πολιτική οικονομία ξεκινά από το γεγονός της ατομικής ιδιοκτησίας, δεν μας την εξηγεί. Εκφράζει (*fassen*) με αφηρημένες και γενικές διατυπώσεις την υλική διαδικασία στην οποία υπόκειται η ατομική ιδιοκτησία, οι οποίες εν συνεχεία ισχύουν γι' αυτή ως νόμοι, χωρίς να καταδεικνύει πώς αυτοί προκύπτουν από την ουσία της».⁹⁸ Ο φετιχισμός αποτελεί εδώ, σύμφωνα με το Ρανσιέρ, την πιο εντυπωσιακή μαρτυρία, στην απλή έννοια του οποίου συμπυκνώνονται οι αυταπάτες που μετατρέπουν την κοινωνία, την ιστορία ή την τάξη σε ισάριθμα μυθικά υποκείμενα. Κατηγορίες οι οποίες απέχουν πολύ από το να είναι απαλλαγμένες από κάθε ψυχολογικό ή ανθρωπολογικό υπονοούμενο.⁹⁹

Κατά παρέμβαση, η κριτική που συναντάμε στα Χειρόγραφα, η χρησιμοποίηση δηλαδή του μοντέλου κριτικής του Φόουερμπαχ από τον Μαρξ, προκειμένου αυτός να ασκήσει κριτική στη φιλοσοφία του δικαίου του Χέγκελ, στόχευε στο ναδειχθεί ότι, ο Χέγκελ ανήγαγε παντού το αυτονομημένο κατηγορήμα σε πραγματικό υποκείμενο. Η κίνηση αυτή επισημαίνεται από τον Μαρξ ως υποστασιοποίηση, και συνίσταται στη διάκριση ενός κατηγορήματος από το υποκείμενό του, στην υποστασιοποίησή του, ώστε να καταστεί μια αφηρημένη κατηγορία, η οποία εν συνεχεία ενσαρκώνεται ως αισθητή έκφραση, σε κάποια εμπειρική ύπαρξη. Πρόκειται εδώ για μια μεταστροφή της εμπειρίας σε θεώρηση, ήτοι αφαίρεση και αυτονόμηση και της θεωρίας σε

τον Ρανσιέρ, η ίδια πολιτική προβληματική δίνει στην κοινωνιολογία τη θέση της στο σύνολο πρακτικών, που χρησιμοποιούνταν από τη μπουρζουαζία (λόγου χάρι, όταν η αντίδραση του προλεταριάτου την έφερε το 1848 και το 1871 αντιμέτωπη με την πιθανότητα εξαφάνισής της) την ίδια περίοδο για να διαπλάσουν τους ανθρώπους, απαραίτητων για την αναπαραγωγή των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής. Παρατίθεται στο: Ντανιέλ Μπενσαϊντ., *Ο Μαρξ της εποχής μας*, ό.π., σ.132. Βλ. επίσης [Note: 4a] στο: Jacques Rancière, «On The theory of ideology (the politics of Althusser)», για τη γαλλική έκδοση του 1973, στο: *L'Homme et la Société*.

⁹⁷ Ρανσιέρ, Ζ., «Η έννοια της κριτικής της πολιτικής οικονομίας από τα “Χειρόγραφα του 1844” στο “Κεφάλαιο”», στο: Αλτουσέρ κ.ά., *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, ό.π., σ.55.

⁹⁸ Μαρξ, Κ., (MEW, EB 1, 510), όπως αναφέρεται σε Ρανσιέρ, Ζ., «Η έννοια της κριτικής της πολιτικής οικονομίας από τα “Χειρόγραφα του 1844” στο “Κεφάλαιο”», στο: *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, Αλτουσέρ κ.ά., μετάφραση: Δημήτρης Δημούλης, Χρήστος Βαλλιάνος, Βίκυ Παπαοικονόμου, Ελληνικά Γράμματα, 2003:54.

⁹⁹ Ρανσιέρ, Ζ., «Η έννοια της κριτικής της πολιτικής οικονομίας από τα “Χειρόγραφα του 1844” στο “Κεφάλαιο”», ό.π., σ.58.

εμπειρία, ενσάρκωση/υλοποίηση. Αυτό το κριτικό μοντέλο διέπεται λοιπόν από δύο αντιθετικά ζεύγη: υποκείμενο/αντικείμενο και εμπειρία/θεώρηση.¹⁰⁰

Αλλά, ένα ιδιαίτερα σαφές παράδειγμα της χρήσης αυτού του σχήματος συναντάμε στην κριτική που ασκεί ο Μαρξ στον Στιούαρτ Μιλλ στη γενική Εισαγωγή του 1857. Σε αυτή τη βάση, η ατομική ιδιοκτησία εμφανίζεται στα γραπτά του Μιλλ, ως η εμπειρική ύπαρξη της αφηρημένης κατηγορίας της ιδιοποίησης. Με αυτόν τον τρόπο αποκρύπτεται το πραγματικό αντικείμενο της επιστήμης της πολιτικής οικονομίας, όταν ο Μαρξ στο Κεφάλαιο θα ορίσει το κεφάλαιο ως σχέση παραγωγής. Ήτοι, η μελέτη των σχέσεων στις οποίες εισέρχονται οι άνθρωποι κατά τη διαδικασία της κοινωνικής παραγωγής και η αναλυτική σπουδή των σχέσεων ιδιοκτησίας, οι οποίες αποτελούν τον πυρήνα τους. Προφανώς, αφετηριακό σημείο εδώ είναι τα άτομα που παράγουν στην κοινωνία· η κοινωνικά καθορισμένη παραγωγή τους και όχι η «ροβινσονιάδα [...] ο ξεχωριστός και απομονωμένος κυνηγός και ψαράς με τους οποίους ξεκινούν την ανάλυσή τους ο Smith και ο Ricardo».¹⁰¹ Γι αυτούς, η ιδιοκτησία αποτελεί μια γενική συνθήκη κάθε παραγωγής. Αυτή η αφηρημένη κατηγορία της ιδιοποίησης ενσαρκώνεται στη συνέχεια σε ένα συγκεκριμένο τύπο παραγωγής, την καπιταλιστική ατομική ιδιοκτησία.¹⁰²

Θα πρέπει, συνεπώς, να διερευνήσουμε με ποιον τρόπο ο καπιταλισμός προωθεί την εκμετάλλευση της εργασιακής δύναμης, κατανοώντας έτσι τη ρήξη που επέρχεται στην εμπεριστατωμένη παρουσίαση του καθεστώτος της μισθωτής σχέσης από την αντικατάσταση της εργασίας με την εργασιακή δύναμη.

Εντούτοις, όμως, εδώ είναι αναγκαία μια παρέκβαση. Η ρήξη του Μαρξ με τις ουμανιστικές-ανθρωπολογικές προϋποθέσεις της κλασικής Πολιτικής Οικονομίας έμοιαζε να επιτρέπει την οικοδόμηση της θεωρίας του πάνω στην κλασική (ρικαρδιανή) θεωρία της αξίας. Σύμφωνα με το σύνολο των συμπερασμάτων της κλασικής (ρικαρδιανής) θεωρίας της αξίας ως «δαπανώμενης εργασίας», τα εμπορεύματα ανταλλάσσονται μεταξύ τους σε σχετικές ποσότητες που αντανakλούν τις ποσότητες εργασίας οι οποίες είναι αναγκαίες για την παραγωγή τους. Συνεπώς, η αξία κάθε εμπορεύματος αντιστοιχεί στην ποσότητα της εργασίας που έχει συνολικά δαπανηθεί για την παραγωγή του.¹⁰³

¹⁰⁰ Στο ίδιο, σ.64.

¹⁰¹ Μαρξ, Κ., Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας, Σύγχρονη Εποχή, μτφρ.Χρήστος Μπαλωμένος, Αθήνα, 2010:309-310.

¹⁰² Ρανσιέρ, Ζ., «Η έννοια της κριτικής της πολιτικής οικονομίας από τα Χειρόγραφα του 1844 στο Κεφάλαιο», ό.π., σελ. 65.

¹⁰³ Μηλιός, Γ., κ.ά., Η Θεωρία Του Μαρξ Για Τον Καπιταλισμό: Πλευρές μιας θεωρητικής και πολιτικής ρήξης, Αθήνα, Νήσος 2005, σ. 17.

Φυσικά, ο Μαρξ ανέτρεψε θεωρητικά την κλασική θεωρία της αξίας, που ταυτίζει την αξία με τη «δαπανώμενη εργασία». Ασχολείται εδώ με την εμπορευματική μορφή του προϊόντος της εργασίας ως επιστημονικό σημείο αφετηρίας στο εσωτερικό της διαδικασίας σκέψης. Φαίνεται έτσι ότι, η θεωρία της μορφής προσφέρει στο επίπεδο της θεωρητικής πρακτικής που χαρακτηρίζει το *Κεφάλαιο*, μια λύση στα προβλήματα που θέτει η γενική Εισαγωγή, μέσω της έννοιας της προσδιορισμένης αφαίρεσης. «Πρόκειται τώρα να κάνουμε –αναφέρει [ο Μαρξ]– αυτό που δεν επιχείρησε ποτέ η αστική οικονομική θεωρία. Πρόκειται να δείξουμε τη γένεση της χρηματικής μορφής, δηλαδή να ακολουθήσουμε την εξέλιξη της αξιακής έκφρασης που εμπεριέχεται στην αξιακή σχέση των εμπορευμάτων, από την πιο απλή και αφανή διαμόρφωσή της μέχρι την εκτυφλωτική χρηματική μορφή».¹⁰⁴

Αλλά, ας συνοψίσουμε αυτή τη θεωρία σε πολύ γενικές γραμμές. Στο πλαίσιο που χαρακτηρίζει τον καπιταλισμό, η παραγωγή των εμπορευμάτων, ως φορέων αξίας και συνεπώς ανταλλάξιμων, εδράζεται στην παραγωγική κατανάλωση της εργασιακής δύναμης. Η τελευταία, ως ιδιοκτησία του προλετάριου και προδιάθεση την οποία φέρει το σώμα καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής, χωρίζεται εμπράκτως από τις συνθήκες ενεργοποίησής της. Με άλλα λόγια, οφείλουμε να αποσυνδέσουμε επιμελώς την εργασιακή δύναμη αυτή καθεαυτήν ως προς την υπόστασή της, από την απασχόλησή της με αντάλλαγμα ένα μισθό, η οποία ενεργοποιείται εντός των οριοθετημένων χωρο-χρονικών ορίων που προσιδιάζουν στην επιχείρηση.¹⁰⁵

Παρά το γεγονός δηλαδή ότι, η μισθωτή σχέση εμφανίζεται αρχικά ως ανταλλαγή επί ίσων αξιών, ο εργαζόμενος κομίζει στη αγορά εργασίας τον εαυτό του, την εργασιακή του δύναμη, τη χρήση της οποίας παραχωρεί λαμβάνοντας έναν μισθό, ο οποίος αντιστοιχεί στη συντήρησή της και επιτρέπει την αναγέννησή της σύμφωνα με τις ανάγκες της. Συνεπώς, ο δουλευτής κομίζει το «εμπόρευμά» του, επειδή ακριβώς είναι αναγκαία προϋπόθεση της επιβίωσής του.¹⁰⁶

Τελικά, η εκμετάλλευση της εργασίας στη σφαίρα παραγωγής αποδεικνύει ότι αυτό που εμφανίζεται ως ανταλλαγή επί ίσων αξιών με όρους δικαίου, μετατρέπεται σε δοσοληψία που συμφέρει μόνον ένα από τα συμβαλλόμενα μέρη. Επειδή ακριβώς η ανταλλαγή διενεργείται στο πλαίσιο μιας σχέσης εξουσίας κυρίαρχου/αγοραστή,

¹⁰⁴ Karl Marx, όπως παραπέμπεται σε Ζακ Ρανσιέρ, «Η έννοια της κριτικής της πολιτικής οικονομίας από τα Χειρόγραφα του 1844 στο *Κεφάλαιο*», ό.π., σελ. 72.

¹⁰⁵ Macherey, P., Φουκώ και Μαρξ: Το παραγωγικό υποκείμενο, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Εκτός Γραμμής, Αθήνα, 2013.

¹⁰⁶ Στο ίδιο, σ.22.

κυριαρχούμενου/πωλητή, ο καπιταλιστής αξιώνει όχι μόνο να μη χάσει τίποτα, αλλά να αντλήσει ένα συμπλήρωμα αξίας, που πρόκειται να αποτελέσει το κέρδος του.¹⁰⁷

Κατανοούμε επομένως ότι, το κεφάλαιο μπορεί να αναπτυχθεί μόνο ως σχέση και ως διαμεσολάβηση. Για να αναπτυχθεί η έννοια του κεφαλαίου, η διαδικασία ως μέθοδος μελέτης δεν μπορεί να έχει αναφορά της την εργασία, αν και αυτή αποτελεί την ουσιαστική-περιεχομενική πλευρά της κοινωνικο-οικονομικής διαδικασίας. Όπως ήδη εντοπίσαμε, ως αφετηρία θα χρησιμεύσει η έννοια της αξίας. Συγκεκριμένα, στην αξία, η εργασία εμφανίζεται ως διαμεσολαβημένη από την ανταλλακτική μορφή. Τούτέστιν, το κεφάλαιο, ως ανταλλακτική αξία αυξάνει διαμεσολαβούμενο από την εργασία, ήτοι από το ήδη διαμεσολαβημένο περιεχόμενο. Από αυτό δεν συνάγεται ότι η περιεχομενική διάσταση αναλώνεται στη μορφική, δηλώνεται όμως ότι, το περιεχομενικό συλλαμβάνεται αποκλειστικά ως αφαίρεση.¹⁰⁸

Με την ανταλλαγή κεφαλαίου/εργασίας, το κεφάλαιο οικειοποιείται την εργασία, τη μορφοποιεί υπό καπιταλιστικούς όρους. Κατά συνέπεια, η εργασία γίνεται η χρηστική αξία του κεφαλαίου και η ζωντανή πηγή των αξιών. Το δίχως άλλο, απέναντι στο κεφάλαιο υποστασιοποιείται δυνάμει η ολότητα όλων των εργασιών ως καθαρά αφηρημένη δραστηριότητα.¹⁰⁹

Ομοίως, και η έννοια της κοινωνίας δεν δύναται να εξετασθεί ανεξάρτητα από τη μορφή που της είναι εγγενής. Για παράδειγμα, αν συλλάβουμε τόσο το δουλοπάροικο όσο και τον φεουδάρχη ως «ανθρώπους», ανάγοντας τις έννοιες τους σε μια έννοια ανθρώπου, η σύλληψη απομακρύνεται από τους μορφικούς προσδιορισμούς της συγκεκριμένης ιστορικής κοινωνίας.

Βλέπουμε, ήδη, μια ερμηνεία της μαρξικής θεωρίας της αξίας, από την οποία προκύπτουν ενδιαφέροντες αναδιπλασιασμοί. Πρωτίστως, το φαινόμενο της αλλοτριωτικής εξωτερίκευσης (entäusserung) του εργάτη, της αλλοτριωμένης του σχέσης προς τη μορφοποιημένη υπό καπιταλιστικούς όρους εργασία του. Όμως, αντίστοιχος αναδιπλασιασμός προκύπτει και ως προς την ίδια την παραγωγική διαδικασία. Αφενός ως παραγωγή που χαρακτηρίζει εν γένει κάθε ανθρώπινη κοινωνία, αφετέρου υπό τη μορφικά τροποποιημένη της μορφή, της καπιταλιστικής παραγωγικής διαδικασίας. Αναφερόμενος ο Ρανσιέρ στην εξίσωση των ετερογενών εμπορευμάτων χ Εμπόρευμα Α = ψ Εμπόρευμα Β, στο σημείο της ισότητας «=», και στην κομβική για το Μαρξ διάκριση συγκεκριμένης/αφηρημένης εργασίας, που του

¹⁰⁷ Στο ίδιο, σ.23.

¹⁰⁸ Καρλ Μαρξ, Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας, τ. Α', μτφρ. Διονύσης Διβάρης, Στοχαστής, Αθήνα, 1989-1992:173-189.

¹⁰⁹ Στο ίδιο, σσ.204-218.

επιτρέπει να αναλύσει αυτή την εξίσωση γράφει: «Ο Μαρξ έχοντας συλλάβει τη διάκριση, είναι σε θέση να στοχαστεί την ενότητα, που είναι το αποτέλεσμα μιας κοινωνικής διαδικασίας. Η απούσα αιτία στην οποία αναγόμεστε είναι οι κοινωνικές σχέσεις παραγωγής [...]. Δεν έχουμε πλέον να κάνουμε με μια ανθρωπολογική αιτιότητα, με αναφορά στην πραγματικότητα μιας υποκειμενικότητας, αλλά σε μια εντελώς νέα αιτιότητα, την οποία μπορούμε να αποκαλέσουμε μετωνυμική αιτιότητα, δάνειο όρο από τον Jacques - Alain Miller, τον οποίο διατύπωσε στο πλαίσιο μιας εισήγησης αφιερωμένης στην κριτική του Πολιτζέρ. Εδώ μπορούμε να δηλώσουμε τη σημασία του με τον εξής τρόπο: Αυτό που καθορίζει η συσχέτιση των αποτελεσμάτων (τις σχέσεις μεταξύ των εμπορευμάτων) είναι η αιτία (οι κοινωνικές σχέσεις παραγωγής), στο βαθμό που αυτή είναι απούσα. Επομένως, αυτό που πραγματοποιεί τη *Darstellung* της εργασίας στη φαντασματική αντικειμενικότητα του εμπορεύματος είναι «μια ιστορικά προσδιορισμένη εποχή», ήτοι ένας συγκεκριμένος τρόπος παραγωγής. Η απούσα αιτία δεν είναι η εργασία ως υποκείμενο, αλλά η ταύτιση αφηρημένης και συγκεκριμένης εργασίας υπό την έννοια ότι η γενίκευσή της εκφράζει τη δομή ενός ορισμένου τρόπου παραγωγής: του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής».¹¹⁰

Και, προεκτείνοντας την παραπάνω ανάλυση, οι τάσεις που δείχνουν να έχουν μορφή νόμων δεν έχουν δική τους ύπαρξη. Υπάρχουν εντός συγκεκριμένων κοινωνικών σχηματισμών. Στην πράξη, σύμφωνα με τον Αλτουσέρ, «Το ότι η υπεραξία δεν είναι μετρήσιμη πραγματικότητα οφείλεται στο ότι δεν είναι πράγμα, αλλά η έννοια μιας σχέσης, η έννοια μιας κοινωνικής δομής παραγωγής, υπαρκτής, της οποίας η ύπαρξη είναι ορατή και μετρήσιμη μόνο στις “επιπτώσεις” της. Το ότι δεν υπάρχει παρά μόνο στις επιπτώσεις της δεν σημαίνει ότι μπορούμε να τη συλλάβουμε πλήρως σε κάποιες από τις επιπτώσεις της: για να γίνει κάτι τέτοιο θα έπρεπε να είναι καθ’ ολοκληρία παρούσα μέσα τους, ενώ δεν είναι παρούσα σε αυτές, ως δομή, παρά μόνο με την καθορισμένη απουσία της. Δεν είναι παρούσα παρά στην ολότητα, στη συνολική κίνηση των επιπτώσεών της, σε αυτό που ο Μαρξ ονομάζει “ανεπτυγμένη ολότητα των μορφών ύπαρξής της”, για ένα λόγο που οφείλεται στην ίδια της τη φύση: στο ότι είναι μια σχέση παραγωγής μεταξύ των φορέων της διαδικασίας

¹¹⁰ Ρανσιέρ, Ζ., «Η έννοια της κριτικής της πολιτικής οικονομίας από τα “Χειρόγραφα του 1844” στο “Κεφάλαιο”», ό.π., σελ.68-69.

παραγωγής και των μέσων παραγωγής, δηλαδή η ίδια η δομή που διέπει τη διαδικασία στην ολότητα της ανάπτυξης και ύπαρξής της».¹¹¹

Δεν μπορούμε λοιπόν –αναφέρει [ο Ρανσιέρ]– να έχουμε ένα ζεύγος υποκείμενο-αντικείμενο παρόμοιο με αυτό των χειρογράφων, καθόσον στο κείμενο αυτό ο όρος *Gegenstand* (αντικείμενο) εθεωρείτο ως έννοια αισθησιοκρατική. Το εμπειρικό πράγμα (το σακάκι) καθίσταται φορέας της υπερφυσικής αφαίρεσης αξία, κατά τον ίδιο τρόπο που η εμπειρική ύπαρξη του μονάρχη καθίστατο για τον Χέγκελ η ενσάρκωση της αφηρημένης κατηγορίας της κυριαρχίας. Η αξία ενσαρκώνεται στην εμπειρική ύπαρξη του σακακιού, όπως η μεγαλειότητα στην εμπειρική ύπαρξη του Β και η κυριαρχία σε αυτήν του μονάρχη.¹¹² Αντιθέτως, στο «κεφάλαιο» είναι ένα φάντασμα, εκδηλώνεται ως χαρακτηριστικό της δομής. Αυτό που ενδύεται τη μορφή ενός πράγματος δεν είναι η εργασία καμιάς καταστατικής υποκειμενικότητας, αλλά ο κοινωνικός χαρακτήρας της εργασίας. Φέρει το στίγμα μιας συγκεκριμένης κοινωνικής δομής. Και συνεχίζοντας, γράφει: «στο πρόβλημα της συγκρότησης των φαινομένων δεν υπεισέρχεται η έννοια του υποκειμένου. Αυτό που πραγματεύεται ο Μαρξ είναι η σχέση του φαινομένου προς το υπερβατολογικό αντικείμενο=X. «Τα φαινόμενα, τα αντικείμενα, είναι μορφές αυτού του απόντος X (της κοινωνικής σχέσης, η οποία παριστάνεται σε κάτι που της είναι ριζικά ξένο), που είναι επίσης ο άγνωστος που επιλύει τις εξισώσεις».¹¹³

Αυτό το σημείο είναι ουσιώδες και η ανάλυση του φετιχισμού το αποδεικνύει ξεκάθαρα: η συγκρότηση των αντικειμένων δεν συνδέεται με κάποια υποκειμενικότητα. Αυτό που προσδιορίζει το επιφαινόμενο ως αυταπάτη είναι η αντίληψη. Το χάσμα μεταξύ των συνθηκών συγκρότησης των αντικειμένων και των συνθηκών στις οποίες αυτά γίνονται αντιληπτά.

Εντούτοις, όμως, δεν αρκεί στην πραγματικότητα να πούμε με τα λόγια του Ρανσιέρ, ότι ο φετιχισμός είναι εκδήλωση/απόκρυψη των σχέσεων παραγωγής, ένα καντιανό *focus imaginarius*, όπως το είχε καταλάβει απολύτως στο δοκίμιο του για το *Lire le capital*. Στα μάτια του, αυτό που ο φετιχισμός αποκρύπτει με έναν ιδιαίτερο τρόπο είναι ο “ανταγωνιστικός” χαρακτήρας των σχέσεων παραγωγής: η αντίθεση κεφάλαιο/εργασία. [...]. Η δομή δεν αποκρύπτεται επειδή, όπως η φύση του Ηράκλειτου, της αρέσει να

¹¹¹ Αλτουσέρ, Λ., «Το αντικείμενο του Κεφαλαίου» στο: Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο, Αλτουσέρ κ.ά., μετάφραση: Δημήτρης Δημούλης, Χρήστος Βαλλιάνος, Βίκυ Παπαοικονόμου, Ελληνικά Γράμματα, 2003:429-430.

¹¹² Ρανσιέρ, Ζ., «Η έννοια της κριτικής της πολιτικής οικονομίας από τα “Χειρόγραφα του 1844” στο “Κεφάλαιο”», ό.π., σελ.70.

¹¹³ Στο ίδιο, 70-71.

κρύβεται. Μεταμφιέζει την αντιφατική της φύση και αυτή η αντίφαση είναι μια ταξική αντίφαση.¹¹⁴

Και εδώ είναι που διατυπώνεται η ένσταση απέναντι στην αλτουσεριανή ερμηνεία. Διότι, η συνοχή του κοινωνικού συνόλου δεν είναι αρμοδιότητα της μαρξιστικής ανάλυσης, καθόσον ο χαρακτηρισμός της κοινωνίας ως υποκειμένου καταδικάζεται από το Μαρξ. Ας το πούμε αλλιώς: η γενική έννοια της ιδεολογίας δεν μπορεί να προσδιοριστεί στη γενικότητά της πριν μεσολαβήσει η έννοια του ταξικού αγώνα. Μέχρι ενός σημείου, ο ταξικός αγώνας θα επικαθορίσει μεταγενέστερα τη βασική λειτουργία της ιδεολογίας.¹¹⁵ Και κάτι περισσότερο: ο Rancière μας καλεί να σκεφτούμε τον Μάη του '68, δείχνοντας με ακριβέστατο τρόπο πως καμία «μαρξιστική» διάλεξη δεν θα μπορούσε να συνεχίσει να τα βγάζει πέρα με την απλή επιβεβαίωση της ίδιας της ακαμψίας της, γνωρίζοντας ήδη ότι, όλα τα αινίγματα που οδηγούν τη θεωρία στο μυστικισμό βρίσκουν τη ριζική τους λύση στην ανθρώπινη πρακτική και στην κατανόηση της πρακτικής αυτής.¹¹⁶

Ασφαλώς εδώ όμως, χρειάστηκε να συμβεί μια διόρθωση της αρχικής αλτουσεριανής διατύπωσης, ήτοι, του πρωτείου της θεωρίας στην πρακτική. Κατά συνέπεια, αντιστρέφοντας τους όρους, «ήταν ο ταξικός αγώνας ο οποίος έθεσε το αστικό σύστημα

¹¹⁴ Rancière J., «On the Theory of Ideology: Althusser's Politics» στο: Rancière J., *Althusser's Lesson*, μτφ. Emiliano Battista, Continuum, 2011, σ. 133.

¹¹⁵ Πρέπει να πούμε ότι, η αλτουσεριανή θεωρία περί της ιδεολογίας, αρθρώνεται με γνώμονα δύο βασικές θέσεις: Όπως ισχυρίζεται ο Αλτουσέρ, «σε μια αταξική κοινωνία, όπως ακριβώς σε μια ταξική, η ιδεολογία επιτελεί τη λειτουργία προστασίας του δεσμού μεταξύ των ανθρώπων στο σύνολο των μορφών της υπάρξής τους, τη σχέση των ατόμων με τα καθήκοντά τους, όπως καθορίζεται από την κοινωνική δομή». Με άλλα λόγια, σύμφωνα με τον Ρανσιέρ, η ιδεολογία είναι παρούσα σε κάθε κοινωνική ολότητα, δυνάμει του καθορισμού αυτής από τη δομή της. Διακρίνοντας την ιδεολογία από την επιστήμη, ο Ρανσιέρ καταλήγει, ο Αλτουσέρ θέτει, ενάντια σε ιδεολογίες διαφάνειας, την απαραίτητη αδιαφάνεια κάθε κοινωνικής δομής στους αντιπροσώπους της, οι οποίοι φέρουν εις πέρας τα καθήκοντα που καθορίστηκαν από τη δομή αυτή. [Βλ. "Theory, Theoretical Practice & Theoretical Formation: Ideology and Ideological Struggle", trans. J. Kavanagh, in *PSPS*, 1-42. Πρβλ. Rancière J., «On the Theory of Ideology» Επίσης, στο ίδιο ιδιαίτερα σαφές κείμενο του 1965, ο Αλτουσέρ αναφέρει: «Η ιδεολογία στις ταξικές κοινωνίες είναι μια αναπαράσταση του πραγματικού, αναπαραστάτως όμως λανθασμένη, καθώς είναι ευθυγραμμισμένη και μεροληπτική, διότι, στόχος της δεν είναι να δώσει στους ανθρώπους υποκειμενική γνώση του συστήματος στο οποίο ζουν, αντίθετα, μια συγκεκριμένη του αναπαράσταση, προκειμένου να τους κρατήσει στη θέση τους στο σύστημα εκμετάλλευσης». Γενικεύοντας εδώ, η κριτική του Ρανσιέρ κατατείνει στο ότι η αλτουσεριανή ανάλυση κινείται στην κατεύθυνση μιας κοινωνιολογίας κοντιανού ή ντυρκεϊμιανού τύπου, σκιαγραφώντας το φάντασμα του "κοινωνικού συνόλου": [δοθέντος ότι,] «... σε μια κοινωνία χωρίς τάξεις, όπως συνάγεται από τις θέσεις του Αλτουσέρ, η αναπαράσταση του κόσμου απαραίτητη για την κοινωνική συνοχή είναι αναπαραστάτως φανταστική. Το γεγονός αυτό οφείλεται στην αδιαφάνεια της κοινωνικής δομής. Αντίστοιχα, σε μια ταξική κοινωνία η ιδεολογία είναι οπωσδήποτε διαστρεβλωτική προκαλώντας σύγχυση, επειδή έχει καταστεί διαστρεβλωτική από την αδιαφάνεια του προσδιορισμού της κοινωνίας από τη δομή της, αφενός, και, επειδή έχει καταστεί διαστρεβλωτική από την ύπαρξη ταξικού διαχωρισμού, αφετέρου». Πράγμα το οποίο σημαίνει, ισχυρίζεται ο Ρανσιέρ, την εναντίωση σε ιδεολογίες «αλλοτρίωσης», σύμφωνα με τις οποίες το τέλος της καπιταλιστικής αλλοτρίωσης θα ήταν το τέλος σύγχυσης της συνείδησης.. Βλ. Rancière J., «On the Theory of Ideology», ό.π., σ. 130-132.

¹¹⁶ Μαρξ, Θέσεις για τον Φόουερμπαχ, στο MECW, 5, όπως αναφέρεται σε Rancière, J., «On the Theory of Ideology», στο: *Althusser's Lesson*, ό.π., σ.129. [Ο Αλτουσέρ χρησιμοποιεί το ίδιο ακριβώς χωρίο ως επίγραμμα στο δοκίμιο του «Για την υλιστική διαλεκτική»].

γνώσης υπό συζήτηση, θέτοντας σε όλους εμάς το ερώτημα της ύστατης πολιτικής μας σημασίας, του επαναστατικού ή αντεπαναστατικού χαρακτήρα μας».¹¹⁷

Συναισθανόμαστε λοιπόν ότι η εκμετάλλευση δεν έχει και μεγάλη σχέση με την υποτιθέμενη «αμάθεια» των καταπιεζομένων. Και για όλα αυτά μπορεί κανείς να πει ακολουθώντας τη μαρξιστική αντίληψη της ιδεολογίας: αν οι κυριαρχούμενοι υποτάσσονται σε καταστάσεις εκμετάλλευσης, αυτό γίνεται επειδή αγνοούν την κατάστασή τους στο σύστημα. Και η κατάστασή τους στο σύστημα παράγει αναγκαστικά την άγνοια αυτής της κατάστασης. Το δίχως άλλο, καταδυναστεύονται επειδή είναι αδαείς και είναι αδαείς επειδή καταπιέζονται. Ο τέλειος κύκλος της αναπαραγωγής. Αυτό το «προοδευτικό» σχέδιο φαίνεται ως η επανάληψη της πλατωνικής θεωρίας του σπηλαίου. Αυτό το συγκείμενο φωτίζει τον τρόπο προκειμένου να «αξιοποιείται» ο καθένας στη θέση του και να θεμελιώνεται η εξουσία του σοφού φύλακα/βασιλιά. Με μία ίδια ανάγνωση, η Πολιτεία θα οριζόταν σαν η εξουσία των κομμουνιστών επί των εργατών. Οι εργάτες, ως έχοντες «σιδερένια ψυχή», δεν μπορούν να είναι κομμουνιστές. Μόνο οι νομοθέτες με το «χρυσάφι στην ψυχή τους», μπορούν να το αφήσουν στην άκρη και να ζήσουν σαν κομμουνιστές πάνω στα αγαθά της παραγωγής των μη κομμουνιστών εργατών.¹¹⁸

Αλλά, η παραπάνω αντίφαση θα καταστεί σαφής και με ανάλογο καταμερισμό έμφασης στη διαδρομή.

¹¹⁷Rancière J., «On the Theory of Ideology, ό.π., σ.129.

¹¹⁸ Jacques Rancière, “Communists without Communism”, στο: Costas Douzinas et Slavoj Žižek (επιμ.), *The Idea of Communism*, Verso, and 2010:170.

2.2 Αυτός που βλέπει δεν ξέρει να βλέπει ή ο «Φετιχισμός» ως η αλήθεια της καπιταλιστικής κοινωνίας

Δεν υπάρχει κοινωνία, δεν υπάρχει κοινό
είναι, αλλά υπάρχει ένα είναι εν κοινώ.
Το ζήτημα θα πρέπει να είναι η
κοινότητα του είναι, καθώς
και το είναι της κοινότητας.¹¹⁹

Ο μαρξισμός είχε την πρόθεση άραγε ποτέ να θεμελιώσει μια αυτόνομη αισθητική στη βάση του διαλεκτικού υλισμού, η οποία να προτάσσει την πειραματική ελευθερία στην εφεύρεση και την αποδοχή «άχρηστων» χειρονομιών που δεν προκύπτουν αναπόφευκτα από τη συντήρηση και την προάσπιση της ζωής;

Μπορεί να αποδειχθεί ένας τέτοιος ισχυρισμός;

Αναμφίβολα, ο Μαρξ μπόρεσε να διαπιστώσει πως η καπιταλιστική κοινωνία είναι εχθρική προς την τέχνη, αλλά, προσκρούει μάλλον σε μια ιδέα προσφυλή στην άρχουσα τάξη της εποχής του: στην ιδέα ότι η ελευθερία συμπίπτει απόλυτα με την ανεξαρτησία. Αυτή η άποψη αποκτά έτσι όλη της τη σημασία. Για το ζήτημα του «ζυγού της σπάνης»¹²⁰, γνωρίζουμε το χωρίο στο τρίτο βιβλίο του Κεφαλαίου, στο οποίο ο Μαρξ αναφέρει για εκείνη τη μακρινή εποχή: «Το βασίλειο της ελευθερίας ξεκινά πράγματι από εκεί που παύει η εργασία να υπαγορεύεται από ανάγκη και από εξωτερική σκοπιμότητα. Συνεπώς, τα υπόλοιπα απορρέουν από αυτό: το βασίλειο της ελευθερίας βρίσκεται πέρα από τη σφαίρα της καθεαυτό υλικής παραγωγής».¹²¹

Όμως, έχουμε εδώ τον άνθρωπο ως αναπαραγωγή, αν τον δούμε από τη σκοπιά της κοινωνίας, ενώ είναι παραγωγή αν τον δούμε από τη σκοπιά του ατόμου. Έτσι, η εξωπαραγωγική ελευθερία θα ήταν φάρσα, αν όχι απειλή, καθόσον δεν διαχωρίζει πλήρως τον ελεύθερο χρόνο από τα προβλήματα της ζωτικής διατήρησης του ανθρώπου. Ναι βέβαια, η ιδέα του ελεύθερου χρόνου ανεξάρτητου από την εργασία αποτελεί στρεβλή εικόνα την οποία επέβαλαν οι ορθολογιστές. Η τοποθέτηση του ελεύθερου χρόνου μετά την εργασία, ως αποτέλεσμα της εργασίας, και όχι πριν από

¹¹⁹ Jean-Luc Nancy, "Of Being in Common", στο: Miami Theory Collective (επιμ.), *Community at Loose Ends*, Univ of Minnesota Pr (September 1991).

¹²⁰ Σύμφωνα με τον Άσγκερ Γιορν, η πολυτέλεια είναι μια αξία που υπερχειλίζει της οικονομικής οργάνωσης των αγαθών. Έχει οικονομική αξία μόνον ως φανταστική αξία, μελλοντική ή δυναμική αξία. Την καλλιτεχνική και διανοητική ανάπτυξη δεν την ευνοούν ούτε οι υπερβολικές στερήσεις- όπου το άτομο, η τάξη, η κοινωνία δεν κατέχουν πλεόνασμα ενέργειας- ούτε οι παροχές μιας άνετης ζωής- όπου η διαθέσιμη ενέργεια «προωθείται» σε κομφορμιστικές ενασχολήσεις. Βλ. Γιορν, Α., «Περί Μορφής», ό.π., σ.σ.115-116.

¹²¹ Καρλ, Μαρξ, «Το Κεφάλαιο: Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας», τομ.Γ' μτφ. Π. Μαυρομαμάτης, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1978:1007.

αυτή, ως αίτιο της εργασίας καταδεικνύει την ανικανότητα να δυναμοποιήσουμε την ελεύθερη ενέργεια, προκειμένου να εκθέσουμε την αυτοματοποίηση όχι μόνο της τεχνικής αλλά και του ίδιου του ανθρώπου.¹²²

Γιατί όμως αυτή η αναπόφευκτη επίπτωση πρέπει να τοποθετηθεί στη δομή της νεωτερικής κοινωνίας, απαιτώντας μια νέα λύση;

Με βάση ότι ειπώθηκε, προχωρούμε στις ακόλουθες διευκρινίσεις: υπάρχει μία δραστηριότητα, η «δημιουργική αισθητικότητα» (*sensibilité creatrice*) ολοκληρωτικά αδιάφορη για τον άνθρωπο όταν αυτός περιορίζεται μόνο σε ό,τι αφορά τη βιολογική συντήρησή του. Αυτή η δραστηριότητα, επιπλέον, αντιτίθεται στην ίδια τη νοητική δραστηριότητα διότι έγκειται στην ανάπτυξη των αισθήσεων που τείνουν να επαναλάβουν ή να παρατείνουν αυτό που η νόηση τείνει να περιορίσει ή να ξεπεράσει. Συνοψίζουμε: ένα μεγάλο μέρος των εντυπώσεών μας είναι άχρηστο για τις βασικές λειτουργίες μας, ενώ ένα μόνο μέρος από τους αναρίθμητους ερεθισμούς των αισθήσεων, είναι αναγκαίο και χρήσιμο, από την πλευρά της φυσιολογίας, για την ύπαρξή μας. Αντίθετα, υπάρχουν φορές που άλλες αισθήσεις μας επιβάλλονται και μας εξάπτουν, ώστε να αναμένουμε την ανανέωση ή την επιμήκυνσή τους. Με άλλα λόγια, η σπουδαιότητα ενός πράγματος για τον άνθρωπο, έγκειται στις διαστάσεις που καταλαμβάνει στις έγνοιές του. Η ισχύς με την οποία εμφανίζεται καθορίζει τον αισθητικό του χαρακτήρα, συνδυάζοντας την ιδέα της μη ωφελιμότητας με αυτήν του αθαίρετου. Στην ιδιαίτερη αισθητικότητα η ικανοποίηση γεννά την επιθυμία.¹²³

Ωστόσο, η απάντηση αναγεννά το ερώτημα. Ο άνθρωπος μπορεί να γίνεται αντιληπτός μόνο μέσα από ένα δίκτυο συμβολικών σχέσεων-δομών στις οποίες συμμετέχει χωρίς να το συνειδητοποιεί;

Πώς αντιμετωπίζουμε συγκεκριμένες φιγούρες εργατών, αποπέμποντας την έννοιά τους, προσιδιάζοντας στην αφηρημένη σχέση εκμετάλλευσης εντός της στενής σφαίρας παραγωγής; Πώς επινοούμε μιαν οικονομία της ελευθερίας στη θέση πειθαρχίας και της δικτατορίας της «βασιλίσσας εργασίας»;¹²⁴

«Αυτό που μου έγινε ολοφάνερο, λέει ο Ρανσιέρ, όταν άρχισα να εργάζομαι πάνω στην ιστορία της εργατικής σκέψης, είναι το ότι ποτέ δε χρειάστηκε να εξηγήσει κανείς σε έναν εργάτη τι είναι η υπεραξία ή η εκμετάλλευση. Το πρόβλημα γι αυτούς δεν ήταν να «συνειδητοποιήσουν» την εκμετάλλευση, αλλά αντίθετα το να μπορέσουν να την «αγνοήσουν», να μπορέσουν να απαλλαγούν από την ταυτότητα που αυτή η

¹²² Γιορν, Α., «Περί Μορφής», ό.π., σ.σ.117-118.

¹²³ Valéry, P. «Γενική Έννοια της Τέχνης», (μτφ. Παναγιώτης Παπαδόπουλος), *Principia*, χ.χ., σ.σ.17-19.

¹²⁴ Rancière J., «Ζακ Ρανσιέρ», στο: Christian Delacampagne (επιμ.), *Συζητήσεις με φιλοσόφους, Δεκαπέντε χρόνια γαλλικής φιλοσοφίας (1968-1983)*, ό.π., σ. 200.

κατάσταση τους προσέδιδε, θεωρώντας τους εαυτούς τους ικανούς να ζήσουν σε έναν κόσμο χωρίς εκμετάλλευση. Αυτό σημαίνει η λέξη χειραφέτηση».¹²⁵

Στη βάση αυτή, το μελόδραμα, γράφει ο Αλτουσέρ, είναι μια ξένη συνείδηση σαν επίχρισμα πάνω σε μια πραγματική κατάσταση. Η διαλεκτική της μελοδραματικής συνείδησης είναι δυνατή μόνο με αυτό το αντάλλαγμα: αυτή η συνείδηση να είναι δανεισμένη από έξω, από τον κόσμο των άλλοθι, των εξαγνισμών και των ψευδών της αστικής ηθικής, κι ωστόσο να βιώνεται σαν η ίδια η συνείδηση μιας κατάστασης- που δείχνει το λαό, σαν να ήταν ο λαός του λαϊκού μύθου-η οποία όμως είναι ριζικά ξένη προς αυτή τη συνείδηση. Εν ολίγοις, η μελοδραματική συνείδηση δεν είναι αντιφατική προς τις προϋποθέσεις της. Επιβάλλεται από τα έξω, αγνοώντας τους πραγματικούς της όρους. Οχυρωμένη στο μύθο της, αποδεσμεύει όλες τις φανταστικές μορφές μιας ασθμαίνουσας σύγκρουσης.¹²⁶

Σχετικά με αυτή την πρώτη ώθηση χειραφέτησης, ο Ζακ Ρανσιέρ προτείνει μια παραπλήσια ανάγνωση της μελοδραματικής αντίφασης, ασκώντας κριτική στο βιβλίο του Γκλυκσμάν *Ο Μάγειρας και ο Φαγάς του Ανθρώπου*. «Όλο το βιβλίο εμφανίζεται ως οργανωμένη προσπάθεια αποκάθαρσης της αντίφασης: από τη μια μεριά, η εξουσία και ο λόγος (discourse) των αφεντών (φιλοσόφων, βασιλιάδων, Ιακωβίνων, Μαρξιστών κ.ά) οργανωμένων σύμφωνα με τους κανόνες της κρατικής καταστολής. Στον αντίποδα, οι πληβείοι, η τάξη της καθαρής γενναιοψυχίας δίχως καμιά δύναμη, της οποίας ο λόγος εκφράζει απλώς την επιθυμία να μην υπάρχει καταπίεση».¹²⁷

Ωστόσο, κατά τον Ρανσιέρ, τέτοιες απλοϊκές αντιφάσεις δεν μπορούν κάπου να βρεθούν στην πραγματικότητα. Διότι, «...σε κανένα τόπο δεν εξαντλείται η σύγκρουση της εξουσίας με τη μη εξουσία. Παντού η αποστολή του κράτους προσκρούει πάνω, όχι σε πληβείους, αλλά σε τάξεις, σε εταιρείες, σε συλλογικότητες και στους κανόνες τους, στις μορφές της αναγνωρισιμότητας και της δημοκρατίας που έχουν, συνάμα, στις μορφές των αποκλεισμών και της καταπίεσης που διαθέτουν».¹²⁸ Από την άποψη αυτή, ποτέ δεν υπάρχει ένας ξεκάθαρος λόγος (discourse) της προλεταριακής δύναμης, ούτε και ο λόγος αυτών που δεν έχουν καμιά δύναμη. Παρ' όλα αυτά, «...η δύναμη της σκέψης του Μαρξ-αλλά, συγχρόνως και ο προσδιορισμός

¹²⁵ Ζακ Ρανσιέρ, «Το σκάνδαλο της Δημοκρατίας», (συνέντευξη στον Θανάση Γιαλκέτση), *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 21 Αυγούστου 2011.

¹²⁶ Αλτουσέρ, Λ, «Το “Piccolo Teatro”: Μπερτολάτσι και Μπρεχτ. Σημειώσεις για ένα Υλιστικό Θέατρο» στο: *Για τον Μαρξ*, ό.π., σ.139-140.

¹²⁷ Rancière, J., “Sur la Cuisinière et le Mangeur d’ homes, d’ Andre Glucksmann (Winter 1975):97-111. Reprinted in Rancière, “Les Scenes du Peuple: (Les Révoltes logiques, 1975-1985), Lyon: Horlieu éditions, 2003:311-332.

¹²⁸ Στο ίδιο, σ.319.

της δυσκολίας στήριξή της, αναμφίβολα, βρίσκεται στην προσπάθεια να διατηρηθούν αυτές οι αντιφάσεις, συναρθρωμένες σε έναν μοναδικά «μπλεγμένο κόμπο», οι οποίες από τότε εμφανίζονταν είτε ως τα αστυνομικά παραμύθια για την προλετεριακή δύναμη, είτε σαν τα βουκολικά όνειρα για την πληβειακή μειονεξία».¹²⁹

Αλλά, όπως το διατυπώνει ο Rancière, αυτή η εκδοχή της εμμένειας εγγράφεται στη μακρά παράδοση της νεωτερικής πολιτικής φιλοσοφίας, που είναι βαθύτατα μεταπολιτική: [γιατί] «ο πυρήνας της μεταπολιτικής είναι η αναγωγή των επισφαλών τεχνασμάτων της πολιτικής σκηνής στην αλήθεια μιας εμμενούς δύναμης, η οποία οργανώνει τα όντα σε μια κοινότητα και ταυτίζει την αληθινή κοινότητα με τη νοητή και αισθητή δράση της αλήθειας αυτής».¹³⁰

Με την έννοια αυτή, η αρχή της απόλυτης εμμένειας μεταξύ της εξουσίας και της αντίστασης αντί να προϋποθέτει την ιδέα μιας ριζικής ρήξης, αναμασάει το μελόδραμα του διαιρημένου στα δύο κόσμου, ως τα απατηλά άκρα μιας εντελώς ξεπερασμένης διαλεκτικής μέσα στη νέα παγκόσμια τάξη, ακολουθώντας το σχέδιο της δυνητικής ύπαρξης του κομμουνισμού εντός του καπιταλισμού- ενός «δυνητικά υπαρκτού» κομμουνισμού.¹³¹ Βεβαίως, αυτό που παρουσιάζει εδώ πραγματικό ενδιαφέρον είναι οι εναλλακτικά διαθέσιμες κατευθύνσεις στην περίπτωση κατά την οποία η οδός της εμμένειας¹³² δεν ακολουθείται. Όταν δηλαδή ο ορίζοντας της εμμένειας και ο ορίζοντας της δημοκρατικής πολιτικής τάξης δεν συμπίπτουν απόλυτα.¹³³ Στην περίπτωση αυτή, όπως αφήνει να φανεί ο Laclau, το κακό δεν υπόκειται σε έναν ορθό λόγο ικανό να το εξηγήσει, αλλά γίνεται γεγονός άλογο. Ενδύεται ένα στοιχείο αρνητικότητας, ανεξάλειπτο από μια διαλεκτική μεσολάβηση ή μια νιτσεϊκή καταφατικότητα. Ενόσω αυτό συμβαίνει, το στοιχείο που η έννοια του κοινωνικού ανταγωνισμού διατηρεί από την έννοια του κακού, είναι η ιδέα της ριζικής διαίρεσης, αδύνατης να αφομοιωθεί από

¹²⁹ Στο ίδιο, σ. 16.

¹³⁰ Jacques Rancière, «Peuple ou multitudes: question d' Eric Alliez à Jacques Rancière», *Multitudes*, τεύχος 9, Μάιος/Ιούνιος 2002, σ.95-100.

¹³¹ Bosteels, B., «The Leftist Hypothesis: Communism in the Age of Terror», στο Costas Douzinas-Slavoj Zizek (επιμ), *The Idea of Communism*, Verso, 2010:44-45.

¹³² Η υιοθέτηση της λογικής της ριζικής εμμένειας αρχίζει τον 9^ο αιώνα με το *De Divisione Naturae*, του Ιωάννη Σκώτου Εριγένη και κορυφώνεται με τους Σπινόζα, Χέγκελ, Μαρξ. «Η φύση είναι το γενικό όνομα όλων όσων υπάρχουν και όλων όσων δεν υπάρχουν». Από εδώ προκύπτει ένας νατουραλιστικός πανθεϊσμός όπου το σύμπαν αναγνωρίζεται ως αυταίτιο, συνεχές και επιδεκτικό μετασχηματισμών κατ' αντιδιαστολήν προς το δόγμα της υπερβατικότητας. Τα συστατικά του στοιχείο περιγράφονται κατά τη λειτουργική τους θέση, εντός ενός αυστηρά νομοτελούς κόσμου χωρίς σκοπούς. Το κακό ουσιαστικά δεν υπάρχει, υποδηλώνει τρόπους παρουσίας και ενέργειας του Θεού μέσα στον κόσμο. Αναλόγως, η σκοποθεσία του ηθικού συστήματος ευτυχίας που εισηγείται ο Σπινόζα συμπυκνώνεται στην τελική του ανάγκη να ερευνήσει την ύπαρξη μιας πραγματικής και κοινωνικής αγαθότητας, από την οποία θα εξάγονταν τα πάντα. Βλ Spinoza, B., *Ethics, including the Improvement of the Understanding*. Prometheus Books: New York: 1989.

¹³³ Hardt, M., Negri, A., *Αυτοκρατορία*, ό.π., σ.111.

κάποια βαθύτερη αντικειμενικότητα, που θα ανήγαγε τα σκέλη του ανταγωνισμού σε στιγμές της δικής της εσωτερικής κίνησης.¹³⁴

Το πρώτο αξιοσημείωτο χαρακτηριστικό της ανάλυσης αυτής μας υπενθυμίζει ο Rancière: η αρνητικότητα ως αντιδρώσα διάσταση, είναι σύμφυτη με τα πολιτικά υποκείμενα. Η χαρακτηριστική ιδιαιτερότητα της πολιτικής είναι η ύπαρξη ενός υποκειμένου, που ορίζεται από τη συμμετοχή του σε αντιθέσεις.¹³⁵

Εντούτοις, η συγκεκριμένη απόφαση γίνεται πρόσφορο εφαλτήριο για περαιτέρω παρατηρήσεις. Αναφέρεται στις αισθητικές πράξεις, ως σχηματισμούς της εμπειρίας, που δημιουργούν νέους τρόπους αισθητήριας αντίληψης, οδηγώντας σε νέες μορφές πολιτικής υποκειμενικότητας. Η αισθητική ως τρόπος συνάρθρωσης ανάμεσα σε τρόπους του ποιείν, τις αντίστοιχες μορφές ορατότητας αυτών των τρόπων του ποιείν και τους τρόπους με τους οποίους μπορούμε να σκεφτούμε τις μεταξύ τους συναρθρώσεις, τις δυνατότητες που καθορίζουν και τους τρόπους μετασχηματισμών τους, προϋποθέτει μια κάποια αντίληψη για τη δραστικότητα της σκέψης.¹³⁶

Με αφετηρία αυτή την πρωταρχική αισθητική (ποιητική) στη θέση της επιστημονικής σύλληψης του κόσμου, μπορεί πλέον να τεθεί το ζήτημα των «αισθητικών πρακτικών».¹³⁷ Η τέχνη δεν καθίσταται πολιτική λόγω των μηνυμάτων και των συναισθημάτων τα οποία μεταδίδει για κοινωνικά και πολιτικά ζητήματα. Ούτε γίνεται πολιτική εξαιτίας του τρόπου με τον οποίο απεικονίζει τις κοινωνικές δομές, τις συγκρούσεις ή τις ταυτότητες. Είναι πολιτική δύναμη της απόστασης που παίρνει σε σχέση με τις λειτουργίες αυτές, στο μέτρο που διαπλάθει ένα ιδιαίτερο αισθητήριο του χώρου και του χρόνου, αισθητήριο το οποίο καθορίζει τρόπους να είμαστε μαζί ή χωριστά, εντός, εκτός ή στο μέσον.¹³⁸

Γ' αυτό, «οι λογικές εξεγέρσεις, θα γράψει ο Ρανσιέρ, αναθέτουν τις εναρκτήριες εμπνεύσεις τους μάλλον σε μια σκηνή του λόγου και της λογικής, δεν είναι ούτε η εισβολή της αμείωτης λαϊκής βαρβαρότητας, ούτε η έκφραση της αναγκαιότητας και μιας ιστορικής νομιμοποίησης».¹³⁹ [Η πολιτική] «είναι ζήτημα ερμηνείας της θεατρικής έννοιας της λέξης χάσμα μεταξύ ενός τόπου όπου υπάρχει ο λαός/δήμος και ενός τόπου όπου δεν υπάρχει. Η πολιτική συνίσταται στην ερμηνεία αυτής της σχέσης, δηλαδή στη συγκρότηση της δραματουργίας της, στην επινόηση του επιχειρήματος με διττή

¹³⁴ Ernesto Laclau, «Είναι Δυνατόν να Εξηγηθούν οι Κοινωνικοί Αγώνες Εμμενώς;», (Βιβλιοκριτικό δοκίμιο για το βιβλίο των M. Hardt & A. Negri, Αυτοκρατορία), Σύγχρονα Θέματα, τχ. 82, Ιούνιος 2003, σσ. 89-94.

¹³⁵ Rancière, J., Dissensus on Politics and Aesthetics, ό.π., σ.29.

¹³⁶ Rancière, J., Ο Μερισμός του Αισθητού-Αισθητική και Πολιτική, ό.π., σ.12.

¹³⁷ Στο ίδιο, σ.17

¹³⁸ Rancière, J., «Η πολιτική της αισθητικής», ό.π., σ.σ.85-100.

¹³⁹ Rancière, L., «Les Scenes du Peuple: (Les Révoltes logiques, 1975-1985), ό.π., σ.10.

έννοια, λογική και δραματική, με την έννοια του ποιος συσχετίζει αυτό που είναι άσχετο».¹⁴⁰

Πάνω σε αυτή τη βάση, η αρχική αντίληψη του Schiller περί αισθητικής διαπαιδαγώγησης του ανθρώπου αποτελεί ανυπέρβατο σημείο αναφοράς. Αυτή καθιέρωσε την ιδέα ότι, η κυριαρχία και η δουλεία αποτελούν, καταρχάς, μέρος μιας οντολογικής κατανομής -ενεργητικότητα της σκέψης έναντι της παθητικότητας της αισθητής ύλης. Έτσι, οριοθέτησε μια ουδέτερη κατάσταση διττής ακύρωσης, όπου η δραστηριότητα της σκέψης και η πρόσληψη των αισθήσεων γίνονται μία και η αυτή πραγματικότητα. Αυτή η μορφή ακύρωσης ή αντιστροφής της δυαδικής αντίθεσης συγκρότησε μια νέα περιοχή της ύπαρξης-το παιχνίδι και τη φαινομενικότητα-η οποία καθιστά νοητή την ισότητα που επιτρέπει την αποφασιστική συνάντηση ανθρώπων επιδεκτικών στη ζωή μιας πολιτικά ελεύθερης κοινότητας που, κατά τον Schiller, η Γαλλική Επανάσταση δεν κατόρθωσε να υλοποιήσει.¹⁴¹

Όμως, η «χειραφέτηση» δεν αφορά στη διοχέτευση της οποιαδήποτε μορφής μετασχηματιστικής δραστηριότητας πάνω στην κατάσταση πραγμάτων προς όφελος των παραγωγικών δυνάμεων, ήτοι προς όφελος της λογικής του περιεχομένου, το οποίο δεν μπορεί να προκαλέσει τη διάρρηξη του χώρου που το περιέχει.¹⁴² Δεν υπακούει μόνο στην πάλη για καλύτερες συνθήκες εργασίας και ζωής, αλλά στον αληθινό συνυπολογισμό της ικανότητας των ανθρώπων να διαχειρίζονται τις κοινές υποθέσεις και όλα όσα τους αφορούν.¹⁴³

Ένα τέτοιο ιδίωμα, στην πραγματικότητα μπορεί να διαβαστεί μόνο από εκείνους που θα το μετέφραζαν με βάση τη δική τους διανοητική περιπέτεια. Μας επαναφέρει δε στο επίκεντρο του επιχειρήματός μας. Στις θεωρίες των συνόρων που πρέπει να διασχιστούν και στην κατανομή των ρόλων που πρέπει να διασαλευτούν. Να βγουν από τον ιδιαίτερο τομέα τους, αλλάζοντας αμοιβαία θέσεις και αρμοδιότητες.

Εδώ, αναγνωρίζουμε άκοπα την ανάπτυξη της θεωρίας των μορφών και τις κατά φαντασίαν (*imaginär*) εκφράσεις, την κατηγορία αυτή του ανορθολογικού, που ορίζει σύμφωνα με το Μαρξ τη θέση μιας ανεπίτευκτης σχέσης που αποκρύπτει την πραγματική καθοριστική σχέση. Τελικά, αυτές οι κατά φαντασίαν εκφράσεις [*focus imaginarius*], ως μορφές του μηδενός, δεν έχουν τίποτα το παράλογο. Είναι κατηγορίες για τις μορφές εμφάνισης/απόκρυψης ουσιαστικών σχέσεων, των ίδιων των

¹⁴⁰ Rancière, L., "La Mesentente: Politique et philosophie, Galilée, 1995:126-127.

¹⁴¹ Rancière, J., Ο Μερισμός του Αισθητού-Αισθητική και Πολιτική, ό.π., σ.46-47.

¹⁴² Jacques Rancière, «Peuple ou multitudes, ό.π.

¹⁴³ Rancière, J., «Πολιτική, Δημοκρατία, Χειραφέτηση», Συνέντευξη του Ζ.Ρ. στη Βίκυ Ιακώβου, στο: Jacques Rancière, Το μίσος για τη δημοκρατία, (μτφ.επιμ. Βάσω Ιακώβου), Πεδίο, Αθήνα, 2009, σ.157-158.

παραγωγικών σχέσεων, όπου διαμορφώνουν μια ορισμένη δομή. Αυτό σημαίνει ότι, η παραγωγική διαδικασία πραγματοποιείται πάντα σε καθορισμένες κοινωνικές μορφές. Οι θέσεις, οι μορφές και οι λειτουργίες που καθορίζει, οφείλουν να παρέχονται οι ίδιες ως φορείς των θέσεων, των μορφών και των λειτουργιών που καθορίζονται από τις παραγωγικές σχέσεις που χαρακτηρίζουν αυτόν ή τον άλλο τρόπο παραγωγής. Το ίδιο ισχύει για την εμπορευματική μορφή, που έχει αποσπαστεί, λόγω της φετιχιστικής αυταπάτης, από τις κοινωνικές σχέσεις που τη θεμελιώνουν ή για τη μορφή «αξία εργασίας», πίσω από την οποία καλύπτεται –δια της αντιστροφής(Verkehrung), που προσδιορίζει την πρόσληψη της δομής από το υποκείμενο– η αξία της εργασιακής δύναμης, δηλαδή οι καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής.¹⁴⁴

Γίνονται εξ αυτών αντιληπτές, «όλες οι νομικές παραστάσεις του εργαζόμενου και του καπιταλιστή, όλες οι μυστικοποιήσεις του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, όλες οι αυταπάτες ελευθερίας και όλες οι απολογητικές φλυαρίες της χυδαίας οικονομικής θεωρίας. Στηρίζονται ακριβώς σ' αυτή τη μορφή εμφάνισης που κάνει αόρατη την πραγματική σχέση και δείχνει το αντίθετό της».¹⁴⁵

Προφανώς, το υποκείμενο, το δρων πρόσωπο της παραγωγής ορίζεται εδώ ως ο φορέας (Träger) της αυτόνομης ιδέας, που είναι η μυστικοποιημένη ιδέα (erklären). Με άλλα λόγια, το προσλαμβάνον υποκείμενο παρεμβάλλεται εδώ, ως φορέας των σχέσεων παραγωγής, επιχειρώντας να συλλάβει τη δομή εντός της οποίας είναι εγκλωβισμένο.¹⁴⁶

Κατά συνέπεια, φετιχισμός δεν είναι ο τρόπος βάσει του οποίου κάτι «αληθινό» μεταστοιχείωνεται σε «ψεύτικο», επομένως δεν πρόκειται για την απολεσθείσα ανθρωπινότητα. Δεν είναι ο τρόπος με τον οποίο η «μορφή» αποκρύπτει το αναλλοίωτό της «περιεχόμενο». Εδώ ο αισθητός-υπεραισθητός χαρακτήρας των οικονομικών αντικειμένων, είναι η μορφή υπό την οποία εμφανίζονται ως εκδηλώσεις κοινωνικών χαρακτήρων. Σε αυτή τη θεωρία, η υποκατάσταση της σχέσης ανθρώπινο/αισθητό από τη σχέση αισθητό/υπεραισθητό/κοινωνικό, είναι θεμελιώδης προκειμένου να κατανοηθεί αυτό που ο Μαρξ αποκαλεί φετιχισμό του εμπορεύματος και κατ' επέκταση φετιχισμό του κεφαλαίου και των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων γενικότερα.¹⁴⁷ Αν κανείς αντιλαμβάνεται το φετιχισμό ως ψευδή συνείδηση ή

¹⁴⁴ Ρανσιέρ, Ζ., «Η έννοια της κριτικής της πολιτικής οικονομίας από τα “Χειρόγραφα του 1844” στο “Κεφάλαιο”», ό.π., σελ.75-76.

¹⁴⁵ Karl Marx (MEW, 23,562), όπως παραπέμπεται σε Ζακ Ρανσιέρ, «Η έννοια της κριτικής της πολιτικής οικονομίας από τα “Χειρόγραφα του 1844” στο “Κεφάλαιο”», ό.π., σελ.76.

¹⁴⁶ Ρανσιέρ, Ζ., «Η έννοια της κριτικής της πολιτικής οικονομίας από τα “Χειρόγραφα του 1844” στο “Κεφάλαιο”», ό.π., σελ.84.

¹⁴⁷ Στο ίδιο, σ.69.

αλλοτρίωση του ανθρώπου από την υπερϊστορική ανθρώπινη ουσία του, στην πραγματικότητα εγκαταλείπει τη μορφή της εκμετάλλευσης, η οποία συντελείται ως ιστορικά καθορισμένη μορφή, καθόσον το κεφάλαιο κατισχύει ως κυρίαρχος πόλος της ταξικής σχέσης.¹⁴⁸ Διότι, η σχέση του συνόλου του προλεταριάτου με το κεφάλαιο δομείται από την αντιφατική κατάσταση της παραγωγικής εργασίας στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, ωστόσο, είναι στην ίδια τη φύση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής να μην εμφανίζεται ξεκάθαρα η αντίφαση αυτή, καθότι η υπεραξία μετατρέπεται αυτοδύτως σε κέρδος και το κεφάλαιο είναι αξία εν κινήσει.¹⁴⁹

Εδώ ίσως είναι όπου αποκτά κεντρική σημασία η σύνδεση μεταξύ της αξιακής μορφής και του φετιχισμού, ως αντιστροφής κατά την οποία οι άνθρωποι κυριαρχούνται από τα αποτελέσματα της δραστηριότητάς τους· με άλλα λόγια, της υποστασιοποίησης κάθε σχέσης μεταξύ κοινωνικών ρόλων σε ένα εξωτερικό –προς αυτούς τους ρόλους– στοιχείο. Το στοιχείο αυτό μπορεί να είναι πράγμα, οπότε ο φετιχισμός είναι φυσικοποίηση ή να είναι θεσμός, οπότε ο φετιχισμός είναι πολιτικός. Και στις δυο περιπτώσεις ο φετιχισμός βρίσκεται σε σχέση αναλογίας με μια αναγκαία οργάνωση του ορθού και έγκυρου τρόπου δράσης μέσα στην καπιταλιστική κοινωνία. Οι φετιχισμοί της καπιταλιστικής κοινωνίας είναι οι αναγκαίοι τρόποι ύπαρξης των κοινωνικών σχέσεων ώστε να μπορεί να αναπαράγεται η κοινωνία ως καπιταλιστική κοινωνία. Με άλλα λόγια, ο καπιταλισμός, μεταξύ άλλων επινοήσεων που άλλαξαν τον ρου της ιστορίας, βρήκε τον τρόπο που επιτρέπει τη μετουσίωση αφηρημένων εννοιών σε πραγματικότητα.

Και ουσιαστικά το ερώτημα κατατείνει στο εξής: κατά πόσο αρνούμαστε ή όχι την ύπαρξη και τον καταμερισμό ταυτοτήτων και ικανοτήτων;

Αυτό στο οποίο επιμένει και φαίνεται σημαντικό στον Ρανσιέρ, όποιες και να είναι οι συνθήκες εκμετάλλευσης, κυριαρχίας, παραγωγής ταυτοτήτων ή της αποσάθρωσής τους, είναι η απόσταση ανάμεσα στο είδος κοινότητας που προκύπτει από την υποκειμενοποίηση της ισότητας και τα είδη κοινότητας που ανακύπτουν από το μέτρημα των μερών ή από την κατανομή των θέσεων, από το νόμο του κέρδους και τις κοινωνιολογικές ή άλλες κατηγοριοποιήσεις.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Ronald Simon, «Συγκυρία και ενότητα της δυναμικής του κεφαλαίου ως αντίφασης εν κινήσει», μετάφραση ενός τμήματος του κειμένου του R.S: “Η συγκυρία: Μια έννοια αναγκαία στη θεωρία της κομμουνιστικοποίησης”, στο: Συζήτηση για την έννοια της συγκυρίας, *blaumachen*, τ.6, Άνοιξη 2013, σ.σ.220-247.

¹⁴⁹ Ronald Simon, «Η τωρινή στιγμή», *blaumachen*, τ.5, Καλοκαίρι 2011, σελ. 188.

¹⁵⁰ Ζακ Ρανσιέρ, «Επισφαλής διάλογος: Μαρία Κακογιάννη και Ζακ Ρανσιέρ», στο: Μαρία Κακογιάννη επιμ., *Το Ελληνικό σύμπωμα: Η κρίση, το χρέος, τα κινήματα και η Αριστερά*, Νήσος, Αθήνα, 2014: 215.

Θα ήταν λάθος, συνεπώς, να παραμένουμε πιστοί στη θέση της αναπόδραστης ιστορικής διαδικασίας και του αναγκαίου της αποτελέσματος. Στην απογοητευμένη απόρριψη της δυνατότητας να αλλάξουμε την πορεία ενός κόσμου, που υποθάλπει η μελαγχολική εκδοχή του αριστερισμού, καταγγέλλοντας τη σκοτεινή και στέρεα πραγματικότητα που κρύβεται πίσω από τη λάμψη των φαινομένων. Που περιγράφει επίσης το νόμο της κυριαρχίας ως μια δύναμη που επιβάλλεται σε οτιδήποτε επιδιώκει να τον αμφισβητήσει.¹⁵¹

Θα προϋποθέσουμε έτσι, όπως ο Ρανσιέρ μας καλεί, ότι δεν υπάρχει καμία πραγματικότητα κρυμμένη κάτω από τα φαινόμενα. Κανένα μοναδικό σύστημα παρουσίασης και ερμηνείας του δεδομένου που να επιβάλλει σε όλους το προφανές του νόημα. Υπάρχουν μόνο, «...σκηνές διαφωνίας, όπου κάθε κατάσταση μπορεί να διαρρηχθεί στο εσωτερικό της και να αναδιαμορφωθεί με βάση ένα άλλο σύστημα αντίληψης και σημασίας».¹⁵²

¹⁵¹ Ρανσιέρ, Ζ., *Ο Χειραφετημένος Θεατής*, μτφ.Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Εκκρεμές, 2015, σ.σ.43-45.

¹⁵² Στο ίδιο, σ.63.

3.1. Η Δημοκρατία ως επινόηση-προϊόν του τέλους του Θεού-βασιλιά

Αν δεν είχα αυτόν τον καθρέφτη
απέναντί μου, για να κοιτάζομαι
την ώρα που σκέφτομαι, θα
ξαναγινόμουν μηδέν.
Η κατάργηση του εαυτού μου
είναι άρρηκτα συνδεδεμένη
με την κατάργηση αυτού
του γέρικου και μοχθηρού
φτερωτού πλάσματος,
του Θεού.¹⁵³

Σήμερα, σύμφωνα με τον Ρανσιέρ, «...πρέπει να αντιμετωπίσουμε σοβαρά το ενδεχόμενο πως η δημοκρατία που βιώνουμε μπορεί τελικά να είναι απλώς φαινομενική. Το φαίνεσθαι ωστόσο δεν είναι το αντίθετο της πραγματικότητας. Είναι ο τρόπος που εμφανίζονται τα πράγματα, ο τρόπος που συμπεριφέρονται οι άνθρωποι, ο τρόπος που οι άνθρωποι χειρίζονται τα πράγματα». Και έτσι, το ερώτημα αποσκοπεί στο εξής: «ποια εμφάνιση επιθυμούμε, ποια εμφάνιση προτιμάμε; Είναι το κοινοβουλευτικό σύστημα; ο συγκεκριμένος τρόπος ιδιοποίησης της δημοκρατίας από το κράτος; Μπορούμε να μιλάμε για μία φανέρωση, η οποία βρίσκεται σ' ένα είδος ελεύθερης συμμετοχής;».¹⁵⁴

Μένει να μάθουμε από τον αδαή δάσκαλο, ο οποίος μπορεί να μας βοηθήσει σε αυτή τη διαδρομή αποκηρύσσοντας όμως τη «γνώση της άγνοιας». Γιατί εκείνο που ο ίδιος αγνοεί είναι η ανισότητα των διανοιών. Δεν μαθαίνει στους μαθητές του τη δική του γνώση, καταλαμβάνοντας τη θέση του ειδήμονα, αλλά τους επιβάλλει να περιπλανηθούν στο δάσος των πραγμάτων και των σημείων. Και οι αντιθέσεις –θέαμα/γνώση, φαινόμενο/πραγματικότητα– είναι ενσαρκωμένες αλληγορίες της ανισότητας. Ορίζουν ειδικά μια νομή του αισθητού και μια a priori κατανομή των ικανοτήτων και των ανικανοτήτων. Αλλά, κάθε απόσταση είναι μια απόσταση εμπειρική και κάθε πνευματική δράση είναι μια πορεία που διατρέχει κανείς ανάμεσα σε μια άγνοια και μια γνώση, καταργώντας διαρκώς κάθε παγίωση και κάθε ιεραρχία θέσεων, συνάμα, τα σύνορά τους.¹⁵⁵ Και η χειραφέτηση ξεκινά όταν αμφισβητήσουμε την αντίθεση ανάμεσα στη θέαση και στη δράση. Τη στιγμή που δεν θα αντιδιαστέλλουμε την τύφλωση των χειρωνακτών εργατών, βυθισμένων στην

¹⁵³ Mallarmé, S., *Ιγκιτούρ ή η τρέλα του Ελμπενόν & Μια ζαριά ποτέ δεν θα καταργήσει το τυχαίο*, μτφ.Μαρία Ευσταθιάδη, Γαβριηλίδης, 2010.

¹⁵⁴ Ζακ Ρανσιέρ, «Η δημοκρατία που βιώνουμε μπορεί να είναι φαινομενική» (συνέντευξη στην Μαγδαληνή Τσεβρένη), *Εφημερίδα Η Εποχή*, Κυριακή 2 Μαρτίου 2014.

¹⁵⁵ Ρανσιέρ, Ζ., *Ο Χειραφετημένος Θεατής*, ό.π., σ.σ. 20-21.

καθημερινότητα, προς την ευρύτερη προοπτική εκείνων που στοχάζονται ιδέες. Όταν κατανοήσουμε ότι τα προφανή γεγονότα που δομούν τις σχέσεις ανάμεσα στο λόγο, την παρατήρηση και την πράξη, ανήκουν τα ίδια στη δομή της κυριαρχίας και της υποταγής.¹⁵⁶

Και θα προσθέταμε πως η προσφυγή στη συμβατική μαρξιανή άποψη αγνοεί ότι, «το λάθος της εκμετάλλευσης δεν είναι ότι αυτή εξάγει υπεραξία από τους εργαζόμενους, αλλά ότι αρνείται να αναγνωρίσει την ισότητα του εργάτη». Συνεπώς, η ισότητα ως προϋπόθεση είναι ζωτικής σημασίας για τη χειραφέτηση, γιατί οι σχέσεις της ανισότητας καθορίζουν τις μορφές καταπίεσης, τις οποίες η μαρξιστική ανάλυση επιδιώκει να διορθώσει. Σε αυτή την αντίληψη, οι ροές του κεφαλαίου προσδιορίζονται ολοένα και περισσότερο από τις ανισωτικές σχέσεις, δημιουργώντας άνισες ροές κεφαλαίων σ' έναν ατελείωτο κύκλο αναπαραγωγής.¹⁵⁷

Ωστόσο, στην εποχή μας, γνωρίζουμε καλά, αυτά που, κυρίως, ο καπιταλισμός παράγει: βγαίνουμε από ένα σχήμα στο οποίο κυριαρχούσαν αγαθά, διαθέσιμα για ιδιωτική ιδιοποίηση και έχουμε πλέον ένα δίκτυο της ανθρώπινης επικοινωνίας, στο οποίο η παραγωγή, η κατανάλωση και η ανταλλαγή δεν διαχωρίζονται, αλλά συνυπάρχουν εντός της ίδιας συλλογικής διαδικασίας. Γι' αυτό υποστηρίζεται ότι, το περιεχόμενο της καπιταλιστικής παραγωγής απορροφάται από την καπιταλιστική μορφή.¹⁵⁸

Έτσι, κατά τρόπον καθαρά φανταστικό τα ταξικά συμφέροντα διαλύονται μέσα σε εκείνα μιας ανθρωπότητας που συγκροτείται ως είδος.¹⁵⁹

Είναι λοιπόν θεμιτό, προτρέπει ο Ρανσιέρ, να μην αρκεστούμε στη φαντασμαγορική αναπαράσταση ενός κόσμου θαμμένου κάτω από τα απορρίμματα της φρενήρους κατανάλωσης. Πρόκειται για μια μεθοδική απεικόνιση του νόμου της κυριαρχίας ως της δύναμης που αφομοιώνει οτιδήποτε την αμφισβητεί. Οι κυρίαρχες ολιγαρχίες, διαπιστώνοντας τη βασιλεία του εμπορεύματος, μέμφονται το «δημοκρατικό άτομο» ως υπεύθυνο για τη μοιραία αυτή βασιλεία, μετασχηματίζοντας κάθε διαμαρτυρία σε θέαμα και κάθε θέαμα σε εμπόρευμα.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Στο ίδιο, σ. 22.

¹⁵⁷ May, T., *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008, σ. 82.

¹⁵⁸ Jacques Rancière, "Communists without Communism", ό.π., σ. 174.

¹⁵⁹ Μπενσαϊντ, Ν., *Ο Μαρξ της εποχής μας*, ό.π., σ. 193.

¹⁶⁰ Rancière, J., *Le spectateur émancipé*, La fabrique editions, 2008: 39.

Αλλά, αυτό ακριβώς έθιγε ο νεαρός Μαρξ όταν έλεγε πως τα δικαιώματα του ανθρώπου είναι στην πραγματικότητα τα δικαιώματα των αστικών ατόμων, αναπαριστώντας τη δομή της κυρίαρχης ιδεολογίας;¹⁶¹

Υπάρχει εδώ μία δυσκολία, για την οποία κάνει λόγο ο Ρανσιέρ, καθορίζοντας την απόκλιση από μια συγκεκριμένη μαρξιστική οπτική. Θα λέγαμε μάλλον ότι η αληθινή ριζοσπαστικότητα είναι εκείνη που θεωρεί ότι οι μορφές έχουν μια πραγματικότητα, η οποία πρέπει να οδηγηθεί σε έναν ανώτερο αναβαθμό. Καθίσταται έτσι συλλληπτό ότι η μορφή δεν είναι το ενάντιο ή το περιτύλιγμα του πραγματικού. Ο αγώνας αφορά το ποιος ελέγχει το παιχνίδι του πραγματικού και το τι μπορούμε να αποκομίσουμε από αυτό. Και η καταγγελία της ματαιότητας των διακηρυγμένων δικαιωμάτων που δεν εναρμονίζονται στη βιωμένη κατάσταση είναι μια αρχή ψευδώς υλιστική. Αυτό σημαίνει βεβαίως πως όταν η τυπική ισότητα διαψεύδεται από την πραγματικότητα, είναι το ψεύδος που υπάρχει για να συγκαλύψει την ιδιοκτησιακή τάξη πραγμάτων. Συνεπώς, αυτή η ισότητα υπάρχει και η ιδιοκτησιακή τάξη οφείλει να υποχωρήσει ενώπιόν της.¹⁶²

Για τούτο, η υλιστική ανάλυση της ιδεολογίας πρέπει αναγκαία να γίνει με μια ανάλυση της μορφής. Όντως λοιπόν, επανερχόμενοι στα έτη 1840-1850, οι εργατικοί αγώνες αντιπαρέθεταν –στη θέση ενός δεσπόζοντος θετικισμού– μια παραγωγική λογική, η οποία δεν αντανakλάται, σήμερα όπως και χθες, προσφυώς στη σύνθεση της υφιστάμενης ιδεολογικής και πολιτικής τάξης. Πράγματι, θα δούμε εδώ τον τρόπο με τον οποίο προσλάμβαναν τα πράγματα, και έλεγαν: «τα δικαιώματα αυτά είναι γραπτά», επομένως τους προσδίδουμε συγκεκριμένη μορφή ύπαρξης.¹⁶³

Νομίζω, λέει ο Ρανσιέρ, «πως δεν υπάρχουν πλέον άνθρωποι οι οποίοι, στο όνομα μιας υποθετικής πραγματικής δημοκρατίας θα διακηρύξουν πως τα τυπικά δικαιώματα είναι κενά». Η αφηρημένη διακήρυξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σχετιζόταν με ζητήματα «μορφής» που αφορούν τις σχέσεις ανάμεσα σε αφεντικά και εργάτες της περίφημης «μαστοριάς». Αλλά, προφανώς, πίσω από την κολακεία που αντιτάσσει τη θετικότητα του πράττειν τους στη μικροαστική φλυαρία, αυτοί που πλάθουν την εικόνα του περήφανου εργάτη, αναγνωρίζουν μια ψυχή τρίτης

¹⁶¹ «Δεν φτάνει που οι όροι της εργασίας εμφανίζονται στον ένα πόλο σαν κεφάλαιο, ενώ στον αντίθετο πόλο υπάρχουν μόνο άνθρωποι που δεν έχουν τίποτα να πουλήσουν εκτός από την εργατική τους δύναμη. Δεν φτάνει ακόμα που εξαναγκάζονται άνθρωποι να πουλούν θεληματικά τον εαυτό τους. Στην παραπέρα πορεία της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής αναπτύσσεται μια εργατική τάξη, που από αγωγή, παράδοση και συνήθεια αναγνωρίζει σαν αυτονόητους φυσικούς νόμους τις απαιτήσεις του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής» Βλ. Μαρξ, Κ., Το Κεφάλαιο, Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας. Τόμ. Α' Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή: 1978, σ. 761.

¹⁶² Rancière, J., «Πολιτική, Δημοκρατία, Χειραφέτηση», ό.π., σ. 146.

¹⁶³ Rancière, J., Ζακ Ρανσιέρ, ό.π., σ. 196.

κατηγορίας. Οι τεχνίτες, λέει ο Πλάτωνας δεν μπορούν να ασχοληθούν με τα κοινά, μη έχοντας το χρόνο να αφιερώσουν σε κάτι άλλο από την εργασία τους. Αυτό με τη σειρά του ορίζει το κατά πόσο είναι κανείς ορατός ή μη ορατός σε έναν κοινό χώρο, κάτοχος μιας κοινής γλώσσας κ.ο.κ.¹⁶⁴

Γνωρίζουμε και σήμερα όμως τις συνέπειες αυτού του συλλογισμού, με την αναγωγή της έννοιας της δημοκρατίας στη, νεωτερικής επινόησης, μορφή κράτους των υποτιθέμενων «ειδημόνων» που κυβερνά τις κοινωνίες μας ή σε μια κοινωνία, όπου το πάθος για τα δικαιώματα του ανθρώπου περιγράφεται ως η δημοκρατική κοινωνία της μαζικής κατανάλωσης.¹⁶⁵ Εντούτοις, όμως, η σύλληψη αυτή της δημοκρατίας μας προφυλάσσει από το να συγχέουμε τη δημοκρατία με αυτό που δεν είναι, με την αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση και με το κράτος δικαίου.¹⁶⁶ Πράγμα που, τελικά, θα σήμαινε απλώς πως η νομικιστική-θεσμοκρατική εκδοχή της πολιτικής μπορεί να λειτουργήσει υπό τον όρο μιας απώθησης της πολιτικής σύγκρουσης, λήθης των διαιρέσεων στους κόλπους του λαού, χαλκεύοντας την προέλευση και την παραγωγή τους. Πρόκειται βεβαίως για την εκκένωση του πολιτικού τόπου, λειτουργώντας μόνο βάσει της αυταπάτης της ενότητας του λαού και της συνοχής του δικαίου και του κράτους. Τούτο σημαίνει, επίσης, πως στο πλαίσιο του δημοκρατικού μας *habitus*, δεχόμαστε ως απλό ελάττωμα αυτό που ο Πλάτωνας προσάπτει στη δημοκρατία: ότι δε θεμελιώνεται στην αλήθεια, ότι δεν δύναται να παραγάγει τις πρώτες αρχές της νομιμότητάς της. Αλλά, γεγονός παραμένει ότι, από τη γέννησή της η δημοκρατία –αυτή του Ρουσώ– είναι το θέλημα μιας φύσης που αυτοκαταστρέφεται ως αρχή νομιμότητας. Και έχοντας επίγνωση του γεγονότος ότι είναι αθεμελίωτη, οφείλει αυτή η ίδια να επινοήσει το δίκαιο. Εξάλλου, η ιστορία της μας τη δείχνει εξ αρχής πάντοτε ανήσυχη για τον ίδιο της τον εαυτό και με την έγνοια απέναντι στο αδιακόπως ανοιχτό γίνεσθαι της επανεπινοήσής της.¹⁶⁷

Αν η δημοκρατία αποκλείει την ταύτισή της με την τάξη και την υπολογισιμότητα, επιστρέφει στο προσκήνιο ως το επιταχυνόμενο άνοιγμα μιας νέας σκηνής, αυτό που η επικρατούσα πολιτική διάταξη θα ήθελε να απωθήσει. Συνεπάγεται την

¹⁶⁴ Rancière, J., *Ο Μερισμός του Αισθητού*, ό.π., σ. 16.

¹⁶⁵ Rancière, J., «Πολιτική, Δημοκρατία, Χειραφέτηση», ό.π., σ. 151.

¹⁶⁶ Αναφορικά με το είδος μεταχείρισης που επεφύλαξε ιστορικά το κράτος δικαίου στις διεκδικήσεις της εργατικής τάξης, παραθέτουμε το παρακάτω χωρίο: «Με διάταγμα της 14^{ης} Ιουνίου, 1791, [η γαλλική αστική τάξη] κήρυξε κάθε εργατικό συνασπισμό επιβουλή ενάντια στην ελευθερία και στη διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου, τιμωρητέα με 500 λίρες μαζί με ετήσια στέρηση των ενεργών πολιτικών δικαιωμάτων» (Κ.Μαρξ, (1957), *Το κεφάλαιο*, τ. ΙΑ', Αναξίμανδρος, Αθήνα:812). Στο προοίμιο αυτού του διατάγματος λέει ο Μαρξ, οι ενώσεις αυτές χαρακτηρίστηκαν ως «αναβίωση των συντεχνιών που είχαν καταργηθεί με το γαλλικό σύνταγμα».

¹⁶⁷ Nancy, J.-L., «Πεπερασμένη και άπειρη Δημοκρατία», στο: Δημήτρης Βεργέτης (επιμ.), *Πού Πηγαίνει η Δημοκρατία*; Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 2013: 114-116.

προτεραιότητα του πολιτικού έναντι του κυριάρχου, το οποίο αρνείται να ανεχθεί σε όλο το φάσμα του ο συντηρητικός πολιτικός στοχασμός, διακονώντας διαχρονικά την «ιδέα», η οποία παρέχει στην κυριαρχία την αξία της. Δοθέντος ότι η δημοκρατία παραμένει συγκρουσιακή, πολιτικά απροσδιόριστη, μια εμπειρία γεμάτη ένταση, αποτελεί προσπάθεια να αναγνωριστούν ως ίσα πολιτικά υποκείμενα εκείνοι τους οποίους ο νόμος του κράτους εξοβελίζει στην ιδιωτική ζωή των κατώτερων όντων. Περιλαμβάνει όλους τους αγώνες για την κατάφαση του δημόσιου χαρακτήρα χώρων, σχέσεων και θεσμών που θεωρούνται ιδιωτικοί. Είναι συμβατή με την παρότρυνση να είναι κανείς ανοικτός στον «άλλο» και όχι με την υπόδειξη να τον «εξοντώσει».¹⁶⁸

Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η δημοκρατία δεν μπορεί να πάψει να εξάπτει το μίσος και την απέχθεια. Θα μπορούσε να είναι αυτός ένας τρόπος να καταλάβουμε τον Jacques Rancière όταν μιλά για την «διακυβέρνηση του οποιουδήποτε». Θέλει να πει, αυστηρά μιλώντας, «... [αυτή] είναι προορισμένη να προκαλεί το απέραντο μίσος όλων όσοι έχουν να παρουσιάσουν τίτλους για τη διακυβέρνηση των ανθρώπων: γέννηση, πλούτο ή επιστήμη. Σήμερα είναι προορισμένη να το προξενεί με τρόπο πιο ριζικό από ποτέ, διότι η κοινωνική εξουσία του πλούτου δεν ανέχεται τροχοπέδες στην απεριόριστη αύξησή της [...]». Η κρατική εξουσία και η εξουσία του πλούτου τείνουν σήμερα να συνενωθούν σε μία και την αυτή επιστημονική διαχείριση των ροών χρήματος και πληθυσμών. Έτσι, μαζί επιδίδονται στη μείωση των χώρων της πολιτικής.¹⁶⁹

Ωστόσο, το ότι μειώνονται οι χώροι αυτοί, απαλείφοντας το ανυπόφορο και απαραίτητο θεμέλιο του πολιτικού στη «διακυβέρνηση του οποιουδήποτε», σημαίνει ότι βλέπουμε να αναδύονται, με μια νέα και ριζικότερη μορφή οι εξουσίες της γέννησης και της καταγωγής. Όχι πλέον η εξουσία των παλαιών μοναρχιών και αριστοκρατιών, αλλά η εξουσία, που εκδηλώνεται ως η διαφύλαξη ενάντια στη δημοκρατική διαστροφή μιας μορφής διακυβέρνησης, που επιτρέπει στην ολιγαρχία να βασιλεύει εν ονόματι του λαού, απέναντι στην ιδέα μιας κοινωνίας, την οποία ρυθμίζει η εξουσία του εμπορεύματος.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Rancière, L., «Το μίσος για την δημοκρατία», (μτφ-επιμ. Βίκυ Ιακώβου), Πεδίο, Αθήνα, 2009, σ. 84

¹⁶⁹ Στο ίδιο, σσ. 130-131.

¹⁷⁰ Στο ίδιο, σ. 132.

3.2 Ο Συντηρητισμός ως «πολύπλοκη αλχημεία»: η σμιτιανή επικαιρότητα.

Το κρίμα εμπίπτει στις «κοινωνίες μας», έτσι
όπως οι άνθρωποι τις δημιούργησαν:
για ποιο λόγο, πάντα κατηγορώντας
τον Ουρανό για τις δυστυχίες τους,
εργάζονται ακατάπαυστα να
τις αυξάνουν;
Jean-Jacques Rousseau

Αλλά, σε αυτή την αξίωση οφείλεται αυτό το σύνολο ριζοσπαστικότερων ιδεών που αναπτύχθηκε μέσα στους συντηρητικούς κόλπους. Η επαναστατικοποίηση της νέας δεξιάς, ως μείγμα παραδοσιακού κρατικού αυταρχισμού και οικονομικού λιμπερταριανισμού, φανερώνει τις έντονες προσπάθειες απεμπόλησης της παρεμβατικής διακυβέρνησης και της κοινωνικής αρχής της ανεκτικότητας, που παρέπεμπε, όπως ισχυρίζεται ο λεγόμενος φιλελεύθερος λόγος, στον αυξανόμενο σφετερισμό της κοινωνίας από το κράτος.¹⁷¹

Όμως, ό,τι αποκαλούμε κοινοβουλευτικό σύστημα ή όπως ο Ραιμόν Αρόν, «πλουραλιστικό συνταγματικό καθεστώς», αποτελεί μια μορφή λειτουργίας του κράτους, η οποία αρχικά θεμελιωνόταν στα προνόμια των «φυσικών» ελίτ και εκτράπηκε σταδιακά από το έργο της χάρις στους δημοκρατικούς αγώνες.¹⁷² Το δημοκρατικό κίνημα είναι λοιπόν, εκ των πραγμάτων, ένα κίνημα επαναβεβαίωσης ότι η ακατάπαυστα ιδιωτικοποιούμενη δημόσια σφαίρα ανήκει σε όλους και στον οποιονδήποτε. Η δημοκρατία μακράν του να είναι η μορφή ζωής ατόμων αφοσιωμένων στην ιδιωτική τους ευδαιμονία, στην οικιακή και αναπαραγωγική ζωή, αποτελεί μια προσπάθεια να αναγνωριστεί ο δημόσιος χαρακτήρας τύπων, χώρων και σχέσεων που είχαν αφεθεί στη διακριτική ευχέρεια της εξουσίας του πλούτου. Η διαμάχη για τους μισθούς, ως υπόθεση δημόσια που αφορά μια συλλογικότητα και συνεπώς εξαρτάται από μορφές συλλογικής δράσης ή το «δικαίωμα στην εργασία», το οποίο διεκδικούσαν τα εργατικά κινήματα από τον 19^ο αιώνα, διακήρυσσαν όχι το αίτημα αρωγής από ένα «κράτος πρόνοιας», αλλά πρώτα τη συγκρότηση της εργασίας ως δομής της συλλογικής ζωής, αποσπασμένης από το βασίλειο του δικαίου των ιδιωτικών συμφερόντων, περιορίζοντας, συνάμα, τη φυσικά απεριόριστη διαδικασία

¹⁷¹ Στο ίδιο, σ. 84.

¹⁷² Στο ίδιο, σ. 83.

αύξησης του πλούτου.¹⁷³ Με άλλα λόγια, το κράτος ήταν προστατευτικό στο βαθμό που ήταν υποχρεωμένο να το κάνει.¹⁷⁴

Παρ' όλα αυτά, ο ελεγχόμενος καπιταλισμός, ως μία ικανή εκδοχή κοινωνικής δημοκρατίας αμφισβητήθηκε ανοικτά τη δεκαετία του 1970.¹⁷⁵

Η ανάδυση της νεοφιλελεύθερης διεθνοποίησης υπήρξε ένα μνημειώδες γεγονός που σήμαινε το τέλος της σοσιαλδημοκρατικής συναίνεσης, η οποία σημάδεψε την κρατικιστική νεωτερικότητα. Δηλαδή, της συναίνεσης που περιελάμβανε τόσο συντηρητικά όσο και σοσιαλδημοκρατικά κόμματα, τα οποία δεσμεύονταν σε δραστική κρατική παρέμβαση μέσω του καθορισμού του συνολικού επιπέδου οικονομικής δραστηριότητας, για την επίτευξη μιας σειράς κοινωνικών στόχων-την πλήρη απασχόληση, το κράτος πρόνοιας και την δικαιότερη κατανομή του εισοδήματος. Σήμερα, ο ρόλος του κράτους σε σχέση με την αγορά, είναι πολύ διαφορετικός τόσο σε σύγκριση με τη φιλελεύθερη νεωτερικότητα, όταν περιοριζόταν στον ρόλο του «νυχτοφύλακα», όσο επίσης και σε σύγκριση με την κρατικιστική, όταν κατείχε τον ρόλο του φύλακα-αγγέλου της κοινωνίας απέναντι στις αγορές. Τώρα όμως, που οι αγορές αναμετρώνται επιτυχώς με τα εθνικά σύνορα, ο συνεπής νεοφιλελευθερισμός υπερεθνικοποιείται, συρρικνώνει το έθνος ως σημαντική οικονομική πολιτική και πολιτισμική οντότητα.¹⁷⁶

Η νέα δεξιά αυτοαναδημιουργείται και ως μια «πολύπλοκη αλχημεία» δυσχεραίνει την αποκωδικοποίηση της φυσιογνωμίας της, επιδιώκοντας να εμφανίζεται ως ένα «πνευματικό» και «μεταπολιτικό» ρεύμα ιδεολογικής ανανέωσης της άκρας δεξιάς. Ωστόσο, οι ιδεολογικές της καταβολές ανιχνεύονται στην ιδεολογικο-πολιτική μήτρα του αντιδιαφωτισμού, η οποία υποστηρίζει τη φυσική ανισότητα ανθρώπων και ομάδων και πρεσβεύει την οργανική ομοιομορφία της κοινωνικής ολότητας, που πορεύεται προς τη συνεχή βελτίωση. Οι νεοσυντηρητικοί, με έμφαση στην αποκατάσταση της αυθεντίας και των «παραδοσιακών αξιών, με έλλειψη ωστόσο νοσταλγικής διάθεσης για το παρελθόν, συνδέουν τις ασθένειες της κοινωνίας με την επέκταση ενός πολιτισμού δικαιωμάτων, στον οποίο υπάρχει η μειωμένη αίσθηση του καθήκοντος και της ευθύνης.¹⁷⁷ Έτσι, είναι ο διακηρυγμένος πόλεμος ενάντια στο

¹⁷³ Στο ίδιο, σ. 85-86.

¹⁷⁴ Ζακ Ρανσιέρ, «Πρέπει να ξαναορίσουμε τι σημαίνει δημοκρατία», Φρέαρ: 7, Μάιος-Ιούνιος 2014, σ. 310-315.

¹⁷⁵ Heywood, A., Πολιτικές Ιδεολογίες (πρόλ. - επιμ: Ν. Μαραντζίδης), Αθήνα, Επίκεντρο, 2007, σ. 180.

¹⁷⁶ Στο ίδιο, σ. 197.

¹⁷⁷ Στο ίδιο, σ. 182.

Welfare State, ο οποίος μαρτυρεί το τέλος μιας κατάστασης αρωγής και την επάνοδο στην ατομικά ευθύνη και στις πρωτοβουλίες της κοινωνίας των πολιτών.¹⁷⁸

Αλλά, η εν λόγω αντίφαση συναντάται εκ νέου στην αναφορά στο επιχείρημα του Hayek περί του ιστορικά σχετικού χαρακτήρα των κανόνων, μεταγράφοντας την πρώιμη θεωρία του φιλελευθερισμού περί δικαιοσύνης, σε πλαίσιο βάσει του οποίου αποδίδεται στον καθένα ό,τι του ανήκει. Δηλαδή, η έννοια της δικαιοσύνης ως κατηγορήμα της ατομικής συμπεριφοράς, υποστασιοποιεί το δίκαιο σε πλέγματα κανόνων τους οποίους προδιαγράφει το αστικό και ποινικό δίκαιο, συνδέοντας αποκλειστικά τις έννοιες του δικαίου και του αδίκου με την «ανθρώπινη διαγωγή».¹⁷⁹ Όλοι οι κανόνες του δικαίου γίνονται «αρνητικοί κανόνες δίκαιης συμπεριφοράς», καθότι δεν είναι δυνατή η κατασκευή της έννοιας του αγαθού βάσει «θετικών σκοπών», λόγω των μη αναμενόμενων αποτελεσμάτων του κοινωνικού πράττειν.¹⁸⁰ Με αφετηρία την ανωτέρω απροσδιοριστία¹⁸¹ η δέσμευση της ανθρώπινης διαγωγής, αποτρέπει τη δημιουργία συνθηκών «πλήρους αταξίας».¹⁸²

Ας σημειώσουμε, παρεμπιπτόντως, πως η άποψη αυτή έλκεται από τη σκέψη του Χομπς, η οποία είναι κλασική, αφού πιστεύει ότι προϋπόθεση μίας ανθρώπινης κοινωνίας είναι η τιθάσευση των παθών. Ο Χομπς δεν περιγράφει ανθρώπινες συμπεριφορές, αλλά, αναλύοντας τα πάθη, ελπίζει να τα μεταστρέψει και να τα αξιοποιήσει προς όφελος της κοινωνικής συνοχής. [Επειδή] η διάθεση των ανθρώπων να συγκροτήσουν κοινωνία είναι φύσει διαφορετική, λόγω της διαφοροτροπίας των αισθημάτων τους [...], η ευθυδικία είναι η δικαιοσύνη ενός διαιτητή, η πράξη του ορίζει τι είναι δίκαιο», εξαρτάται από μια προγενέστερη σύμβαση, η οποία προσιδιάζει στο θεμελιώδη νόμο της φύσης, ο οποίος προστάζει τους ανθρώπους να επιδιώκουν την ειρήνη.¹⁸³ Στην πολιτική θεωρία, η ανάλυση των παθών και των νόμων οδηγεί στην κατάδειξη της αναγκαιότητας της κυριαρχίας. Όμως, στη θεωρία της φύσης ο Θεός δεν νοείται πλέον ως η δύναμη εκείνη που κατευθύνει τον κόσμο, αλλά καταλαμβάνει την θέση της δύναμης εκείνης που του δίνει τους νόμους-ένα σύστημα κανόνων ως όλο-

¹⁷⁸ Rancière, L., «Το μίσος για την δημοκρατία», ό.π., σ. 116.

¹⁷⁹ Αγγελίδης, Μ., Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1993, σ. 127

¹⁸⁰ Όταν το δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα, η φυσιολογία ανακάλυπτε την πολλαπλότητα των νευρικών ερεθισμάτων, κατ' επέκταση, το ανεξέλεγκτο των πολλών σκέψεων και των εικόνων, αντί της ενότητας και της απλότητας της ψυχής, διέδιδε τη φήμη περί απροετοίμαστων εγκεφάλων στον έλεγχο της αφθονίας τους. Βλ. Ρανσιέρ, Ζ., Ο Χειραφετημένος Θεατής, ό.π., σ. 60.

¹⁸¹ Ο Χάγιεκ διακρίνει το νεώτερο ορθολογισμό σε δυο βασικά ρεύματα: αυτό που εκκινεί από τον Καρτέσιο και τονίζει τη διάσταση του λογικού σχεδιασμού, το ονομάζει κονστρουκτιβισμό· το άλλο, που σχετίζεται περισσότερο με τον Χιουμ, θεμελιώνεται στη διαδικασία παραγωγής απρόθετων αποτελεσμάτων. Βλ. F. A. Hayek, «The Results of Human Action but Not of Human Design», in Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967).

¹⁸² Αγγελίδης, Μ., Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος, ό.π., σ. 130.

¹⁸³ Χομπς, Τ., Λεβιάθαν, Γνώση, Αθήνα, 2006, σ. 219-220.

και το πρότυπο της διατήρησής του. Και βέβαια, ο άνθρωπος [μας διαβεβαιώνει ο Schmitt] παραμένει ανεξιχνίαστο ον, έχει μια ακαταμάχητη τάση να ολισθαίνει από την απληστία στο κακό. Σύμφωνα με τη σμιτιανή γλώσσα, το κράτος είναι το αποτέλεσμα των ελαττωμάτων μας. Ο αστικός φιλελευθερισμός δεν αρνήθηκε ριζικά το κράτος, εντούτοις προσπάθησε να δεσμεύσει το Πολιτικόν διά του Ηθικού, υποτάσσοντάς το στο Οικονομικόν. Επομένως, επέβαλε ένα σύστημα αναστολών και ελέγχου του κράτους.¹⁸⁴

Συνάμα, «όλες οι γνήσιες πολιτικές θεωρίες προϋποθέτουν τον άνθρωπο ως 'κακόν'». Αναπόφευκτα, λοιπόν, «καθόσον η σφαίρα του πολιτικού καθορίζεται τελικά από την πραγματική δυνατότητα ύπαρξης ενός Εχθρού, οι πολιτικές παραστάσεις και ειρμοί σκέψης δεν μπορούν να επιλέξουν ως σημείο εκκίνησης μια ανθρωπολογική "αισιοδοξία"». ¹⁸⁵

Χωρίς καμιά μεσίτευση από το πολιτικό δίκαιο - αναφέρει τρεις αιώνες πριν ο Σπινόζα - αλλά δυνάμει του δικαιώματος του πολέμου διατηρείται η Πολιτεία. Και έτσι ο κάτοχος της εξουσίας δεν είναι υποχρεωμένος να τηρεί τους όρους του συμβολαίου για κανέναν άλλο λόγο, παρά μόνον εκείνον που έχει ο άνθρωπος στη φυσική κατάσταση, να φυλάγεται από το να γίνει εχθρός του εαυτού του, δηλαδή να καταστραφεί αυτός ο ίδιος». ¹⁸⁶

Εν τέλει, από μια τέτοια λύση ξεκινάει ο νεοφιλελευθερισμός καταφέροντας να γίνει αποδεκτός μέσα στο φάσμα των συντηρητικών πεποιθήσεων. Ταυτόχρονα, κλασικές φιλελεύθερες ιδέες όπως η αυτοβοήθεια, η ατομική ευθύνη και το επιχειρηματικό πνεύμα προωθούνται μέσω της διαδικασίας της παγκοσμιοποίησης. Όμως εδώ, ο ταξικός χαρακτήρας του κράτους δεν καθορίζεται με εθνικούς όρους, συντηρείται μέσω παγκόσμιων σχέσεων και αγορών. Στην εποχή μας ο Μίλτον Φρίντμαν έχει παράσχει μία πειστική επιβεβαίωση του μαρξικού ορισμού του κράτους ως της εκτελεστικής επιτροπής της μπουρζουαζίας. Όπως το έθεσε, το κράτος είναι «αναγκαίο αφενός ως τόπος δημόσιας συζήτησης για την οριοθέτηση των «κανόνων του παιχνιδιού», αφετέρου σαν επιδιαιτητής, ερμηνεύοντας και επιβάλλοντας τους αποφασισμένους κανόνες. Συναφώς, η επιβολή κρίνεται αναγκαία, σε αυτούς τους λίγους που, διαφορετικά, δεν θα έπαιζαν το παιχνίδι». ¹⁸⁷

Ήδη από τα τέλη του 18^{ου} αιώνα, ο Μπερκ υπήρξε εκφραστής μιας ανταγωνιστικής και αυτορρυθμιζόμενης οικονομίας της αγοράς, την οποία θεωρούσε επαρκή και

¹⁸⁴ Σμιτ, Κ., *Η έννοια του Πολιτικού*, μτφρ: Αλίκη Λαβράνου, Κριτική, Αθήνα, 2009, σ. 120.

¹⁸⁵ Στο ίδιο, σ. 125.

¹⁸⁶ Σπινόζα Μ., *Πολιτεία*, Αναγνωστίδης. Αθήνα, χ.χ: 61-65.

¹⁸⁷ Friedman, M., *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press, 1962.

δίκαιη, φυσική και αναγκαία.¹⁸⁸ Εντούτοις, όμως, το κράτος οφείλει να προωθεί τον ανταγωνισμό, να κάνει για την αγορά αυτό που η αγορά δεν δύναται να κάνει για τον εαυτό της.¹⁸⁹

Επομένως, το νεοφιλελεύθερο κράτος είναι «προγραμματισμός για ανταγωνισμό». Υπό την οπτική αυτή, η αγορά εκλαμβάνεται από τους νεοφιλελεύθερους ως εργαλείο κοινωνικής πειθάρχησης, αφού διατηρεί την κοινωνική σταθερότητα, λειτουργώντας παράλληλα με τις πιο εμφανείς καταναγκαστικές δυνάμεις: την αστυνομία και τα δικαστήρια.¹⁹⁰

Πράγματι, τα γεγονότα μοιάζουν να στηρίζουν την άποψη του Φρίντμαν. Ένα ισχυρό κράτος διασφαλίζει τη δημόσια τάξη και εξουσία. Για να επικρατήσει η δικαιοσύνη, η τάξη πρέπει να αποκατασταθεί. Ο νόμος επακολουθεί της τάξης και ο κανόνας του νόμου εξαρτάται στη βία του νόμου. Συνεπώς, ο πολίτης αντιμετωπίζεται καχύποπτα, ως πιθανός κίνδυνος για την ασφάλεια.¹⁹¹

Στην πραγματικότητα, η λειτουργία του κράτους ως συλλογικού καπιταλιστή, η παρέμβαση στην οικονομία για την εξασφάλιση του μακροπρόθεσμου καπιταλιστικού συμφέροντος, ακόμη και η κατά περίπτωση περιορισμένη αναδιανομή εισοδήματος για την απόσπαση συναίνεσης ή ως απάντηση στο ενδεχόμενο κοινωνικού ριζοσπαστισμού, δεν ήταν το αποτέλεσμα απελευθέρωσης αυθόρμητων κοινωνικών πρακτικών. Δεν αποτέλεσαν «σοσιαλιστικές» εκτροπές, αλλά πολύ περισσότερο αναγκαίους όρους διασφάλισης της διευρυμένης αναπαραγωγής των καπιταλιστικών σχέσεων εκμετάλλευσης.

Αλλά στο ίδιο περιβάλλον ο Schmitt αναλύει τη δυνατότητα επιβολής του νόμου που ορίζει το πολιτικό, ως απόφαση του κυρίαρχου, εξ αρχής πλήρως «κρατικοποιημένης».¹⁹² Αληθεύει πως, ο Schmitt για να απαντήσει στον νομικό φορμαλισμό του φιλελευθερισμού δημιουργεί μία πολιτική θεολογία, ερμηνεύοντας τη συναγωγή του δικαίου από τη θέληση και όχι από τον λόγο, εκεί που ο χομπσιανός φιλελευθερισμός, αναγνωρίζοντας την απουσία της θείας Πρόνοιας από τις ανθρώπινες σχέσεις, δημιουργούσε μέσω του κυρίαρχου μία θεολογική πολιτική. Επανερμηνεύοντας την πολιτική κατάσταση ως μία φυσική κατάσταση που δεν είναι δυνατό να υπερκερασθεί, ο Schmitt διατηρεί στην πολιτική κατάσταση την δυνατότητα και την επικαιρότητα της σύγκρουσης. Υπό την οπτική αυτή, η

¹⁸⁸ Heywood, A., *Πολιτικές Ιδεολογίες*, ό.π., σ. 177.

¹⁸⁹ Friedman, M., *Capitalism and Freedom*, ό.π., σ. 27.

¹⁹⁰ Heywood, A., *Πολιτικές Ιδεολογίες*, ό.π., σ. 179.

¹⁹¹ Στο ίδιο, σ. 196.

¹⁹² Ανανάδης, Γ., *Ιδέα, απόφαση, πολιτική: τρία δοκίμια για τον Carl Schmitt*, Νήσος, Αθήνα, 2006: 47.

ανθρωπότητα των δογμάτων του φυσικού δικαίου και του φιλελεύθερου ατομικισμού είναι μια ιδανική κατασκευή. Υπάρχει πραγματικά τότε μόνο, όταν έχει ήδη αποκλειστεί η δυνατότητα της σύγκρουσης και η κατάταξη σε φίλους και εχθρούς έχει καταστεί αδύνατη.¹⁹³ Αντιστοίχως, η ισότητα μεταξύ όλων των ανθρώπων, ως ανθρώπων δεν είναι δημοκρατία, αλλά μια ορισμένη μορφή φιλελευθερισμού, ατομικιστική ηθική και κοσμοθεωρία. Πάνω στην ασαφή σύνδεση μεταξύ αυτών των δύο στηρίζεται η σύγχρονη μαζική δημοκρατία. Ας σκεφτούμε, συνεχίζει ο Schmitt πως στην ανάπτυξη της ρουσωϊκής έννοιας της *Volonté générale* δεν συνεχούνται μεταξύ τους τα δύο αυτά διαφορετικά στοιχεία. Απεναντίας, καταδεικνύεται ότι το αληθινό κράτος απαντάται μόνον εκεί όπου ο λαός είναι τόσο ομοιογενής ώστε να επικρατεί κατά βάση ομοφωνία, ομογενοποίηση.¹⁹⁴ Η λαϊκή βούληση δύναται εξίσου να εκφραστεί δημοκρατικά διά βοής, της *acclamatio*, μέσω της αναντίρρητης παρουσίας και όχι μέσω της τεχνητής φιλελεύθερης μηχανής του κοινοβουλίου.¹⁹⁵

Εξάλλου, η εξίσωση κράτος=πολιτική καθίσταται παραπλανητική, τη στιγμή ακριβώς που κράτος και κοινωνία διεισδύουν το ένα στο άλλο. Με άλλα λόγια, ο Schmitt υποστήριξε emphaticά ότι η φιλελεύθερη δημοκρατία και η μετάβαση στο νεωτερικό κράτος πρόνοιας του 20^{ου} αιώνα υπονόμισαν την ικανότητα του κράτους να λαμβάνει αποφάσεις. Το κράτος «κοινωνικοποιήθηκε», η κοινωνία μετασχημάτισε το «πολιτικό» σε έκφραση διακριτών κοινωνικών συμφερόντων. Θεσμικά, κατά τον Schmitt το «πολιτικό» υποτάχθηκε στις πλουραλιστικές απαιτήσεις και στα ειδικά ταξικά συμφέροντα της κοινωνικής ισότητας και χειραφέτησης.¹⁹⁶

Αναμφίβολη συνάφεια της νέο-φιλελεύθερης ανάλυσης για τη λύση της κρίσης του κείνσιανού κράτους πρόνοιας της δεκαετίας του '70 και του σμιτιανού έργου [αρκετές δεκαετίες πριν] υπονοείται εδώ. Οι νεοφιλελεύθεροι σχολιαστές απηχούν την άποψη του Schmitt, υποστηρίζοντας ότι η κρίση του welfare state ισοδυναμεί με κρίση «ακυβερνησίας».¹⁹⁷ Πρόκειται για ένα αναγκαίο βήμα εμπειρογνωμοσύνης και όχι λαϊκής επιλογής: την πραγματικότητα μιας κατάστασης της κοινωνίας όπου κυβερνά ο ιδιώτης, τουτέστιν ο εγωιστής άνθρωπος. Μια κακή μορφή διακυβέρνησης και

¹⁹³ Σμιτ, Κ., (2009), *Η έννοια του Πολιτικού*, ό.π., σ. 108.

¹⁹⁴ Η δημοκρατία του Schmitt αποδεικνύεται υπό το πρίσμα αυτό νεοσιζιονιστική, καθώς οριοθετείται από μία πράξη ριζικής εκτομής, που αποκλείει την ετερότητα. Κατά συνέπεια, ο περιορισμός της πολιτικής ισότητας ή η αποστέρηση των πολιτικών δικαιωμάτων της μειοψηφίας ουδόλως αλλοιώνουν τη δημοκρατία, διότι δεν μπορεί κανείς να καθορίσει a priori ποια θα πρέπει να είναι η απόφαση της δημοκρατίας. Βλ. Ανανιάδης, Γ., *Ιδέα, απόφαση, πολιτική: τρία δοκίμια για τον Carl Schmitt*, Νήσος, Αθήνα, 2006: 33-35.

¹⁹⁵ Carl Schmitt «Die geistesgeschichtliche des heutigen Parlamentarismus», Berlin 1969, 1923.

¹⁹⁶ Müller, w.j., *Ένας επικίνδυνος νους*, Πόλις, Αθήνα, 2010, σ.59.

¹⁹⁷ Werner Bonefeld, «European integration: the market, the political and class» *Capital & Class* Summer 2002 26: 117-142.

πολιτικής ζωής, έτσι όπως αρέσει στους ανθρώπους των οποίων η βασική ενασχόληση εναπόκειται στην κατανάλωση ηδονών και δικαιωμάτων.¹⁹⁸ Συνεπώς, η κατάσταση έκτακτης ανάγκης, ως η επιμέλεια και αρετή του θείου ποιμένα, συνδέεται με την αναστολή ολόκληρης της υφιστάμενης τάξης. Το κράτος αναστέλλει την ισχύ του δικαίου βάσει του δικαιώματος της αυτοσυντήρησης, «αντικαθιστώντας τους νόμους με προεδρικά διατάγματα».¹⁹⁹ Η συγγένεια αυτή τη φορά περνά από τη σμιτιανή κατάσταση «ειδικής εξαίρεσης», η οποία μετατρέπει το κράτος δικαίου σε αστυνομικό κράτος, αποκλείοντας τους εξεγερμένους και τους παρεκκλίνοντες.²⁰⁰ Ωστόσο, και η έλλειψη ιδιοκτησίας μπορεί να είναι ακριβώς τόσο καταπιεστική όσο και η έλλειψη νομικών δικαιωμάτων. Όπως παρατηρεί ο J.S. Mill: «η μεγάλη πλειονότητα έχει πάψει πλέον να είναι υποδουλωμένη ή εξαρτημένη από τη βία του νόμου, αλλά έχει καταντήσει έτσι από τη βία της φτώχειας».²⁰¹

Μέσω της κατάστασης έκτακτης ανάγκης, η εξουσία εδραιώνει την κατίσχυσή της πάνω στην πολιτικά απογυμνωμένη ζωή, παρουσιάζοντας μάλιστα αυτή την αναστολή όχι ως απόκλιση από το δίκαιο αλλά ως την πλέον συνεπή και ενδεδειγμένη εφαρμογή του.

Τελικά, η δημόσια πολιτική του 21^{ου} αιώνα μοιάζει κατεκτημένη από το «νέο» συντηρητικό μείγμα της ελεύθερης αγοράς και του ισχυρού κράτους.

Πρόκειται για έναν αντιδιαφωτιστικό φιλελευθερισμό που αμφισβητεί την ικανότητα του ατόμου να είναι κύριος του κόσμου στον οποίο ζει.²⁰² Εξάλλου, η δημοκρατία, σύμφωνα με τον Schmitt, είναι ομοιογένεια, όχι ετερογένεια. Ο πολιτικός χαρακτήρας της δημοκρατίας δεν εστιάζει στο περιεχόμενο του κανόνα, αλλά σε αυτόν που τον θέτει. Κάθε ενεργή δημοκρατία ανάγεται στο αξίωμα ότι, όχι μόνον υπάρχουν ισότιμα ίσοι, αλλά και ότι οι άνισοι πρέπει να μεταχειρίζονται άνισα.²⁰³

Έτσι εννοούμενη η διακυβέρνηση των κοινωνιών, υπό το ολιγαρχικό κράτος δικαίου, δεν μπορεί να βασιστεί, εν τέλει, παρά μόνο στους πρεσβύτερους, τους πιο ευγενείς, τους πλουσιότερους ή τους πιο σοφούς, στην τάδε ή στη δείνα κατανομή των θέσεων και των ικανοτήτων, που διαδραματίζεται τόσο εντός του κράτους όσο και

¹⁹⁸ Rancière, J., *Το μίσος για τη δημοκρατία*, ό.π., σ. 60.

¹⁹⁹ Μανόλης Αγγελίδης «Βαϊμάρη: Σύνταγμα και έκτακτη ανάγκη», στο: *Η Δημοκρατία της Βαϊμάρης και οι σημερινές «αναβιώσεις» της*, Ινστιτούτο Νίκος Πουλαντζάς – Η Αυγή, 2012, σ. 64-70[η έμφαση δική μου].

²⁰⁰ Αλλά, ένα ισχυρό κράτος οφείλει ακόμα να διατηρήσει το μόνο νόμιμο όργανο εξαναγκασμού που διαθέτει για γνήσιες περιστάσεις εκτάκτου ανάγκης: το άρθρο 48. Βλ. Carl Schmitt, *Strong State and Sound Economy: An Address to Business Leaders*, a conference in Dusseldorf on 23 November 1932, σελ. 223.

²⁰¹ Kymlicka, W., *Η Πολιτική Φιλοσοφία Της Εποχής μας*, Πόλις, Αθήνα, 2005, σ. 225.

²⁰² Sternhell, Z., *Ο ΑΝΤΙ-ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΣ*, ό.π., σ. 21.

²⁰³ Schmitt, C., (2000), *The Crisis of Parliamentary Democracy*, translated by Ellen Kennedy, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England.

εντός της κοινωνίας. Το επιχείρημα απλώς επιβεβαιώνει τον διαχωρισμό ανάμεσα σε αυτούς που «προορίζονται» ή όχι να ασχοληθούν με τη δημόσια ζωή, με την κατανομή του δημοσίου και του ιδιωτικού. Κατά συνέπεια, το απελευθερωμένο από την έγνοια της διακυβέρνησης πλήθος, εδραιώνοντας τον συναινετικό τρόπο θέασης της κυβέρνησης των ειδημόνων, παραδίδεται στα ιδιωτικά και εγωιστικά του πάθη. Αυτό ακριβώς προτείνει η ρεπουμπλικανική ιδέα. Συνεπάγεται το έργο μιας παιδείας που εναρμονίζει τους νόμους και τα ήθη. Προορισμένης στη λογική της γέννησης και του πλούτου, η οποία παράγει μια ελίτ των «δεξιότητων», των «αρίστων», που έχουν το χρόνο και τα μέσα να διαφωτιστούν και να επιβάλουν το ρεπουμπλικανικό μέτρο στη δημοκρατική αναρχία.²⁰⁴ Μάλιστα, φαίνεται πως ο λαός, αποκτώντας πλέον πολιτική ενότητα θα είναι πάντα άμεσα παρών, χωρίς να αντιπροσωπεύεται, καθόσον ο ισχυρός ηγέτης, ως ουδέτερη εξουσία (*prouvoir neutre*) γίνεται τώρα μία πλήρως εμμενής μορφή, αντίδοτο στο κίνδυνο μιας «δημοκρατικής αυτοκτονίας», που παράγει η υπερβολική πολυφωνία του «ποσοτικά ολοκληρωτικού κράτους». Πράγματι, είναι στο τέταρτο βιβλίο των Νόμων, που ο θεός Κρόνος απάντησε στο πρόβλημα. Γνωρίζοντας πως κανένας άνθρωπος δεν μπορεί να διοικεί τους άλλους δίχως να τον συνεπάρουν η αμετροέπεια και η αδικία, δίνει ως αρχηγούς στις ανθρώπινες φυλές, μέλη της ανώτερης φυλής των δαιμόνων.²⁰⁵

Αλλά, αυτή η λογική αποτελεί μια εξαιρετη συντηρητική προσπάθεια αποδόμησης της μαζικής δημοκρατίας, που δεν έχει πολλά να κάνει με τους πολίτες ως άτομα, που ασκούν οιοδήποτε είδους συλλογικό αυτοπροσδιορισμό.

Αναρωτιόμαστε λοιπόν: το υποκείμενο είναι κάθε άλλο παρά ά-τομο ενιαίο και αρραγές; Αυτός ακριβώς είναι ο λόγος που η διαπραγμάτευση των σχέσεων ταυτότητας/ετερότητας καλλιεργεί μια ηθική του αποκλεισμού και δεν διανοείται τα υποκείμενα της πολιτικής χωρίς τα διάσημα της κυριαρχίας;

²⁰⁴ Rancière, J., *Το μίσος για τη δημοκρατία*, ό.π., σ. 95

²⁰⁵ Στο ίδιο, σ. 57-58.

4.1 Το υποκείμενο της συνάρθρωσης: κατασκευάζοντας «τον λαό» ως ιστορικό δρών υποκείμενο

Ως εάν το τέλος της εργασίας ήταν
στην απαρχή του κόσμου.
Ναι, «ως εάν», λέω πράγματι
«ως εάν...»²⁰⁶

Για την ώρα, πέρα από την εκτίμηση της προθεσιακότητας των πράξεων ή της ίδιας της ύπαρξης ενός πολιτικού/ ανταγωνιστικού υποκειμένου δράσης, είναι κρίσιμο να αναγνωρίσουμε ότι η Μεταδημοκρατία ως πολιτική τάξη, σύμφωνα με τον Jacques Rancière, είναι η κυβερνητική πρακτική και η εννοιολογική νομιμοποίηση μιας δημοκρατίας μετά το δήμο, που εξαλείφει την εμφάνιση, την παραγνώριση και τη διαφωνία του λαού. Ανάγεται έτσι αποκλειστικά στο αμοιβαίο παιχνίδι κρατικών μηχανισμών και συνδυασμών κοινωνικών ενεργειών και συμφερόντων.²⁰⁷

Δεν θα μπορούσε όμως να πει κανείς ότι έτσι δεν αποκαλύπτεται καμία ανάγκη για οποιαδήποτε πολιτική (αγωνιστική) αναγνώριση της αρνητικότητας; Ή μήπως είναι σημάδι μιας κοινωνίας στην οποία η διαφορά, η διαίρεση, η διαλεκτική σύγκρουση και η ασυνέχεια εξαρθρώνονται, όπως θα έλεγε ο Laclau, από τις ιδέες της ολότητας και της συνέχειας; Ότι στην πραγματικότητα, ενώ ο ανταγωνισμός εξουδετερώνεται στην κοινωνία της επιβεβλημένης απόλαυσης, η αρνητικότητα και η συναισθηματική της αξία αποπολιτικοποιούνται. Ουσιαστικά, είτε επανεγγράφονται σε μια σύγκρουση απολαύσεων ανάμεσα σε διαφορετικούς πολιτισμούς, είτε σε μία έλλειψη που μπορεί να γίνει αντικείμενο διαχείρισης μέσω του καταναλωτισμού προϊόντων, λόγων, φαντασιώσεων, ακόμη και πολιτικών.²⁰⁸

Οπότε, λίγες κοινωνίες αναγνωρίζουν το οντολογικό γεγονός του πολιτικού ως ανταγωνισμού. Κι αυτό γιατί η υιοθέτησή του συνιστά και αποδοχή της ατέλειας κάθε ταυτότητας. Το πολιτικό (ο ανταγωνισμός) είναι «αν-υποκειμενικό». Αν η ταυτότητά μου προϋποθέτει τον Άλλο, δεν είναι αυτάρκης, κλειστή ή αιώνια. Γι αυτό λοιπόν οι περισσότερες κοινωνίες επινοούν τρόπους λησμονιάς, επιχειρώντας να ξορκίσουν τον ανταγωνισμό, τη ρήξη και την εναντίωση. Στο πλαίσιο αυτό ο Άλλος, ο διαφορετικός γίνεται δαίμονας, πηγή ανωμαλίας, που οφείλει να εξαλειφθεί.²⁰⁹

²⁰⁶ Ντερριντά, Ζ., *Το Πανεπιστήμιο άνευ όρων*, (μτφρ.-σημ. Β. Μπιτσώρης), Εκκρεμές, Αθήνα, 2004.

²⁰⁷ Rancière, J., *Dis-agreement*, μτφρ. J. Rose, Μινεάπολις, U. of Minnesota Press, 1999, σ. 101-102.

²⁰⁸ Σταυρακάκης, Γ., *Η Λακανική Αριστερά: Ψυχανάλυση, Θεωρία, Πολιτική*, Σαββάλας, Αθήνα, 2012, σ. 311.

²⁰⁹ Σταυρακάκης, Γ.- Σταφυλάκης Κ., «Εισαγωγή/ Πολιτικά διακυβεύματα της σύγχρονης τέχνης» στο Γιάννης Σταυρακάκης, Κωστής Σταφυλάκης (επιμ.), *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, Εκκρεμές, Αθήνα, 2008: 22.

Βέβαια, οι παραπάνω συσχετίσεις μπορεί να δηλώνουν, σύμφωνα με τον Rancière, μια ορισμένη κοινότητα για την οποία η δημοκρατία δεν μπορεί παρά να είναι η απατηλή μορφή κάτω από την οποία επιβάλλεται η καπιταλιστική κυριαρχία. Ιδίως μάλλον έναν γενικό λόγο λακανικής έμπνευσης, σύμφωνα με τον οποίο, η δημοκρατία αποτελεί την απομετουσίωση και τον φαντασιακό θρίαμβο των ναρκισσιστικών ατόμων. Αλλά, στο σημείο αυτό, οι υποστηρικτές του συνδέονται με τον κυρίαρχο αντιδραστικό λόγο, που παρουσιάζει τη δημοκρατία ως το βασίλειο του καταναλωτικού ατομικισμού και ως την καταστροφή του κοινωνικού δεσμού. Τους χρειάζεται λοιπόν να σκεφτούν τη χειραφέτηση εκκινώντας από μια υπερβατικότητα: τη ριζική πράξη, το συμβάν, το κέλευσμα της πλατωνικής ιδέας.²¹⁰

Μπορούμε, όμως, να καταρρίψουμε αυτή τη θεωρία αναδιατυπώνοντας τις ρανσιεριανές παραλλάξεις της σχέσης πολιτικής-αισθητικής ως εξής: Η πολιτική αποτελεί μία υπό όρους πραγματικότητα η οποία υπάρχει ή όχι σε συνάρτηση με έναν ιδιαίτερο μερισμό του αισθητού. Δεν υπάρχει πάντοτε πολιτική, μολονότι πάντοτε υπάρχουν μορφές εξουσίας. Εδώ η ιδέα της πολιτικής, όπως προτείνει ο Ρανσιέρ, αναστέλλει τις συνήθεις συντεταγμένες της αισθητήριας εμπειρίας. Συνίσταται στην αναδιάπλαση του μερισμού του αισθητού, του δικτύου των σχέσεων ανάμεσα σε χώρους και χρόνους, στο κοινό και το ενικό, στο να φέρνει κανείς στη σκηνή νέα αντικείμενα και υποκείμενα, στο να καθιστά ορατό εκείνο που δεν ήταν ορατό, στο να καθιστά ακουστους ως ομιλούντα όντα εκείνους που ακούγονταν απλώς ως θορυβώδη ζώα. Η πολιτική είναι η ατέρμονη μάχη για να μάθουμε ποια ομιλία αναγνωρίζεται ως επιχείρημα και ποια άλλη προσομοιώνεται στο παράπονο.²¹¹

Στο βαθμό που στήνει τέτοιες σκηνές διχογνωμίας, εγκαθιστώντας το σκηνικό μιας μόνιμης σύγκρουσης, η πολιτική μπορεί να χαρακτηριστεί «αισθητική δραστηριότητα», κατά τρόπο που ουδόλως προσομοιάζει σ' εκείνο το στολίδι εξουσίας που ο Benjamin αποκαλούσε «αισθητικοποίηση της πολιτικής».²¹²

Διότι, κατά τον Ρανσιέρ, η συναίνεση δεν εκκενώνει απλώς τον πολιτικό τόπο. Αντικαθιστώντας, για παράδειγμα, ζητήματα ταξικής σύγκρουσης με ζητήματα έγκλεισης και αποκλεισμού θέτει στη θέση πολιτικών υποθέσεων την ανησυχία για την απώλεια του κοινωνικού δεσμού, τη μέριμνα για τη γυμνή ανθρωπ(ιν)ότητα ή το καθήκον της ενίσχυσης των απειλούμενων ταυτοτήτων.²¹³

²¹⁰ Rancière, J., «Πολιτική, Δημοκρατία, Χειραφέτηση», ό.π., 152.

²¹¹ Στο ίδιο, σ. 144.

²¹² Rancière, J., «Η πολιτική της αισθητικής», στο: *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, ό.π., σ.σ. 86-87.

²¹³ Στο ίδιο, σ. 100.

Ωστόσο, αρκεί γι αυτό να παραδεχθούμε ότι, η αντίσταση δύναται να στηριχθεί επαρκώς σε μια μεταστροφή της συνείδησης και της γνώσης; Οι γνωστικοί μετασχηματισμοί της συνείδησης επαρκούν στη μεταβολή στάσεων και συμπεριφορών, ταυτίσεων και παθιασμένων προσδέσεων;

Αυτές οι ακανθώδεις απορίες ανιχνεύονται μάλλον σε σημεία που συμπυκνώνουν τις κύριες συμβολές της πολιτικής κοσμοθεώρησης του Ernesto Laclau.

Ως γνωστόν, το πρωτείο της ολικής αποδόμησης θεωρητικών εννοιών επινοεί ο Laclau, ασκώντας κριτική στον ουσιοκρατικό, εσσενσιαλιστικό, μεταφυσικό/τελεολογικό χαρακτήρα τους. Ως εκ τούτου, ο προσανατολισμός στο οντολογικό γεγονός του πολιτικού ως «ανταγωνισμού», συμμερίζεται την ατέλεια κάθε ταυτότητας, των ορίων κάθε κοινωνικής δομής. Αυτό σημαίνει ότι, η στιγμή του ανταγωνισμού κατά την οποία γίνεται πλήρως ορατή η μη αποφασίσιμη φύση των εναλλακτικών επιλογών και η εκκαθάρισή τους μέσα από σχέσεις εξουσίας, συγκροτεί το πεδίο του «πολιτικού».²¹⁴

Με άλλα λόγια, ο Laclau θεωρεί ότι η έννοια του «ανταγωνισμού» διατηρεί «ζωντανό» το πολιτικό πέραν του οικονομισμού, καθόσον εξαρθώνει μια παγιωμένη αποκρυστάλλωση/θετικοποίηση του κοινωνικού νοήματος, επιτρέποντας τη συνεχή ανασυνάρθρωση του συμβολικού πεδίου που συγκροτεί την κοινωνία. Επομένως, η διάκριση ανάμεσα στο κοινωνικό και το πολιτικό, σύμφωνα με τον Laclau, είναι οντολογικά καταστατική των κοινωνικών σχέσεων. Σύμφωνα με την ίδια την ανάλυσή του, το όριο που διαχωρίζει το κοινωνικό από το πολιτικό στην κοινωνία διαρκώς μετατίθεται. Οι διαπιστώσεις αυτές ορίζουν τον αυτοματισμό της ολικής αποδόμησης στον Laclau, απολυτοποιώντας την τυχαιότητα-αδιαφορία, ισοδυναμία-τόσο στην ιστορία, όσο και στην κατασκευή των εννοιών.

Παρ' όλα αυτά, είναι σημαντικό να ασχοληθούμε λίγο με αυτά τα επιχειρήματα, καθόσον υποφώσκει εδώ η σηματοδότηση της ρήξης με αυτό που εκλαμβάνεται ως επιστημολογία του Διαφωτισμού, βασισμένη σε μια ουσιοκρατική θεώρηση του κόσμου. Δεδομένης της απομάκρυνσης από τον οντολογικό χαρακτήρα του νεωτερικού ατομικισμού που κυριαρχούσε στον περί ανθρώπου λόγο τον 18^ο και τον 19^ο αιώνα, αυτή ακριβώς η αποστροφή επιμένει στον ανοικτό και ανολοκλήρωτο χαρακτήρα κάθε κοινωνικής ολότητας. Η επίθεση στο αναπαραστατικό καθεστώς, το οποίο αντικαθιστά την εμπειρία με εμπειρικά σύμβολα, τα οποία εν συνεχεία ταξινομεί προς ανάκτηση και χρήση, οδηγεί στο συμπέρασμα πως η μεταβίβαση ενός

²¹⁴ Laclau, E., «Για την Επανάσταση της Εποχής μας», (μτφρ. Γ. Σταυρακάκης), στο: (επιμ. Γ. Σταυρακάκης, Κ. Σταφυλάκης), *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, Εκκρεμές, Αθήνα, 2008.

εμπρόθετου νοήματος πάντα αναστέλλεται, διότι το νόημα ενός συμβόλου δεν μπορεί ποτέ να μεταδοθεί ξεκάθαρα.²¹⁵

Πέραν αυτών, μπορεί να επισημανθεί επίσης ότι, με την εμφάνιση και επικράτηση της δομικής γλωσσολογίας, οι εξελίξεις που εκκινούν από τον Saussure και οδηγούν στον Jacques Derrida, τοποθετούν τον όρο «άπειρο» στο επίκεντρο της θεωρητικής προβληματικής, όχι με την κλασική μεταφυσική έννοια του «θετικού απείρου», αλλά ακριβώς, με την αρνητική έννοια του «μη-περατού». Γράφει ο Ντερριντά: «Αν η φιλοσοφία υπήρξε –που μπορούμε πάντα να το αμφισβητούμε– αυτό συνέβη στο μέτρο που σχημάτισε την ιδέα να σκεφτεί επέκεινα της περατότητας, πέραν του περατού καταφυγίου. Περιγράφοντας την ιστορική συγκρότηση αυτών των περατών περιφραγμάτων, μέσα στην κίνηση των ατόμων, των κοινωνιών και όλων των περατών ολότητων, μπορούμε οριακά να περιγράψουμε τα πάντα εκτός από το ίδιο το φιλοσοφικό σχέδιο των απειροστικών ορθολογισμών, το σχέδιο αυτής της ίδιας της περιγραφής».²¹⁶

Όμως, σε αυτό το ζήτημα η σκέψη του Saussure επεκτείνεται πιο πέρα, καθόσον επανεμφανίζεται στην έννοια του σημείου το ζήτημα της σχέσης μεταξύ αναπαριστώντος και αναπαρισταμένου, δηλαδή του σημαίνοντος και του σημαινομένου. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η επάνοδος των ιδεών, όχι πλέον όπως στην κλασική αναπαράσταση, ως οι προσδιορισμοί των αναπαριστώντων και των αναπαρισταμένων, αλλά μόνον ως τα αναπαριστάμενα, στην-πρώτη αλλά και οριστική-απροσδιοριστία τους, είναι τα σημαινόμενα.²¹⁷ Ως σημαινόμενα όμως είναι αυτό που συνενώνει τη γλώσσα με τη σκέψη, όχι όπως στην κλασική σκέψη, όπου η γλώσσα ως μορφή γνώσης οριζόταν θετικά ως ένα σύμπλεγμα από προσδιορισμούς της σκέψης του απείρου· εδώ πρόκειται για ένα μυστηριώδες «δέσιμο» μεταξύ δύο «αδιάπλαστων μαζών»: του ήχου και της σκέψης.²¹⁸

Αυτό σημαίνει ότι, κατά την «επανεφεύρεση» από τον Saussure της κλασικής αναπαραστατικής σχέσης ως προϋπόθεσης για την δυαδική φύση του σημείου,

²¹⁵ Εδώ γίνεται λόγος στη *Difference* του Derrida, που σημαίνει ταυτόχρονα «διαφορά» και επ' αόριστον «αναβολή» του οποιουδήποτε νοήματος. Βλ. Derrida, J., *Margins of Philosophy*, (μτφρ. Alan Bass), Brighton, Sussex: Harvester Press, 1982, σ. 1-27.

²¹⁶ Ντερριντά, Ζακ, *Η γραφή και η διαφορά*, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Καστανιώτης, Αθήνα 2003: 57 [υποσ.14].

²¹⁷ Ο Saussure στηρίζει την αντίληψή του για τη γλώσσα, ως σύστημα σχέσεων διαφοράς, στην έννοια των «συλλογικών αναπαραστάσεων» του Durkheim. Ο Durkheim επεκτείνει την κλασική αντίληψη περί αναπαραστάσεως, ως σταθερής σχέσης μεταξύ της αναπαριστώσας και της αναπαρισταμένης ιδέας, μόνο που τώρα αντικαθιστά τη μεταφυσική του απείρου από την κατηγορία της κοινωνικής ολότητας: η τάξη αναπαριστά την κοινωνική ομάδα, ο χρόνος και ο χώρος, τους ρυθμούς και τις εδαφικές περιοχές της κοινωνικής ζωής, η αιτιότητα τη συλλογική δύναμη. Βλ. κυρίως τον «Επίλογο», στο: Durkheim, E., *The Elementary forms of the Religions life*, (μτφρ.-Εισαγ. Karen E. Fields), New York, Free Press, 1995.

²¹⁸ Δοξιάδης, Κ., *Υποκειμενικότητα και Εξουσία: Για τη Θεωρία της ιδεολογίας*, Πλέθρον, Αθήνα, 1992: 113-114.

τίθενται ταυτόχρονα οι βάσεις για την ριζική απόρριψη αυτής της σχέσης. Αν η αλήθεια σχετίζεται με την κατασκευή μιας γλώσσας, στην οποία οι συστηματικές χρήσεις των ταξινομήσεων, των εννοιών και των γεγονότων κρίνουν και ρυθμίζουν την πράξη, τότε η αλήθεια δεν είναι κάτι που εντοπίζεται, αλλά αυτό που παράγεται.²¹⁹

Εντούτοις, όμως, η εμφάνιση της δομικής προβληματικής ή της λογικής της συνάρθρωσης στο χώρο της νεώτερης σκέψης, ταυτόχρονα με το ξεπέραςμα της κλασικής αντίληψης της αναπαράστασης, φέρει ως αποτέλεσμα τη σύζευξη της δομικής γλωσσολογίας με δύο επιστημονικούς χώρους. Ήτοι, με την εθνολογία και την ψυχανάλυση, τους οποίους ο Foucault αποκαλεί «αντιεπιστήμες». Εδώ οι «ιδέες», ως το «Άλλο» του ανθρώπου είναι το πρωταρχικό ζητούμενο.²²⁰

Γενικεύοντας, στο χώρο της εθνολογίας, ο Levi-Strauss, στον αντίποδα των προσπαθειών διαμόρφωσης μιας κοινωνιολογικής θεωρίας του συμβολισμού από τον Durkheim, αλλά και του συνεχιστή του Marcel Mauss, αναζητεί μια συμβολική προέλευση της κοινωνίας.²²¹ Για τον Levi-Strauss, οι ίδιες οι σχέσεις συγγένειας και οι πάσης φύσεως οικονομικές και κοινωνικές σχέσεις είναι συμβολικές, στο βαθμό που απαρτίζουν από μόνες τους νοηματικό σύστημα, όπως η γλώσσα, κατά τον Saussure. «Όπως και τα φωνήματα, οι όροι συγγένειας αποτελούν νοηματικά στοιχεία, αποκτούν νόημα μόνον εάν ενσωματώνονται σε συστήματα. Τα «συγγενικά συστήματα», όπως και τα «φωνημικά συστήματα» κατασκευάζονται από τον νου στο επίπεδο της ασυνείδητης σκέψης».²²²

Από μια ψυχαναλυτική σκοπιά, μπορούμε να πούμε επίσης, ότι τα όρια κάθε ρηματικής δομής, όπως η συνειδητή άρθρωση του νοήματος γίνονται εμφανή μόνο σε σχέση με την ίδια τη ρηματική δομή, μέσω της υπονόμησης του νοήματός της. Κατά συνέπεια, ως ουσιωδώς αδιανόητο και μη αναπαραστάσιμο το πραγματικό, νοείται μόνον αρνητικά, με βάση τις διαταραχές του φαντασιακού και του συμβολικού. Αυτή η διαστρέβλωση ως αρνητικός δείκτης του πραγματικού μετατοπίζει τη θεωρία για το λόγο (discourse), ως κάθε μορφής δομημένο νόημα, από τη σημασιοδότηση και τη ρηματική άρθρωση στη διερεύνηση των ορίων της σημασιοδότησης²²³

²¹⁹ Koch, A., «Ο Μεταδομισμός και η Επιστημολογική Βάση του Αναρχισμού», στο: T. May, A. Koch, S. Newman, Εισαγωγή στον Μετα_αναρχισμό, Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα, 2012: 60.

²²⁰ Δοξιάδης, Κ., Υποκειμενικότητα και Εξουσία: Για τη θεωρία της ιδεολογίας, ό.π. σ. 117.

²²¹ Levi-Strauss, C., *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, (μτφρ: Felicity Baker), Λονδίνο, Routledge & Kenan Paul, 1987: 21.

²²² Levi-Strauss, C., *Structural Anthropology*, (μτφρ. Claire Jacobson & Brooke Grundfest Schoepf), Basic Books, New York, 1963: 34.

²²³ Σταυρακάκης, Γ., *Η Λακανική Αριστερά: Ψυχανάλυση, Θεωρία, Πολιτική*, ό.π., σ. 96.

Ειδικότερα, όπως ισχυρίζεται ο Laclau, μια πρώτη και βασική συνέπεια για το ζήτημα των ορίων κάθε συστήματος σημασιοδότησης, εμφανίζεται μπροστά μας ως παράδοξο. Αυτό συμβαίνει γιατί, «... εκείνο που συνιστά τη συνθήκη δυνατότητας ενός συστήματος σημασιοδότησης –τα όριά του– είναι επίσης εκείνο που συνιστά τη συνθήκη αδυνατότητάς του– ένα μπλοκάρισμα της συνεχούς επέκτασης της διαδικασίας σημασιοδότησης».²²⁴

Ο Laclau υποστηρίζει, επίσης, ότι σημαίνουν, όπως «Ενότητα», «Επανάσταση» και ούτω καθεξής μπορούν να λειτουργήσουν με παρόμοιο τρόπο, θετικοποιώντας τα όρια της σημασιοδότησης του πραγματικού. «Κάθε όρος που σε συγκεκριμένο πολιτικό πλαίσιο γίνεται σημαίνον της έλλειψης παίζει τον ίδιο ρόλο. Η πολιτική είναι δυνατή επειδή η καταστατική αδυνατότητα της κοινωνίας είναι δυνατόν να γίνει αντιληπτή, να αναπαρασταθεί και να αντιπροσωπευθεί μέσα από την παραγωγή κενών σημαινόντων».²²⁵

Οι παραπάνω θέσεις δεν χρησιμεύουν παρά ως σημείο εκκίνησης για μια συνθετότερη κατανόηση της ανθρώπινης εμπειρίας. Δείχνουν ότι η ανθρώπινη κατασκευή δεν μπορεί ποτέ να θεσμοθετηθεί ως μια κλειστή και αυτάρκης τάξη. Όπως ήδη έχει τεθεί από τον Schmitt, υπάρχει πάντοτε κάτι που ματαιώνει όλες τις προσπάθειες συγκρότησης μιας εξαντλητικής αναπαράστασης του κόσμου– φυσικού ή κοινωνικού. Υφίσταται ένα απερίσταλτο χάσμα μεταξύ κάθε κανόνα ή ιδέας και της πραγμάτωσής της. Δοθέντος ότι σε κάθε απόφαση εμφοιλοχωρεί το στοιχείο μιας ατιθάσευτης ενδεχομενικότητας, καμία απόφαση δεν δύναται να παραχθεί άμεσα από τις κανονιστικές της προκείμενες.²²⁶

Εν τέλει, γενικεύοντας, είναι επί τη βάσει αυτών των παραμέτρων της στρουκτουραλιστικής προσέγγισης των κοινωνικών σχέσεων από τον Λεβί-Στρως, οι οποίες βασίζονται σ' ένα γλωσσικό μοντέλο σχεσιακότητας, εν συνεχεία, στην ψυχαναλυτική έννοια του Λακάν ότι «το ασυνείδητο είναι δομημένο σαν γλώσσα», που συνδέονται οι ενεργητικές νοητικές διεργασίες, για τις οποίες μιλά ο Φρόυντ, με τις γλωσσικές πρακτικές. Κατά τον ίδιο τρόπο, η υπεροχή του «γλωσσικού μοντέλου» στην σωσσυριανή διάκριση γλώσσας/ομιλιακού ενεργήματος (*Langue/parole*), χορήγησε στη γλώσσα όλες τις ιδιότητες του φροϋδικού ασυνείδητου, ήτοι, εκείνον

²²⁴ Laclau, E., Για την Επανάσταση της εποχής μας: κοινωνική εξάρθρωση, ηγεμονία και ριζοσπαστική δημοκρατία, (Εισ-Επιμ.Μτφρ. Γιάννης Σταυρακάκης), Νήσος, Αθήνα, 1997: 213.

²²⁵ Laclau, E., «Γιατί τα κενά σημαίνουντα έχουν σημασία για την πολιτική; », στο: Για την Επανάσταση της Εποχής μας, ό.π., σ. 223.

²²⁶ Ανανάδης, Γ., *Ιδέα, απόφαση, πολιτική: Τρία δοκίμια για τον Carl Schmitt*, ό.π., σ. 49.

τον ρόλο ενός γενικού νόμου που ασυνείδητα δομεί τη συμπεριφορά των ατόμων και των κοινωνιών.²²⁷

Εντούτοις, εδώ θα αντιτείνουμε: πώς με έναν τέτοιο τρόπο η πολιτική θα μπορούσε να ταιριάζει με μια συγκέντρωση χειραφετημένων ατόμων, που προσπαθούν να βιώσουν τη συλλογική ζωή ως απάντηση στη φιλαυτία και την αδικία;

Στην πραγματικότητα, το διακύβευμα αυτής της σχέσης εξετάστηκε με τον ισχυρισμό του Μάη του '68 ότι «είμαστε όλοι Γερμανοί Εβραίοι», [είχε ειπωθεί για τον Ντανιέλ Κον-Μπεντίτ, “αυτός δεν είναι Γάλλος, είναι Εβραίος και Γερμανός”], τον οποίο ο Ρανσιέρ αντιλαμβάνεται ως μία εντελώς ιδεολογική δήλωση, η ισχύς της οποίας αναλυόμενη στο επίπεδο του περιεχομένου της, στηρίζεται εξ ολοκλήρου στην ικανότητα ανατροπής της πολιτικής σχέσης μεταξύ της τάξης της ονοματοδοσίας, ήτοι, του θεσπίσματος και των γεγονότων, με έμφαση στο χάσμα που διαχωρίζει το υποκείμενο από το κατηγορήμα.²²⁸ Εφεξής, «... ανοίγεται ένα ολόκληρο πεδίο αντίληψης των πράξεων ομιλίας ως πολιτικών κινήσεων: ένα πεδίο που αναδιαρθρώνει τη διαίρεση ανάμεσα στις λέξεις και τα πράγματα, αναδιατάσσοντας τη διάκριση μεταξύ νόμιμων και παράνομων ομιλητών/διεκδικητών».²²⁹

²²⁷ Jacques Rancière and Davide Panagia «Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière», Source: *Diacritics*, Vol. 30, No. 2 (Summer, 2000), pp. 113-126 Published by: The Johns Hopkins University Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/28012015>: 11-23.

²²⁸ Ο Flournoy επηρεάζοντας άμεσα τον Saussure υποστηρίζει: «...η σύνδεση του σημείου με το σημαινόμενο είναι τεχνητή και οφείλεται σε συνειρμό βάσει συνηθείας». Όπως αναφέρεται σε Ζήκα Φ., «Ο ήχος του Χρώματος», στο: *Φιλοσοφία και Τέχνη*, επιμ. Βάσω Κιντή, Εκδόσεις Οκτώ, Αθήνα, 2011, σ.80.

²²⁹ Jacques Rancière and Davide Panagia «Dissenting Words, ό.π., σ. 114.

4.2. Ορίζοντας τις συναρθρώσεις των τρόπων του ποιείν και τις αντίστοιχες μορφές ορατότητάς τους

Ας πάρουμε τον Ιούλιο του 1830:
στο φανταστικό μιας γενιάς εργατών,
διαδραματίζει ακριβώς τον ίδιο ρόλο
με το Μάη του '68. Είναι η στιγμή
που αποφάσισαν ότι “τίποτα πια
δεν θα είναι όπως πριν”.²³⁰

«Αυτό ήταν το επίκεντρο της ιστορικής μου έρευνας, [αναφέρει ο Ρανσιέρ], στα αρχεία των Γάλλων εργατών του δεκάτου ενάτου αιώνα, η οποία είχε ως αποτέλεσμα τις *Νύχτες των Προλετάρων*».²³¹ Είναι, όμως, σαφές ότι αντιμετωπίστηκαν αυτά τα κείμενα όχι ως έγγραφα που εκφράζουν ή αποκρύπτουν τις πραγματικές συνθήκες των εργατών και των μορφών κυριαρχίας που είχαν υποστεί. Αλλά, ως κατεξοχήν γεγονότα που εμφάνιζαν τις αμφίσημες πολεμικές εκβάσεις, οι οποίες οδήγησαν στην εν λόγω μορφή πολιτικής υποκειμενοποίησης, γνωστής ως *εργάτης*».²³²

Διότι, με τη στενότερη έννοια, στην πολιτική, σύμφωνα με τον Rancière, η σύγκρουση παράγεται μόνο στο βαθμό που η ετερογένεια των στοιχείων αντιστέκεται στην ομοιογένεια του νοήματος. Η απλή παράθεση ετερόκλητων στοιχείων είναι προικισμένη με πολιτική δύναμη. Ερμηνεύεται κατά τρόπο διαλεκτικό, ως μια σύγκρουση που προσδιορίζει την πολιτική πραγματικότητα της διαμάχης, μια πραγματικότητα διαμορφωμένη από ανταγωνισμούς.²³³

Είναι σωστό, θα μας ειπωθεί από τον Žižek, «... στην πολιτική, όπως έχουν δείξει ο Λακλάου και ο Ρανσιέρ, το καθ' εαυτό δημοκρατικό υποκείμενο είναι το υπόλοιπο, το στοιχείο του Όλου, που δεν διαθέτει ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τα οποία θα του έδιναν μια συγκεκριμένη θέση εντός του Όλου, το στοιχείο αυτό του οποίου η θέση αναφορικά με το Όλον είναι θέση εσωτερικού αποκλεισμού. Μη μπορώντας να πάρει την αρμόζουσα γι' αυτό θέση, ένα τέτοιο δημοκρατικό υποκείμενο εκφράζει προπάντων την καθολικότητα ως τέτοια. Έτσι, όταν κανείς αντιπαραθέτει τη ριζοσπαστική πολιτική καθολικότητα ή τη ριζοσπαστική χειραφετητική ισότητα σε μια καθολικότητα που ερείδεται στην εξαίρεση (για παράδειγμα, τα «καθολικά ανθρώπινα δικαιώματα» τα οποία ευνοούν στα κρυφά μερικές ιδιαίτερες ομάδες ανθρώπων και αποκλείουν άλλες), το θέμα δεν είναι απλώς ότι η τελευταία δεν

²³⁰ Jacques Rancière, όπως αναφέρεται σε Donald Reid, “Introduction” στο: Rancière, J., *The nights of labor: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France*, Translated from the French by John Drury With an Introduction by Donald Reid, Temple University Press, Philadelphia, 1989: xv.

²³¹ Rancière, J., *The nights of labor*, ό.π.,

²³² Jacques Rancière and Davide Panagia «Dissenting Words, ό.π., σ. 114.

²³³ Rancière, J., «Η πολιτική της αισθητικής», στο: *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, ό.π., σ. 93.

καλύπτει όλες τις ιδιαιτερότητες, ότι υπάρχει κάποιο «υπόλοιπο», κάποιο κατάλοιπο, ενώ η ριζική καθολικότητα «περιλαμβάνει στ' αλήθεια τα πάντα και τον καθέναν», το θέμα είναι, μάλλον, ότι ο μοναδικός φορέας της ριζικής καθολικότητας είναι το ίδιο το Υπόλοιπο, αυτό που δεν έχει κάποια κανονική θέση στην «επίσημη» καθολικότητα, που ερείδεται στην εξαίρεση. Η ριζική καθολικότητα «καλύπτει ολόκληρο το ιδιαίτερο περιεχόμενό της» ακριβώς στο βαθμό που συνδέεται με κάποιο είδος ομφάλιου λώρου με το Υπόλοιπο– η λογική της είναι: “οι αποκλεισμένοι, αυτοί που δεν έχουν κανονική θέση μέσα στην παγκόσμια τάξη πραγμάτων, είναι αυτοί που ενσαρκώνουν άμεσα την αληθινή καθολικότητα, που αντιπροσωπεύουν το Όλον σε αντίθεση με όλους τους άλλους που αντιπροσωπεύουν μονάχα τα ιδιαίτερα συμφέροντά τους.” Ελλείψει κάθε συγκεκριμένης διαφοράς, ένα τέτοιο παράδοξο στοιχείο αντιπροσωπεύει την απόλυτη διαφορά, την καθαρή Διαφορά ως τέτοια». ²³⁴

Γνωρίζουμε τις συνέπειες αυτού του συλλογισμού: ταύτιση της πολιτικής με την άσκηση της εξουσίας, με την απλή ρουτίνα των μορφών εξουσίας, όπως και με την ιδέα ότι η πολιτική δεν είναι παρά μια υπερδομή την οποία παράγουν η οικονομική και κοινωνική δομή. Πρόκειται για μια τάση αποπολιτικοποίησης, μια φυσικοποίηση του κλεισίματος της κοινότητας στον εαυτό της, η οποία ακυρώνει την πολιτική εντός της σχέσης μεταξύ του κράτους του κοινωνικού και του κράτους των κρατικών μηχανισμών. Κατά συνέπεια, δεν βρίσκει μια πολιτική μορφή, έτσι όπως την εννοεί ο Ρανσιέρ. Δεν διαμορφώνει, ως μια μορφή αισθητικής συγκρότησης, τον ίδιο το δικό της χώρο. Δεν υπάρχει συνεπώς εδώ η ενσάρκωση μιας επιπλέον εξουσίας, της εξουσίας των αναρμοδίων, η οποία ασκείται πάντοτε σε ρήξη με τις κανονικές μορφές άσκησης της κυριαρχίας. ²³⁵

Διότι, μόνο εάν η πολιτική αποτελεί, όπως υποστηρίζει ο Ρανσιέρ, το περίγραμμα μιας χαμένης διαφοράς μέσα στην κατανομή των κοινωνικών τμημάτων και μερισμάτων, μονάχα τότε η πολιτική αντιδικία είναι το ουσιαστικό αντικείμενο της ίδιας της ύπαρξης της πολιτικής. ²³⁶

Για τον λόγο ότι, το κριτήριο για τον πολιτικό χαρακτήρα ενός δημοκρατικού υποκειμένου, σύμφωνα με το Rancière, είναι να βρίσκει έναν χώρο πράξης, ομιλίας και σκέψης που να υπερβαίνει την κοινωνιολογική αντίληψη, την απλή επιβεβαίωση μιας δεδομένης ομάδας. Και σ' αυτήν ακριβώς την προοπτική δημιουργεί χώρους, όπου άλλοι θα μπορούσαν να αναγνωρισθούν και να συμπαραταχθούν μαζί του. Έτσι, θέτει

²³⁴ Žižek S., *Η μαριονέτα και ο νάνος. Ο διαστροφικός πυρήνας του χριστιανισμού*, Αθήνα: Scripta, 2005, σ. 164.

²³⁵ Ζακ Ρανσιέρ, «[Η σκανδαλώδης πλευρά της Δημοκρατίας](#)» (Συνέντευξη στη Βανέσσα Θεοδωροπούλου), *Η Καθημερινή*, 6 Δεκεμβρίου 2009.

²³⁶ Rancière, J., “Ten Theses on politics” στο: *Dissensus on Politics and Aesthetics*, ό.π., σ. 35.

επί σκηνής την αισθητική διάσταση της σύγκρουσης. Έναν αληθινό συνυπολογισμό της ικανότητας όλων, επιτυγχάνοντας λιγότερο ή περισσότερο καλά, να προσδώσει μια πραγματικότητα σε τούτη την ικανότητα.²³⁷

Ακριβώς αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Rancière προτείνει ορισμένα στοιχεία μιας ενδεχόμενης απάντησης, τα οποία μαρτυρούν έναν κόσμο κοινό, προκαλώντας τη συνειδητοποίηση των μορφών κυριαρχίας, συμβάλλοντας έτσι στην αύξηση ενεργειών αντίστασης ή εξέγερσης. Η χειραφέτηση λειτουργεί όχι μέσα από τη θυματοποιητική ερμηνεία, αλλά σε διαχωρισμό με αυτήν. Για το λόγο αυτό, είναι πάντα η χειραφέτηση των ανωνύμων που παίρνουν το λόγο, οικειοποιούμενοι παλιά λόγια για να αφηγηθούν δικές τους ιστορίες. Είναι επίσης η λογική της διαδικασίας συγκρότησης του καινούργιου, μιας ξεχωριστής φωνής που τους επιτρέπει να παράγουν τον δικό τους αντίλαλο.²³⁸

Ας θυμηθούμε, για παράδειγμα, αναφέρει ο Rancière, την κάπως προβοκατόρικη φράση του Γκοντάρ, πως το έπος ταιριάζει στο Ισραήλ και το ντοκιμαντέρ στην Παλαιστίνη. Όπως έλεγε ειρωνικά ο Γκοντάρ: αν η μυθοπλασία και η πολυτέλεια συζεύγγονται, συνεπώς αυτό που απομένει στους παλαιστινίους είναι η ζοφερή τους πραγματικότητα, η φτώχεια και η απελπισία.²³⁹

Όμως αυτή είναι μία διάκριση ειδών που διαχωρίζει δύο τύπους ανθρωπότητας. Δε σημαίνει μία «κριτική» της μυθοπλασίας, η οποία μεταθέτει τις γραμμές του χωρισμού, θέτοντας υπό αμφισβήτηση το συναινετικό ιστό του δεδομένου. Άλλωστε, αυτή τη γραμμή «θυματοποίησης» θολώνει και ο Πέντρο Κόστα δημιουργώντας ταινίες με μετανάστες και ναρκομανείς στις παραγκουπόλεις της Λισαβόνας, παρέχοντάς τους μάλιστα μια σκηνή προκειμένου να κατασκευάσουν μια γλώσσα στο ύψος του πεπερωμένου τους.²⁴⁰

Σήμερα, όπως και προτερόχρονα, σύμφωνα με τον Merleau-Ponty, «...παραμένει αληθές ότι κανείς δεν είναι υποκείμενο και ελεύθερος μόνος του, καθόσον οι ελευθερίες αντιστρατεύονται, απαιτώντας η μία την άλλη. Δι' αυτού ακριβώς, η ιστορία της διαμάχης τους εγγράφεται στους πολιτισμούς, στα ίχνη των μεγάλων ιστορικών πράξεων, όχι σύμφωνα με μια οριστική ιεραρχία ή σύμφωνα με την προοπτική μιας ομογενοποιημένης, τελευταίας κοινωνίας». Το δίχως άλλο, δανειζόμενοι την διατύπωσή του, δεν αμφιβάλλουμε πως προβάλλανε στο Μαρξ τη

²³⁷ Rancière, J., «Πολιτική, Δημοκρατία, Χειραφέτηση», ό.π., σ. 156-157.

²³⁸ Ζακ Ρανσιέρ, «Επισφαλής διάλογος: Μαρία Κακογιάννη και Ζακ Ρανσιέρ», ό.π., σ. 209.

²³⁹ Ζακ Ρανσιέρ, «Οι διανοούμενοι έγιναν γιατροί που κάνουν μόνο διαγνώσεις...», Εφημερίδα Ελευθεροτυπία, Τετάρτη 11 Φεβρουαρίου 2009.

²⁴⁰ Ρανσιέρ, Ζ., Ο Χειραφετημένος Θεατής, ό.π., σ. 97-101.

σκιά και την ερμηνεία των επιγόνων του. Όμως, εδώ υπάρχει αυτή η αξιοσημείωτη διαφορά: «αυτό που χρεοκόπησε δεν είναι η διαλεκτική, παρά μόνον η πρόθεση να τερματιστεί σε ένα τέλος της ιστορίας. Οπότε, η έννοια του τέλους της ιστορίας που δεν είναι τόσο μαρξιστική όσο εγγελιανή, δεν έχει πια ανάγκη αμφισβήτησης από τα έξω, κοντολογίς δεν έχει πια “έξω”».²⁴¹

Η πολιτική, σύμφωνα με τον Rancière, αποκαθιστά τους όρους κατανόησης μιας διαμάχης. Αναφέρεται σε αυτό που μπορούμε να δούμε και μπορούμε να πούμε γι’ αυτό, στο ποιος έχει την ικανότητα να δει και το προσόν να μιλήσει για τις ιδιότητες των χώρων και τις δυνατότητες των χρόνων. Συνεπώς, με αφετηρία αυτή την πρωταρχική αισθητική, γράφει ο Rancière, μπορούμε πλέον να θέσουμε το ζήτημα “των αισθητικών πρακτικών” (*pratiques esthétiques*), όπως τις εννοούμε. Δηλαδή, τις μορφές ορατότητας των πρακτικών της τέχνης, ως “τρόπων του ποιείν” (*manières de faire*), που παρεμβαίνουν στη γενικότερη κατανομή των τρόπων ύπαρξης και των μορφών ορατότητας.²⁴²

Διότι, με τον τρόπο του Merleau-Ponty, στην ιδέα μιας κοινής πορείας, η ζεύξη των υποκειμένων, δεν είναι μόνο θέαμα που έχει το καθένα για τον εαυτό του, αλλά η κοινή τους κατοικία, ο χώρος της συναλλαγής τους και της αμοιβαίας τους παρεμβολής. Άλλωστε, ο Merleau-Ponty βλέπει τον κόσμο και την ιστορία όχι ως σύστημα με πολλές εισόδους, αλλά ως δέσμη ασυμφιλίωτων προοπτικών που δεν συνυπάρχουν ποτέ και που τις συγκρατεί ενωμένες μόνο ο άπελπις ηρωισμός του Εγώ.²⁴³

Μπορούμε λοιπόν να πούμε, σύμφωνα με μια δεύτερη, ρανσιεριανή, διατύπωση, αυτήν της ρομαντικής ιδέας μιας αισθητικής επανάστασης, ότι, «...η ιδέα της ζωντανής

²⁴¹ Merleau-Ponty, M., *Οι Περιπέτειες της Διαλεκτικής*, (μτφ.Μπάμπης Λυκούδης), Ύψιλον/βιβλία, Αθήνα, 1984, σσ. 209-210.

²⁴² Ποίημα με την αρχαία σημασία είναι το αποτέλεσμα του ποιώ, το δημιούργημα, το έργο. Για τον Πλάτωνα δεν υπάρχει η τέχνη, υπάρχουν μόνο οι τέχνες ως τρόποι του ποιείν. Και ανάμεσα σε αυτές χαράσσει τη διαχωριστική γραμμή: υπάρχουν αληθινές τέχνες, μορφές δηλαδή γνώσης που στηρίζονται στη μίμηση ενός μοντέλου με συγκεκριμένους στόχους και καλλιτεχνικά ομοιώματα (ζωγραφική, ποίηση και θεατρική σκηνή) που μιμούνται απλές επιφάνειες. Οι μιμήσεις αυτές διαφοροποιημένες βάσει της προέλευσής τους διαφοροποιούνται στη συνέχεια με βάση τον προορισμό τους. Δηλαδή, από τον τρόπο με τον οποίο οι εικόνες του «ποιήματος» παρέχουν στους θεατές, παιδιά και πολίτες, μια κάποια παιδεία και συνάδουν με τον καταμερισμό των έργων στην πόλη. Το καθεστώς αυτό ο Ρανσιέρ το ονομάζει ηθικό καθεστώς των εικόνων και συγκροτεί το πρώτο από τα τρία μείζονα καθεστώτα ταυτοποίησης που μπορούμε να διακρίνουμε στη δυτική παράδοση. Το δεύτερο, το ποιητικό ή αναπαραστατικό καθεστώς ορατότητας αυτονομεί τις τέχνες και έρχεται να συνδεθεί μέσω μιας γενικευμένης αναλογίας με όλη την ιεραρχία των πολιτικών και κοινωνικών ενασχολήσεων. π.χ η ιεραρχία των λογοτεχνικών ειδών σύμφωνα με την αξία της θεματολογίας τους ή η ίδια η υπεροχή της τέχνης του λόγου κ.λπ. Τέλος το αισθητικό καθεστώς, αντιτίθεται στη μιμητική ή ηθική προσαρμογή των καλλιτεχνικών παραγωγών σε κοινωνικούς σκοπούς. Ωστόσο, δεν υπάρχει απλή γραμμική εξέλιξη και κάθε καθεστώς συνεχίζει να υφίσταται παράλληλα με τα άλλα. Βλ. Rancière, J., *Ο Μερσμός του Αισθητού*, ό.π., σσ. 17-18, και *Ο Χειραφετημένος Θεατής*, ό.π., σ. 77.

²⁴³ Merleau-Ponty, M., *Οι Περιπέτειες της Διαλεκτικής*, ό.π., σσ. 207-209.

συλλογικότητας ενέχει την ιδέα της κοινότητας ως αυτοπαρουσίας, σε αντίθεση με την απόσταση της αναπαράστασης. Αναφέρεται στην κοινότητα ως τρόπο κατάληψης ενός χώρου και ενός χρόνου, ως το σώμα εν δράσει, [...], ως ένα σύνολο αντιλήψεων, κινήσεων και στάσεων που προηγούνται των νόμων και των πολιτικών θεσμών και τους προδιαμορφώνουν».²⁴⁴

Εδώ, ενδιαφέρει ωστόσο, αναφέρει ο Laclau, «...πως αυτό που διαστρεβλώνει το όλο γεωμετρικό μοντέλο της καλής κοινότητας, είναι η ασάφεια την οποία έχουμε περιγράψει ανάμεσα στο «λαό» ως *populus* και το λαό ως πληβείους, προετοιμάζοντας το έδαφος για να καταλάβουμε για ποιο πράγμα μιλά ο Rancière».

Γράφει με αυτή την έννοια: «...μόλις φτάσουμε σε αυτό το σημείο, μπορούμε να κατανοήσουμε πλήρως τη διάκρισή του μεταξύ της νομοκαταστημένης κοινωνίας (*police*) και της πολιτικής. Ενώ η πρώτη περιλαμβάνει την προσπάθεια να περιορίσει όλες τις διαφορές σε μερικότητες εντός του κοινοτικού συνόλου –να συλλάβει οποιαδήποτε διαφορά ως απλή ιδιαιτερότητα και να αποδώσει τη στιγμή της καθολικότητας σε ένα καθαρό, αμόλυντο περιστατικό (ο φιλόσοφος/βασιλιάς στον Πλάτωνα, η κρατική γραφειοκρατία στο Hegel, το προλεταριάτο στο Μαρξ)– η πολιτική περιλαμβάνει μια βαθιά ριζωμένη στρέβλωση, ένα μέρος που λειτουργεί ταυτόχρονα ως σύνολο. Ενώ το έργο της πολιτικής φιλοσοφίας παραδοσιακά ήταν να περιορίσει την πολιτική σε νομοκατεστημένη κοινωνία, πραγματικά η πολιτική σκέψη και πρακτική συνίσταται στην απελευθέρωση της πολιτικής στιγμής από τη γοητεία της σε νομοκατεστημένες κοινωνικές δομές».²⁴⁵

Αλλά, πρέπει να λάβουμε υπ' όψη, κωδικοποιώντας εν τάχει τις εμβληματικές τάσεις αυτής της πολιτικής στιγμής, ότι ένα «εμείς» που διακρίνεται από ένα «αυτοί», θέλει να ανασυγκροτήσει ένα σύστημα θεσμών.

Ωστόσο, δεν πρόκειται βεβαίως εδώ για την ουσιοκρατία των μαρξιστικών αναλύσεων, γράφει ο Laclau. Δοθέντος ότι οι κοινωνικές ταυτότητες δεν προκύπτουν από την ταξική ουσία των ατομικών ή συλλογικών υποκειμένων δεν μπορούν παρά να συνιστούν προϊόν κατασκευής στο επίπεδο του λόγου, το οποίο αλληλεπικαλύπτεται με το πεδίο της συνάρθρωσης ετερογενών στοιχείων.²⁴⁶

Ας θυμηθούμε, όμως, με γνώμονα την παραπάνω διάκριση, μια επιχειρηματολογία του Laclau, που τοποθετείται απέναντι στον Rousseau: «η κύρια δυσκολία στις κλασικές θεωρίες της πολιτικής αντιπροσώπευσης είναι ότι οι περισσότερες απ' αυτές

²⁴⁴ Ρανσιέρ, Ζ., *Ο Χειραφετημένος Θεατής*, ό.π., σ. 14.

²⁴⁵ Laclau E., *On Populist Reason*, Verso, 2005, σ. 245.

²⁴⁶ Σταυρακάκης, Γ., «Για την Επανάσταση της Εποχής μας», Εισαγωγή, στο: Ernesto Laclau, *Για την Επανάσταση της Εποχής μας*, εισ.-μτφρ.-επιμ. Γιάννης Σταυρακάκης, Αθήνα, Νήσος, 1997, σ. 24.

αντιλαμβάνονταν τη βούληση του “λαού” σαν κάτι, το οποίο είχε συγκροτηθεί πριν την αντιπροσώπευση», πάρα μέσα απ’ αυτήν.²⁴⁷

Χαρακτηριστικό είναι επίσης στις λακλαουζιανές διατυπώσεις, πως το πολιτικό παιχνίδι της ηγεμονίας διέπεται εγγενώς από ανισομέρειες εξουσίας. «Κάθε ηγεμονία είναι πάντοτε ασταθής και διαπερνάται από μια καταστατική αμφισημία».²⁴⁸ Μια έντονη ετερομορφία στα υποκείμενα δράσης, στις πρακτικές των συλλογικών ενεργειών και στην πολιτική θεματική –πειραματισμός, αντι-ιεραρχική διάθεση, οριζόντια ανοικτή δικτύωση– βρίσκεται στο επίκεντρο της ηγεμονικής πολιτικής.²⁴⁹

Καταλήγουμε έτσι σε μια ορολογική διαφορά ανάμεσα στην πολιτική με τη συστημική έννοια και το πολιτικό με τη ριζοσπαστική έννοια. Συνεπώς, εδώ εγείρεται το ουσιαδώς πολιτικό που είναι ταυτόχρονα και η λειτουργία του δημόσιου. Και, ακολουθώντας το δρόμο του συλλογισμού του φτάνουμε «...στη στιγμή του ανταγωνισμού, κατά την οποία οι βαθιά χαραγμένες κοινωνικές και πολιτισμικές ιδέες και τρόποι συμπεριφοράς εξαρθρώνονται. Οι εν λόγω πρακτικές αν και έχουν πολιτική προέλευση, καθόσον αυτή ορίζει την ηγεμονία, πλέον αποτελούν παγιώσεις που έχουν λησμονηθεί. Θα μπορούσε κανείς να μιλά για μια λησμονιά των απαρχών. Μόνο τη στιγμή της ανταγωνιστικής σύγκρουσης γίνεται φανερό σε εμάς ότι τα πράγματα δεν είναι καθόλου σταθερά όσο νομίζαμε και ότι θα μπορούσαν να είναι διαφορετικά απ’ ό,τι ήταν πάντα».²⁵⁰

Αλλά, η ανταγωνιστική επανενεργοποίηση η οποία έχει οικοδομηθεί εναντίον ενός αρνητικά καθορισμένου έξω, που τη συνδέει με τους συλλογικούς φορείς του πολιτικού, διευρύνοντας την αλυσίδα των ισοδυναμιών ανάμεσα στα διάφορα αιτήματα, [η διαφορά ανάμεσα στη «μικρο-» και τη «μακροπολιτική»], τα μετατρέπει σε διεκδικήσεις που αμφισβητούν την υπάρχουσα δομή των σχέσεων εξουσίας.²⁵¹

Δεδομένης αυτής της ερμηνείας για την αισθητική του δημόσιου, υπάρχουν δύο πτυχές, σύμφωνα με τον Laclau, στις οποίες η ανάλυση του Rancière έρχεται πολύ κοντά στη δική του.

Πρώτον, η έμφαση σε ένα μέρος που λειτουργεί ως σύνολο:

²⁴⁷ Laclau E., *On Populist Reason*, ό.π., σ. 163-164.

²⁴⁸ Laclau E., «Γιατί τα Κενά σημαίνουντα έχουν σημασία για την Πολιτική», στο: Ernesto Laclau, *Για την Επανάσταση της Εποχής μας*, ό.π., σ. 223.

²⁴⁹ Κιουπκιολής, Α., *Πολιτικές της Ελευθερίας: Αγωνιστική δημοκρατία, μετα-αναρχικές ουτοπίες και η ανάδυση του πλήθους*, Εκκρεμές, Αθήνα, 2011, σ. 119.

²⁵⁰ Marchart, O., «Πολιτική και καλλιτεχνικές πρακτικές: για την αισθητική της δημόσιας σφαίρας», στο: *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, ό.π., σ. 109.

²⁵¹ Στο ίδιο, σ. 110.

«... αυτό που έχουμε χαρακτηρίσει ως ανωμαλία που είναι συνυφασμένη με την ηγεμονική λειτουργία, γίνεται αντιληπτό από το Rancière ως κάτι μη μετρήσιμο, αμέτρητο, που διαταράσσει την ίδια την αρχή της καταμέτρησης και, με αυτόν τον τρόπο, καθιστά δυνατή την εμφάνιση της πολιτικής ως το σύνολο των ενεργειών που λαμβάνουν χώρα γύρω από την εν λόγω συστατική αδυναμία».

Δεύτερον, πρόκειται για:

«... την έννοια του Rancière για μια τάξη που δεν είναι τάξη, που έχει ως ιδιαίτερο προσδιορισμό κάτι στη φύση ενός καθολικού αποκλεισμού– από την αρχή του αποκλεισμού ως τέτοια: δεν απέχει πολύ από αυτό που έχω ονομάσει “κενότητα”. Ο ίδιος αντιλαμβάνεται πολύ έντονα την καθολική λειτουργία των επιμέρους αγώνων, όταν επενδύονται με ένα συμβολικό νόημα που ξεπερνά τη δική τους ιδιαιτερότητα. Αναφέρεται, για παράδειγμα, στην περίπτωση της Ζαν Ντερουάν η οποία, στην προσπάθειά της να ψηφίσει στις βουλευτικές εκλογές του 1849, εξέθεσε μέσω της δράσης της την αντίφαση ανάμεσα στην καθολική ψηφοφορία και το φυλετικό αποκλεισμό της από το καθολικό. Ομοίως, μετανάστες εργάτες χωρίς χαρτιά, απογυμνωμένοι από την ταυτότητά τους ως εργατών και περιορισμένοι σε μια καθαρά εθνική ταυτότητα, στερούνται εκείνων των μορφών πολιτικής υποκειμενικότητας που θα τους έκαναν μέρος των καταμετρημένων».²⁵²

«Παρά το γεγονός ότι από πολλές απόψεις η ανάλυσή μου [λέει ο Laclau] είναι κοντά σε αυτή του Rancière, υπάρχουν δύο σημεία στα οποία διαφέρει. Κατ' αρχάς, ο τρόπος θεώρησης της “κενότητας” : ο Rancière ορθώς υποστηρίζει ότι η πολιτική σύγκρουση διαφέρει από οποιαδήποτε σύγκρουση «συμφερόντων», στο μέτρο που η τελευταία κυριαρχείται πάντα από τη μεροληψία αυτού που είναι μετρήσιμο, ενώ αυτό που διακυβεύεται στην πρώτη είναι η αρχή της μετρησιμότητας ως τέτοια».²⁵³

Πρόκειται λοιπόν, μέχρι αυτό το σημείο, για ένα συλλογισμό κατ' αναλογία με τη ρανσιεριανή επιχειρηματολογία:

«... Αλλά αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει *a priori* εγγύηση ότι ο “λαός”, ως ιστορικός παράγοντας θα συγκροτηθεί γύρω από μια προοδευτική ταυτότητα (από την άποψη της Αριστεράς). Ακριβώς επειδή αυτό που τίθεται υπό αμφισβήτηση δεν είναι το οντικό περιεχόμενο αυτού που καταμετράται, αλλά

²⁵² Laclau E., *On Populist Reason*, ό.π.,

²⁵³ Στο ίδιο, σ.245.

η οντολογική αρχή της μετρησιμότητας ως τέτοια, οι ασυνάρτητες μορφές που θα υιοθετήσει αυτή η θέση σε αμφισβήτηση θα είναι σε μεγάλο βαθμό απροσδιόριστες. Ο Rancière ταυτίζει τη δυνατότητα της πολιτικής πάρα πολύ, πιστεύω, με τη δυνατότητα μιας απελευθερωτικής πολιτικής, χωρίς να λαμβάνει υπόψη άλλες εναλλακτικές –για παράδειγμα, ότι οι μη καταμετρημένοι θα μπορούσαν να κατασκευάσουν τη μη μετρησιμότητά τους με τρόπους που είναι ιδεολογικά ασυμβίβαστοι με ό,τι –είτε ο Rancière είτε εγώ– θα υποστηρίζαμε πολιτικά (σε μια φασιστική κατεύθυνση, για παράδειγμα). Θα ήταν ιστορικά και θεωρητικά λάθος να πιστεύουμε ότι μια φασιστική εναλλακτική κατοικεί στην περιοχή των μετρήσιμων εντελώς».²⁵⁴

Με μια πρώτη ανάγνωση, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι, οι θέσεις των Laclau και Mouffe φαίνεται πως υφαίνονται από μια κοινή πεποίθηση: ότι στην πραγματικότητα, η δημοκρατική παράδοση, αν αφεθεί μόνη της εγκυμονεί τον ολοκληρωτισμό. Σύμφωνα με την Chantal Mouffe, ο φιλελεύθερος λόγος του πλουραλισμού είναι εκείνος που μας επιτρέπει να εμποδίσουμε μια τέτοια εξέλιξη, ερμηνεύοντας τη φιλελεύθερη δημοκρατία ως πολιτικό καθεστώς, που βασίζεται στις ηθικοπολιτικές αρχές της ελευθερίας και της ισότητας κι όχι απαραίτητα ως μια συνιστώσα του καπιταλισμού.²⁵⁵

Αυτή είναι μια καλή στιγμή, ισχυρίζεται ο Laclau, διερεύνησης ενός συστήματος εναλλακτικών, κάνοντας ένα βήμα παραπέρα, που ο Rancière δεν έχει κάνει μέχρι στιγμής:

«... δηλαδή, μια εξέταση των μορφών αναπαράστασης/αντιπροσώπευσης τις οποίες η μη μετρησιμότητα μπορεί να προκαλέσει. Αντικείμενα που είναι αδύνατα, αλλά απαραίτητα, βρίσκουν πάντα τρόπους να αποκτήσουν πρόσβαση –με έναν διαστρεβλωμένο τρόπο, χωρίς αμφιβολία– στον τομέα της αντιπροσώπευσης».²⁵⁶

Αλλά, αυτά τα επιδημικά ξεσπάσματα τυφλών μαζών, τα οποία κατοικούν στην περιοχή των μετρήσιμων, προκαλούνται από χαρισματικούς ηγέτες και, προφανώς, απέχουν παρασάγγας από την πραγματικότητα του εργατικού κινήματος. Αυτές οι λαϊκιστικές παρεκτροπές δεν προσδιορίζουν μια καθορισμένη πολιτική δύναμη, καθόσον σκιαγραφούν την εικόνα ενός ορισμένου λαού που κατασκευάζεται με την

²⁵⁴ Στο ίδιο, σ. 246.

²⁵⁵ Mouffe, C., «Κάθε μορφή τέχνης έχει πολιτική διάσταση», (συνέντευξή της στους Rosalyn Deutsche, Branden W. Joseph και Thomas Keenan), μτφ. Αλέξανδρος Κιουπκιολής, στο: *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, ό.π., σ. 135.

²⁵⁶ Laclau E., *On Populist Reason*, ό.π., σ. 246-247.

πριμοδότηση ορισμένων τρόπων συνάθροισης και διακριτικών γνωρισμάτων, ορισμένων ικανοτήτων ή ανικανοτήτων: ο εθνοτικός λαός, ο αδαής λαός, ένας λαός επίφοβης μείξης μιας ικανότητας/γυμνής δύναμης του μεγάλου αριθμού και μιας ανικανότητας, της αδαημοσύνης, που αποδίδεται στον ίδιο αυτό μεγάλο αριθμό. Ο ρατσισμός αποτελεί βασική μαρτυρία γι' αυτή την κατασκευή. Μια αταβιστική προσκόλληση, μια ανέξοδη σύνθεση ανάμεσα σε έναν λαό εχθρικό και έναν λαό εχθρό των «άλλων».²⁵⁷

Όμως αυτή η αντίληψη επανακαθορίζει το νόημα της ομοιογένειας, την οποία ο Schmitt θεωρεί απαραίτητη σε μία δημοκρατική πολιτεία, την πολιτική διάκριση εμείς/αυτοί ή φίλος/εχθρός. Αντιθέτως, ο Rancière θέτει τον «λαό» ως ερώτημα, ως πολιτική κατηγορία που φαίνεται να περικλείει τα πάντα και όχι ως περιγραφική, κοινωνιολογική έννοια. Αρνείται ότι ο «λαός» συγκροτείται μέσω του αποκλεισμού και μιας γραμμής κλεισίματος, μιας επικράτειας/περιοχής. Πυροδοτεί, λοιπόν, μια διαρκή διαμάχη από την οποία η δημοκρατία αναδύεται μόνον όταν το νόημα της κοινωνίας είναι αβέβαιο, συνεπώς ανοικτό στην αμφισβήτηση.

Είναι λοιπόν για τον Rancière «ανεύρετος» ο λαός που «επευφημεί» την αναπαράσταση της εξουσίας που του παρουσιάζεται. Ωστόσο, στον Laclau θα μπορούσε να είναι αναπαραστάσιμος με κάποιον τρόπο, καθόσον ο ίδιος εμπιστεύεται υπερβολικά τη διαπλοκή ανάμεσα στη θεωρία του λόγου και τη λακανική ψυχανάλυση. Η συνύφανση τούτη αρθρώνεται ως δίπτυχο, παρουσιάζει το ίδιο κονστρουξιονιστικό προφίλ. Δεν εγγράφεται παρά στο φευγαλέο ίσκιο μια έλλειψης και μιας δυσκολίας. Γενικά μιλώντας, μπορούμε να σκεφθούμε εδώ τη μετατόπιση από μια ερμηνεία της υποκειμενικότητας με όρους «θέσεων υποκειμένου», στη σύλληψη της υποκειμενικότητας με όρους υποκειμένου της έλλειψης. Σ'αυτή την κατηγοριοποίηση, το ζήτημα της ταυτότητας δεν έγκειται στην ανακάλυψη της αληθινής και ουσιώδους ταυτότητας των ανθρώπων. Η ύστερη νεωτερικότητα και η αυξημένη επίγνωση της ενδεχομενικότητας της φανερώνει τον κοινωνικά και πολιτικά κατασκευασμένο χαρακτήρα κάθε είδους ταυτότητας. Φυσικά, ο Laclau έχοντας υπερασπιστεί ενεργά αυτή τη λακανική του στροφή, ενσωματώνει το λακανικό πραγματικό στην εξήγηση των ηγεμονικών λογικών που επιχειρεί να σκιαγραφήσει.²⁵⁸ Εξ ου και η διάκριση της αρνητικότητας ως έξω που καταφάσκει μια ταυτότητα, αλλά αποκαλύπτει την ενδεχομενικότητά της, που είναι εγγενής στην έννοια του

²⁵⁷ Rancière, J., «ο ανεύρετος λαϊκισμός», στο: Alain Badiou et al, *Τι είναι λαός*, ό.π., σ. 122.

²⁵⁸ Σταυρακάκης, Γ., *Η Λακανική Αριστερά*, ό.π., σ. 90.

ανταγωνισμού που διατυπώνει, από αυτήν με τη διαλεκτική έννοια του όρου, δηλαδή της «αντίφασης» και της «εναντίωσης».²⁵⁹

Δοθέντος του εν γένει κατακερματισμένου χαρακτήρα των υποκειμένων και της πολλαπλότητας των κοινωνικών και πολιτικών κινήματων, σύμφωνα με τη λακλαουζιανή υπόθεση, η ριζοσπαστικότητα της πολιτικής δεν εξαρτάται από την οικοδόμηση ενός υποκειμένου ικανού να ενσαρκώσει το δήθεν υπαρκτό, αλλά «κρυμμένο» καθολικό. Αντιθέτως είναι συνάρτηση της επέκτασης και του πολλαπλασιασμού των πεπερασμένων, ενδεχομενικών, μη αναγώγιμων υποκειμένων. Κατά πόσον όμως, αυτή η έσχατη ετερονομία είναι συμβατή με την ελευθερία, αλλά και με τις διαφορετικές χρήσεις στις οποίες η ελευθερία μπορεί να συσχετιστεί με τη δημοκρατία;²⁶⁰

Φαίνεται, πράγματι, πως στις αναλύσεις του στοχαστή της ηγεμονίας δεν συναντούμε μια πρακτική συμβολή στην υπόθεση της ισοελευθερίας, της εξισωτικής χειραφέτησης, ως οδηγητικού στόχου της αγωνιστικής δημοκρατίας. Εν προκειμένω, τα επιχειρήματά του κατακεραυνώνουν κάθε «απόλυτη δημοκρατία» ως καταστατικά αδύνατη, δεν αναδύουν και δεν αναψηλαφούν τα συμπλέγματα εξουσιασμού που δύνανται να διαστρέφουν τις σχέσεις των ίδιων των αυτόνομων και πληθυντικών υποκειμένων.²⁶¹

Και παραμένει γεγονός ότι το μεγάλο ζήτημα που θα αναλάμβανε να εκφράζει τη «διαφορά», να παρουσιάζει το ότι υπάρχει το μη παρουσιάσιμο, είναι το πρόβλημα της παραγωγής της δημοκρατίας, την οποία ο Rancière δεν εκλαμβάνει ως κάτι δεδομένο, όπως συμβαίνει με τους Laclau και Mouffe στη βάση της επανερμηνείας τους για την έννοια της ηγεμονίας, η οποία ταυτίζεται της γενικής έννοιας της «άρθρωσης», που αντιδιαστέλλεται στον δομικά «μερικό» χαρακτήρα των κοινωνικών αγώνων.²⁶²

Μπορούμε επίσης να φανταστούμε πως, η όποια λύση στο πρόβλημα δεν συντίθεται από την αποκατάσταση μιας συνεκτικής προσέγγισης της ψυχανάλυσης, στη φροϋδική και τη λακανική παράδοση, με τη θεωρία του λόγου, προκειμένου να διαφωτιστεί ο διαμεσολαβητικός ρόλος των συναισθημάτων, των «παθών» που παράγουν, σύμφωνα με τη Chantal Mouffe, «συλλογικές μορφές ταύτισης», εξασφαλίζοντας την προσήλωση σε συγκεκριμένα πολιτικά εγχειρήματα.²⁶³

²⁵⁹ Laclau, E., Mouffe, C., *Hegemony and Social Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Λονδίνο, 2001: 124

²⁶⁰ Laclau, E., «Η Δημοκρατία ανάμεσα στην Αυτονομία και την Ετερονομία», στο Hall, S. κ.ά, *Η Απραγματοποίητη Δημοκρατία*, Futura, Αθήνα, 2010: 143.

²⁶¹ Κιουπκιολής, Α., *Πολιτικές της Ελευθερίας*, ό.π., σ. 123.

²⁶² Laclau, E., Mouffe, C., *Hegemony and Social Strategy*, ό.π., σ. 169.

²⁶³ Mouffe, C., “Democracy-Radical and plural”, συνέντευξη στο CSD Bulletin, τ.9, αρ.1, σ. 10-13.

Και αντίστοιχα, παρά την εστίαση του θεωρητικού ενδιαφέροντος από την τάξη ως υποκείμενο της ιστορίας στην «μη τάξη των μη εργατών», που απελευθερώνονται από την προντουκτιβιστική ιδεολογία, δε σημαίνει ότι θα πρέπει ο πολιτικός αγώνας, σε σχέση με αυτούς τους όρους, τώρα, να θεωρείται εν πολλοίς ως μία διαδικασία «διαφορικής συνάρθρωσης». Την ίδια στιγμή, αν από μία εστίαση στα μέσα παραγωγής –στην αξία χρήσης και στην ανταλλακτική αξία– μετατοπιζόμαστε προς μία μέριμνα για την παραγωγή του κοινωνικού υποκειμένου εντός της ιστορίας, δηλαδή σε ένα ενδιαφέρον για τις διαδικασίες κυκλοφορίας και τους κώδικες της κατανάλωσης - ανταλλακτική αξία σημείου-τότε καθώς καταναλώνουμε τον κώδικα αναπαράγουμε το σύστημα. Και αυτός είναι αναμφίβολα ένας διεστραμμένος τρόπος να διαβάσει κανείς τη δήλωση του Αλτουσέρ, «περί της ιστορίας ως διαδικασίας χωρίς τέλος ή υποκείμενο», δηλαδή χωρίς δεδομένη παραγωγική διαδικασία και χωρίς ειδικό ταξικό χαρακτήρα.²⁶⁴

Το να ξανασκεφτούμε το πολιτικό, σημαίνει να απορρίψουμε κάθε τρόπο αναπαράστασης και να αντιληφθούμε, όπως λέει ο Rancière, ότι το θέαμα, για το οποίο άλλωστε γίνεται λόγος στην κοινωνία του θεάματος, δεν είναι ούτε το «βασιλείο του ορατού», η πραγματικότητα στο σύνολό της ως φαινομενικότητα ή εξωτερικότητα, αλλά το βασιλείο των ψευδο-αναγκών και των απωθημένων επιθυμιών.

Για να το θέσουμε απλά: ένας κόσμος στον οποίο η δημιουργικότητα έχει δώσει τη θέση της στην παραγωγικότητα, το rotlatch²⁶⁵ στο χρήμα και η τέχνη στο εμπόριο. Θέαμα δεν είναι ό,τι ατενίζουμε από απόσταση, αλλά ο «καταναλωμένος» χρόνος ή η σκέψη που λειτουργεί ως μορφή και περιεχόμενο μη κριτικά ως προς την εκάστοτε τάξη πραγμάτων. Είναι, δηλαδή, μια μορφή μερίσματος του αισθητού, διευθέτησης του χρόνου και του χώρου, των συμπεριφορών και των σχέσεων.²⁶⁶

Αλλά τα πράγματα ίσως διαφέρουν από αυτόν τον τρόπο ανάγνωσης. Διότι, δεν μπορούμε να σκεφτούμε τον εαυτό μας σαν τμήμα του κόσμου, σαν απλό αντικείμενο της βιολογίας, της ψυχολογίας και της κοινωνιολογίας, μήτε να κλειστούμε στο

²⁶⁴ Foster, H., «Για μια έννοια του πολιτικού στη σύγχρονη τέχνη», στο: *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, ό.π., σ. 68-69.

²⁶⁵ Πολλές φορές η συμπεριφορά μας υπακούει στους νόμους του πότλατς, όπου το δίνω, μετατρέπεται σε αποκτώ μια εξουσία. Το δώρο έχει το προτέρημα μιας υπέρβασης του υποκειμένου που δίνει, αλλά σε αντάλλαγμα του αντικειμένου που δίνεται το υποκείμενο σφετερίζεται την υπέρβαση. Δίνω σημαίνει βέβαια χάνω, όμως η απώλεια είναι προφανώς αποδοτική για εκείνον που χάνει. Εμπλουτίζεται από μία περιφρόνηση του πλούτου και εκείνο για το οποίο γίνεται άπληστος είναι το αποτέλεσμα της γενναιοδωρίας του. Βλ. Bataille, G., *Το καταραμένο απόθεμα*, (μτφ. Λένα Λυμπεροπούλου, επιμ. Φώτης Τερζάκης), Futura, 2010: 97-99.

²⁶⁶ Βλ. «Ο Χειραφετημένος Θεατής» Απόσπασμα κειμένου συνεπτυγμένης εκδοχής εισήγησης της Βανέσσας Θεοδωροπούλου στο συνέδριο «Εκ(σ)ωτερικότητες: Τέχνη, Πολιτική και Κοινωνία σε εποχή κρίσης, που διοργάνωσε το τμήμα Αρχιτεκτόνων του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας το Σάββατο 10 Ιανουαρίου 2009 στο μουσείο Μπενάκη.

σύμπαν της επιστήμης».²⁶⁷ Το θέμα, λοιπόν, αφορά το πέρασμα από το αναπααραστασιακό σύστημα της έκφρασης σε ένα αισθητικό σύστημα. Τώρα, στεκόμαστε σε μια ακαθόριστη εκφραστική λογική, σε μια απόλυτη αμεριμνησία για τα εξωτερικά αντικείμενα και σε μια εσωτερική ελευθερία που προβάλλει η έννοια του καλλιτεχνικού ιδεώδους. Και αυτό μπορεί να μας κάνει να καταλάβουμε πως η επιστήμη δεν δύναται να παράσχει το ίδιο οντολογικό νόημα με τον αντιληπτό κόσμο, γιατί αποτελεί έναν προσδιορισμό ή μια εξήγησή του. Γι αυτό, η επιστροφή στα πράγματα τα ίδια, ως καθαρή περιγραφή η οποία διαφέρει πλήρως από την ιδεαλιστική επιστροφή στη συνείδηση, αναιρεί στον ίδιο βαθμό μια μέθοδο νοητικής ανάλυσης και επιστημονικής εξήγησης.²⁶⁸

Μια ανθρωπολογία των αισθητών συμβάντων, σύμφωνα με το Merleau-Ponty, μπορεί να εκφραστεί από τη στιγμή που δεχόμαστε να μιλήσει η εμπειρία του κόσμου με το βλέμμα, με την ακοή και με τη γραφή, αποκηρύσσοντας τις αποδεικτικές αξιώσεις ενός αδιαφιλονίκητου ορθολογισμού, ο οποίος καυχιέται ότι μπορεί να κάνει κατανοητό τον κόσμο και την ανθρώπινη ζωή με μια διάταξη εννοιών. Σ' αυτή την περίπτωση, ο ίδιος αναφέρει, αν δεχόμαστε ότι η συνείδηση ελευθερώνεται μέσα στον κόσμο [...], η φιλοσοφική έκφραση έχει τις ίδιες αμφισημίες με τη λογοτεχνική και δεν μπορείς πια να καυχιέσαι ότι έχεις φτάσει σε μια τέλεια διαφάνεια της έκφρασης.²⁶⁹

Ας ξαναπιάσουμε λοιπόν τα πράγματα από την ανάποδη: ο θεατής που μετατρέπεται σε δράστη δεν είναι παρά η αλληγορία του ιδανικού υποκειμένου, που βρίσκεται εν δυνάμει ταυτόχρονα «εντός» και «εκτός» της ιστορίας, της δράσης, της παράστασης και της εμπειρίας, ενσαρκώνοντας την παραβίαση και την υπέρβαση.²⁷⁰

Ε τότε, είναι σημαντικός, σύμφωνα με τον Rancière, ο συσχετισμός της αισθητικής με την πολιτική. Θα συμπληρώναμε πως, υπάρχει ανάμεσά τους μία διαλεκτική αλληλεξάρτηση. Το δίχως άλλο, «η αισθητική δεν αφορά την οπτική διάσταση της τέχνης ή του Ωραίου. Τουναντίον, «αφορά τις κατηγορίες (categories) μέσω των οποίων βλέπουμε τους ανθρώπους, τις καταστάσεις και τα γεγονότα [...]. Η πολιτική είναι πάντα θέμα αισθητικής, μιας μάχης που αφορά το πώς περιγράφουμε μία κατάσταση, ως κάτι του οποίου είμαστε μέρος ή όχι». Ειδικότερα, [ό ίδιος συνεχίζει], ας σκεφτούμε την έννοια της κρίσης. «Η λέξη είναι ένας τρόπος για να περιγράψουμε την κοινωνία. Η κρίση δεν είναι παρά ένας πόλεμος τον οποίο διεξάγουν οι

²⁶⁷ Merleau-Ponty, M., «Προοίμιο στη Φαινομενολογία της Αντίληψης, μτφρ. Φώτη Καλλία, Έρασμος, Αθήνα, 1977: 20.

²⁶⁸ Στο ίδιο, σ. 21.

²⁶⁹ Αναφέρεται σε Georges Didi-Huberman, «Κάνω αισθητό», ό.π., σ. 95.

²⁷⁰ Βανέσσα Θεοδωροπούλου, «Ο Χειραφετημένος Θεατής», ό.π.,

κυβερνήσεις και οι χρηματοπιστωτικές αγορές». Ακόμη, για να είναι το παράδειγμα αποδεικτικό, και η επιστήμη μπορεί να προσφέρει νομιμοποίηση για μια πολλαπλότητα πολιτικών. Ξάφνου, ό,τι συμβαίνει σήμερα το δίνει ως κανόνα συναιρώντας την κρατική πολιτική με ένα οικονομικό δόγμα, το οποίο, με τη σειρά του αποκτά θεμέλιο αξίας, καθόσον υποτίθεται ότι βασίζεται στην επιστήμη. Κάποτε παρουσιαζόταν ως δεδομένη η ενσωμάτωση της επιστήμης στο μαρξισμό, προβάλλοντας μία «επιστημονική προσέγγιση» του κόσμου. Αυτό που αντιλαμβανόμαστε σήμερα είναι ότι η αγορά έχει πάρει τη θέση της επανάστασης. Αλλά, πάντοτε η οικονομία ήταν μια μορφή πολιτικής, όμως δεν υπάρχει κάποια επιστήμη που θα μας πει πώς πρέπει να είναι οργανωμένη η κοινωνία. Το θέμα της κοινωνικής οργάνωσης είναι θέμα κοινωνικών αγώνων.²⁷¹

Ως εκ τούτου, είναι σημαντικό –λέει ο Rancière – να διασώσουμε αυτήν την ιδέα: «ότι υπάρχει μια ικανότητα ανήκουσα σε όλους, την οποία δεν κατέχει μία μόνο ειδική τάξη ανθρώπων, είτε επειδή κατέχουν τον πλούτο, είτε επειδή κατέχουν τη γνώση. Επομένως, αν σκεφτόμαστε δημοκρατικές μορφές που είναι αυτόνομες σε σχέση με το κράτος, που είναι το ίδιο εξαρτώμενο σε ένα διεθνές κρατικο-οικονομικό σύστημα και υποχρεούται να καταστέλει αδιαλείπτως οποιοδήποτε εμπόδιο αντίκειται στον ελεύθερο ανταγωνισμό και την οικονομία του κέρδους, η κρίσιμη ερώτηση σήμερα είναι ποιος αντιπροσωπεύει την εναλλακτική– αυτά τα δημοκρατικά διακυβεύματα».²⁷²

Πρόκειται ουσιαστικά εδώ για την κατάφαση ενός συμβολικού συλλογικού υποκειμένου, που δεν προσφεύγει ούτε πάνω στο δογματικό λόγο, ούτε πάνω σε μια εμπειρική, ψυχο-φυσιολογική δομή. Και ακόμη, ικανού να δει, να σκεφτεί, να αναπτύξει διαφορετική δράση. Γιατί ακριβώς σε αυτή την περίπτωση δεν παραμένουμε στο πλαίσιο ενός λόγου που αποδέχεται μια συνολική περιγραφή της κατάστασης. Το ότι αναγνωρίζουμε τη βία των πράξεων της «Καπιταλιστικής Διεθνούς» δεν σημαίνει την αποδοχή ενός θυματοποιητικού λόγου που θρηνεί και κατηγορεί. Πρέπει λοιπόν να δούμε τη χειραφέτηση ως έναν τρόπο προετοιμασίας ενός άλλου κόσμου, ταυτόχρονα, όμως ως έναν τρόπο ζωής εντός του υπάρχοντος.

Γι αυτό, η οικονομία της ελευθερίας φαντάζει ως ένα είδος ξεριζώματος της υποκειμενικότητας από τις μορφές ζωής και σκέψης που επιβάλλει η εκμετάλλευση που απαιτεί το σύστημα. Γίνεται λόγος εδώ, για την πολιτική ως διαδικασία «από-ταυτοποίησης» και όχι υπεράσπισης μιας ταυτότητας της τάδε ή της δείνα ομάδας, για

²⁷¹ Ζακ Ρανσιέρ, «Η αγορά σήμερα έχει πάρει τη θέση της επανάστασης», *Εφημερίδα των Συντακτών*, 02/02/14. <http://archive.efsyn.gr/?p=171046>

²⁷² Ζακ Ρανσιέρ, «Πρέπει να ξαναορίσουμε τι σημαίνει δημοκρατία», ό.π., σ. 310-315.

την κατάφαση των μη μετρήσιμων (Incomptés), τη σύσταση ενός λαού που λοξοδρομεί από τον «επίσημο λαό». Είναι, επομένως, η σύσταση μιας δύναμης που διαταράσσει το κανονικό σύστημα της αναπαράστασης.²⁷³

²⁷³ Ζακ Ρανσιέρ, «Επισφαλής διάλογος: Μαρία Κακογιάννη και Ζακ Ρανσιέρ», ό.π., σ. 202-206.

5.1. Η Κριτική δύναμη προϋποθέτει την ταυτότητα του «Εγώ» ως κάτι αληθινού

Αυτό είναι ό,τι η λέξη "χειραφέτηση"

σημαίνει: η σύγχυση των ορίων μεταξύ εκείνων

που ενεργούν και εκείνων που αναζητούν,

μεταξύ των ατόμων και των μελών

ενός συλλογικού οργάνου.²⁷⁴

Το αδύνατον της μετάδοσης ενός τέλει μηνύματος στον πολιτικό λόγο υπονοεί και το αδύνατον της δημιουργίας μιας συναινετικής πολιτικής. Δοθέντος ότι η πολλαπλότητα των γλωσσικών περιοχών και η εξατομικευμένη αισθητηριακή εμπειρία υπονοούν πως κάθε σημαίνουσα και κανονιστική διατύπωση είναι μοναδική για κάθε άτομο, η πολιτική της συναίνεσης ανάγεται σε μια έκφραση εξουσίας· στην ικανότητα ενός συνόλου μεταφορών να επιβάλλεται στο σύστημα του λόγου με τους δικούς του όρους αλήθειας.²⁷⁵ Όπως, όμως μαντεύουμε, με αυτήν την ερμηνεία ο παραλογισμός δεν εισέρχεται στην καρδιά της επικοινωνίας. Αναμφίβολα, «...ο άνθρωπος δεν σκέφτεται επειδή μιλάει, κάτι τέτοιο θα υπέτασσε τη σκέψη στην παρούσα υλική τάξη, ο άνθρωπος σκέφτεται επειδή υπάρχει».²⁷⁶

«Τολμάμε ακόμα να υποστηρίξουμε», σχολιάζει ο Rancière:

«Η σκέψη προηγείται της γλώσσας και πρέπει να εκφράζεται με έργα, να μεταδίδεται σε άλλους σκεπτόμενους ανθρώπους. Γενικότερα, επιβεβαιώνουμε ότι δεν υπάρχει κώδικας που να δόθηκε από το Θεό, ούτε γλώσσα των γλωσσών. Η σκέψη πρέπει να εκφράζεται μέσω γλωσσών με αυθαίρετες σημασίες. Αυτό δεν πρέπει να το θεωρούμε εμπόδιο στην επικοινωνία. Γνωρίζουμε ότι ο αυτοσχεδιασμός κατευθύνει την πράξη επιβεβαιώνοντας τη φύση του ανθρώπου ως έλλογου όντος, ήτοι ως ζώου που φτιάχνει λέξεις, μορφές, κάνει συγκρίσεις, αφηγούμενος στους ομοίους του ό,τι σκέφτεται».²⁷⁷

Σε αυτή την τελευταία υπόθεση το συμπέρασμα είναι σαφές. Αντίθετα από ότι μας διδάσκει ο Φαίδρος δεν υφίστανται δύο είδη λόγου εκ των οποίων ο ένας θα στερούνταν τη δύναμη «να σωθεί μόνος του».²⁷⁸

²⁷⁴ Rancière, J., *Le spectateur emancipé*. La fabrique editions, 2008: 26.

²⁷⁵ Todd, May κ.ά., *Εισαγωγή στον Μετα_αναρχισμό*, Στάσει Εκπύπτοντες, Αθήνα, 2012: 71.

²⁷⁶ Rancière, J., *Ο αδαής δάσκαλος*, ό.π., σ. 59.

²⁷⁷ Στο ίδιο, σ. 62.

²⁷⁸ «Σωκράτης: Γιατί αυτό δα το κακό, Φαίδρε, έχει το γράψιμο και μοιάζει μα την αλήθεια με τη ζωγραφική. Κι αυτής δα τα έργα στέκονται μπροστά σου σαν να είναι ζωντανά, αν όμως τα ρωτήσεις, σιωπούνε με πολλή σοβαρόφάνεια. Το ίδιο λοιπόν κάνουν και οι γραμμένοι λόγοι: πας δηλαδή να πιστέψης πως αυτοί έχουνε νόηση και μιλάνε, αν όμως τους ρωτήσεις κάτι για κείνα που λένε, γιατί θέλεις να το καταλάβης, δηλώνουν ένα μονάχα πράγμα, το ίδιο πάντοτε. Και όταν μια φορά γραφτή, δεν τους ταιριάζει, και δεν ξέρει ο ίδιος να λέγη για ποιους είναι και για ποιους δεν είναι. Και όταν τον

Κάθε λόγος γραπτός ή προφορικός είναι μια μετάφραση που αποκτά σημασία μόνο από την αντι-μετάφραση· την επινόηση πιθανών αιτίων του ήχου που ακούστηκε ή του γραπτού αποτυπώματος. Είναι η επιθυμία, εκείνη η διάθεση να καταλάβουμε και να γίνουμε κατανοητοί, να εικάζουμε τι έχει να πει ένα έλλογο ζώο σε εκείνο που θεωρεί ως την ψυχή ενός άλλου έλλογου ζώου.²⁷⁹ Οπότε, η αρετή της νοημοσύνης μας συνίσταται λιγότερο σε γνώση και περισσότερο σε πράξεις. Ο άνθρωπος επικοινωνεί με τον συνάνθρωπό του μέσω των χειροτεχνημάτων του, όπως συμβαίνει με τις λέξεις που χρησιμοποιεί στο λόγο του. Και επενεργώντας στην ύλη, οι περιπέτειες του κορμιού γίνονται η ιστορία των περιπετειών του πνεύματος. Έτσι, η χειραφέτηση του τεχνίτη θα είναι η επανοικειοποίηση αυτής της ιστορίας. Η συνειδητοποίηση ότι η υλική του δραστηριότητα ανήκει στη φύση του λόγου.²⁸⁰

Από εδώ, φτάνουμε αναπόφευκτα σε ένα ξέφωτο από το οποίο μπορούμε να κάνουμε τη σύνδεση του αισθητικού με το ηθικό στοιχείο. Βέβαια, μόνον εφόσον μια ηθική θεωρία για την ελευθερία θα ερμήνευε και θα διόρθωνε την καντιανή Κριτική της αισθητικής κριτικής δύναμης με βάση την κριτική του πρακτικού λόγου, θα αποτελούσε μια γενναία προσπάθεια ηθικής κατοχύρωσης του ωραίου, ήτοι αρμονίας του Ωραίου και της Ελευθερίας. Αν για τον Καντ το ωραίο, η τέχνη, αποτελεί σύμβολο της απόλυτης ελευθερίας,²⁸¹ στο Σίλλερ προβάλλεται ως η ελευθερία η ίδια· είναι αρκούντως σαφές: συνιστά τη μόνη δυνατότητά ύπαρξής της μέσα στον κόσμο των φαινομένων. Είναι η κατοχύρωση που επιθυμεί να προσφέρει στην τέχνη, μεταφέροντας τη στο πεδίο της καντιανής ηθικής, στην απόλυτη κατηγορία της ελευθερίας. Εδώ ο Σίλλερ αντιστρέφοντας τους όρους, προωθεί στη θέση της

κακομεταχειρίζονται και τον κακολογούν άδικα, πάντα έχει ανάγκη από τον πατέρα του για βοηθό· γιατί ο ίδιος δεν μπορεί ούτε ν' αμυνθή ούτε να βοηθήσει τον εαυτό του». Βλ. Πλάτων, *Φαίδρος*, (Μελ.μτφ.σχολ. Παναγιώτης Δόικος), Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη, 2001: 395-401, 275d-275e.

²⁷⁹ Rancière, J., *Ο αδαής δάσκαλος*, ό.π., σ. 61.

²⁸⁰ Στο ίδιο, σ. 62.

²⁸¹ Αν αρέσκεται κανείς στις αναλογίες, η αισθητική δύναται να νοηθεί· στην καντιανή της εκδοχή· ως το σύστημα των *a priori* μορφών που προσδιορίζει τι μας προσφέρεται ως αισθητηριακή εποπτεία. Σύμφωνα με τον Καντ υφίστανται τρεις δυνάμεις του πνεύματος. Η γνωστική δύναμη (όπως εκτίθεται στην ΚΚΛ), η δύναμη του επιθυμητικού (ΚΠΛ) και το συναίσθημα της ηδονής και της λύπης (ΚΚΔ). Κάθε μία από τις παραπάνω δυνάμεις διέπεται από *a priori* αρχές. Ωστόσο, η Αισθητική δεν αποτελεί επιστήμη, είναι κατά βάση εμπειρική. Βλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2004. Επιπλέον, θέτοντας το κομβικό θέμα της θέσης που καταλαμβάνει η καντιανή αισθητική σε σχέση με τη δεύτερη Κριτική, η σκέψη του Καντ είναι η πρώτη στη νεότερη φιλοσοφία γύρω από τη ριζική περατότητα, συνδεδεμένη με την υπερβατολογική φαντασία. Η φαντασία ως ικανότητα πρωταρχικά προσληπτική, δεκτική και συνάμα αυθόρμητη, είναι ο τόπος όπου ο δεσμός με την προσληπτικότητα, ήτοι με την περατότητα συναντάται θεματοποιημένος ως τέτοιος. Στην §30 του *Kantbuch* ο Heidegger ερμηνεύει την Κριτική του Πρακτικού λόγου ανιχνεύοντας μια σκέψη για τη ριζική περατότητα εναρμονισμένη με την πρακτική σκέψη της «αξιοπρέπειας του εγώ», της «θεμελιακής και ολοκληρωτικής δυνατότητας της αυθεντικής ύπαρξης». Γι αυτό του χρειάζεται να βρει το σεβασμό για τον ηθικό νόμο (μη ψυχολογικό αίσθημα), ως το ανάλογο στο πρακτικό πεδίο, διατηρώντας μια σκέψη για τη δεκτικότητα που δεσμεύεται με την περατότητα.. Βλ. Luc Ferry, *Homo Aestheticus*, ό.π., σ. 168.

ανώτατης ηθικής κατηγορίας το ωραίο, το οποίο με τη σειρά του μετατρέπεται από ηθικό-ωραίο σε ωραίο-ηθικό. Γίνεται έτσι αναπότρεπτο, ο νόμος της ελευθερίας να αποβαίνει η ουσία του ωραίου.²⁸²

Αλλά, ας πάμε κατευθείαν στον στόχο. Βρισκόμαστε εδώ, αμέσως, καταμεσής στα δομικά προβλήματα της αισθητικής: την οντολογική, την κοινωνική και την ψυχολογική της πτυχή. Γι αυτό το λόγο απαιτείται η πληρωματική σχέση του εγώ με τον κόσμο, ωστόσο, αυτό δε δύναται να προσφερθεί από τον κόσμο-αντικείμενο με την παθητική αποδοχή της ματεριαλιστικής δόξας. Το υπάρχειν μου στον κόσμο είναι μια αυταπόδεικτη αλήθεια, αλλά ο κόσμος είναι μη παραστατός, δεν δύναται να θεωρηθεί ως αντικείμενο. Η μέριμνα είναι το εγώ, το ελεύθερα κινούμενο εγώ και οι πηγές οι οποίες του προσπορίζουν γνώση, ήθος, κάλλος και πλήρωση ζωής. Το εγώ όταν ενεργεί, γίνεται κοινωνός ενός υπερκόσμιου νοήματος θεμελιώνοντας κάθε μορφή γνώσης σε αρχή αδιαμεσολάβητη. Αυτή η άμεση σύλληψη είναι ό,τι αποκαλείται μυστική, ο τρόπος κοινωνίας νόησης και αισθητού.²⁸³ Και επομένως, αν είναι έτσι, «η αίσθηση του εγώ μας παρασύρει αναγκαστικά στην ιδέα της ψυχής η οποία είναι το ανυπόθετο».²⁸⁴

Όμως, πώς συμπεραίνουμε από τη σύλληψη του σκεπτόμενου είναι μας, που δεν μπορεί να είναι καθόλου ανώτερη από οποιαδήποτε εμπειρία, την ύπαρξη μιας και απλής καθεαυτήν ψυχής;

Δεν υπάρχει καθόλου ωραιότητα χωρίς αρμονία, λέγει ο βασιλόφρων και πολύ ευλαβής Main de Biran. «Η ωραιότητα δεν υπάρχει πραγματικά, παρά στην ψυχή, η οποία δοκιμάζει το συναίσθημα της».²⁸⁵

Αλλά, πώς αυτή η αυτοπάθεια της ψυχής επαληθεύεται αναμφίβολα στην περίπτωση των βουλευτικών ενεργημάτων;

Ο Descartes έκανε πολύ καλή αρχή καθώς θεώρησε ως πρώτη αλήθεια το ίδιο το γεγονός της ύπαρξης του σκεπτόμενου εγώ. Διότι, λέγοντας για πρώτη φορά σκέπτομαι, εννοώ πως είμαι ένα πρόσωπο, μια ελεύθερη ενέργεια, μια διαρκής αιτία πράξεων ή κινήσεων, προφέροντας σαφή και αληθή εσωτερικά δρώμενα των οποίων η βεβαιότητα δεν έχει την τάση να επαυξάνεται επαναληπτικά. Αν όμως αρχίζω με το να υποστηρίζω πως είμαι ένα πράγμα, μια σκεπτόμενη και διαρκής εξ' ορισμού υπόσταση, χωρίς να την προκαλεί ή να την καθορίζει τίποτε κινητικά, προφέρω

²⁸² Λεονταρίτου, Κ., «Για την αισθητική παιδεία του ανθρώπου: Εισαγωγή», στο: Σύλλερ, Φ., Για την αισθητική παιδεία του ανθρώπου, (μτφ.εισ.σχολ. Κλεοπάτρα Λεονταρίτου), Οδυσσέας, Αθήνα 1990: 20.

²⁸³ Μακρής, Ν., «εισαγωγή», στο: Main de Biran, Είναι και Σκέψη, (εισ.-μτφρ. Νίκος Μακρής), Δρόμων, Αθήνα, 2010: 19-20.

²⁸⁴ Main de Biran, Είναι και Σκέψη, (εισ.-μτφρ. Νίκος Μακρής), Δρόμων, Αθήνα, 2010: 41

²⁸⁵ Στο ίδιο, σ. 45.

υποθέσεις, οι οποίες μπορούν να αποδειχθούν αντιφατικές, αβέβαιες και ασαφείς για όσο συγχέουμε, όπως ο Descartes το συνειδητό εγώ με το σκεπτόμενο πράγμα.²⁸⁶

Το σκέπτομαι είναι ελεύθερη πράξη της βούλησης, απόφαση του εγώ και όχι παθητική περιγραφή του συμβαίνοντος. Δεν συμβαίνει όμως αυτό αν, όπως ισχυρίζεται ο M. De Bonald, οι διανοητικές εκφράσεις των σκέψεών μας, οι λόγοι ή η γλώσσα μας έχουν μεταδοθεί αυθεντικά από την κοινωνία μας με αληθινά όντα, όπως εμείς. Καθώς όμως η σκέψη δεν έχει ανάγκη παρά από μια απροσδιόριστη διανοητική έκφραση, την οποία η θέληση του ανθρώπου εγκαθιδρύει εξ'αρχής, πρέπει να δεχθούμε ότι αυτή η διανοητική έκφραση έλκει από αυτή την ίδια τη θέληση κάθε καθοριστική της ικανότητα.²⁸⁷ Με άλλα λόγια, η ιδέα της δημιουργικής αιτίας είναι εντελώς άλλης φύσης από εκείνη των φυσικών αιτιών ή των διαδοχικών φάσεων των φαινομένων οποιασδήποτε τάξης. Γι αυτό, ο Main de Biran δεν σκέφτεται όπως οι καρτεσιανοί, πως δεν υπάρχει παρά μία απλή σχέση γειτνίασης ανάμεσα στις επιθυμίες ή τις θελήσεις της ψυχής και στις αλλαγές ή κινήσεις του σώματος. Εδώ υποφαίνεται επίσης η κριτική του στην περιπτωσιολογία του Malebranche, προκύπτουσας του Καρτεσιανισμού, η οποία ως είδος θεϊκής αναγκαιότητας αποδυναμώνει την ελεύθερη βούληση. Αλλά ανάλογες συνέπειες θα μπορούσαμε να αναγνωρίσουμε και στην προκαθορισμένη αρμονία του Leibniz.²⁸⁸

Διερωτόμαστε όμως, η αυτοπάθεια της σκέψης είναι καρτεσιανή; Κατά πόσον μπορούμε να ανιχνεύσουμε στα κείμενα του Descartes έναν προσδιορισμό μη εκστατικό, μη παραστασιακό και μη αποβλεπτικό της *cogitatio*; Να σκεφτούμε το *cogito sum* ως την απόλυτη ταύτιση του εγώ με το εγώ;²⁸⁹

Σίγουρα, ο Michel Henri μοιάζει να αμφιβάλει για τούτη την πλήρη σύμπτωση, καθόσον ο ίδιος ο Ντεκάρτ αγνόησε την πιο βαθυστόχαστη ανακάλυψή του, προς όφελος του πρωτείου της παράστασης. Το ζήτημα, λοιπόν, είναι να κατανοήσουμε, κατά τον Henri, το *cogito, ergo sum*, ακολουθώντας το οδηγητικό νήμα της αυτοπάθειας της συνείδησης, ήτοι, ενός άμεσου αισθάνεσθαι. Εγώ που είμαι, ο ίδιος επίσης αισθάνομαι.²⁹⁰ Πράγματι, πρόκειται για επηρεασμό χωρίς υπερβατικό αίτιο, για την απόλυτη εμμένεια μιας αυτοπάθειας: εφόσον σκέφτομαι, αυτό που βλέπω δεν το παριστώ στον εαυτό μου, αλλά το αισθάνομαι, αισθάνομαι αυτό που

²⁸⁶ Στο ίδιο, σ. 54.

²⁸⁷ Στο ίδιο, σ. 58.

²⁸⁸ Μακρή, Ν., «Είναι και Σκέψη: σχόλια», ό.π., σ. 56-57.

²⁸⁹ Merleau-Ponty, M., *Phenomenology of la perception*, Gallimard, Παρίσι, 1976.

²⁹⁰ Henry, M., *The Genealogy of Psychoanalysis*, μτφ. Douglas Brick, Stanford University Press Stanford, California, 1993: 21.

αντιλαμβάνομαι.²⁹¹ «...Τέλος είμαι εγώ που αισθάνομαι, ήτοι που διαπιστώνω τα σωματικά πράγματα δια των αισθήσεων: δηλαδή, βλέπω τώρα φως, ακούω θόρυβο, αισθάνομαι θερμότητα. Αλλά θα μου πείτε ότι αυτές οι επιφάσεις είναι ψευδείς, και ότι κοιμάμαι. Μα είναι σίγουρο ότι μου φαίνεται ότι βλέπω, ότι ακούω, ότι θερμαίνομαι. Τούτο δεν μπορεί να είναι ψευδές, τούτο ονομάζεται ιδίως σε μένα αισθάνεσθαι· και αυτό, είναι ειλημμένο έτσι ακριβώς, δεν είναι τίποτα άλλο από σκέπτεσθαι».²⁹²

Σχολιάζουμε ως εξής: δεν νοούμε παρά μόνο αισθανόμενοι, δηλαδή αφηνόμαστε στον άμεσο επηρεασμό. Μόνο στο πλαίσιο αυτής της αμεσότητας προς εαυτήν, η *cogitatio* δύναται τη στιγμή ακριβώς που εκτοπίζει στο χώρο της αμφιβολίας τον αναστοχασμό και τα αποβλεπτικά του αντικείμενα, να αποκτήσει την ασφαλή βεβαιότητα για τον εαυτό της. Και κατόπιν να νιώσει ότι, στο βαθμό που αισθάνεται τον εαυτό της και άρα αυτοεπηρεάζεται, υπάρχει. Η αίσθηση πηγάζει μέσα από την αντίληψη. Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι, αυτός ο αναδιπλασιασμός της μεσολαβημένης αντίληψης μπορεί να διαπιστωθεί στον πλεονασμό *videre videor*. Στο πλαίσιο αυτής της ένυλης φαινομενολογίας η συνείδηση πρωτύτερα κάθε άλλου εγχειρήματος, αντιλαμβάνεται μέσω των αισθήσεων τον εαυτό της με μια απόλυτη αμεσότητα, ελλείπει της οποίας δε θα μπορούσε ποτέ να νιώσει ότι έχει διαφορετική προέλευση.²⁹³ Αλλά, αυτό σημαίνει, μια «τέχνη της αίσθησης», κατ' επέκταση του βιωμένου κόσμου, η οποία δεν αναπαριστά ένα σώμα ως αντικείμενο, αλλά ως ένα αντικείμενο του βιώματος. Πρέπει τώρα να προσθέσουμε: είναι αίσθηση γιατί πηγάζει μέσα από την αντίληψη.²⁹⁴ Και, όπως ορθά υπογραμμίζει ο Ρανσιέρ, «...έχω ιδέες όταν το επιθυμώ. Διατάζω τη νοημοσύνη μου να τις αναζητήσει, να νιώσει». Αναμφίβολα, ο Καρτέσιος γνώριζε πολύ καλά την ισχύ της θέλησης επί της αντίληψης. Αλλά, ακριβέστερα, τη γνώριζε ως δύναμη του απατηλού, ως αιτία του λάθους: η βιασύνη να επιβεβαιώσουμε ότι η ιδέα δεν είναι σαφής και διακριτή. Ωστόσο, το προπατορικό αμάρτημα του πνεύματος δεν είναι η βιασύνη, είναι η έλλειψη επιθυμίας που κάνει τη νοημοσύνη να ξεστρατίζει. Έτσι πρέπει να οριστεί η καρτεσιανή ισότητα του *cogito*. Γιατί στην αδράνεια δεν υπάρχει τίποτα. Η άβουλη και απερίσκεπτη δράση δεν παράγει πνευματική πράξη.²⁹⁵

²⁹¹ Jean-Luc Marion, «Γενναιοφροσύνη και φαινομενολογία: παρατηρήσεις επί της ερμηνείας του καρτεσιανού *cogito* από τον Michel Henry», (μτφ. Δημ. Ροζάκης), στο: Rene Descartes, *Τα πάθη της Ψυχής*, (εισ. μτφ. Γιάννης Πρελορέντζος), Κριτική, 1996: 249.

²⁹² Ρενέ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, (μτφ.-σχόλια Ε. Βανταράκης), Εκκρεμές, Αθήνα, 2003: 78.

²⁹³ Jean-Luc Marion, «Γενναιοφροσύνη και φαινομενολογία», ό.π., σ. 247-251.

²⁹⁴ Valery, P. «Γενική Έννοια της Τέχνης», ό.π., σ. 11.

²⁹⁵ Rancière, J., *Ο αδαής δάσκαλος*, ό.π., σ. 53.

Καταλήγουμε έτσι, με τα μάτια του Henri, μέσα από άλλες οδούς, στις λανθάνουσες δυνατότητες της ερμηνευτικής του Ντεκάρτ και σε μια πρωτότυπη κατανόηση του *cogito, ergo sum*. Οι βουλήσεις, δηλαδή οι αντιλήψεις ή τα πάθη της ψυχής μπορούν λοιπόν να εννοηθούν με δύο τρόπους. Είτε επιδέχονται σώματα για αίτια, οπότε η ψυχή δεξιώνεται τα πάθη²⁹⁶ ως αναπαραστάσεις εξωτερικών αντικειμένων, εκτός από την περίπτωση που αιτία τους είναι αυτή η ίδια (§41).²⁹⁷ Η αυτοπάθεια της ψυχής επαληθεύεται αναμφίβολα στην περίπτωση των βουλητικών ενεργημάτων, δηλαδή των «διανοητικών ευχαριστήσεων», των ευχάριστων συγκινήσεων που διεγείρονται στην ψυχή από την ψυχή την ίδια, χωρίς άνοιγμα ανάμεσα στην αιτία και το αποτέλεσμα, την απόβλεψη και την εποπτεία (§91).²⁹⁸

Αξίζει λοιπόν να σημειώσουμε ένα ιδιαίτερο πάθος, τη γενναιοφροσύνη, η οποία εξαρτάται από το πάθος της εκτίμησης (§151), ένα από τα δύο είδη θαυμασμού (§150, §54) και προέρχεται ευθέως από αυτόν, [στο μέτρο που] «...η αληθινή γενναιοφροσύνη παρακινεί τον άνθρωπο να υπολήπτεται δικαίως τον εαυτό του στον ύψιστο βαθμό (§153). Επαναλαμβάνοντας την πράξη του *cogito*, την αποσπά από κάθε κίνδυνο αποβλεπτικής ή εκστατικής ερμηνείας, καθόσον δεν πρόκειται για ένα πάθος που θα μπορούσε να γεννηθεί από ένα εξωτερικό αντικείμενο, εφόσον οφείλεται σε μια ικανοποίηση του εαυτού (§63, §190), ο λόγος της οποίας ανάγεται στη χρήση της ελεύθερης βούλησής μας. Ο θαυμασμός γεννιέται από τον καινοφανή και απρόσμενο χαρακτήρα της συνάντησης που τον προκαλεί. Το αντικείμενο λοιπόν του θαυμασμού δεν είναι το αντικείμενο ως πραγματικό, αλλά η μη πραγματική τροπικότητα της παρουσίας του, ό,τι διαφέρει από αυτό που υποθέταμε πως όφειλε να είναι. Τα επιγεννήματα του θαυμασμού, η εκτίμηση και η περιφρόνηση υπογραμμίζουν αυτή την απομάκρυνση από το αντικείμενο, συνιστώντας μόνο αναβαθμούς ποιότητάς του και όχι αντικειμενικότητά του.²⁹⁹

Έτσι η αυτοπάθεια δε βρίσκει πλέον προσκόμματα στην εικόνα ενός ενδιάμεσου αντικειμένου. Είναι πάντα η ψυχή, η οποία και προξενεί και υφίσταται. «Διαθέτουμε

²⁹⁶ Τα πάθη, όλα τα είδη αντιλήψεων ή γνώσεων σύμφωνα με τον Καρτέσιο τα βρίσκουμε μέσα στον ίδιο μας τον εαυτό. Σημειωτέον ότι ο Ντεκάρτ απορρίπτει την αριστοτελική διάκριση της τριπλής ψυχής, που διατήρησε και η σχολαστική φιλοσοφία, υποστηρίζοντας ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι μία και μοναδική, απλή, όχι σύνθετη και αδιαίρετη. Ωστόσο, για τον Καρτέσιο, η ψυχή δεν είναι πλέον «μορφή του σώματος», αλλά καθαρή σκέψη. Το υποκείμενο της αμφιβολίας, το εγώ υπάρχει βάσει της πνευματικής του διάστασης, κλεισμένο στη συνείδησή του ως μια μονάδα δέσμια των παραστάσεών της, προτού φθάσει στη υλικότητα της ύπαρξης του σώματος και των υλικών εξωτερικών αντικειμένων. Έτσι το πρόβλημα της αντικειμενικότητας, κατά τον Καντ, προκαλεί την επέμβαση του Θεού. Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, *Τα πάθη της ψυχής: Εισαγωγή*, σ.46 και Luc Ferry, *Homo Aestheticus*, ό.π., σ. 142.

²⁹⁷ Ρενέ Ντεκάρτ, *Τα πάθη της Ψυχής*, (εισ.μτφ. Γιάννης Πρελορέντζος), Κριτική, 1996: 121.

²⁹⁸ Στο ίδιο, σ. 152.

²⁹⁹ Jean-Luc Marion, «Γενναιοφροσύνη και φαινομενολογία, ό.π., σ. 260-262.

ένα εγώ πιο βαθύ και πιο ανεξάντλητο από το εγώ των παθών ή του καθαρού λόγου [...], πρέπει να αφήνουμε αυτά τα μικροπράγματα σ' εκείνους που δεν αισθάνονται ότι η ζωή είναι βαθιά. Οτιδήποτε δεν προχωρεί επέκεινα της εμπειρικής και καθημερινής σοφίας, δεν μας ανήκει και δεν είναι αντάξιο της ψυχής μας».³⁰⁰

Απ' αυτήν ακριβώς την οπτική, καμιά κατάσταση δεν είναι αναπότρεπτη καμιά θέση δεν είναι αμετάθετη, καμιά σύμβαση τελεσίδικη. Μπορεί κανείς εύκολα να συλλάβει αυτή τη διάθεση μετακίνησης και ανατροπής. Αυτό το κίνητρο συνοψίζεται σε μία και μόνη απαίτηση: την εκτροπή (*derive*), μια εμπειρία η οποία εμπεριέχει εκ των πραγμάτων τόσο τα ίχνη του υπάρχοντος κόσμου, όσο και εκείνα της επιθυμίας. Προϊόν μιας εικονοκλαστικής λειτουργίας και μιας αποσπασματικής ενατένισης του πραγματικού, που σκιαγραφεί τον τρόπο να μετατοπίσει κανείς το βλέμμα και το σώμα του στο εσωτερικό της πραγματικότητας, «...ώστε να αναγνωρίσει τόσο σε επίπεδο αισθητικό-συγκινησιακό, όσο και στον χώρο αναφοράς της συνείδησης την ιστορική και πολιτική σημασία των μορφών και των γεγονότων που τον περιβάλλουν [...], μιας ψυχικής ανάγκης υπέρβασης της αιτιοκρατίας στην οποία αναφέρεται ο Rancière, μέσα από τη ρήξη με την κλασική προοπτική και την ευκλείδεια γεωμετρία».³⁰¹ Εντούτοις, κάτι τέτοιο απαιτεί τη χάραξη μιας διαχωριστικής γραμμής στο εσωτερικό αυτού, που γενικώς χαρακτηρίζεται ως πολιτική σφαίρα. Γιατί, η ανθρώπινη διακυβέρνηση δεν είναι απότοκη κάποιας «πολιτικής αρετής» έμφυτης στο ανθρώπινο ζώο. Μεταξύ της γενικής ανθρώπινης ικανότητας για ομιλία και του ορισμού της «πολιτότητας» ως ικανότητας να κυβερνά κανείς και να κυβερνάται [...κατά μέρος άρχων και αρχόμενος, πολιτικών],³⁰² βρίσκεται η διαφωνία, η οποία ανοίγει τη σφαίρα της πολιτικής, αναστέλλοντας όλες τις λογικές που εδράζουν την κυριαρχία τους πάνω σε κάποια ιδιαίτερη αρετή.³⁰³

³⁰⁰ Maeterlinck, M., *Ο Θησαυρός των Ταπεινών*, (μτφ. Χαρά Μπακονικόλα), Printa, Αθήνα, 2008:91-92.

³⁰¹ Βλ. Βανέσσα Θεοδωροπούλου, «Ο Χειραφετημένος Θεατής», ό.π.,

³⁰² Βλ. Αριστοτέλης *Πολιτικά*, § 1252^a, σελ. 15-16.

³⁰³ Jacques Rancière, «Introducing Disagreement», ό.π.,

5.2. Σε ποιο βαθμό είναι θεμιτή η ύπαρξη της μίμησης στον ηθικό χώρο;

Η ιστορικά καθορισμένη καινοτομία υπό τον όρο
"λογοτεχνικότητα" κατατείνει στο εξής: όχι μόνο σε μια
συγκεκριμένη γλώσσα, αλλά σε έναν νέο τρόπο
σύνδεσης του ρητού και του ορατού,
των λέξεων και των πραγμάτων.³⁰⁴

Να, τώρα, η θέση που υιοθετεί ο Rancière: όλες οι πολιτικές δραστηριότητες προϋποθέτουν την ανασκευή των αποδεκτών υποθέσεων για τα δεδομένα μιας κατάστασης και την εισαγωγή των αντικειμένων και των συμπληρωματικών υποκειμένων, που προηγουμένως δεν μπόρεσαν να αριθμηθούν. Η πολιτική είναι ένας παράδοξος τρόπος δράσης και όχι ένα αμετάβλητο δεδομένο των ανθρωπίνων κοινωνιών. Χαρακτηριστική ιδιαιτερότητα της είναι η ύπαρξη ενός υποκειμένου, που ορίζεται από τη συμμετοχή του σε αντιθέσεις.³⁰⁵

Ο όρος «δήμος» ως το κύριο υποκείμενο της πολιτικής συνοψίζει την εκτραχηλιζόμενη αναρχική φύση της πολιτικής και εμφανίζεται μόνον όταν τα πολιτικά υποκείμενα ξεκινούν μια διαμάχη για τα αντιληπτά δεδομένα της κοινής τους ζωής. Η διαφορά τους είναι πάντοτε επισφαλής, καθώς γίνονται μηχανισμοί (*dispositifs*) έκφρασης, παραπάνισιας σε σχέση με τα τμήματα της κοινωνίας ή τις καθορισμένες συλλογικές ταυτότητες. Βρίσκονται πάντοτε στα πρόθυρα της εξαφάνισης είτε απλώς εξ αιτίας του μαρασμού τους ή συχνότερα με την επανενσωμάτωσή τους, την ταύτισή τους με κοινωνικές ομάδες ή με φανταστικά σώματα. Θα πούμε λοιπόν ότι, ο Rancière, παραφράζοντας το νεαρό Marx και τη γνωστή διατύπωσή του για το προλεταριάτο όχι σαν κοινωνική τάξη αλλά ως διάλυση όλων των τάξεων, τη μετατρέπει από την αρχική της έννοια σ' έναν ορισμό των πολιτικών υποκειμένων στη γενικότητά τους, σε υπεράριθμες συλλογικότητες, οι οποίες καθιστούν προβληματική την αρίθμηση των τμημάτων της κοινότητας, καθώς και τις σχέσεις περιεκτικότητας και αποκλεισμού που ορίζουν κάθε τέτοια αρίθμηση. Με την έννοια αυτή, οι εργάτες ή οι προλετάριοι ως τα υποκείμενα θέσπισης μιας διαμάχης για τον χαρακτήρα-ιδιωτικό ή κοινό-του κόσμου της εργασίας, ταυτίζονταν με την επεξεργασία νέων μορφών ζωής.³⁰⁶

Είναι ολοφάνερο από όσα εκτέθηκαν ως τώρα πως η αισθητική διάθεση της ψυχής, είναι εκείνη που γεννά την ελευθερία. Ως συνέπεια, η ψυχή δεν μπορεί να είναι γέννημα

³⁰⁴ Rancière, J., *Mute Speech: Literature, Critical Theory, and Politics*, New York City: Columbia University Press: 2011.

³⁰⁵ Rancière, J., *Dissensus on Politics and Aesthetics*, ό.π., σ. 29.

³⁰⁶ Jacques Rancière, "Introducing Disagreement," ό.π.,

της τελευταίας, είναι δηλαδή αδύνατο να έχει ηθική καταγωγή. Φαίνεται όμως πως μόνο από τη στιγμή που θα εισέλθει στην αισθητική κατάσταση ο άνθρωπος θα πάψει να είναι απλός παθητικός δέκτης του εμπειρικού κόσμου. Διότι, όσο μονάχα απλώς αισθάνεται, ταυτίζεται ακόμα με τον κόσμο, ο κόσμος δεν υφίσταται γι' αυτόν αντικειμενικά. Το δίχως άλλο, ο στοχασμός είναι η πρώτη ελεύθερη σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο που τον περιβάλλει. Σε αντίθεση με την επιθυμία που συλλαμβάνει το αντικείμενό της άμεσα, βάζει το δικό του σε απόσταση, κάνοντάς το γνήσιο και αναλλοτρίωτο κτήμα του, περιφρουρώντας το από τη δουλεία της φυσικής αναγκαιότητας, που στο στάδιο της απλής αίσθησης κυβερνά αυταρχικά. Γι' αυτό ας ξαναπάρουμε την αλήθεια μιας δυνατής σιλλεριανής πρότασης:

«...Μόλις ο εσωτερικός άνθρωπος γαληνέψει, κι αυτός ακόμα ο χρόνος, που κυλά ακατάπαυστα, σταματά. Και καθώς οι αποκλίνουσες ακτίνες της συνείδησης συγκεντρώνονται, ένα είδωλο του απείρου, η Μορφή, αντικατοπτρίζεται στο φόντο». [...]. Ό,τι αποτελεί αντικείμενο της σκέψης μας δεν μπορεί πια να αποκτήσει δύναμη πάνω μας. [Αυτή είναι μία αρματωσιά], «...όταν και όσο ο άνθρωπος δίνει στην ύλη μορφή είναι άτρωτος στην επήρειά της, από δούλος της φύσης μεταμορφώνεται σε νομοθέτη της γιατί τίποτε δεν μπορεί να βλάψει το πνεύμα, εκτός από εκείνο που του αφαιρεί την ελευθερία, και τεκμήριο ελευθερίας είναι το να δίνει ο άνθρωπος μορφή στο άμορφο...». ³⁰⁷

Κατά συνέπεια, δεν είναι η οιδιπόδεια δομή που διέπει την κοινωνική διάταξη των κοινωνιών μας, ο ρόλος εκείνου που ο Λακάν ονομάζει «Όνομα-του-Πατρός», που αντιπροσωπεύει την εξουσία και την τάξη [order], τη δόμηση της πραγματικότητας μέσω της ευνουχιστικής επιβολής του Νόμου. Μήτε προδιαθέτει τα κοινωνικά υποκείμενα να αποδεχθούν ό,τι φαίνεται να πηγάζει από κοινωνικά παγιωμένα σημεία αναφοράς, αποκαλυπτόμενος ως το στήριγμα της συμβολικής τάξης, κατασκευάζοντας την ίδια την πραγματικότητα. ³⁰⁸

Γίνεται λοιπόν σαφές: η θεία φύση είναι μοναδική, αλλά το δημιούργημα διττό· ο Θεός έδωσε στο δημιούργημα μια βούληση και μια νοημοσύνη, ώστε να καλύψει τις υπαρξιακές του ανάγκες. Τις έδωσε στα άτομα, όχι όμως και στο είδος, γιατί τα άτομα είναι που συντηρούν το είδος. Για την ακρίβεια, μόνο εκείνα έχουν ανάγκη την έλλογη επιθυμία, κατευθύνοντας ελεύθερα τη διαθέσιμη νοημοσύνη τους. Είναι αυτή η κοινή δύναμη της ισότητας των διανοιών που συνδέει τα άτομα προκειμένου αυτά να

³⁰⁷ Σίλλερ, Φ., *Για την αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου*, ό.π., σ. 152-153.

³⁰⁸ Σταυρακάκης, Γ., *Η Λακανική Αριστερά*, ό.π., σ. 204.

ανταλλάξουν τις πνευματικές τους δραστηριότητες. Διότι, στο βαθμό ακριβώς που παραμένουν διαχωρισμένα το ένα από το άλλο, γίνονται εξίσου ικανά να χρησιμοποιούν τη δύναμη όλων για να βρουν το δικό τους, ιδιαίτερο δρόμο.³⁰⁹

Αντιλαμβάνεστε, δίνει το σωστό μέτρο ο Rancière, πως δεν μπορούμε να αναμένουμε καμιά λογική από το κοινωνικό σύνολο: οι μη υλικές ευφυΐες δεν μπορούν να συνδεθούν μεταξύ τους παρά μόνο καθώς υποβάλλονται στους νόμους της ύλης. Η νοημοσύνη δεν υπακούει σε ελκτικές δυνάμεις και στο νόμο της βαρύτητας.³¹⁰

Ωστόσο, δεν πρέπει να νιώθουμε αμήχανα στην αναζήτηση του δρόμου που θα μας οδηγήσει από την εξάρτηση των αισθήσεων προς την ηθική ελευθερία. Αναμφίβολα, το ωραίο απορρέει από τον ελεύθερο στοχασμό. Είναι ιδέα, ως αντικείμενο του στοχασμού, ταυτόχρονα όμως και Ζωή, καθόσον είναι και αντικείμενο των αισθήσεών μας. Είναι ταυτόχρονα η κατάστασή μας και η ενέργειά μας. Με άλλα λόγια, η αναγκαιότητα της εξάρτησης του όντος από το φυσικό στοιχείο δεν αίρει την ηθική του ελευθερία. Γιατί η ευχαρίστηση που απορρέει από τη γνώση της αλήθειας ή τη λογική ενότητα δεν συνεπάγεται αναγκαστικά την ενότητα σκέψης και αισθήματος, αλλά αποτελεί συμπτωματική ακολουθία. Είναι λοιπόν στην αισθητική απόλαυση, στην κατάσταση της αισθητικής ενότητας που συντελείται μια πραγματική συνεργασία ύλης και πνεύματος, ενέργειας και παθητικότητας, υλοποιώντας την απειρότητα μέσα στο πλαίσιο του οριακού, τη δυνατότητα της πιο υπέροχης ανθρωπιάς.³¹¹

Μόνον η Πράξη οδηγεί στη χαρά και μόνο η ευχαρίστηση στην Πράξη, όπου η φαντασία ξεφεύγει αιώνια από τα όρια της πραγματικότητας χωρίς ωστόσο να ξεστρατίζει ποτέ από την απλότητα της φύσης. Όσο πίσω και αν πάμε στην ιστορία διαπιστώνουμε ότι τούτα, τα εξωτερικά σημάδια εισόδου του αγρίου στην ανθρωπινότητα, είναι τα ίδια: χαρά για τη μίμηση και κλίση για το στόλισμα και το παιχνίδι.³¹² Αλλά, μόνο εφ' όσον η μίμηση είναι ειλικρινής και αυτόνομη, παραιτείται δηλαδή από κάθε αξίωση αντιπροσώπευσης της πραγματικότητας, αλλά ούτε έχει ανάγκη να αντιπροσωπευθεί από αυτήν, είναι μίμηση αισθητική. Για να συλλάβει πάντως κανείς το γνήσιο αισθητικό στοιχείο στο πλαίσιο της ζωντανής ύπαρξης δεν πρέπει να στερείται ολότελα πραγματικότητας, αλλά μόνο δυνάμει της ύπαρξης της ως ιδέας, ως μιας εικόνας της νοητικής λειτουργίας. Ουσιαστικά, η διασύνδεση της αισθητικής κατηγορίας με τη γένεση της αυτοσυνειδησίας έγκειται στο να αποσπάσει

³⁰⁹ Ρανσιέρ, Ζ., *Ο Χειραφετημένος Θεατής*, ό.π., σ. 26.

³¹⁰ Rancière, J., *Ο αδαής δάσκαλος*, ό.π., σ. 72-73.

³¹¹ Σίλλερ, Φ. *Για την αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου*, ό.π., σ. 155.

³¹² Στο ίδιο, σ. 156-157.

τα πράγματα από την εμπειρική εξάρτησή τους, να τα ελευθερώσει, υψώνοντάς τα στο επίπεδο συμβόλων. Επειδή κάθε πραγματικό ον είναι γέννημα της φύσης-ιδωμένης ως δύναμης ανεξάρτητης από μας-ενώ, αντίθετα, κάθε φαινόμενο έχει την αρχή του στη λειτουργία του υποκειμένου ως δημιουργού παραστάσεων, ο άνθρωπος εγείρει αδιαφιλονίκητες αξιώσεις κυριότητας στα φαινόμενα και τα χειρίζεται με τους δικούς του νόμους.³¹³

Όλο και πλησιάζουμε, λοιπόν, το στόχο μας. Όπως εξηγεί ο Schiller, αν στο μέτρο που κάθε τι που υποπίπτει στις αισθήσεις μας το ονομάζουμε Ζωή, το αντικείμενο του πνευματικού ενστίκτου το χαρακτηρίζουμε Μορφή και ως έννοια περιλαμβάνει όλες τις μορφολογικές ιδιότητες των πραγμάτων, καθώς και όλες τις σχέσεις τους με τις πνευματικές λειτουργίες. Ωστόσο, ο άνθρωπος καθώς γνωρίζουμε δεν είναι ούτε μόνο ύλη, δεν τον βλέπουμε μόνο ως ζωή, ούτε, επίσης, μπορεί να είναι αποκλειστικά πνεύμα. Παρ' όλ' αυτά, ένας άνθρωπος που ζει και έχει μορφή, δε σημαίνει για τούτο πως είναι και ζωντανή μορφή, αυτό που με μια γενικότερη έννοια ονομάζουμε Ωραίο. Σύμφωνα με τις παραπάνω διευκρινίσεις, το ωραίο είναι στοιχείο επικοινωνίας και των δύο ενστίκτων, του ηθικού και του υλικού, δημιουργώντας μια σχέση κοινωνίας διχασμένη ανάμεσά τους, μια σχέση παιχνιδιού, η οποία δεν ασκεί στην ψυχή ούτε εξωτερικό ούτε εσωτερικό καταναγκασμό. Τότε, το ωραίο ως η ευτυχής μέση κατάσταση μεταξύ του Νόμου και της φυσικής ανάγκης, αποτελεί ιδανική σύνθεση και εξισορρόπηση, διεύρυνση και όχι περιορισμό. Είναι ακριβώς το παιχνίδι και μόνον αυτό που, ως ενότητα της πραγματικότητας με την μορφή, της αναγκαιότητας με την τυχαιότητα, της παθητικότητας με την ελευθερία, ολοκληρώνει την έννοια της ανθρώπινης φύσης. Με δυο λόγια: με το ωραίο ο άνθρωπος πρέπει μόνο να παίζει και πρέπει να παίζει μόνο με το ωραίο [...], ο άνθρωπος παίζει μόνον όταν είναι άνθρωπος με όλη τη σημασία της λέξης, και είναι ολοκληρωμένος άνθρωπος μόνον όταν παίζει.³¹⁴

Αυτό είν' όλο: στις επιστολές του Schiller το άγαλμα της Έρας του Ludovisi, της αρχαιοελληνικής θεότητας, υπόσχεται ένα μέλλον χειραφέτησης, επειδή η θεά είναι απράγμων και αυτοτελής, ενσαρκώνει μια άλλη ελευθερία, αταραξία και αδιαφορία, την ελευθερία μιας ζωής που δεν δίνεται σε χωριστές, διαφοροποιημένες μορφές ύπαρξης-την τέχνη, τη θρησκεία, την πολιτική ή την ηθική, δε γνωρίζει την τέχνη ως χωριστή πρακτική και πεδίο εμπειρίας.³¹⁵

³¹³ Στο ίδιο, σ. 160-161.

³¹⁴ Στο ίδιο, σ. 119-122.

³¹⁵ Rancière, J., «Η πολιτική της αισθητικής», στο: *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, ό.π., σ. 89-90.

Αλλά εδώ, η επιστροφή του συμβολισμού βρίσκεται προφανώς σε ημερήσια διάταξη, καθώς η αισθητικά ελεύθερη αντιμετώπιση της κοινής πραγματικότητας, μας καλεί να πειραματιστούμε με νέες σχέσεις ανάμεσα στην κοινότητα και την ατομικότητα, στην εγγύτητα και την απόσταση. Τόσο για να διαβούμε το σύνορο όσο και για να δώσουμε νόημα στη σύνδεση των ετερογενών στοιχείων, «παίζοντας» με την αισθητήρια δύναμη της ετερογένειάς τους. Σημειώνουμε εδώ ότι το μυστήριο αποτελεί την έννοια κλειδί του συμβολισμού. Εν αντιθέσει προς τη διαλεκτική σύγκρουση, η οποία τονίζει την ετερογένεια των στοιχείων σε μια πραγματικότητα που διέπεται από ανταγωνισμούς, το μυστήριο προϋποθέτει μια αναλογία ανάμεσα στην οικειότητα του παράξενου, στο «μυστήριο» και τον «αδελφικό σύνδεσμο των μεταφορών» όπου οι ετερογενείς πραγματικότητες αλληλοσχετίζονται.³¹⁶

Έχουμε, λόγου χάρη, δύο όρους που χρησιμοποιεί ο Jean- Luc Godard στο *Ιστορίες του σινεμά*. Ειδικότερα, ο Godard σ' αυτό το έργο χρησιμοποιεί μορφές κολάζ ετερογενών στοιχείων, μια τεχνική η οποία ωστόσο δεν κατανοείται μόνον ως διαλεκτική σύγκρουση, όπως γινόταν στην αρχή της δεκαετίας του '50. Τώρα, σ' ένα εντυπωσιακό κομμάτι του έργου παράγεται το ακριβώς αντίθετο, συγχωνεύοντας τρεις εικόνες. Πρώτον, πλάνα από την ταινία του George Stevens το 1951, *Μια Θέση στον ήλιο*, δείχνοντας την ευτυχία της νεαρής και πλούσιας ερωμένης, η οποία λιάζεται πλάι στον αγαπημένο της. Δεύτερον, εικόνες των νεκρών στο στρατόπεδο συγκέντρωσης του Ράβενσμπρικ τραβηγμένες από τον ίδιο τον George Stevens το 1945, μερικά χρόνια νωρίτερα. Και τρίτον, μια Μαρία Μαγδαληνή από τις τοιχογραφίες του Giotto στην Πάντοβα. Τώρα, το κολάζ δεν «καταγγέλλει» το μυστικό του Θανάτου που αποκρύπτουν τόσο η υψηλή τέχνη όσο και η αμερικάνικη ευτυχία. Στο *Ιστορίες του σινεμά*, η καταγγελία μετατρέπεται σε λύτρωση. Ο μεταφορικός σύνδεσμος που συζευγνύει της εικόνες της ναζιστικής εξολόθρευσης, της αμερικανικής ευτυχίας και της «ανιστορικής» τέχνης του Giotto διαχωρίζει τις μεταφορές από τις ιστορίες, δημιουργώντας μια άλλη «ιστορία». Αυτή η διεύρυνση του «σχήματος» (figure), μαρτυρεί τη λυτρωτική δύναμη της εικόνας, η οποία αφυπνίζει τις αισθητές δυνατότητες μιας μοιρασμένης ανθρωπ(ιν)ότητας, καθιστώντας ορατά τα ίχνη ζώντων και τεθνεώτων. Είναι εκείνη η στροφή από τη διαλεκτική προς το συμβολισμό που υποδηλώνει ένα μυστήριο συμπαρουσίας.³¹⁷

³¹⁶ Στο ίδιο σ. 98.

³¹⁷ Στο ίδιο, σ. 99, και *Ο Χειραφετημένος Θεατής*, ό.π., σ. 160.

Πράγματι, αυτή η ρευστότητα είναι μια προσπάθεια του καλλιτέχνη να γίνει αόρατος, όπως ο Θεός στη φύση. Εδώ η σκεπτόμενη διάθεση³¹⁸ της εικόνας, ως ζώνη απροσδιοριστίας ανάμεσα στη σκέψη και τη μη σκέψη, διαρρηγνύει την αφηγηματική λογική προς όφελος μιας ακαθόριστης εκφραστικής λογικής. Συλλαμβάνει την κοινωνική κοινοτοπία μέσα στο απρόσωπο της τέχνης, αλλάζοντας τις λειτουργίες στις σχέσεις ανάμεσα στη σκέψη, την τέχνη, τη δράση και την εικόνα.³¹⁹ Τηρουμένων όλων των αναλογιών, μία τέτοια αλήθεια μπορεί να ιδωθεί ως υποδειγματική έκφραση των δημιουργικών δυνάμεων, ως ιδανική συμφιλίωση του υποκειμένου και του αντικειμένου, του καθολικού και του μερικού, η αποφυγή κάθε τυποποίησης, πέρα από τη φυλακή της μεταφυσικής. Έτσι, η εξέλιξη είναι μία διηνεκής ανωμαλία. Γιατί, αυτό που υπάρχει ήδη και εξακολουθεί να υπάρχει, αντιπροσωπεύει αυτό που ο άνθρωπος ονομάζει κανονικό, ορθολογικό και αναγκαίο.³²⁰

Η εξέλιξη, λοιπόν, είναι εντυπωτική (sensationelle) και όχι ορθολογική. «Δεν θεωρώ ότι η φράση “κοινότητα της λογικής”, γράφει ο Rancière, σηματοδοτεί μια συλλογικότητα που διαμορφώνεται από κάποιο κοινό αίσθημα. Την αντιλαμβάνομαι, ως ένα πλαίσιο προβολής και ευκρίνειας που βάζει τα πράγματα ή τις πρακτικές μαζί κάτω από την ίδια έννοια, η οποία διαμορφώνει έτσι μια ορισμένη αίσθηση της κοινότητας. Μια κοινότητα της έννοιας είναι μία ορισμένη κατανομή του χώρου και του χρόνου που ενώνει τις πρακτικές, τις μορφές προβολής, και τα πρότυπα της ευκρίνειας. Καλώ αυτή την ανακατανομή και αυτό το δεσμό διαμερισμό του αισθητού».³²¹

Εν τέλει, αυτό το οποίο τα προεκτεθέντα στοιχεία χρησιμεύουν να δείξουν σε γενικό επίπεδο, είναι ότι υπάρχει νόημα σε αυτό που φαίνεται να μην έχει κανένα νόημα, κάτι αινιγματικό σε αυτό που φαίνεται αυτονόητο, μια σπίθα σκέψης σε ό,τι φαίνεται να είναι μια ανώδυνη λεπτομέρεια. Και να που βρισκόμαστε πολύ μακριά από την ερμηνεία κειμένων και έργων που καταλαμβάνουν σημαντική θέση στις εκδηλώσεις του Φρόυντ για την ορθότητα των αναλυτικών εννοιών, καθώς και των μορφών ερμηνείας. Αλλά επίσης, τα στοιχεία αυτά δεν είναι οι λογοτεχνικές και καλλιτεχνικές

³¹⁸ Η σκεπτόμενη διάθεση της εικόνας στην πραγματικότητα παρεμποδίζει τη λογική της πράξης, την παρατείνει τη στιγμή που τελειώνει. Αλλά από την άλλη, αναστέλλει κάθε συμπέρασμα και κατάληξη. Συνενώνει χωρίς να ομογενοποιεί δύο συστήματα έκφρασης. Εμβληματικό παράδειγμα αυτής της συνύφανσης, αποτελεί η περιγραφή του αγάλματος από τον Βίνκελμαν, που είναι γνωστό ως Κορμός του Μπελβεντέρε, το οποίο εμφανίζει ως το άγαλμα του δραστήριου ήρωα Ηρακλή, που αναπαύεται. Εδώ η σκέψη του υπάρχει μέσα στους μύες, που είναι σαν πέτρινα κύματα, αλλά δεν υπάρχει καμία εκφραστική σχέση ανάμεσα στη σκέψη και την κίνηση των κυμάτων. Η σκέψη περνάει μέσα σε κάτι που δεν της μοιάζει, ενώ η κατευθυνόμενη κίνηση των μυών περνάει στο αντίθετό της: στην αόριστη παθητική επανάληψη της κίνησης. Βλ. Ζακ Ρανσιέρ, *Ο Χειραφετημένος Θεατής*, ό.π., σ. 73 και 150.

³¹⁹ Στο ίδιο, σ. 148.

³²⁰ Γιορν, Α., «Περί Μορφής: σκιαγραφία μιας μεθοδολογίας των τεχνών», ό.π., σ. 61.

³²¹ Rancière, J., “Contemporary art and the politics of aesthetics.” In B. Hinderliter, W. Kaizen, & V. Maimon, *Communities of sense: Rethinking aesthetics and politics* (pp. 31–50). Durham: Duke University Press, 2009.

φιγούρες που ταιριάζουν στον πατέρα της ψυχανάλυσης, ήτοι, τα αξιοποιηθέντα υλικά της φροϋδικής ερμηνείας των ονείρων, που αποδεικνύουν την ικανότητα της ψυχαναλυτικής θεωρίας να ερμηνεύει πολιτιστικούς σχηματισμούς. Είναι μαρτυρίες για την ύπαρξη μιας ιδιαίτερης σχέσης ανάμεσα στη σκέψη και τη μη-σκέψη, ένας συγκεκριμένος τρόπος κατά τον οποίο η σκέψη είναι παρούσα μέσα στη λογική σημαντικότητα, δηλαδή εντός του ασήμαντου, του τετριμμένου, ταυτόχρονα δε, ένα ακούσιο στοιχείο εντός της συνειδητής σκέψης.³²² Αυτό, επομένως, που επιχειρεί να καταξιώσει εδώ ο Rancière δεν είναι μία αισθητική της «ασυνείδητης σύλληψης της δομής».³²³ Προφανώς, τη βάζει εδώ στο στόχαστρο. Αν αληθεύει πως ούτε η ιστορία των κοινωνιών εξελίσσεται χωρίς ασυνείδητο, τότε πρέπει να παραδεχθούμε το αυταπόδεικτο: την αισθητική πραγμάτωση μιας κοινής ανθρώπινης κατάστασης που, προς το παρόν, υπάρχει μόνο ως ιδέα: την υλική πραγμάτωση της άνευ όρων ελευθερίας της καθαρής σκέψης στις μορφές ζωής και τις κοινές πεποιθήσεις.

Ίσως έτσι πρέπει να καταλάβει κανείς την αισθητική: ως στρατηγική που μας επιτρέπει να μιλήσουμε και να πούμε πράγματα, όταν όλα φαίνεται να έχουν λεχθεί, τώρα που το απόλυτο ισχυρίζεται ότι έχει εκφραστεί. Αυτό διδάσκει η λογική του συμπληρώματος. Εύκολα αυτή παρομοιάζεται με ένα περίσσειμα, ένα πλεόνασμα που προστίθεται σε μία ακέραια ολότητα. Ωστόσο, δεν έχουμε εδώ κάτι σαν "αρχή της μη αρχής", διά της οποίας ο Ντερριντά αποδομεί την "αρχή όλων των αρχών" του Χούσσερλ, δείχνοντας κατ' αντίθεση προς αυτόν, ότι η συνείδηση δεν είναι ποτέ προγενέστερη της γλώσσας, συνεπώς, αυτή η τελευταία δεν μπορεί να θεωρηθεί σαν "έκφραση" (αναπαράσταση) ενός σιωπηλού βιώματος (πρωταρχική παράσταση).³²⁴

Σε αντίθεση με ό,τι λέει ο Ντερριντά, εδώ το πλεόνασμα αναστατώνει, εν τέλει, την τάξη του αντιπροσωπευτικού συστήματος, την ελαττωματική σχέση ανάμεσα σε αυτό που φαίνεται και αυτό που λέγεται. Εγγράφεται στον αντιφατικό τρόπο μιας ομιλίας που μιλά και την ίδια στιγμή παραμένει σιωπηλή, που γνωρίζει και συνάμα αγνοεί τι λέει. Αλλά υπάρχουν δυο μείζονες μορφές αυτού του αντιφατικού τρόπου, οι οποίες αντιστοιχούν στις δυο αντίθετες μορφές της σχέσης ανάμεσα στη σκέψη και τη μη

³²² Rancière, J., *The Esthetic Unconscious*, ό.π., σ. 2-3.

³²³ Άλτουσέρ, Λ., «Το "Piccolo Teatro" Μπερτολάτσι και Μπρεχτ (Σημειώσεις για ένα υλιστικό θέατρο)» στο: *Για τον Μαρξ*, μτφρ. Τ. Καφετζή, «Γράμματα», 1978.

³²⁴ Γι αυτό και η λογική του ντεριντιανού συμπληρώματος υποστηρίζει ότι, «... το έξω είναι μέσα, ότι το άλλο και η έλλειψη προστίθενται σαν ένα συν που αντικαθιστά ένα πλην, ότι το προστιθέμενο σε κάτι παίρνει τη θέση εκείνου που έλειπε, ότι η έλλειψη σαν εξωτερική του εσωτερικού είναι ήδη στο εσωτερικό του εσωτερικού...» Βλ. Descombes, V., *Το ίδιο και το άλλο*, Praxis, 1984, σελ. 180.

σκέψη. Η πόλωση των δύο αυτών μορφών ιχνηλατεί το χώρο ενός και μόνο τόπου, εκείνου της λογοτεχνικής ομιλίας ως συμπτωματικής ομιλίας.³²⁵

Αυτή η ισότητα της αδιαφορίας είναι αποτέλεσμα μιας ποιητικής απόφασης: η ισότητα όλων των θεμάτων είναι η άρνηση οποιασδήποτε αναγκαίας σχέσης μεταξύ μιας καθορισμένης μορφής και ενός καθορισμένου περιεχομένου. Αυτή η αδιαφορία δεν είναι παρά η ισότητα όλων όσων συμβαίνουν σε μια γραμμένη σελίδα, διαθέσιμη σε κάθε βλέμμα. Η ισότητα αυτή καταργεί όλες τις ιεραρχίες της αναπαράστασης, καθιερώνοντας την κοινότητα των αναγνωστών ως κοινότητα δίχως νομιμοποίηση, κοινότητα που συγκροτείται με την τυχαία κυκλοφορία του γραπτού λόγου. Υπάρχει όμως και ο τυπογραφικός και εικονογραφικός πολιτισμός, η διαπλοκή της δύναμης του γράμματος και της εικόνας με σημαντικό ρόλο κατά την Αναγέννηση, αλλά και μετέπειτα στη ρομαντική τυπογραφία με τις βινιέτες. Το μοντέλο αυτό διαταράσσει τους κανόνες μακρινής αντιστοιχίας μεταξύ του λεκτού και του ορατού που διέπουν την αναπαραστατική λογική. Διαταράσσει επίσης και τον διαχωρισμό μεταξύ των καθαρών έργων τέχνης και των διακοσμήσεων της εφαρμοσμένης τέχνης. Έχω κατά νου-λέει ο Ρανσιέρ- συγκεκριμένα το ρόλο του μοντέλου αυτού στο κίνημα *Arts and Crafts* (“τέχνες και χειροτεχνίες”)³²⁶ και στα παράγωγά του (*Art Deco*, *Bauhaus*, *Κονστρουκτιβισμός*).³²⁷

Τα παραπάνω παραδείγματα εμπνέουν τη νέα ιδέα μιας εικονογραφημένης επιφάνειας ως επιφάνειας κοινής γραφής. Προφανώς, αυτά δεν συνδέονται με την κλασική ποιητική της αναπαράστασης, η οποία θέλησε ενάντια στην πλατωνική υποβάθμιση της μίμησης να προικίσει την επίπεδη επιφάνεια μιας ομιλίας ή μιας «σκηνής» της ζωής, με ιδιαίτερο βάθος, όπως η ανάδειξη μιας δράσης ή η μεταβίβαση ενός νοήματος - αυτό που γνωρίζουμε ως την προοπτική ψευδαίσθηση της τρίτης διάστασης, η οποία συνδέθηκε με τη προνομιούχα θέση που δόθηκε στην ιστορία. Μια τέτοια απάλειψη τονίζει η δισδιάστατη επιφάνεια. Ως αφηρημένη εικονογραφική επανάσταση, η βουβή επιφάνεια των απεικονισμένων σημείων αντιπαρατίθεται στην πράξη της ζωντανής ομιλίας, που απευθύνεται από τον ομιλητή στον κατάλληλο αποδέκτη.³²⁸ Με άλλα λόγια, αυτός ο «νεωτερισμός» της αντι-αναπαραστατικής επανάστασης, η διεπαφή που δημιουργείται μεταξύ διαφορετικών ερεισμάτων,

³²⁵ Rancière, J., *The Aesthetic Unconscious*, ό.π., σ. 33-34.

³²⁶ Το κίνημα, το οποίο προβάλλει την ενότητα των τεχνών και την αξία του έργου των χειροτεχνών και την ιδιαιτερότητα των διαφορετικών κατασκευαστικών υλικών, εμφανίζεται στην Αγγλία το 1861 ως αντίδραση στα προϊόντα της βιομηχανικής επανάστασης με εισηγητή το σοσιαλιστή χειροτέχνη, σχεδιαστή και ποιητή William Morris. Βλ. Jacques Rancière, *Ο Μερισμός του Αισθητού*, ό.π., σ. 22.

³²⁷ Jacques Rancière, *Ο Μερισμός του Αισθητού*, ό.π., σ. 20-21.

³²⁸ Στο ίδιο, σελ. 23.

μεταξύ της σχέσης του ποιήματος και της εικονογράφησης του ή τυπογράφησης του και η προαγωγή της τέχνης των τεχνιτών σε μεγάλη τέχνη θα συνδέσουν τον καλλιτέχνη με τον επαναστάτη που επινοεί τη νέα ζωή. Η ποιητική «ιστορία» στο εξής συνδέει το ρεαλισμό που μας δείχνει τα άμεσα εγγεγραμμένα στην πραγματικότητα ποιητικά ίχνη με τον αρτιφισιαλισμό (*artificialisme*), που συναρμολογεί σύνθετους μηχανισμούς κατανόησης. Πρώτα πρώτα, καθιερώνει ένα καθεστώς ισοδυναμίας ανάμεσα στα σημεία του νέου μυθιστορήματος και τα σημεία της περιγραφής ή ερμηνείας των φαινομένων ενός πολιτισμού. Με αυτή την έννοια, σφυρηλατεί μια νέα λογικότητα του τετριμμένου και του ταπεινού, που γίνεται ιστορία της υλικής ζωής, η οποία έρχεται σε αντίθεση με τις μεγάλες αφηγήσεις. Έτσι, ένας ολόκληρος διατεταγμένος ήδη μερισμός του αισθητού ανατρέπεται.³²⁹

Αναμφίβολα, γράφει ο Ρανσιέρ, ο άνθρωπος είναι πολιτικό ον γιατί είναι ένα ζώο λογοτεχνικό (*litteraire*), που παρεκκλίνει από τον «φυσικό» του προορισμό με τη δύναμη των λέξεων. Αυτή η αισθητική λογοτεχνικότητα (*littterarité*) είναι ο όρος και συνάμα η έκβαση της ροής των λογοτεχνικών εκφωνημάτων. Αλλά τα εκφωνήματα καταλαμβάνουν τα σώματα –φυσικά, πολιτικά, κοινωνικά– και τα εκτρέπουν από τον προορισμό τους, καθόσον δεν είναι σώματα, υλικές υποστάσεις, αλλά οιονεί σώματα, «δεμάτια» λόγου, που κυκλοφορούν χωρίς τη συνοδεία νόμιμου πατέρα προς ένα εξουσιοδοτημένο παραλήπτη. Κατά συνέπεια, η δημιουργία των εννοιών και η αλλαγή της σημασίας των λέξεων είναι ένα και το αυτό. Αντίθετα λοιπόν με την πλατωνική θέση περί της υπεροχής του ζωντανού φωνούμενου λόγου έναντι της ορφανικής γραφής, η γραφή ανατρέπει, απορρυθμίζει την πλατωνική ιεραρχία και εισάγει τη «διαφωνία στην κοινοτική συμφωνία». Έτσι, η λογοτεχνικότητα αποκτά μια πολεμική διάσταση καθώς διαταράσσει το μερισμό του αισθητού, το μερισμό του χώρου, του χρόνου και των λέξεων, επιτρέποντας την ελεύθερη ιδιοποίηση και κυκλοφορία των λέξεων. Δυνάμει μιας τέτοιας διάκρισης, ο δρόμος της πολιτικής εξυποκειμενίκευσης (*subjectivation*) καθίσταται ένα πεδίο «λογοτεχνικής» απενσωμάτωσης, η διαδικασία με την οποία όσοι δεν έχουν μερίδιο στη δεδομένη νομοκατεστημένη τάξη, οι αόρατοι, οι άφατοι, οι πολιτικά «θορυβώδεις», διεκδικούν και επιτυγχάνουν την αναγνώρισή τους. Αναδύονται ως πολιτικά υποκείμενα στην πολιτική σκηνή, μέσα από την πράξη και την άρνηση της ετεροπροσδιορισμένης ταυτότητάς τους, αναδιαρθρώνοντας την κοινά συμμεριζόμενη τάξη του αισθητού.³³⁰

³²⁹ Στο ίδιο, σελ. 26.

³³⁰ Στο ίδιο, σ. 72-75.

6.1. Θεατροκρατία: όταν ένα αισθητό συμβάν αγγίζει την κοινότητα στη διαλεκτική τού γίνεσθαι της

Σιωπηλό στο τυραννικό σύννεφο
στήριγμα του βασάλτη και της λάβας
στους ίδιους σκλάβους ήχους
μιας σάλπιγγας χωρίς αρετή
Stephane Mallarmé

«Υπάρχει πολιτική, [λέει ο Ρανσιέρ], όταν ένας λαός δεν συγχέεται με την κατάσταση της εκπροσώπησής του –με την οντότητα που αποκαλείται "λαός" και αποτελεί πηγή κάθε εξουσίας– αλλά εκφράζεται και εκδηλώνεται αυτός ο ίδιος, επιλέγοντας τους τόπους και τους χρόνους του. Ένας λαός που αντιπαρατίθεται πάντοτε στον αυθορμητισμό και την οργάνωση. Αυτό είναι μάλλον το πρώτο πρόβλημα: η γνώση αυτού που οργανώνουμε. Ουσιαστικά, είναι ένα πράγμα που κάνει μια μηχανή για να πάρει την εξουσία, ή τουλάχιστον, μερικά υπουργεία. Είναι εντελώς άλλο πράγμα η οργάνωση μορφών αυτόνομης έκφρασης των ανθρώπων που αναγνωρίζουν την ικανότητα όλων και οι οποίες δεσμεύουν διαφορετικές ημερήσιες διατάξεις από ό,τι οι επίσημες ατζέντες».³³¹

Ωστόσο, είναι αλήθεια, [συμπεραίνει ο Ρανσιέρ αξιολογώντας το κίνημα των «αγανακτισμένων» και την Αραβική Άνοιξη], «...ότι [αυτοί] δεν έχουν ακόμη κατορθώσει να εφεύρουν νέες μορφές ζωής τις οποίες θα εγγράψουν σε ένα διαρκές κίνημα. Αλλά σε κάθε περίπτωση διατάραξαν τις συναινετικές λογικές που είχαν παγιωθεί και επανέλαβαν τις προϋποθέσεις ενός πραγματικού λαϊκού κινήματος».³³²

Όπως βλέπουμε, αν υπάρχει μια θέση την οποία ο Rancière τονίζει επανειλημμένα, δεδομένων των ερευνών του για την εργατική χειραφέτηση, είναι εκείνη σύμφωνα με την οποία «...το κύριο αίτημα των εργατών επανέφερε ακριβώς μια προβολή της ζήτησης, μια επιθυμία να εισέλθουν στη σφαίρα της εμφάνισης, η επιβεβαίωση της ικανότητας προς εμφάνιση. Γιατί, όταν τα πλήθη συγκεντρώνονται, δεν το κάνουν για να εισέλθουν στη Βαστίλη, όπως έλεγε ο Σαρτρ, αλλά για να υποδυθούν, να ερμηνεύσουν το κομμάτι που απεικονίζει τη δική τους διάσταση».³³³

Διότι, μια χειραφετημένη κοινότητα, είναι μια κοινότητα αφηγητών και μεταφραστών, που επιβεβαιώνει την επί της αρχής ισότητα των ομιλούντων

³³¹ Jacques Rancière, «Le moment esthétique de l'émancipation sociale», (συνέντευξη στον Aliocha Wald Lasowski), *La Revue des livres*, τ.χ.7, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 2012, σ. 48.

³³² Στο ίδιο.

³³³ Hallward, P., Jacques Rancière et la Théâtrocratie ou Les Limites de l'égalité Improvisée, *Textes | Figures du Marxisme*.

υποκειμένων. Με τον ίδιο τρόπο, ο άνθρωπος ως έλλογο ζώο χρησιμοποιεί την έναρθη ομιλία, φτιάχνοντας λέξεις, μορφές, κάνοντας συγκρίσεις σε ό,τι βλέπει και εντέλει μεταδίδοντας τη σκέψη του στους ομοίους του. Καθένας μας είναι καλλιτέχνης και η ομιλία γεμίζει ή αδειάζει από νόημα, καθώς το νόημα είναι έργο της επιθυμίας. Ας μάθουμε λοιπόν κοντά στους φιλοσόφους, στους οποίους απονεύσαμε τον τίτλο της μεγαλοφυΐας. Σε εκείνους που εργάστηκαν πάνω στο διαχωρισμό συναισθήματος και έκφρασης, επιχειρώντας να κάνουν κατανοητό τον σιωπηλό διάλογο της ψυχής με τον ίδιο της τον εαυτό. Γιατί χαρακτηριστικό του έλλογου όντος είναι ότι αντιλαμβάνεται σωστά. Όμως, η σωστή εκφορά είναι έργο τεχνίτη, της πεισματικής προσήλωσης που επιδεικνύει κανείς δουλεύοντας με τις λέξεις, προκειμένου να μετατρέψει κάθε δουλειά σε μέσο έκφρασης. Ο Ρακίνας αποστηθίζει τον Ευριπίδη και τον Βιργίλιο σαν παπαγάλος. Προσπαθεί να τους μεταφράσει, αποσυνθέτει τις εκφράσεις τους και τις ανασυνθέτει. Δηλώνει την ανθρώπινη φύση, η οποία βρίσκεται μέσα του.³³⁴ Όλη του η εργασία είναι το μυστικό της καθολικής διδασκαλίας: μαθαίνω, επαναλαμβάνω, μιμούμαι, μεταφράζω, αποσυνθέτω κα επανασυνθέτω.³³⁵

Πρόκειται για τον παραλληλισμό αυτό, που ως φαινόμενο ονομάστηκε επιτιμητικά από τον Πλάτωνα θεατροκρατία.³³⁶ Μια ολοκληρωτική καταδίκη της θεατρικής διαμεσολάβησης, η οποία ευθύνεται για ένα μοντέλο κοινότητας δημοκρατικό μεν, αποτελούμενο δε από αδαείς πολίτες, που δεν σημαίνει εν τέλει παρά την κατανόηση της αλήθειας ως μη-διαχωρισμός του φαίνεσθαι από την ουσία του είναι.³³⁷

Αυτό είναι το συμπέρασμα που διατύπωσε ο Πλάτων στο παρελθόν για τη θεατρική σκηνή: η ιδιαίτερη λειτουργία του θεάτρου προσφέρει το θέαμα ενός πάθους, μεταδίδει την αρρώστια του βλέμματος που καθηλώνεται σε σκιές. Δεν διαμορφώνει το μέτρο εκείνο που διέπει τη χορογραφική κοινότητα-όπου καθένας πρέπει να κάνει ένα πράγμα- και ενσωματώνεται άμεσα στις στάσεις ζωής των μελών της.³³⁸

Μας φαίνεται, όμως, ότι και οι μεταρρυθμιστές του θεάτρου αναδιατύπωσαν την πλατωνική αντίθεση ανάμεσα στη χορεία και το θέατρο, ως μια αντίθεση ανάμεσα στην αλήθεια του θεάτρου και το ομοίωμα του θεάματος. Εκ πρώτης όψεως, το

³³⁴ Παραπέμπουμε στην υλιστική αισθησιοκρατία, με αναφορές στον Ντιριέ, τον Κοντιγιάκ, τον Ελβέτιο και τον Κοντορσέ. Τα υλικά αντικείμενα έχουν πραγματική ύπαρξη, οι ιδέες απορρέουν από την υλική πραγματικότητα, οι χαρακτήρες δεν είναι έμφυτοι αλλά επίκτητοι μέσω της εμπειρίας, της διαπαιδαγώγησης και του κοινωνικού περιβάλλοντος. Κάθε ανθρώπινο έργο κατανοείται και εκτελείται με τον ίδιο τρόπο, εξ ου και η ρανσιεριανή έκφραση Πανεκαστικός: ό,τι σημαίνει το παν της ανθρώπινης νοημοσύνης σε κάθε (εκάστη) πνευματική έκφραση. Βλ. Ζακ Ρανσιέρ, Ο αδαής δάσκαλος, ό.π., σ. 39.

³³⁵ Rancière, J., Ο αδαής δάσκαλος, ό.π., σ. 65.

³³⁶ Πλάτων, Νόμοι, (απόδοση Βασίλη Μόσκοβη), Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα: 239, 701^α.

³³⁷ Βανέσσα Θεοδωροπούλου, ο χειραφετημένος Θεατής, ό.π.,

³³⁸ Ρανσιέρ, Ζ., Ο Χειραφετημένος Θεατής, ό.π., σ. 11.

θέατρο κατηγορεί τον εαυτό του ότι κάνει τους θεατές παθητικούς. Πρέπει λοιπόν, με βάση το μπρεχτικό παράδειγμα, να επιδιώκεται η διδαχή στους θεατές των τρόπων με τους οποίους θα γίνουν υποκείμενα μιας συλλογικής πρακτικής. Η θεατρική σκηνή και η παράσταση γίνονται έτσι μια μεσολάβηση που βαθμιαία εξαφανίζεται ανάμεσα στο κακό του θεάματος και την αρετή του αληθινού θεάτρου. Αλλά, ο Αρτώ δεν ικανοποιείται από αυτή την πρώτη όψη. Γιατί, σύμφωνα με τη λογική του, οι θεατές βγαίνουν από τη θέση τους και εντάσσονται στην παράσταση και στον κύκλο της δράσης, αποκαθιστώντας τη συλλογική τους δύναμη. Εδώ, βάση και των δύο κριτικών είναι η ρομαντική αντίληψη για την αλήθεια ως μη διαχωρισμό.³³⁹ Συνεπάγεται τη χειραφέτηση ως ανάκτηση μιας σχέσης με τον εαυτό που χάθηκε μέσα από μια διαδικασία χωρισμού και συνδέει την κριτική του θεάματος από τον Ντεμπόρ με την κριτική της θρησκείας από τον Φώνερμπαχ, μέσω της μαρξιστικής κριτικής της αλλοτρίωσης. Συνοψίζει δε μια μοιραία αυταπάτη αυτονομίας υποταγμένη στη λογική της απώλειας και της συγκάλυψής της.³⁴⁰ Επομένως, η χειραφέτηση μπορούσε τώρα να παρουσιασθεί μόνον ως η γενική ανάκτηση ενός αγαθού το οποίο η κοινότητα είχε απολέσει. Όμως, το βλέπω δεν σημαίνει αντλώ ευχαρίστηση από την εικόνα και το φαινόμενο, ούτε άγνοια της αλήθειας που βρίσκεται πίσω από την πραγματικότητα.

Για να γίνουμε πιο κατανοητοί: ο άνθρωπος είναι το ον που περιεργάζεται αυτό που βλέπει, που γνωρίζει τον εαυτό του από τον αναλογισμό της πράξης του. Γνωρίζουμε τη νοημοσύνη από τα αποτελέσματά της. Έχουμε ήδη πει: ο άνθρωπος περιεργάζεται τις πνευματικές ενέργειες των οποίων ο ίδιος είναι το υποκείμενο. Αυτή είναι η αίσθηση της χειραφέτησης. Να παρατηρείς τον τρόπο που χρησιμοποιείς τη δύναμή σου ως σκεπτόμενου όντος, τη στιγμή των πράξεών σου.³⁴¹

Αυτό το σημείο είναι ουσιώδες: διότι, στην ίδια τη λογική της παιδαγωγικής σχέσης, της ευθείας και ταυτόσημης μετάδοσης, ο δραματουργός, ένας ειδικός ή ο δάσκαλος, θα ήθελαν οι θεατές να δουν αυτό που εκείνοι θα τους διδάξουν, την έξοδο από μια κατάσταση ανωριμότητας, ορίζοντας ειδικά μια νομή του αισθητού που επιδιώκει διαρκώς την αποκρυπτογράφηση των απατηλών εικόνων.³⁴²

Αλλά κανείς δεν μπορεί να αποφύγει την αισθητική τομή, που χωρίζει τα αποτελέσματα από τις προθέσεις, κλείνοντας κάθε βασιλική οδό προς ένα πραγματικό, που θα σήμαινε την άλλη πλευρά των λέξεων και των εικόνων. Η πρόκληση λοιπόν είναι να φανταστούμε τη χειραφέτηση ως μία τέχνη που γνωρίζει

³³⁹ Στο ίδιο, σ. 16.

³⁴⁰ Στο ίδιο, σ. 24-25.

³⁴¹ Ρανσιέρ, Ζ., *Ο Αδαής Δάσκαλος: Πέντε Μαθήματα Πνευματικής Χειραφέτησης*, ό.π., σ. 37.

³⁴² Ρανσιέρ, Ζ., *Ο Χειραφετημένος Θεατής*, ό.π., σ. 55

ότι το πολιτικό της αποτέλεσμα περνάει μέσα από την αισθητική απόσταση. Αν δεν υπάρχει άλλη πλευρά, το αποτέλεσμα δεν μπορεί να είναι εγγυημένο, εμπεριέχει πάντα ένα στοιχείο ανεπικρίτου. Σε αυτόν τον όρο, του μη αποφασίσιμου, όπου τα αντίθετα είναι ισοδύναμα, εντοπίζουμε την ένταση της συνύφανσης διαφορετικών πολιτικών, τις μεταβολές της ισορροπίας των δυνατοτήτων και της κατανομής των ικανοτήτων.³⁴³

Είναι, έτσι, σαφές ότι σε όλα εκείνα τα στοιχεία συγκρουσιακότητας και αρνητικότητας, σε κάθε πολιτική εκδήλωση που ανευρίσκουμε την ίδια τη συνάντηση μιας διαλεκτικής σχέσης και μιας αισθητής σχέσης, όπως το θυμίζουν οι ακόλουθες γραμμές του Rancière, τονίζεται η διάκριση μεταξύ «πολιτικής» και «αστυ-νομίας» [police]:

«Διαλυθείτε! Δεν υπάρχει τίποτα να δείτε». Η αστυνομία λέει ότι δεν υπάρχει τίποτα να δούμε σ' ένα οδόστρωμα, τίποτε άλλο να κάνουμε εκτός από το να διαλυθούμε. Λέει ότι ο χώρος της κυκλοφορίας δεν είναι παρά ο χώρος της διάλυσης. Η πολιτική συνίσταται στο μετασχηματισμό αυτού του χώρου κυκλοφορίας σε χώρο εκδήλωσης ενός υποκειμένου: του λαού, των εργατών, των πολιτών. Συνίσταται στην αναδιάταξη του χώρου, σε αυτό που υπάρχει να κάνουμε, να δούμε, να ονομάσουμε εκεί. Είναι η αντιδικία που θεσπίζεται επί του μερισμού του αισθητού. [...] Η ουσία της πολιτικής είναι η διαφωνία. Η διαφωνία δεν είναι η αντιπαράθεση των συμφερόντων ή των γνώμων. Είναι η έκφραση μιας απόστασης του αισθητού από τον εαυτό του. Η πολιτική εκδήλωση φέρνει στο φως ό,τι δεν είχε λόγους να φαίνεται, στεγάζει έναν κόσμο σε έναν άλλο– για παράδειγμα, τον κόσμο όπου το εργοστάσιο είναι δημόσιο μέρος στον κόσμο όπου είναι ιδιωτικό μέρος, τον κόσμο όπου οι εργάτες μιλούν και μιλούν για την κοινότητα, στον κόσμο όπου φωνάζουν για να εκφράσουν την οδύνη τους και τίποτε άλλο».³⁴⁴

Αυτό το εύρος ελευθερίας, η «δράση» που ακατάπαυστα αποσπά από τις ολιγαρχικές κυβερνήσεις το μονοπώλιο της δημόσιας ζωής και από τον πλούτο την παντοδυναμία στις ζωές των ανθρώπων, είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Ρανσιέρ κατανοεί τη δημόσια σφαίρα ως τόπο συνάντησης, πεδίο σύγκρουσης ανάμεσα σε δύο αντίθετες λογικές,

³⁴³ Στο ίδιο, σ. 105.

³⁴⁴ Rancière, J., "Ten Theses on politics" στο: *Dissensus on Politics and Aesthetics*, ό.π., σ.37. Αναφέρεται επίσης σε Georges Didi-Huberman, «Κάνω αισθητό», ό.π., σ. 92.

της «αστυ-νομίας»³⁴⁵ και της «πολιτικής», της φυσικής διακυβέρνησης των κοινωνικών ικανοτήτων και της «υποκειμενοποίησης του μέρους των χωρίς μέρος» ήτοι της εξουσίας του λαού ως διακυβέρνησης του οποιουδήποτε.

Το γεγονός αυτό μοιάζει να υποδηλώνει τον τρόπο που η «αστυνομία» κατανέμει τα σώματα εντός της κοινότητας, όπως δείχνει ο Michel Foucault. Αυτόν το νέο τύπο κοινωνικής εξουσίας του 17^{ου} και του 18^{ου} αιώνα, που ως τεχνική διακυβέρνησης επεκτεινόταν σε ό,τι αφορούσε τον «άνθρωπο» και την «ευτυχία» του.³⁴⁶

Είναι σαφές, ωστόσο, ότι καμία αναγκαία σχέση δεν συνδέει την πολιτική με την άσκηση εξουσίας, αλλά αφορά τη συγκρότηση πολιτικών υποκειμενικοτήτων εντός πολιτικών σχέσεων που ερείδονται στη διαφωνία, σε συγκρούσεις και αντιπαραθέσεις. Η πολιτική δεν είναι δεδομένη, είναι ένα ιδιότυπο εγχείρημα στην ιστορία των μορφών κοινωνικής κυριαρχίας. Και η ισότητα είναι αφετηρία και όχι στόχος της δημοκρατικής ζωής. Με την έννοια αυτή, η ισότητα τίθεται εδώ ως μια προϋπόθεση προς επαλήθευση. Είναι η κατάφαση της ικανότητας των κυριαρχούμενων και όχι η επιστήμη των λόγων που τους καθιστούν ανίκανους. Το πράγμα είναι ευνόητο: όσοι ξεκινούν από την ανισότητα επαληθεύουν την ανισότητα.³⁴⁷

Πρέπει λοιπόν να προχωρήσει ο συλλογισμός μέχρι τέλους. Πρόκειται για έναν κομμουνισμό θεμελιωμένο στην ιδέα της χειραφέτησης. Η ιστορία φτιάχνεται από ανθρώπους που δεν έχουν παρά μονάχα μια ζωή. Μπορούν έτσι να αποδοθούν στα σοβαρά τα δικαιώματα «του ανθρώπου και του πολίτη». Είναι τα δικαιώματα εκείνων που τα καθιστούν πραγματικά.³⁴⁸

³⁴⁵ Μεταξύ των αρχικών σημασιών των λέξεων *police* και *politique*, η οποίες διατηρούνται στα γαλλικά, είναι οι εξής: πολιτική και διοικητική οργάνωση, κατ' επέκταση, πειθαρχία, κατανομή θέσεων και λειτουργιών, «ευταξία». Βλ. Jacques Rancière, *La Mésestante*, ό, π., σ. 51.

³⁴⁶ στο ίδιο, σ. 51.

³⁴⁷ Rancière, J., «Πολιτική, Δημοκρατία, Χειραφέτηση», ό.π., σ. 146.

³⁴⁸ Από μια άποψη, το έργο του Hans Haacke για το Reichstag, συνδυάζοντας την τέχνη, την αρχιτεκτονική και την πολιτική φιλοσοφία, ακολουθεί υπόρρητα την αφήγηση του Rancière. Στήνοντας έναν διάλογο ανάμεσα στην τωρινή επιγραφή του Reichstag, *Dem Deutschen volke* [Για τον γερμανικό λαό], και σε μια άλλη που έλεγε *Der Bevölkerung* [για τον πληθυσμό], θέτει τον «λαό» ως ερώτημα προς αυτό που ο Foucault ονόμασε βιοπολιτική στο πλαίσιο ενός πειθαρχικού καθεστώτος με κεντρικές κοινωνιολογικές έννοιες τον «πληθυσμό» και την «επικράτεια/περιοχή». Μπορούμε να δούμε, σύμφωνα με τη Rosalyn Deutsche, το έργο του Haacke ως πυροδότηση μιας διαρκούς διαμάχης στην ίδια την έδρα της κρατικής εξουσίας, η οποία στη δημοκρατία πηγάζει από αλλού: από το λαό. Ως μια μορφή αμφισβήτησης της αυταρχικής χρήσης του «γερμανικού λαού», επανακαθορισμού του «λαού» και διεύρυνσής του με τη συμπερίληψη ατόμων που δεν θεωρούνταν σήμερα πολίτες. Προφανώς, το ζήτημα της κοινωνικής θέσης των μεταναστών έρχεται αμέσως στο νου των θεατών. Ωστόσο, υπάρχει μία ένταση εδώ. Έχει πρόσβαση στα δικαιώματα του πολίτη επειδή είσαι άνθρωπος; ή έχεις πρόσβαση στα ανθρώπινα δικαιώματα επειδή είσαι πολίτης; Βλ. Chantal Mouffe, «Κάθε μορφή τέχνης έχει πολιτική διάσταση», Μια συνέντευξη της Chantal Mouffe στους Rosalyn Deutsche, Branden W. Joseph και Thomas Keenan, μτφ. Αλέξανδρος Κιουπκιολής, στο: Γιάννης Σταυρακάκης, Κωστής Σταφυλάκης (επιμ.), *Το Πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, ό.π., σ. 116-120.

Όμως, κατ' αυτόν τον τρόπο, βρισκόμαστε, άραγε κοντά στην έννοια εκείνη του ανθρώπου ως ενός απατηλού υποκειμένου της ιστορίας; μιας νέας μορφής του παλιού ιδεαλιστικού υποκειμένου; πνεύμα, συνείδηση, cogito, ή απόλυτη γνώση;

Μια τέτοια θέση –αναφέρει– [ο Rancière], αφήνει κατά μέρος το κύριο ερώτημα: «Τι αντιπροσωπεύει πολιτικά ο Ουμανισμός; τι σημαίνει η έννοια άνθρωπος»;³⁴⁹

Η εμπειρία μας επιτρέπει να απαντήσουμε ότι, η λειτουργία της ουμανιστικής θεωρίας ήταν ανέκαθεν να διατηρεί, με το προκάλυμμα της καθολικότητας το προνόμιο μιας συγκεκριμένης κατηγορίας ανθρώπων. Ο άνθρωπος είναι ο Πρίγκιπας ή η Αστική τάξη· μπορεί επίσης να είναι το στέλεχος ή ο αρχηγός του κόμματος. Αλλά, μπορεί επίσης να είναι, σύμφωνα με το ουσιαστικό δίκαιο της ιδεολογίας, η έννοια στην οποία επιβεβαιώνονται οι αντιθέσεις και οι επιθυμίες εκείνων που εξηγούνται ενάντια στην εξουσία του Πρίγκιπα, της Μπουρζουαζίας κ.ο.κ. Ο Ουμανισμός λειτουργεί πάντα ως ο λόγος μιας τάξης που βρίσκεται στον αγώνα».³⁵⁰ Αυτό σημαίνει ότι ορισμένες κρίσιμες εννοιολογικές κατηγορίες που χρησιμοποιούνται από τον ιστορικό υλισμό οφείλουν να κατανοούνται μόνον ως ιστορικές κατηγορίες, κατάλληλες για την εξονυχιστική εξέταση των «γεγονότων», τα οποία, ακόμη και κατά τη στιγμή της εξέτασης αλλάζουν μορφή ή την διατηρούν, διαφοροποιώντας τα νοήματά τους. Είναι έννοιες, εξίσου γενικές και ελαστικές, κατάλληλες για τον χειρισμό μαρτυριών που δεν επιδέχονται

³⁴⁹ Όπως επισημαίνει ο Rancière, «...Η φιλοσοφία του Φόιερμπαχ είναι πράγματι ανθρωπιστική, αλλά ο ανθρωπισμός του δε συνάδει με οποιοδήποτε ιστορικισμό. Η Μέθοδος του Μαρξ εδώ είναι αξιοσημείωτη: ο ίδιος δεν αναφέρει τον άνθρωπο του Φόιερμπαχ στην κατηγορία του «υποκειμένου», ακόμη και αν μια τέτοια κίνηση, σε συνδυασμό με τη μεσολάβηση των αστικών δικαιωμάτων, θα είχε σφραγίσει τη σχέση μεταξύ αυτού του ανθρώπου και του αστικού οικονομισμού. Αντ' αυτού, ο Μαρξ επισημαίνει ότι ο άνθρωπος του Φόιερμπαχ είναι ο γερμανός. Αυτό απέχει πολύ από το να είναι μια «απλοϊκή» παρατήρηση όπως μερικές φορές θεωρείται ότι είναι. Πράγματι, μας λέει λίγα πράγματα σχετικά με αυτό τον ανθρωπισμό, ιδίως δε ότι δεν είναι η φιλοσοφία των αστικών φορέων της ταξικής πάλης, αλλά η φιλοσοφία ενός λαού στο περιθώριο των σημαντικότερων εξελίξεων της ταξικής πάλης. Στην «υπερανπτυγμένη» φιλοσοφία μιας πολιτικά «υπανάπτυκτης» χώρας, η άνιση ιδεολογία της αστικής φιλανθρωπίας μπορεί να επιλυθεί στο ειδύλλιο της «επικοινωνίας». Εδώ προκύπτει ένα ερώτημα που θα μπορούσε να ανταμείψει την περαιτέρω έρευνα: σε γενικές γραμμές, δεν είναι ο ανθρωπισμός – ως η θεωρία της υλοποίησης της ανθρώπινης ουσίας – μια οριακή ιδεολογία, το αποτέλεσμα συγκεκριμένων διαφορών που παράγονται από την ταξική πάλη; Έτσι το αντιλαμβάνεται ο Μαρξ. Στην κριτική του για τον Φόιερμπαχ, ο Μαρξ δεν αντιπαραθέτει το «καλό» υποκείμενο της ιστορίας απέναντι στο «κακό». Μάλλον, αυτός στρέφει την ιστορία – με τα πραγματικά, ενεργά υποκείμενα της – ενάντια στα στοχαστικά και ερμηνευτικά υποκείμενα της γερμανικής ιδεολογίας [υπογραμμίζω]. Αυτός δεν υπερασπίζεται την «καλή» θέση ότι «είναι οι μάζες που κάνουν την ιστορία» ενάντια στην «κακή» θέση ότι «Είναι ο άνθρωπος που κάνει την ιστορία». Αυτός ικανοποιείται με το να αντιπαραθέτει ενάντια στους «Εμπειρικούς ανθρώπους», δηλαδή, στα άτομα, τους ανθρώπους που έρχονται σε συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις, ως αποτέλεσμα της ανάγκης τους να αναπαράγουν την ύπαρξή τους. Με άλλα λόγια, δεν είναι ο άνθρωπος που κάνει την ιστορία, αλλά οι άνθρωποι- συγκεκριμένα άτομα, αυτοί που παράγουν τα μέσα της ύπαρξής τους, εκείνοι που αγωνίζονται στην ταξική πάλη. Μέχρι εκεί φτάνει η κριτική του Μαρξ για τον Φόιερμπαχ. Είναι αρκετό για να δείξει ότι ο άνθρωπος τον οποίο θεωρούσε ο Φόιερμπαχ ως το κλειδί στην κριτική της ενατενιστικής ιστορίας είναι στην πραγματικότητα μια αφηρημένη έννοια, που παράγεται από τη διαίρεση μεταξύ χειρωνακτικής και πνευματικής εργασίας, από την ιστορική ύπαρξη των ατόμων». Βλ. Rancière J., *Althusser's Lesson*, ό.π., σ. 6-7.

³⁵⁰ Rancière J., «On the Theory of Ideology: Althusser's Politics» στο: Rancière J., *Althusser's Lesson*, μτφ. Emiliano Battista, Continuum, 2011, σ. 149-150.

στατική εννοιολογική αναπαράσταση, αλλά αναπαρίστανται μόνον ως εκδηλώσεις ή ως αντιφάσεις. Κατά συνέπεια, δεν είναι η ιστορία που δεν έχει ορθή θεωρία για την κοινωνική τάξη, που δεν αποκαλύπτεται ως εργοστάσιο κατασκευής της μεγάλης Θεωρίας. Είναι γνωστό ότι η κοινωνική τάξη δεν από-ιστοριοποιείται. Το δίχως άλλο, δεν είναι άξιο απορίας που ένας αυτοπροσδιοριζόμενος κοινωνικός σχηματισμός δεν γίνεται δέσμιος μιας στατικής κατηγορίας ή δεν περιστέλλεται σε αποτέλεσμα μιας βαθιάς δομής, όπου οι άνθρωποι από δημιουργοί γίνονται τα ενεργούμενά της. Αναμφίβολα, είναι ευνόητο πως η ιστορία κομίζει μόνον ανώμαλα ρήματα.³⁵¹

Πρέπει ίσως να συμπεράνουμε από αυτό, όπως σημειώνει ο Rancière, υπαινισσόμενος έναν δομικό τρόπο ανάλυσης, ότι ο «μαρξιστικός τρόπος» επεξεργασίας «μιας μη συμβαντολογικής σκέψης για το χρόνο» οδήγησε, σε «μια πρωτοκαθεδρία του μέλλοντος, ως μόνου ικανού να εξηγήσει το παρελθόν». Κατά συνέπεια, η ευθύνη για τη στασιμότητα, το πισωγύρισμα, την «επανάληψη του παρελθόντος αντί της εκτέλεσης των καθηκόντων του παρόντος», επιρρίφθηκε στην ανωριμότητα και «την καθυστέρηση των δυνάμεων του μέλλοντος».³⁵²

Εν ολίγοις, από εδώ απορρέει ότι η ιστορία υφαίνεται με συμβαντολογικά καθέκαστα. Δεν υπάρχει ιστορία παρά στο βαθμό που συμβαίνει αυτό που θα μπορούσε να μην είχε συμβεί.³⁵³ Η πολιτική έχει εφεξής το πρωτείο επί της ιστορίας και η έννοια της χειραφέτησης είναι η έμπρακτη ανασκευή του *a priori* μερισμού των μορφών ζωής. Προϋποθέτει την αναδιαπραγμάτευση των συνήθων αντιθέσεων που οριοθετούν το χώρο της πολιτικής, εκείνων δηλαδή που αντιπαραθέτουν το πολιτικό στο κοινωνικό ή το ιδιωτικό στο δημόσιο. Καθορίζει την απόκλιση από μια συγκεκριμένη αρεντιανή οπτική που αντιλαμβάνεται την άσκηση πολιτικής ως αριστεία και φαίνεται πως συνεπάγεται την εναντίωση της ελευθερίας προς τις μορφές καταπάτησης της σφαίρας της πολιτικής από την κοινωνική αναγκαιότητα. Αλλά δεν είναι παρά η απήχηση αυτού του λόγου στους στοχαστές της δεξιάς που στιγμάτισε τα κοινωνικά κινήματα.³⁵⁴

Κι όμως, αφήνοντας πίσω μας το βάρος της καταφατικής έδρασης της κοινότητας, οδεύοντας προς την κριτική της απεδαφικοποίησης, προς όφελος «μιας πολιτικής της διαφοράς»,

³⁵¹Thompson, E. P., «Η Ιστορική λογική», στο: Κουζέλης Μ, Ψυχοπαίδης Κ. (επιμ.), *Κείμενα Επιστημολογίας*, Αθήνα, Νήσος, 1993, σ. 487.

³⁵²Ζακ Ρανσιέρ, όπως αναφέρεται σε Ντανιέλ Μπενσαϊντ: *Ο Μαρξ της εποχής μας: Μεγαλείο και κακοδαίμονίες ενός κριτικού εγχειρήματος*, Τόπος, Αθήνα 2013, σ. 118.

³⁵³Στο ίδιο, σ. 347.

³⁵⁴ Rancière, J., et al., «Εμμένοντας στη Δημοκρατία», *Σύγχρονα Θέματα*, (116), Ιανουάριος-Μάρτιος 2012, σσ.:30-40.

είναι στο όνομα της βλάβης που του έχουν προκαλέσει τα άλλα μέρη που ο λαός ταυτίζεται με το σύνολο της κοινότητας. Όποιος δεν έχει μέρος –οι φτωχοί της αρχαιότητας, η τρίτη τάξη, το σύγχρονο προλεταριάτο– δεν μπορεί στην πραγματικότητα να έχει οποιοδήποτε μέρος παρά όλα ή τίποτα. Επιπλέον, είναι μέσα από την ύπαρξη αυτού του μέρους εκείνων που δεν έχουν κανένα μέρος, αυτού του τίποτα που είναι όλα, που η κοινότητα υπάρχει ως πολιτική κοινότητα– δηλαδή, χωρισμένη από μια βασική διαμάχη, από μια διαμάχη που έχει να κάνει με την καταμέτρηση των μερών της κοινότητας, ακόμη περισσότερο από ό,τι των «δικαιωμάτων» τους. Ο λαός δεν είναι μια τάξη μεταξύ άλλων. Είναι η τάξη των αδικών που βλάπτει την κοινότητα και την «θεσμίζει» ως μια «κοινότητα» του δίκαιου και του άδικου».³⁵⁵

Αλλά και ο Laclau επίσης προτείνει αυτή την ανάλυση σε ό, τι αφορά τη διαμόρφωση της λαϊκής υποκειμενικότητας. Για τον ίδιο:

ο τρόπος με τον οποίο ο Rancière απαριθμεί τα στοιχεία του «λαού» είναι άκρως αποκαλυπτικός: είναι σαφές ότι δεν έχουμε να κάνουμε ούτε με μια κοινωνιολογική περιγραφή, με κοινωνικούς παράγοντες που έχουν μια συγκεκριμένη τοποθεσία, ακριβώς επειδή η παρουσία του «λαού» εξαλείφει κάθε γεωμετρική διαφοροποίηση λειτουργιών και τόπων. Όπως έχουμε δει, μια λογική ισοδυναμίας μπορεί να διασχίσει πολύ διαφορετικές ομάδες, στο μέτρο που όλες αυτές είναι στην ίδια πλευρά ενός ανταγωνιστικού συνόρου.³⁵⁶

Κατά συνέπεια, για τον Laclau, η έννοια του προλεταριάτου, όπως περιγράφεται από το Rancière τονίζει τη μη κοινωνιολογική φύση της ταυτότητας του «λαού». Επομένως:

Το προλεταριάτο δεν είναι ούτε χειρώνακτες εργάτες ούτε οι εργατικές τάξεις. Είναι η τάξη των μη καταμετρημένων που υπάρχει μόνο στην ίδια τη δήλωση με την οποία υπολογίζονται ως εκείνοι δίχως σημασία. Το όνομα προλετάριος δεν ορίζει ούτε ένα σύνολο ιδιοτήτων (χειρωνακτική εργασία, βιομηχανική εργασία, ένδεια κλπ), τις οποίες θα μοιράζονταν εξίσου ένα πλήθος ατόμων, ούτε ένα συλλογικό όργανο, που ενσωματώνει μια αρχή της οποίας τα άτομα αυτά θα ήταν μέλη[...]. Η υποκειμενοποίηση «προλετάριος» ορίζει ένα υποκείμενο «αδίκου».³⁵⁷

Ωστόσο, υπάρχει στο Rancière, κατά τον Laclau, μια ασάφεια που περιορίζει τις σημαντικές θεωρητικές συνέπειες που μπορούν να προκύψουν από την ανάλυσή του:

³⁵⁵ Rancière, J., *La Mesentente: Politique et Philosophie*, Galilée, 1995, σ. 28.

³⁵⁶ Laclau E., *On Populist Reason*, ό.π., σ. 247.

³⁵⁷ Rancière, J., *La Mesentente*, ό.π., σ. 62.

Αφότου αφορίσει έξυπνα, αρνούμενος κατηγορηματικά οποιαδήποτε σχέση ανάμεσα στην έννοια του προλεταριάτου και την κοινωνιολογική περιγραφή μιας ομάδας, αρχίζει ξαφνικά να κάνει ορισμένες κοινωνιολογικές παραχωρήσεις. Για παράδειγμα, ο ίδιος ταυτίζει το θεσμό της πολιτικής με το θεσμό της ταξικής πάλης.³⁵⁸

Πράγματι, ο Ρανσιέρ δικαιούται κατ' ευθείαν την εξής δήλωση:

«Το προλεταριάτο δεν είναι τόσο μια τάξη όσο η διάλυση όλων των τάξεων. αυτό είναι που αποτελεί την καθολικότητά του, όπως θα έλεγε ο Μαρξ[...]. Η πολιτική είναι η δημιουργία μιας διαφωνίας μεταξύ των τάξεων, που δεν είναι πραγματικά τάξεις. Οι "πραγματικές" τάξεις είναι, ή θα έπρεπε να είναι, πραγματικά μέρη της κοινωνίας, κατηγορίες που αντιστοιχούν σε λειτουργίες».³⁵⁹

Αλλά η διατύπωση αυτή, αναφέρει ο Laclau, είναι απρόσφορη:

Η αναφορά στο Μαρξ δεν είναι ιδιαίτερα χρήσιμη, διότι για τον Μαρξ η κεντρικότητα του προλεταριάτου και η σηματοδότηση, από το τελευταίο, της διάλυσης όλων των τάξεων ήταν το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας που περιγράφεται με πολύ ακριβείς κοινωνιολογικούς όρους: της απλοποίησης της κοινωνικής δομής κάτω από τον καπιταλισμό. Η σχέση μεταξύ των πραγματικών εργατών και των προλετάρων είναι πολύ πιο οικεία από ό, τι είναι για το Rancière. Και, φυσικά, ενώ για το Rancière η ταξική πάλη και η πολιτική δεν μπορούν να διαφοροποιούνται, για το Μαρξ, η εξαφάνιση της πολιτικής και η απονέκρωση του κράτους είναι ταυτισμένα με την δημιουργία μιας αταξικής κοινωνίας. Για το Μαρξ, η αύξηση της κοινωνικής ομοιογένειας ήταν η προϋπόθεση μιας προλεταριακής νίκης, ενώ για το Rancière μια μη αναγώγιμη ετερογένεια είναι η ίδια η κατάσταση των λαϊκών αγώνων.³⁶⁰

Αλλά ποια συμπεράσματα, ποια θεμιτά ερωτήματα μπορούμε να βγάλουμε, σύμφωνα με το Laclau, από αυτούς τους συλλογισμούς;

³⁵⁸ Σύμφωνα με τον Laclau, η διάκριση μεταξύ ταξικού ανταγωνισμού, ο οποίος ανήκει στο αφηρημένο επίπεδο του τρόπου και των σχέσεων παραγωγής (αντίφαση χωρίς ανταγωνισμό) και ανταγωνισμού μεταξύ «συγκροτήματος εξουσίας» και «λαού», ο οποίος ανήκει στο συγκεκριμένο επίπεδο του κοινωνικού σχηματισμού, παράγει τις συνθήκες για ένα μόνιμο έξω. Συνεπώς, το προϊόν των διαφόρων ιστορικών στιγμών θα εξαρτάται από ενδεχομενικές σχέσεις εξουσίας, οι οποίες δεν δύνανται να αναχθούν σε οποιαδήποτε μορφή ενοποιητικής λογικής. Έτσι, ο ορθολογισμός του μαρξιστικού Προλόγου και η αναγωγή της ιστορικής διαδικασίας σε μια, εν τέλει, διευγή δομή καταρρέουν. Βλ. Laclau, E., Για την Επανάσταση της εποχής μας, ό.π., σ. 63.

³⁵⁹ Rancière, J., *La Mesentente*, ό.π., σ. 39.

³⁶⁰ Laclau E., *On Populist Reason*, ό.π., σ. 248.

Απλώς ότι είναι αναγκαίο να προχωρήσουμε πέρα από την έννοια της «ταξικής πάλης» και τον εκλεκτικό της συνδυασμό από πολιτικές λογικές και κοινωνιολογική περιγραφή. Δεν βλέπω το λόγο να μιλώ για ταξική πάλη απλώς για να προσθέσω ότι είναι η πάλη των τάξεων που δεν είναι τάξεις. Η διαφαινόμενη μετακίνηση, στο Γκράμσι, από «τάξεις» σε «συλλογικές βουλήσεις» πρέπει να ολοκληρωθεί. Μόνο τότε θα μπορούν οι πιθανές συνέπειες της γόνιμης ανάλυσης Rancière να σκιαγραφηθούν πλήρως.³⁶¹

Αλλά, και οι κοινωνιολόγοι διεξάγουν μια ατέρμονη συζήτηση για να διασαφηνίσουν τι είναι τάξη και ποιος ανήκει σ' αυτήν. Κανείς όμως, μέχρι σήμερα, δεν αποσαφήνισε με αναφορά στη στρατηγική πλευρά, το ερώτημα του τι σημαίνει πάλη. Όταν λέμε πάλη των τάξεων, πρόκειται για σύγκρουση και για πόλεμο; Γιατί υπάρχει αυτή η πάλη; πού εδράζεται; Σε ποιες ορθολογικές ιδιότητες στηρίζεται; Μπορούμε να επαναστοχαστούμε αυτόν τον όρο;

Χρειάζεται λοιπόν να αναρωτηθούμε με ποια μορφή οφείλουμε να στοχαστούμε το πρόβλημα της βούλησης, προκειμένου να προσεγγίσουμε τις σχέσεις που υπάρχουν ανάμεσα σε αυτήν και στις ανθρώπινες πράξεις.³⁶² Το ζήτημα απλουστεύεται εύκολα όταν ακολουθήσουμε το μοντέλο της φυσικής φιλοσοφίας, όπου η κυριαρχία ασκείται διά μέσου μιας λογικής κατανομής των σφαιρών, η οποία διεκδικεί ότι διαχωρίζει το πεδίο των δημοσίων πραγμάτων από τα ιδιωτικά συμφέροντα της κοινωνίας. Όμως, η πολιτική, όπως ορίζεται από το Rancière, θέτει εν αμφιβόλω την άσκηση εξουσίας, στο βαθμό που αποτελεί μια συγκεκριμένη ρήξη με τη λογική της αρχής. Στην πραγματικότητα, δεν προϋποθέτει απλώς τη ρήξη με την κανονική κατανομή των τοποθετήσεων μεταξύ κάποιου που ασκεί την εξουσία, και κάποιου που την υφίσταται, αλλά επίσης και τη ρήξη με την ιδέα των διαθέσεων, που καθιστούν τους ανθρώπους «κατάλληλους» γι' αυτές τις τοποθετήσεις. Δοθέντος ότι η πολιτική τάξη (*police*), ως συγκροτημένη νομικο-πολιτική σφαίρα, διαμερίζει το αντιληπτό βάσει της αρχής ότι το κενό και το συμπλήρωμα είναι απόντα, η πολιτική ορίζεται, σύμφωνα με το Ρανσιέρ, ως ένας ιδιαίτερος τρόπος δράσης, που παράγεται από έναν ιδιαίτερο τύπο ορθολογικότητας και πραγματοποιείται από έναν ιδιαίτερο τύπο υποκειμένου, που αποσπάται από τον τρόπο αυτόν κοινωνιολογικής ανάγνωσης που προσιδιάζει σε μια κατάσταση κοινωνίας, όπου κυβερνά ο ιδιώτης, εγωιστής άνθρωπος. Να λοιπόν τι συνεπάγεται η δημοκρατική διαδικασία: είναι η πολιτική σχέση που καθιστά δυνατή τη

³⁶¹ Στο ίδιο, σ. 248-249.

³⁶² Φουκώ, Μ., «Μεθοδολογία για τη γνώση του κόσμου», στο: Μισέλ Φουκώ, *Το μάτι της εξουσίας*, μτφ. Τάσος Μπέτζελος, Βάνιας/Περάσματα, Θεσσαλονίκη, 2008, σ. 198-200.

σύλληψη της έννοιας του πολιτικού υποκειμένου, όχι το αντίστροφο. Συνοψίζει, κυρίως, τη δράση των υποκειμένων στα διάκενα μεταξύ των ταυτοτήτων, που ακατάπαυστα μετατοπίζουν τις κατανομές του ιδιωτικού και του δημόσιου, του καθολικού ή του ιδιαίτερου, του πολιτικού και του κοινωνικού. Η δημοκρατία τότε, ως η απεριόριστη επινόηση των μορφών υποκειμενοποίησης και των περιπτώσεων επαλήθευσης, μακριά από το να αποτελεί μια μορφή ζωής των ατόμων, που επιδίδονται στην ιδιωτική τους ευτυχία, θέτει το διακύβευμα του καθολικού κάτω από μια αντιθετική μορφή, επεκτείνοντας την ισότητα του δημόσιου ανθρώπου σε όλες τις περιοχές του κοινού.³⁶³

Και, όπως είδαμε, ο Rancière επιμένει ιδιαίτερα πως ο λαός ως δήμος είναι ο λαός ως η ομάδα εκείνων που κατέχουν την ικανότητα των ανικάνων. Η ομάδα που δεν είναι πραγματική, που δεν υφίσταται παρά στον αντίποδα των εμφανίσεων μιας κοινωνιολογικής, εθνοτικής, θρησκευτικής ή άλλου είδους οντολογικής ταυτότητας.. Κατά μία έννοια, αυτός ο λαός είναι ένας λαός σχεδόν αφηρημένος, εφόσον δεν έχει σώμα, δεν έχει συνοχή, ένας λαός που υπάρχει μόνο δια μέσου των εκδηλώσεών του, δηλαδή στο μέτρο που δημιουργεί μια σκηνή έκφρασης, όπου εκφράζεται αυτή η κοινή σε όλους ικανότητα, η ικανότητα του οποιουδήποτε.³⁶⁴ Διότι, ο λαός είναι ένα πολιτικό υποκείμενο που συγκροτείται χάρη στην απόσπασή του από τη φυσικότητα, από το ανήκειν στην οικογένεια ή στη φυλή, θεσμίζοντας μια πόλη ισότητας. Η δημοκρατία είναι πάνω από όλα ισονομία, είναι η πρόσβαση σε μια παράξενη *vita nuova*, μια εμπειρία της ανθρωπότητας.³⁶⁵

Εντούτοις, όμως, υποθέτουμε πως στο σκεπτικό του Laclau η ανθρώπινη βούληση δεν είναι πραγματώσιμη. Προφανώς, αυτή η προβληματική φαίνεται να προέρχεται από τον Νίτσε και δεν διατηρεί κάτι από τον τομέα της εγγελιανής θεωρίας της βούλησης. Υποστηρίζει έτσι ότι η ιστορία δεν οφείλεται παρά στο τυχαίο, συνιστώντας μια αλληλουχία συμβάντων που παράγονται τυχαία και ότι δεν υπάρχει ούτε πρόοδος ούτε ευρυθμία.³⁶⁶

³⁶³ Rancière, J., Το μίσος για τη Δημοκρατία, ό.π., σ. 88.

³⁶⁴ Βλ. «Η Βίκυ Ιακώβου συναντά τους Μιγκέλ Αμπενσούρ και Ζακ Ρανσιέρ», στο Τόποι Ζωής – Τόποι Ιδεών: «Δημοκρατία / Μεταδημοκρατία: Σκέψεις για την κρίση της δημοκρατίας», σενάριο-σκηνοθεσία Δημήτρης Κεραμιδιώτης, Τρίτη 25 Οκτωβρίου 2011, ΕΤ3. <http://youtu.be/6zmzJxlw2GM>

³⁶⁵ Abensour, M., et al., «Εμμένοντας στη Δημοκρατία», Σύγχρονα Θέματα, (116), Ιανουάριος-Μάρτιος 2012, σ. 30-40.

³⁶⁶ Yoshimoto, R., «Μεθοδολογία για τη γνώση του κόσμου», στο: Μισέλ Φουκώ, Το μάτι της εξουσίας, μτφ. Τάσος Μπέτζελος, Βάνιας, Περάσματα, Θεσσαλονίκη, 2008: 188.

6.2.Απωθώντας ιδέες εμπρόθετης τελικότητας: μια άλλη αφηγηματική αλυσίδα, ως αλληλουχία αισθητών μικροσυμβάντων

Πάντως, δεν μπορώ να επικαλεστώ κανένα λογικό επιχείρημα
για να υπερασπιστώ τις πεποιθήσεις μου εκτός μόνο
από το μικρό μου δαχτυλάκι, μοναδικό και αδύναμο
μάρτυρα μιας γνώμης βαθιά ριζωμένης στο πετσί μου.³⁶⁷

Η ιδέα πως το τυχαίο δεσπόζει στην ανάπτυξη της ιστορίας είναι μάλλον μετέωρη. Κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι μια άπειρη αλληλουχία τυχαιοτήτων παράγει μία αναγκαιότητα. Αν παραδεχθούμε ότι το τυχαίο εμπεριέχει ούτως ή άλλως αναγκαιότητα, το ερώτημα του κατά πόσο δεσπόζει πάντα στην ιστορία το τυχαίο ή η αναγκαιότητα ισοδυναμεί με τον καθορισμό του ορίου πέραν του οποίου μία αλληλουχία τυχαιοτήτων μετασχηματίζεται σε αναγκαιότητα.³⁶⁸

Κατά συνέπεια, για να βγούμε από αυτό τον κύκλο θα πρέπει να εκκινήσουμε από άλλες προϋποθέσεις, που δεν επιδιώκουν την επίταση των αποτελεσμάτων, αλλά την αμφισβήτηση της ίδιας της σχέσης αιτίας και αποτελέσματος. Και εδώ πάλι, λέει ο Rancière, είναι η ιστορία των «κομμουνιστικών στιγμών», όπου μπορεί κανείς να διαλέξει, να διηθήσει τόσα πολλά για το πώς θα είναι ο κομμουνισμός ως η εξουσία του οποιουδήποτε. Με ποιον τρόπο; Αναπτύσσοντας τις συνέπειες μιας ομοιότητας και μιας ισότητας. Επινοώντας το ιδίωμα μιας μετάφρασης και μιας αντιμετάφρασης. Συνδέοντας την αφήγηση μιας συγκεκριμένης εμπειρίας με βάση τη διανοητική του περιπέτεια, με μια παρόμοια η οποία έχει εξιστορηθεί αλλού. Ωστόσο, το εν λόγω ιδίωμα παραμένει ακατανόητο σε όλους όσοι θα αναζητούσαν το νόημα μιας κατάστασης πραγμάτων, της πραγματικότητας που τα εξηγεί και του διδάγματος που προσφέρεται για δράση.³⁶⁹

Πρόκειται κυρίως για ιστορίες συνόρων που πρέπει να διασαλευθούν για μια αναδιάταξη εδώ και τώρα των κατανομών του χώρου και του χρόνου. Γιατί, μια στιγμή (*moment*), δεν αποτελεί μόνο ένα σημείο, που χάνεται στο χρόνο. Αποτυπώνει επίσης μια ορμή (*momentum*), συνεπεία μιας καθοριστικής αναδιαμόρφωσης του τι σημαίνει το «κοινό», ενός ανασχηματισμού του σύμπαντος των δυνατοτήτων. Εξάλλου, οι κομμουνιστικές στιγμές αποδείχθηκαν περισσότερο οργανωμένες από τη ρουτίνα της γραφειοκρατίας. Αλλά πάντοτε μια τέτοια ανασκευασμένη οργάνωση ήταν η

³⁶⁷ Einstein, Επιστολή στον Μαξ Μπορν, 3 Δεκεμβρίου 1947, παράθεμα, στο: Μωρίς Μερλώ-Ποντύ, Εγκώμιο της Φιλοσοφίας και άλλα δοκίμια, εισ.μτφρ.Κ.Καψαμπέλη, Εκκρεμές, Αθήνα 2005.

³⁶⁸ Yoshimoto, R., «Μεθοδολογία για τη γνώση του κόσμου», ό.π., σσ. 204-205.

³⁶⁹ Ρανσιέρ, Ζ., Ο Χειραφετημένος Θεατής, ό.π., σ. 31.

οργάνωση μιας α-ταξίας, ως προς την «κανονική» διανομή των θέσεων, των λειτουργιών και των ταυτοτήτων και δεν αφορούσε μία απλώς χαοτική κυκλοφορία αδέσμευτων σωματιδίων.³⁷⁰

Αλλά χρειάζεται επιπλέον να τελειώνουμε και με την ιδέα μιας βούλησης, υποταγμένης σε κάτι άλλο από τον εαυτό της, δηλαδή στους σκοπούς που υποτίθεται πως επιδιώκει.³⁷¹ Αν και ο μαρξισμός δεν απέρριψε τον «υποκειμενικό υλισμό», απαλλάχτηκε από τα προβλήματα της δυαδικής βούλησης και της ατομικής βούλησης, μετατοπίζοντας τη σημασία της πάλης των τάξεων προς την κοινή βούληση, ως κινητήρια δύναμη της ιστορίας.³⁷²

Αλλά, σε αυτή τη μετατόπιση δεν πρέπει να ξεγελιόμαστε, λέει ο Rancière, από τη σημασία του ρήματος επιθυμώ. Σίγουρα η επιθυμία δεν αποτελεί το κλειδί της επιτυχίας που προσφέρεται στους τολμηρούς, οι οποίοι εξερευνούν τις θαυμαστές δυνάμεις της. Εδώ μιλάμε για την εξερεύνηση της δύναμης κάθε ανθρώπου όταν λογίζεται ίσος των άλλων, αλλά και όταν θεωρεί τους άλλους ίσους με αυτόν. Και για να υιοθετήσουμε τη διατύπωση που μας ενδιαφέρει εδώ, η βούληση, πριν γίνει ζήτημα επιλογής, είναι η δύναμη που ξαναβρίσκει τον ορθολογισμό της στην προσπάθεια που ο καθένας καταβάλλει μέσα του. Είναι το σκέπτομαι ως θέλω, ο αυτοπροσδιορισμός του πνεύματος ως δραστηριότητας, προσοχής και αναζήτησης προτού γίνει συνδυασμός ιδεών.³⁷³ Σε μια άμεση αλληλουχία, επισημαίνουμε εδώ την προσοχή και την περιέργεια. Και η έντασή τους δεν σηματοδοτεί παρά μian άλλη πολιτική του αισθητού. Πρόκειται για διακριτικά συναισθήματα με ακαθόριστο αποτέλεσμα, για διαθέσεις του σώματος και του πνεύματος, που θολώνουν τις ψευδείς βεβαιότητες των στρατηγικών σχημάτων.³⁷⁴

Υπάρχει, λοιπόν, η μετατόπιση από το φθαρμένο συναίσθημα της αγανάκτησης, αναπόφευκτα, επίσης, μια μετατόπιση στην ιδέα μιας πολιτικής των εικόνων.

Γιατί, στην πραγματικότητα, η κλασική χρήση της ανυπόφορης εικόνας αντλούσε την προφανή της δύναμη από θεωρητικά σενάρια που επέτρεπαν τον προσδιορισμό του

³⁷⁰ Jacques Rancière, "Communists without Communism", ό.π., σ. 173.

³⁷¹ Ferry, L., *Homo Aestheticus*, ό.π., σ. 232.

³⁷² Ο Yoshimoto επιμερίζει τον τομέα της θεωρίας της βούλησης σε τρία επίπεδα: καταρχάς, αυτό που ονομάζει τομέα της ατομικής φαντασίωσης, εν συνεχεία στον (κοινωνιολογικό ή εθνολογικό) τομέα της οικογένειας, της συγγένειας και του σεξ, δηλαδή της δυαδικής φαντασίωσης και τέλος σε αυτόν που άπτεται της συλλογικής φαντασίωσης. Βλ. Yoshimoto, R., «Μεθοδολογία για τη γνώση του κόσμου», σ. 187 και 205.

³⁷³ Στο χώρο του στοχασμού που ανοίχτηκε από την Τρίτη Κριτική και που επεκτάθηκε ως τον Ρομαντισμό, η γνήσια ατομικότητα δεν εκπίπτει σε οποιοδήποτε επίπεδο καταναλωτισμού, στο να κάνει κανείς «ό,τι θέλει». Αντιθέτως, μοιάζει με εκείνο το ιδεώδες εντός του οποίου η εγγεληνή αισθητική υποδείκνυε την κορυφή της τέχνης, συνδέοντας μια συγκεκριμένη ιδιαιτερότητα με το καθολικό. Πρβλ. Luc Ferry, *Homo Aestheticus*, ό.π., σ. 387.

³⁷⁴ Ρανσιέρ, Ζ., ο αδαής δάσκαλος, ό.π., σ.σ. 54-55.

περιεχομένου της και από τη δύναμη των πολιτικών κινήματων που τη μετέφραζαν στην πράξη.³⁷⁵

Όμως, με τα μάτια του Rancière, η αποδυνάμωση αυτών των σεναρίων και των κινήματων οδήγησε σε αμηχανία, καθόσον η απουσία αντανakλαστικής δύναμης της εικόνας δε συμφιλιωνόταν με την ικανότητα των ατόμων να κατανοήσουν και με την απόφασή τους να δράσουν. Κι έπειτα, η κριτική του θεάματος και του λόγου του μη αναπαραστάσιμου κατέλαβαν τη σκηνή, τρέφοντας μια γενική υποψία για την πολιτική ικανότητα κάθε εικόνας και με τη δυνατότητά της να αλλάζει το βλέμμα μας.³⁷⁶

Μέσα στο ίδιο πνεύμα, θα λέγαμε ότι, σήμερα υπάρχουν περισσότεροι μαρξισμοί, μαχόμενοι ενάντια στη χειραφέτηση, από μαρξισμούς που την τροφοδοτούν. Μπορούμε εδώ να αναγνωρίσουμε τους υποδειγματικούς εκπροσώπους μιας ανοικτά διακηρυγμένης παράταξης διανοουμένων που εξηγούσαν άλλοτε τις ατομικές συμπεριφορές από ένα συνολικό σύστημα κυριαρχίας, όπου ο προλετάριος γινόταν το παραπλανημένο θύμα του συστήματος που τον εκμεταλλευόταν, τρέφοντάς τον συνάμα με όνειρα. Εφόσον όμως η μαρξιστική ρήξη απέτυχε να πραγματώσει ό,τι απαιτούσε η καταγγελία, αυτή αντιστράφηκε: τα άτομα δεν είναι πλέον τα θύματα ενός συνολικού συστήματος κυριαρχίας, αλλά φέρουν την ίδια την ευθύνη για το σύστημα τούτο, κάνοντας τη «δημοκρατική τυραννία» της κατανάλωσης, την υπακοή στο πρόσταγμα του υπερεγώ για «απόλαυση» (Jouissance), να βασιλεύει. Αλλά έτσι, οι καταμηνυτές φιλοτεχνούν το πορτρέτο ενός σύνθετου υποκειμένου: τον απόλυτο ένοχο ενός ανεπανόρθωτου κακού, όπου συμφύρονται το άτομο που υφίσταται και αυτό που καταγγέλλει το σύστημα κυριαρχίας, οδηγώντας την ανθρωπότητα στο χαμό της.³⁷⁷

Όμως, κάνοντας μια τελείως διαφορετική ανάλυση, στα χνάρια του Ρανσιέρ, απορρίπτουμε τη φαντασίωση του λόγου που γίνεται σάρκα και του θεατή που γίνεται ενεργός. Διότι, στην πραγματικότητα, αν κάτι πρέπει να ανακατασκευαστεί κάτω από το όνομα του κομμουνισμού, αυτό είναι μια επανεξέταση των κυρίαρχων περιγραφών του σύγχρονου κόσμου. Η προσπάθεια διασαφήνισης της υλικότητας των μορφών, των δυνατοτήτων της σε μια σειρά υλικών (temporal) ζητημάτων: στο ζήτημα της συμφυΐας του κομμουνισμού εντός του καπιταλισμού, στην επαναβεβαίωση ότι ο κομμουνισμός αποτελεί μια συνέπεια του ίδιου του καπιταλισμού ή στη βάση μιας

³⁷⁵ Ρανσιέρ, Ζ., *Ο Χειραφετημένος Θεατής*, ό.π., σ. 129-131.

³⁷⁶ Στο ίδιο, σ. 129.

³⁷⁷ Rancière, J., *Το μίσος για τη Δημοκρατία*, ό.π., σ. 124.

Χαϊντεγκεριανής προφητείας, που μας καλεί σε μια ανάστροφη πορεία πριν το χείλος της αβύσσου, επομένως χρειαζόμαστε τον κομμουνισμό για να βγούμε έξω από αυτό το βάραθρο. Στο πλαίσιο αυτό, το φαινομενικά ορθό δίλλημα δημοκρατική τελμάτωση ή κομμουνιστικός καταιγισμός, γρήγορα εμφανίζεται παρωχημένο. Γιατί η χειραφέτηση δεν μπορεί να είναι ούτε η επίτευξη μιας ιστορικής αναγκαιότητας, ούτε η αναστροφή της αναγκαιότητας αυτής. Πρέπει λοιπόν να τη συλλογίζομαστε μέσα στο πλαίσιο της α-χρονικότητάς της, το οποίο ονοματίζει μια απουσία της ιστορικής αναγκαιότητας προκειμένου αυτή να υπάρξει καθώς και, την ετερογένειά της ως προς τις μορφές των εμπειριών που δομούνται εντός του χρόνου της κυριαρχίας.³⁷⁸

Επομένως, δεν υπάρχει σημείο αφετηρίας του επαναστάτη στρατηγού που αποφαίνεται τι πρέπει να κάνουμε, ούτε και τερματισμός, κάποιος που έρχεται μετά το τέλος και λέει τι ακριβώς δεν πήγε καλά. Εξάλλου, οι απολογισμοί δεν έχουν ενδιαφέρον. Αντίθετα, «το να έρχεσαι μετά», ως αυτός που έρχεται να προστεθεί επιπλέον, το παράσιτο, ορίζει μια λογική που βρίσκεται σε ρήξη με τη «στρατηγική λογική». Σημαίνει την προσπάθεια να τοποθετηθείς στην προέκταση της δύναμης ενός παρόντος, με την ιδέα ότι υπάρχουν παρόντα που δημιουργούν χρονικότητες, που παράγουν μια ιδιαίτερη διάταξη για το πώς σκεφτόμαστε, πώς δρούμε έπειτα από μία σκέψη, πώς μπορούμε να κρίνουμε καθιερωμένες δομές και τι μπορούμε, επομένως να φανταστούμε ως δυνατό. Υπάρχουν λοιπόν παρόντα που δημιουργούν μέλλοντες.³⁷⁹

Σε σχέση με τα παραπάνω, η «απο-ταυτοποίηση» αποτελεί μια έννοια στο πλαίσιο της οποίας –λέει ο Rancière – ορίζουμε την απόσταση ανάμεσα σε μορφές συμβολοποίησης που προσδιορίζουν την ένταση μιας υποκειμενοποίησης και στις συνθήκες του συλλογικού ανήκειν σε μία κατάσταση.³⁸⁰

Αυτή η προβληματική, ωστόσο, κατατείνει στο ότι η πολιτική δεν δύναται να αρνηθεί την «εμπλοκή» με την αστυνομία. Από αυτή τη σκοπιά, πάντως, δεν έχουμε κατ' ανάγκην μια αιώνια δομή σύμφωνα με την οποία μια «μεταφυσική θεωρία του υποκειμένου», με τη μορφή της θεωρίας της ψευδαίσθησης, συνδέεται με την κοινωνιολογία των αναπαραστατικών συστημάτων. Αναμφίβολα, από τις κατηγορίες περί ιδεολογίας αναπαράγεται πάντα η ίδια θέση κυριαρχίας. Και δεν είναι ασφαλώς η επιστήμη το αντίθετο της ιδεολογίας. Ενυπάρχει στους θεσμούς και στις μορφές μετάδοσης, που φανερώνουν την ιδεολογική κυριαρχία της αστικής τάξης. Είναι στις μορφές της κυρίαρχης ιδεολογίας που μια επιστημονική γνώση (*connaissance*)

³⁷⁸ Jacques Rancière, "Communists without Communism", ό.π., σ. 175-176.

³⁷⁹ Ζακ Ρανσιέρ, «Επισφαλής διάλογος: Μαρία Κακογιάννη και Ζακ Ρανσιέρ», ό.π., σ. 197.

³⁸⁰ Στο ίδιο, σ. 215.

καθίσταται αντικείμενο γνώσης (*savoir*).³⁸¹ Η γνώση (*savoir*) –δηλώνει ο Rancière – είναι ένα σύστημα τα περιεχόμενα του οποίου δεν δύνανται να νοηθούν εκτός των μορφών ιδιοποίησής τους (απόκτηση, μετάδοση, έλεγχος, χρήση). Αυτό το σύστημα είναι η ιδεολογική κυριαρχία μιας τάξης, δεν είναι επιστήμη ή ιδεολογία. Αναμφίβολα, όπως ο ίδιος αναφέρει, το σύστημα γνώσης, είναι ένα αντικείμενο ταξικής πάλης και πρέπει, όπως και η κρατική εξουσία καθεαυτή να καταστρέφεται.³⁸²

Όσο εκπληκτικό κι αν ενδεχομένως φαντάζει, είναι ο νεαρός Μαρξ που έθεσε το ερώτημα για την αλήθεια της δημοκρατίας. Διότι στο χειρόγραφο του 1843 Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου, ταύτιζε την «αληθινή δημοκρατία με την εξαφάνιση του πολιτικού κράτους. Με άλλα λόγια ισχυριζόταν ότι η «αληθινή δημοκρατία» είναι ένα πολιτικό πράττειν που ανθίσταται στη μεταμόρφωσή του σε για οργανωτική μορφή, την κρατική μορφή.³⁸³

Η κοινωνική τάξη δεν είναι λοιπόν ορθολογική, μια ομολογία που να ομολογεί το ποιόν της και δεν αντανakλάται προσφυώς στη σύνθεση της υφιστάμενης ιδεολογικής και πολιτικής τάξης.³⁸⁴

Εδώ ακριβώς έγκειται η δυνατότητα, σύμφωνα με το Rancière, να «διανοίξουμε δρόμους», αντιτάσσοντας την αυθόρμητη κοινωνικότητα στη λειτουργιστική μας σκέψη. Η κοινωνία της ισότητας δεν είναι παρά το σύνολο των πρακτικών που σκιαγραφούν τον τομέα της: το σύνολο των εξισωτικών σχέσεων που διαγράφονται εδώ και τώρα μέσω μοναδικών και εφήμερων πράξεων, στην ιστορία των μορφών κυριαρχίας.³⁸⁵

Μπορούμε να συμφωνήσουμε λοιπόν ότι στον ύστερο Rancière η θεματική του ταξικού αγώνα καταλήγει σε μια σχεσιακή έννοια του πολιτικού ως διαίρεσης και πολεμικής; Και ότι η μαθηματική ισότητα, η κατάφαση των μη μετρήσιμων, απαιτεί την αναγνώρισή της από τη «γεωμετρική ιεραρχία» και επομένως, χρειάζεται μία θέση μέσα σε αυτή;³⁸⁶

Κατά πρώτον, με τον όρο διαφωνία ο Rancière δεν εννοεί τη σύγκρουση των ιδεών ή των συναισθημάτων, αλλά τη σύγκρουση διαφορετικών συστημάτων αισθαντικότητας, η οποία σηματοδοτεί την ανατροπή της «αστυ-νομικής» οικονομίας

³⁸¹ Rancière J., «Appendix: On the Theory of Ideology: Althusser's Politics» στο: Rancière J., *Althusser's Lesson*, μτφ.Emiliano Battista, Continuum, 2011, ό.π., σ. 142.

³⁸² Στο ίδιο, σ. 143.

³⁸³ Abensour, M., et al., «Εμμένοντας στη Δημοκρατία, ό.π., σ. 32.

³⁸⁴ Rancière, J., *Συζητήσεις με φιλοσόφους*, ό.π., σ. 195.

³⁸⁵ Rancière J., «Οι δημοκρατίες ενάντια στη δημοκρατία: συνομιλία», ό.π., σ. 140-141.

³⁸⁶ Jeremy Valentine "Rancière and Contemporary Political Problems" Volume 28, Issue 1, Page 46-60, Available Online March 2005. Queen Margaret University College, Edinburgh. <http://dx.doi.org/10.3366/para.2005.28.1.46>

των ικανοτήτων.³⁸⁷ Κι ύστερα, η σχεσιακή έννοια της πολιτικής είναι απλώς ένα αποτέλεσμα και όχι η αιτία. Και δεν μπορεί να οριστεί στη βάση οποιουδήποτε προϋπάρχοντος υποκειμένου. Εξαφανίζεται κατά τη στιγμή που λύνεται το δέσιμο ανάμεσα σε ένα υποκείμενο και μια σχέση.³⁸⁸ Αναμφίβολα, το νόημα της πράξης προκύπτει από τις δυνατότητες που ανοίγει. Να γιατί, η χειραφέτηση είναι ένας τρόπος προετοιμασίας ενός άλλου κόσμου, αλλά και ένας τρόπος ζωής εντός του υπάρχοντος.³⁸⁹

Ωστόσο, αναρωτιόμαστε αν τούτη η ανάγνωση, ως το αντικείμενο ενός θεωρητικού λόγου, γεννά ένα αίσθημα εγγύτητας ή απόστασης, μιλώντας κάπως σχηματικά, προς ένα «παθητικό», θα λέγαμε, υποκείμενο.

Το ερώτημα δεν μπορεί να απαντηθεί με βεβαιότητα. Πάντως, η αντίληψη για μια αντίσταση στην εξουσία προϋποθέτει ένα άκρως ενεργό υποκείμενο. Κατ' αυτήν την άποψη, στις ανθρώπινες σχέσεις, όποιες κι αν είναι, είναι πάντα παρούσα η εξουσία. «Όταν γίνεται λόγος για εξουσία, δεν εννοώ, [γράφει ο Φουκώ], τον κύριο μπροστά στο δούλο [...], εννοώ τη σχέση μέσω της οποίας ο ένας επιδιώκει να καθοδηγήσει τη συμπεριφορά του άλλου. Πρόκειται για σχέσεις που ανιχνεύονται σε διάφορα επίπεδα και με διάφορες μορφές. Αυτές οι σχέσεις είναι, επομένως, ευμετάβλητες, αναστρέψιμες και ασταθείς. Για να ασκείται μια σχέση εξουσίας απαιτείται από τις δύο πλευρές μια ορισμένη έστω μορφή ελευθερίας. Από την άλλη υπάρχουν όντως καταστάσεις κυριαρχίας. [...] Σε πολυάριθμες καταστάσεις που οι σχέσεις εξουσίας παγιώνονται με τέτοιο τρόπο που να γίνονται ασύμμετρες, σε τέτοιες περιπτώσεις κυριαρχίας, οικονομικής, κοινωνικής, θεσμικής ή σεξουαλικής, ζητούμενο είναι να μάθουμε πού θα αναπτυχθεί η αντίσταση».³⁹⁰

Αναμφίβολα, η φουκωική γενεαλογική κριτική της «ιστορικής οντολογίας του εαυτού μας», θέτει την αναπόφευκτη εκκρεμότητα μεταξύ αυτονομίας και ετερονομίας του «υποκειμένου του Διαφωτισμού», με την έννοια ότι, για να μιλήσουμε όπως ο Φουκώ, δεν συναγάγει από τη μορφή αυτού που είμαστε εκείνο το οποίο είναι αδύνατο να

³⁸⁷ Ρανσιέρ, Ζ., *Ο Χειραφετημένος Θεατής*, ό.π., σ. 78.

³⁸⁸ Σύμφωνα με τον Rancière, η κλασική ερώτηση, «για ποιο λόγο τα ανθρώπινα όντα συγκεντρώνονται σε πολιτικές κοινότητες;» είναι ήδη μια απάντηση, η οποία έχει ως αποτέλεσμα την εξαφάνιση του αντικειμένου που ισχυρίζεται ότι εξηγεί ή θεμελιώνει. Τότε, είναι η μορφή πολιτικής συμμετοχής που εξαφανίζεται στο παιχνίδι των στοιχείων ή ατόμων (atoms) κοινωνικότητας. Βλ. Rancière, J., *Dissensus on Politics and Aesthetics*, ό.π., σ. 29.

³⁸⁹ Ζακ Ρανσιέρ, «Επισφαλής διάλογος: Μαρία Κακογιάννη και Ζακ Ρανσιέρ», ό.π., σ. 202.

³⁹⁰ Μισέλ Φουκώ, «Η ηθική της επιμέλειας εαυτού ως πρακτική της ελευθερίας» στο: Μισέλ Φουκώ, *Το μάτι της εξουσίας*, μτφ. Τάσος Μπέτζελος, Βάνιας/Περάσματα, Θεσσαλονίκη, 2008, σ. 372-373.

πράξουμε και να γνωρίσουμε.³⁹¹ Με άλλα λόγια, η ελευθερία κατά τον Foucault είναι αυτό ακριβώς που μπορεί δυνάμει να οδηγήσει την οποιαδήποτε σχέση εξουσίας σε σχέση αντιπαράθεσης, σε ανυποταξία. Και, εφόσον η εξουσία και η αντιπαράθεση συνδυάζονται ως συνιστώσες της κυριαρχίας, είναι δυνάμει αντιστρεπτές.³⁹²

Εδώ ίσως φαίνονται και οι σημαντικότερες διαφορές μεταξύ Althusser και Foucault ως προς τη συγκρότηση του υποκειμένου. Η ελευθερία του συγκροτούμενου υποκειμένου κατά τον Althusser έχει ακριβώς την έννοια μιας αυτοματοποίησης: «... το άτομο εγκαλείται ως ελεύθερο υποκείμενο για να υποταχθεί ελεύθερα στις εντολές του Υποκειμένου» [...]. Δεν υπάρχει υποκείμενο παρά μόνον χάρη στην υποταγή του».³⁹³ Για την ακρίβεια, για να αποδεχθεί (ελεύθερα) την υποκειμενοποίησή (assujettissement) του, μέσω της κατοπτρικής του σχέσης με το κεντρικό, Απόλυτο Υποκείμενο, στο οποίο υποτάσσεται. Δεν υπάρχουν υποκείμενα παρά μόνον διά της θέλησής τους και λόγω της υποκειμενοποίησής τους.

Αλλά, εδώ, σύμφωνα με το Δοξιάδη, η ανατροπή που επιφέρει ο Althusser στην κλασική φιλελεύθερη αντίληψη περί εγγενούς αυθύπαρκτης ελευθερίας του ατόμου/υποκειμένου δεν αποτελεί παρά μια απλή αντιστροφή της. Με αυτόν τον τρόπο, δεν εξηγεί τη συγκρότηση του υποκειμένου, αλλά τη συγκρότηση του Εγώ (Μοί), ιδίως το ένα επίπεδο της συγκρότησής του, το φανταστικό· το άλλο επίπεδο υπάρχει στο συμβολικό, στο λόγο του Άλλου, στην αναγνώριση (reconnaissance), ως αντικείμενο. Ήτοι, ως ικανότητας υπολογισμού του εαυτού σε μια ενότητα μεταξύ άλλων –είναι αυτό ακριβώς που παραγνωρίζεται από το Εγώ(Μοί)– προκειμένου να συγκροτηθεί ως τέτοιο. Όμως, και οι δύο αντιλήψεις –κλασική φιλελεύθερη και Αλτουσεριανή– εξαγγέλλουν ότι η ελευθερία είναι κάτι που το υποκείμενο κατέχει. Σύμφωνα με την πρώτη την κατέχει πραγματικά, σύμφωνα με τη δεύτερη την κατέχει φανταστικά, προκειμένου να λειτουργήσει ως αυτόματο, εκτελώντας «εντελώς από μόνο του», τις εντολές του Υποκειμένου.³⁹⁴ Πρόκειται λοιπόν και πάλι για συγκεκριμένο τρόπο αντίληψης της κοινωνικής πραγματικότητας, ως υποταγμένης δραστηριότητας, που υποκαθιστά την ίδια την πραγματικότητα. Είναι σαφές όμως ότι, ο Rancière απέχει εξίσου από την κοινωνιολογική αντίληψη η οποία εξηγεί μια κατάσταση –μυθική ή πραγματική– με βάση τις κοινωνικές συνθήκες, όσο και από την ηθική αντίληψη που θέλει να βάλει την «άμεση δράση» στη θέση της «αδυναμίας» του

³⁹¹ Φουρτούνης, Γ., «Ο ύστερος Φουκώ ξαναδιαβάζει τον Καντ: Τι είναι Διαφωτισμός;», *Κριτική/Επιστήμη & Εκπαίδευση*:10/10, 65-88.

³⁹² Δοξιάδης, Κ., *Υποκειμενικότητα και εξουσία*, ό.π., σ. 56

³⁹³ Althusser, L., *Positions*, Paris: Editions sociales, 1976, ss.133-134.-ελλ. μτφρ.(Ξενοφών Γιαταγάνας): *Θέσεις*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1983: 117.

³⁹⁴ Δοξιάδης, Κ., *Υποκειμενικότητα και εξουσία*, ό.π., σ. 59-60.

βλέμματος και του λόγου. Αντί να θέλει να καταργήσει την παθητικότητα του θεατή επανεξετάζει τη δράση του.³⁹⁵ Προχωρεί με «σκηνές», ισάριθμες μοναδικές ιστορίες ή αντικείμενα που τα «δείχνεις με το δάχτυλο», προκειμένου να σηκώσει μερικά βαριά «καπάκια» του ιστορικιστικού κομπορμιισμού. Αντιπροσωπεύοντας μια περιγραφική όσο και προβληματοποιημένη προσέγγιση, που σκοπό έχει να διακρίνει μέσα τους τις εντάσεις ή τα μέτωπα, η φιλοσοφική θέση που διεκδικεί εδώ είναι μια πραγματική ανθρωπολογία αδιαχώριστη από μια λογοτεχνική πρόταση, προορισμένη να προσεγγίζει αισθητά φαινόμενα, λαμβάνοντας υπόψη τα αρχεία των λαών.³⁹⁶

Στην πραγματικότητα, το πολιτικό ζήτημα προϋποθέτει τη δύναμη του βλέμματος και του λόγου, τη δύναμη της ρήξης που επιφέρουν. Αφορά κατ' αρχάς την ικανότητα οποιωνδήποτε σωμάτων να αποκτήσουν τον έλεγχο του πεπρωμένου τους, επικεντρώνοντας στη σχέση ανάμεσα στην αδυναμία και τη δύναμη των σωμάτων, στην αντιπαράθεση των ζωών με τις δυνατότητές τους. Εν τέλει, είναι η τέχνη που συνδέεται με τη ζωή και υφαίνεται από κοινές εμπειρίες της εργασίας του χεριού, του βλέμματος και της φωνής– υπό τη μορφή του patchwork (συρραφής).³⁹⁷

Ως εκ τούτου, δεν υπάρχουν διαστάσεις του κοινωνικού χώρου που θα προϋπήρχαν της μορφοποίησής τους [*mise en forme*]. Η μορφοποίηση αυτή [λέει ο Lefort], είναι ταυτοχρόνως μια νοημάτωση [*mise en sens*], όπου ο κοινωνικός χώρος εκδιπλώνεται ως χώρος νοητότητας και μια θέση επί σκηνής [*mise en scène*], διότι ο χώρος αυτός περιέχει μια οιονεί παράσταση του εαυτού του σε όλες τις ενδεχομενικές εκφάνσεις συγκρότησής του.³⁹⁸

Στοιχειοθετώντας αυτή τη θέση αντιλαμβανόμαστε ότι, «... ο κενός τόπος σημαίνει την ίση ικανότητα των μελών μιας συλλογικότητας να γίνουν ένα Εγώ, η κρίση του οποίου μπορεί να αποδοθεί σε οποιονδήποτε άλλο, δημιουργώντας κατά το πρότυπο της καντιανής αισθητικής καθολικότητας, ένα νέο είδος Εμείς, μια αισθητική κοινότητα ή μια κοινότητα διαφωνίας (dissensus)». ³⁹⁹

Με άλλα λόγια, η πολιτική που προσιδιάζει στο αισθητικό σύστημα γκρεμίζει τις ιεραρχικές σχέσεις ανάμεσα στα υποκείμενα, τα συμβάντα, τις παραστάσεις και τις αλληλουχίες, συγκροτώντας έναν αισθητικό κόσμο του ανώνυμου, μορφών του αυτό και του εγώ, από τις οποίες αναδύονται πραγματικοί κόσμοι πολιτικών εμείς.⁴⁰⁰ Έτσι,

³⁹⁵ Ρανσιέρ, Ζ., *Ο Χειραφετημένος Θεατής*, ό.π., σ. 101.

³⁹⁶ Didi-Huberman, G., «Κάνω αισθητό», ό.π., σ.97.

³⁹⁷ Ρανσιέρ, Ζ., *Ο Χειραφετημένος Θεατής*, ό.π., σ. 102-104.

³⁹⁸ Lefort, C., «Το ζήτημα της δημοκρατίας», μτφρ. Βίκυ Ιακώβου, στο Γιάννης Σταυρακάκης, Κωστής Σταφυλάκης (επιμ.), *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, Εκκρεμές, Αθήνα, 2008: 58.

³⁹⁹ Ρανσιέρ, Ζ., *Ο Χειραφετημένος Θεατής*, ό.π., σ. 80.

⁴⁰⁰ Στο ίδιο σ. 83.

το καθολικό δεν φαντάζει ως το βασίλειο του αφηρημένου καθήκοντος, που αντιτίθεται σθεναρά στο ειδικό. Γίνεται θεμελιώδες πολιτικό ζήτημα, ισότιμο δικαίωμα απαίτησης ίσων δικαιωμάτων συμμετοχής στο δημόσιο καθορισμό αξιών. Γιατί ο τελικός σκοπός της καθολικότητάς μας είναι ο σεβασμός και η εκπλήρωση των μοναδικών μας ιδιαιτεροτήτων. Ωστόσο, εδώ δεν μιλάμε για στρατευμένη ιδιαιτερότητα, για εκείνες τις αποκλεισμένες κοινωνικές ομάδες, που ως «άλλοι» απαιτούν να αναγνωριστούν ως αυτό που είναι.⁴⁰¹

Αποφεύγουμε επίσης μια μετακίνηση των παραγωγικών δυνατοτήτων της επιθυμίας και μια υλοποίησή τους σε κάποια άλλη στιγμή ή σε κάποιο άλλο θεσμό. Δηλαδή, με αυτή την έννοια, τη νομιμοποίηση της χρήσης του όρου «φετίχ» από τους Ντελέζ και Γκουαταρί, ως άλλο ένα όνομα για το *socius* ή την περίπου αιτία.⁴⁰²

Τούτων δοθέντων, τι σημαίνει λοιπόν σ' ένα τέτοιο πλαίσιο η «αρχή του ντοκιμαντερίστικου μοντάζ»; Σημαίνει πως η ιστορία δεν φτιάχνει τίποτε, δεν λέει τίποτε. Αυτό που αποκαλούμε ιστορία φτιάχνεται από ανθρώπους που κατασκευάζουν μια χρονικότητα με βάση τη δική τους εμπειρία. Που αφηγούνται την ιστορία μεγάλων υποκειμένων όπως η εργατική τάξη ή το εργατικό κίνημα. Όμως, στην πραγματικότητα κάνουν τομές στους τρόπους κοινοποίησης, διαρρηγνύοντας τα νήματα με το παρελθόν. Αυτή η «λογοτεχνική «πλασματικότητα» (fictionnalité) θολώνει τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ της λογικής των γεγονότων και της λογικής των εξιστορήσεων.⁴⁰³

Σήμερα, εκτιμά ο Ρανσιέρ, νέες γενιές σφυρηλατούν τη νέα λογικότητα της ιστορίας της υλικής ζωής. Ανακαλύπτουν εκ νέου την προλεταριακή πολιτιστική επανάσταση ή τον Μάη του '68, προσπαθώντας να δώσουν νόημα σε ορισμένες λέξεις, μέσα σε διαφορετικά συμφραζόμενα, με μορφές μετάδοσης που είναι κι αυτές διαφορετικές και αστάθμητες.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Εδώ δεν στεκόμαστε «στη δύναμη της μειονότητας, της ιδιαιτερότητας» (που προτείνουν οι Ντελέζ και Γκουαταρί, η οποία υπόσχεται λύση στις μοντέρνες κρίσεις νοήματος και νομιμοποίησης), βρίσκοντας «την παγκόσμια συνείδησή της στο προλεταριάτο», όπου προλεταριάτο δεν είναι η εντελώς παρούσα τάξη «απέναντι» στη μπουρζουαζία, αλλά το σύνολο των ελασσόνων επινοήσεων, εμμενών στο καπιταλιστικό *socius*. Βλ. Deleuze, G., -Guattari, F., *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* Volume 2, London: Athlone, 1988: 472.

⁴⁰² Βλ. Balibar, E., *The philosophy of Marx*, trans. Chris Turner, New York: Verso: 63.

⁴⁰³ Rancière, J., *Ο Μερισμός του Αισθητού-Αισθητική και Πολιτική*, ό.π., σ. 67.

⁴⁰⁴ Rancière J., «Οι δημοκρατίες ενάντια στη δημοκρατία: συνομιλία», ό.π., σ. 143.

Συμπεράσματα

Η ιδέα της νεωτερικότητας φαίνεται σάμπως να έχει εσκεμμένα επινοηθεί προκειμένου να εισαγάγει σαφείς διακρίσεις στο σύνθετο σχηματισμό του αισθητικού καθεστώτος, καθιερώνοντας μια οντολογική κατανομή που αντιπαραθέτει την ενεργητικότητα της σκέψης στην παθητικότητα και τεχνητή εξωτερικότητα της αισθητής ύλης.

Το σχέδιο αυτό, σύμφωνα με το οποίο οι καλλιεργημένες ελίτ οφείλουν να οδηγούν τους αδαείς και δεισιδαίμονες στη λογική της προόδου, είναι ορατό σήμερα ως η «στρατηγική της κρίσης» του ευρωπαϊκού νεοφιλελευθερισμού, εφόσον πράγματι αξιώνει την ενίσχυση των εξουσιών μιας τεχνοκρατικής δομής, χωρίς άμεση νομιμοποίηση, που έχει φτάσει στο στάδιο της «διοικητικής διαχείρισης» των πληθυσμών. Στην πραγματικότητα, η νεοφιλελεύθερη ορθολογικότητα διαπλάθει κάθε ανθρώπινο όν και διαμορφώνει κάθε θεσμό, συμπεριλαμβανομένου του συνταγματικού κράτους, με βάση τη «δημοκρατία της αγοράς», θρυμματίζοντας την πολιτική υπόσταση της δημοκρατίας.⁴⁰⁵

Πάνω σε αυτή τη βάση, η εργασία θέλησε να σκιαγραφήσει πώς οικοδομήθηκε το νεωτερικιστικό παράδειγμα, αφιερωμένο στην υλική πραγμάτωση μιας λανθάνουσας εισέτι ανθρώπινης κατάστασης. Μιας κατάστασης, ενός προγράμματος που δεν ταυτιζόταν με την επεξεργασία νέων μορφών ζωής, με την επίτευξη μιας αχώριστης μορφής κοινής ζωής, όπου η τέχνη και η πολιτική, η εργασία και ησχόλη, η δημόσια και η ιδιωτική ζωή θα είναι ένα και το αυτό.

Εδώ λοιπόν παρεμβάλαμε μια άλλη σκέψη. Δείξαμε έτσι ότι: η αισθητική εμπειρία, σύμφωνα με το παράδειγμα του Ζακ Ρανσιέρ, ως εμπειρία διαφωνίας μπορεί να αποτελεί την καρδιά της πολιτικής.

Τι συμβαίνει όμως όταν η αισθητική εμπειρία αγγίζει την πολιτική; ποιες μορφές σχέσης ορίζουν πραγματικά μια πολιτική κοινότητα; ποια αντικείμενα αφορούν αυτές οι σχέσεις και ποια υποκείμενα είναι ικανά να προσδιορίσουν αυτά τα αντικείμενα και μπορούν να συζητήσουν γι' αυτά;

Κατά μείζονα λόγο, η πολιτική ξεκινά, σύμφωνα με τον Ρανσιέρ, όταν επέρχεται ένας διαχωρισμός από ένα ορισμένο σώμα εμπειρίας, με βάση ένα άλλο σύστημα αντίληψης και σημασίας. Εκτίθεται σε έναν ουδετεροποιημένο χωροχρόνο, διαρρηγνύοντας την προφάνεια του ορατού, την κατανομή των χώρων και των ικανοτήτων ή ανικανοτήτων, αναδιαμορφώνοντας το αισθητό πλαίσιο μέσα στο

⁴⁰⁵ Brown, W., «Τώρα είμαστε όλοι δημοκράτες», στο: Δημήτρης Βεργέτης (επιμ.), *Που πηγαίνει η Δημοκρατία;*, ό.π., σ.σ. 83-107.

οποίο ορίζονται τα κοινά αντικείμενα. Είναι απλώς «ελεύθερη φαινομενικότητα», ανταποκρινόμενη σε ένα ελεύθερο παιχνίδι, που καταρρίπτει την ιεραρχική σχέση μεταξύ διανοητικών και αισθητήριων δυνάμεων.

Από τα παραπάνω προκύπτει μια δεύτερη παρατήρηση. Αφορά τον τόπο καταγωγής και κατασκευής των «πολιτικών εννοιών», ακριβέστερα, την οργάνωση του σημασιολογικού συμπλέγματος, με βάση το οποίο η νεωτερικότητα στοχάζεται την ίδια της την ιστορία. Στη διαδρομή αυτή θεωρήθηκαν ως δεδομένες διατυπώσεις –παρότι παρουσιάζουν μια αντίφαση που απαιτεί αυστηρή εννοιολόγηση– που ορίζουν την πολιτική ως κυριαρχία (εντολή) ίσων και τον πολίτη ως αυτόν που συμμετέχει στο να κυβερνά και να κυβερνάται⁴⁰⁶ ή ότι η δημοκρατία είναι η εξουσία του λαού.

Αλλά ποια εξουσία και τίνος λαού;

Η αναφορά στο «λαό» εμπεριείχε πάντα διάφορους τρόπους διαχείρισης της αντίθεσης και των συνδυασμών που δημιουργούσε η έννοια του λαού ως «κοινότητας πολιτών», ως «έθνους», ως «συλλογικού ιδεατού» και, σε μια κοινωνιολογική προοπτική, ως της «μάζας» του δικού του πληθυσμού, εξόχως συγκρουσιακή, που εστιάζει στο ζήτημα των ανισοτήτων, στους δίχως προνόμια «ανθρώπους του λαού».⁴⁰⁷ Έγινε ήδη εμφανές, ωστόσο, ότι καμία αναγκαία σχέση δεν συνδέει τα παραπάνω γνωρίσματα. Τουναντίον, είναι επισφαλής. Αυτό σημαίνει ότι η πολιτική δεν είναι ένα αμετάβλητο δεδομένο των ανθρώπινων κοινωνιών. Τα δικαιώματα των ανθρώπων και των πολιτών κερδήθηκαν με δημοκρατικές δράσεις. Είναι τα δικαιώματα αυτών που δίνουν σε αυτά την πραγματική τους διάσταση.

Δείξαμε τι σημαίνει αυτό, με βάση το ρανσιεριανό λόγο: η χειραφέτηση ξεκινά με την κινητικότητα του βλέμματος. Όταν αμφισβητήσουμε την ταυτότητα αιτίας και αποτελέσματος, την αντίθεση ανάμεσα στο βλέπω, το κάνω και το μιλάω. Ο θεατής δρα και αυτός όπως ο μαθητής ή ο επιστήμονας. Παρατηρεί, επιλέγει, συγκρίνει, ερμηνεύει. Πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι και η θέαση είναι μια δράση, που επιβεβαιώνει ή μετασχηματίζει την κατανομή των θέσεων.

⁴⁰⁶ Η αριστοτελική ρήση μας μιλά για ένα ον που εμφανίζεται ταυτόχρονα ως παράγων μιας πράξης και το αντικείμενο πάνω στο οποίο ασκείται η πράξη. Επομένως, διαψεύδει τη συμβατική λογική δράσης σύμφωνα με την οποία υπάρχει ένας παράγων προικισμένος με μια ιδιαίτερη ικανότητα να ασκεί επίδραση σε ένα αντικείμενο, το οποίο, με τη σειρά του, χαρακτηρίζεται από την ικανότητά του να δέχεται αυτή και μόνο αυτή την επίδραση. Βλ. Rancière, J., *Dissensus on Politics and Aesthetics*, ό.π., σ.29. Επεκτείνοντας αυτό το συλλογισμό, στο παρελθόν ενεργούς πολίτες, ικανούς να εκλέγουν και να εκλέγονται, ονόμαζαν τους εισοδηματίες ιδιοκτήτες και παθητικούς που δεν δικαιούνται αυτά τα δικαιώματα, εκείνους που εργάζονταν για να κερδίσουν τα προς το ζην. Βλ. Ρανσιέρ, Ζ., *Ο Χειραφετημένος Θεατής*, ό.π., σ. 22.

⁴⁰⁷ Μπαλιμπάρ, Ε., «Ποια λύση στο αδιέξοδο του 'Ευρωπαϊκού Λαού';», στο Μαρία Κακογιάννη (επιμ.), *Το Ελληνικό Σύμπτωμα*, Νήσος, Αθήνα, 2014, σ. 21-35.

Σήμερα, γνωρίζουμε καλά ότι, δεν ζούμε μέσα σε δημοκρατίες, ούτε όμως πια μέσα σε στρατόπεδα, υποταγμένοι στο νόμο της εξαίρεσης της βιοπολιτικής διακυβέρνησης. Βέβαια, τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Ρανσιέρ δείχνουν ότι η πολιτική που εντοπίζεται στη μετα-πολιτική παράδοση εγγράφεται σε μια ενεργή διάκριση που υποστηρίζει τις ασυνέπειες της ισότητας ή την ταυτοτική διαδικασία, που περιορίζει την πολιτική στις ιδιότητες των κοινωνικών σωμάτων ή στο φάντασμα των ενδόξων σωμάτων της κοινότητας. Αντίθετα, όμως, σε αυτή τη λογική της «αστυνομίας», οι αναφορές του Ρανσιέρ στη μη προσωποποίηση της κοινωνίας, η δυσπιστία στο γεγονός ότι μπορεί «να αποτελέσει σώμα» και ταξινομητική λογική, δηλώνει την εκκοσμίκευση της Δημοκρατίας, την ανυπέρβλητη έντασή της και τον συνεχή μετασχηματισμό της. Κι έτσι δεν έχει να προσφέρει ένα πρόγραμμα, η δημοκρατία τείνει να είναι ά-ναρχη, διαφυλάττοντας το πολιτικό πράττειν του λαού ενάντια στην κυριαρχία, την ολοποίηση, τη διαμεσολάβηση.⁴⁰⁸

Τι είναι, λοιπόν, η Δημοκρατία;

Σύμφωνα με τη ρανσιεριανή περιγραφή, δεν είναι ούτε μια κοινωνία με διακυβέρνηση, ούτε μια διακυβέρνηση της κοινωνίας. Δεν είναι θεμελιωμένη πάνω σε καμιά φύση των πραγμάτων ή εγγυημένη από κάποια θεσμική μορφή. Είναι κυριολεκτικά εκείνο το αδιακυβέρνητο επί του οποίου κάθε διακυβέρνηση οφείλει σε τελική ανάλυση να ανακαλύψει τη θεμελίωσή της.⁴⁰⁹ Αυτό ακριβώς είναι το περιεχόμενο της. Επειδή, εντέλει, οφείλει να επιδιώκει τη διεύρυνση της ισότητας, διαταράσσει ασταμάτητα την αβέβαιη αναγωγή του πολιτικού στο κοινωνικό, αμφισβητώντας ανυποχώρητα τα χτυπήματα της ιδιωτικής ιδιοκτησίας και τις καταστρατηγήσεις του κράτους εις βάρος του δημόσιου χώρου και των κοινών αγαθών.⁴¹⁰

Όπως και να έχει, αν μπορεί κανείς να δεχθεί την ιδέα της έντασης, ο «λαός» δεν υπάρχει, παρά μόνο ως διαφιλονικούμενο υποκείμενο. Αυτό που υπάρχει είναι διαφορετικές ή ανταγωνιστικές μορφές του λαού, οι οποίες επανενεργοποιούν το ασύμπτωτο μιας πολιτικής υποκειμενοποίησης με ένα συλλογικό τρόπο ύπαρξης. Ο όρος «δήμος», ως το κύριο υποκείμενο της πολιτικής δεν αποτελεί την ιδανική συνάθροιση της ανθρώπινης συλλογικότητας, αλλά ένα συμπληρωματικό κομμάτι πάνω και πέρα από το άθροισμα των κομματιών του πληθυσμού, που καθιστά προβληματικές τις σχέσεις περιεκτικότητας και αποκλεισμού.

⁴⁰⁸ Abensour, M., «Εμμένοντας στη Δημοκρατία, ό.π., σ. 33.

⁴⁰⁹ Rancière, J., *Το μίσος για τη Δημοκρατία*, (μτφ.επμ. Βίκυ Ιακώβου), Πεδίο, Αθήνα, 2009: 72.

⁴¹⁰ Bensaid, D., «Το διαρκές σκάνδαλο», ό.π., σ. 79.

Διότι, η πολιτική διχογνωμία δεν είναι απλώς μια σύγκρουση συμφερόντων, γνωμών ή αξιών. Δεν ταυτίζεται με κάποια ασυνείδητη θέληση του όντος (της ζωής) που δεν επιθυμεί τίποτε. Ούτε είναι μια έριδα που προτείνει λύσεις που πρέπει να εφαρμοστούν σε κάποια κατάσταση, αλλά εντείνει μια διένεξη για την ίδια την κατάσταση. Με άλλα λόγια, διαιρεί τα ίδια τα αντιληπτικά δεδομένα. Μόνο στην ιδιομορφία των περιπτώσεων της διαίρεσης, η πολιτική που ορίζεται «αντίθετα» αποτελεί μια ιδιαίτερη σφαίρα, όπου διευθετούνται ειδικές δράσεις και εκφράσεις.

Το μέλλον της χειραφέτησης, λοιπόν, υλοποιείται μέσα από τη θέση ενός κομμουνισμού της νοημοσύνης, από την απόδειξη της ικανότητας των ανικάνων, την ικανότητα του αδαούς να μαθαίνει μόνος του, όπως λέει ο Jacotot. Βέβαια, η χειραφέτηση δεν μπορεί να συμπίσει με το πρόγραμμα μιας οργανωμένης κοινωνίας.

Στη βάση αυτή, να τι κάποτε σήμαινε ο «σοσιαλισμός»: το όραμα της ιστορίας, σύμφωνα με το οποίο οι καπιταλιστικές μορφές της παραγωγής και της ανταλλαγής, ως οι ωδίνες του παρόντος, ήδη οικοδομούσαν μια ισόνομη μελλοντική κοινωνία. Με θεωρησιακά τεχνάσματα προσέδιδε στην ιστορία μοναδικές κατευθύνσεις: ότι η μελλοντική ιστορία είναι ο σκοπός της περασμένης.

Όμως, είναι το ίδιο όραμα που ακόμη και σήμερα συντηρεί μια δημοκρατία του πλήθους. Την ιδέα ότι ένας νομαδικός πληθυσμός «παραγωγών» ενός νέου τύπου, βρίσκει «την παγκόσμια συνείδησή του στο προλεταριάτο», μέσω των ολοένα και αυξανόμενων άυλων μορφών της καπιταλιστικής παραγωγής, συγκεντρωμένων στον χώρο της επικοινωνίας, όπου το προλεταριάτο δεν λειτουργεί ως υπερβατική δικαίωση, αλλά ταυτίζεται με την αποσυναρμολόγηση της μηχανής. Ανοίγει ένα πεδίο εμμένειας, παραιτούμενο οριστικά από την ιδέα μιας υπέρβασης του νόμου, καθώς η ιεραρχία των βαθμίδων αντικαθίσταται από την αποσπασματικότητα της εξουσίας. Η δικαιοσύνη, σύμφωνα με τους Deleuze - Guattari, είναι απλώς η εμμενής διαδικασία της επιθυμίας, το σύνολο των ελασσόνων επινοήσεων⁴¹¹, ικανό να παράξει όχι μια μείζονα πολιτική ταυτότητα (του εργάτη, του οικονομικού μετανάστη, του πολίτη), είτε ως χώρο εργατικής αυτονομίας, είτε ως χώρο δημοκρατικών δικαιωμάτων και αντιπροσώπευσης, αλλά ένα περιεκτικό πεδίο σύνθεσης εμμενές στους στριμωγμένους χώρους της εργασίας, κατά μήκος του κοινωνικού. Έχουμε, δηλαδή, ένα απεριόριστο πεδίο εμμένειας, αντί για μια άπειρη υπέρβαση.⁴¹²

⁴¹¹ Deleuze, G., -Guattari, F., *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* Volume 2, London: Athlone, 1988: 472.

⁴¹² Ντελέζ, Ζ.-Γκουαταρί Φ., *Κάφκα: Για μια ελάχισονα λογοτεχνία*, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Καστανιώτης, Αθήνα 1998, σ.σ. 151-152.

Αλλά, σύμφωνα με την επιχειρηματολογία του Rancière, ο συλλογικός νους που παράγεται από ένα εξουσιαστικό σύστημα, δεν μπορεί παρά να είναι ο νους του ίδιου του εδραιωμένου συστήματος, από το οποίο αρύεται τα στοιχεία του. Με άλλα λόγια, στη μήτρα μιας κοινωνίας ανισοτήτων δεν δύναται να αναδυθεί μια κοινωνία της ισότητας.⁴¹³

Κι όμως, σαράντα χρόνια πριν τη σημερινή μεταμαρξιστική και μετακαταστασιακή σοφία και ο μαρξισμός κατήγγελλε τους μηχανισμούς της κοινωνικής κυριαρχίας, τις μυθολογίες του εμπορεύματος, των ψευδαισθήσεων της αυτοκρατορίας του θεάματος, επιδιώκοντας να γεννήσει μορφές συνείδησης και ορμές στραμμένες προς μία διαδικασία χειραφέτησης.

Η υπόθεσή μας είναι ότι και σήμερα οι θέσεις αυτές παραμένουν εγκλωβισμένες στη ίδια λογική. Αυτή της παλιάς αριστερής καταγγελίας της αυτοκρατορίας του εμπορεύματος, συγκατανεύοντας μελαγχολικά στην αναπόδραστη κυριαρχία του κτήνους και των ψευδαισθήσεων εκείνων που την υπηρετούν. Το τέρας του καπιταλισμού, μας λένε, μας έχει ρουφήξει στην κοιλιά του, επιβάλλοντας την κυριαρχία του πάνω στις επιθυμίες, οι οποίες υπακούουν στο νόμο της αγοράς, που τους προσφέρει στην καλύτερη τιμή το πιο επιθυμητό εμπόρευμα. Όμως, το ιδιαίτερο περιεχόμενο που αποδίδεται στην παραγωγή έχει μικρή σημασία για να συγχωνεύει το οτιδήποτε στο πεδίο των παραγωγικών δυνάμεων. Και αναμφίβολα, είναι η μη παραγωγικότητα, η φθορά για τα πράγματα που δεν απαιτούν κανενός είδους υλικό αντάλλαγμα, που μετατοπίζει ευρέως την έννοια της παραγωγής– την οικονομία των κοινοτικών απασχολήσεων. Άλλωστε το ενδιαφέρον για τη δημιουργικότητα στην εργασία, για την οντολογία της παραγωγής, δεν ανήκε στις κεντρικές ιδέες του κινήματος του 1968⁴¹⁴. Ο Μάης του '68, χαρακτηριστικό παράδειγμα αντίστασης στον προκαθορισμό,⁴¹⁵ στράφηκε, αντίθετα, ενάντια στη συμμετοχή, σε έναν εκσυγχρονισμένο και εξανθρωπισμένο καπιταλισμό. Απέιχε εξίσου από την κοινωνιολογική αντίληψη, για την οποία πολιτική σημαίνει εξήγηση μιας κατάστασης, μυθικής ή πραγματικής με γνώμονα τις κοινωνικές συνθήκες, όσο και από την ηθική αντίληψη που τοποθετεί την άμεση δράση στη θέση της «αδυναμίας» του βλέμματος και του λόγου. Και, όπως επισημαίνει ο Rancière, αυτό που ενδιαφέρει εδώ είναι να

⁴¹³ Rancière, J., Jacques Rancière, "Introducing Disagreement," ό.π.,

⁴¹⁴ Ρανσιέρ, Ζ., *Ο Χειραφετημένος Θεατής*, ό.π., σ. 23.

⁴¹⁵ Και η αστυνομία, σύμφωνα με το Ρανσιέρ –εάν δεν την συγχέουμε με τη θρησκευτική υποταγή– δεν ήταν εκεί ως ο νόμος που επερωτά ιδιώτες, όπως στο «Hey, you there!» του Λουί Αλτουσέρ. Βλ. Rancière, J., *Dissensus on Politics and Aesthetics*, ό.π., σ. 37.

απαλλαγούμε από αυτό το σόφισμα που συνίσταται στο να εκλαμβάνουμε εκείνο που είναι απλά και μόνο «φιλολογία», ως οντολογία.

Γι αυτό, πρώτα πρώτα, ας δούμε εκείνο που εδώ επαναθέτει σε συζήτηση: τη σχέση μεταξύ ιστορίας και ιστορικότητας, ήτοι, τη σχέση ανάμεσα στο ιστορικό υποκείμενο και το ομιλούν ον. Το ζήτημα της διάκρισης –ή μη– μεταξύ των τρόπων που προσιδιάζουν στην κατασκευή των αφηγήσεων και των τρόπων κατανόησης που μετέρχονται της αντίληψης των ιστορικών φαινομένων, καθιερώνοντας ένα καθεστώς ισοδυναμίας ανάμεσα στη λογική των περιγραφικών και αφηγηματικών διατάξεων της μυθοπλασίας και στις διατάξεις που περιγράφουν και ερμηνεύουν τα φαινόμενα του κοινωνικού και ιστορικού κόσμου.⁴¹⁶

Το συναίσθημα ανακτά, μ' αυτόν τον τρόπο, τη θέση που του αρνιόταν ο δογματικός κλασικισμός. Συμμετέχει στην παράσταση αναπλάθοντάς τη. Ωστόσο, απέναντι στις εγγενείς στη λογική σκέψη αναγκαιότητες, η αισθητική παραιτείται από την αξίωση εγκαθίδρυσης αλάθητων κριτηρίων καλαισθησίας. Διότι, το ωραίο είναι τόσο άρρητο όσο και απρόβλεπτο. Η αισθητική εικόνα, πρέπει να εκπλήσσει, δίχως να τροχοπεδεί την ιδιοφυΐα, υπερβαίνοντας ωστόσο το στενό πλαίσιο μιας αισθητικής της τελειότητας.⁴¹⁷ Ως εκ τούτου, η κοινωνική χειραφέτηση θα μπορούσε να είναι ταυτόχρονα μια αισθητική χειραφέτηση, η ανακάλυψη της ατομικότητας για όλους και ενός σχεδίου ελεύθερης συλλογικότητας. Μια αισθητική σκέψη για το δημόσιο χώρο, ως διυποκειμενικό χώρο ελεύθερης συζήτησης, πράγμα που σημαίνει τη συνάρθρωση της διχογνωμίας (dissensus) με την ιδέα του κοινού αισθήματος.

Εν κατακλείδι, ας κρατήσουμε ότι, από την πλευρά του Rancière, το αισθητικό καθεστώς των τεχνών συνδέεται πρωτίστως με την αισθητική λογική ενός τρόπου ορατότητας, ουδόλως με μια συγκεκριμένη σύλληψη του νοητού κόσμου, ο οποίος αφενός καταργεί τις κλίμακες μεγέθους της αναπαραστατικής παράδοσης με πρότυπο τον Πλάτωνα, όπου η πολιτική ανάγεται στη λογική ενός κλειστού, αρμονικού και ομοιογενούς κοινοτικού σώματος. Αφετέρου, αντιπαράτίθεται στο ρητορικό μοντέλο του λόγου: στις ιαχές και τις πλασματικές εκφάνσεις αυτών που πίστευαν ότι καθοδηγούν τις μάχες δημιουργώντας ιστορία, προς όφελος της νέας λογικότητας της ιστορίας της υλικής ζωής. Αυτή η αισθητική κυριαρχία της λογοτεχνίας ανευρίσκει τα συμπτώματα μιας εποχής– της ιστορικότητάς της, ερμηνεύοντας τα σημεία στο σώμα των πραγμάτων, των αναρίθμητων ανώνυμων ανθρώπων και των κοινωνιών.-

⁴¹⁶ Ρανσιέρ, Ζ., *Ο Μερικισμός του Αισθητού*, ό.π., σ. 64.

⁴¹⁷ Ferry, L., *Homo Aestheticus*, ό.π., σ. 172-173.

Βιβλιογραφία

Α. Ξενόγλωσση.

- Althusser L., - Balibar É., - Establet. R., - Macherey P., - Rancière J., *Lire le Capital*, Paris, Quadridge/P.U.F, 1996[1965].
- Althusser, L., *Positions*, Paris: Editions sociales, 1976, σ.σ.133-134.-ελλ. μτφρ.(Ξενοφών Γιαταγάνας): Θέσεις, Θεμέλιο, Αθήνα, 1983:117.
- Balibar, E., *The philosophy of Marx*, trans. Chris Turner, New York: Verso.
- Bonefeld, W., «European integration: the market, the political and class» *Capital & Class* Summer 2002, 26: 117-142.
- Bosteels, B., «The Leftist Hypothesis: Communism in the Age of Terror», στο Costas Douzinas-Slavo Zizek (επιμ), *The Idea of Communism*, Verso, 2010.
- Certeau, Michel de, *The Practice of Everyday Life*, Μπέρκλεϋ, University of California Press, 1984.
- Deleuze, G., -Guattari, F., *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* Volume 2, London: Athlone, 1988.
- Derrida, J., *Margins of Philosophy*, (μτφρ.Alan Bass), Brighton, Sussex: Harvester Press, 1982.
- Dewey J., *Art as Experience*, New York: The Berkeley Publishing Group, 2005.
- Durkheim, E., *The Elementary forms of the Religions life*, (μτφρ.-Εισαγ. Karen E. Fields), New York, Free Press, 1995.
- Friedman, M., *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Hallward, P., «Jacques Rancière et la théâtrocratie ou les limites de l'égalité improvisée», στο: L. Cornu, & P. Vermeren (επιμ.), *La Philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Paris: Horlieu, 2006, σ. 481-495.
- Hayek, F. A. «The Results of Human Action but Not of Human Design», στο: Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967.
- Henrich, D., (Cloth) *Between Kant&Hegel-Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, 2003.
- Henry, M., *The Genealogy of Psychoanalysis*, μτφ. Douglas Brick, Stanford University Press Stanford, California, 1993.
- Jacques Rancière, «On The theory of ideology (the politics of Althusser) », για τη γαλλική έκδοση του 1973, στο: *L' Homme et la Société*.
- Jacques Rancière, «La politique n'est-elle que de la police? », entretien réalisé par Jean-Paul Monferran, *L'Humanité*, 1er juin 1999.
- Jacques Rancière, «Le moment esthétique de l'émancipation sociale», (συνέντευξη στον Aliocha Wald Lasowski), *La Revue des livres*, τ.χ.7, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 2012.
- Jacques Rancière and Davide Panagia «Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière», Source: *Diacritics*, Vol. 30, No. 2 (Summer, 2000), pp. 113-126 Published by: The Johns Hopkins University Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/28/01/2015 11:23>.
- Jacques Rancière, «Peuple ou multitudes: question d' Eric Alliez à Jacques Rancière», *Multitudes*, τεύχος 9, Μάιος/Ιούνιος 2002.

- Jeremy Valentine “Rancière and Contemporary Political Problems” Volume 28, Issue 1, Page 46-60, Available Online March 2005. Queen Margaret University College, Edinburgh. <http://dx.doi.org/10.3366/para.2005.28.1.46>.
- Laclau, E., Mouffe, C., *Hegemony and Social Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Λονδίνο, 2001.
- Laclau E., *On Populist Reason*, Verso, 2005.
- Levi-Strauss, C., *Structural Anthropology*, (μτφρ. Claire Jacobson & Brooke Grundfest Schoepf), Basic Books, New York, 1963.
- Levi-Strauss, C., *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, (μτφρ: Felicity Baker), Λονδίνο, Routledge & Kenan Paul, 1987.
- Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, Paris: Maspero, 1979.
- MacMurray, J. *The Self as Agent*, London, 1969.
- May, T., *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- Main de Biran, *Είναι και Σκέψη*, (εισ.-μτφρ. Νίκος Μακρής), Δρόμων, Αθήνα, 2010.
- Marx, K. *Misère de la philosophie*, W 4, Dietz, Βερολίνο, 1959.
- Merleau-Ponty, M., *Phenomenology de la perception*, Gallimard, Παρίσι, 1976.
- Mouffe, C., “Democracy-Radical and plural”, συνέντευξη στο CSD Bulletin, τ.9, αρ.1, σ.σ.10-13.
- Nancy, Jean-Luc, “Of Being in Common”, στο: Miami Theory Collective (επιμ.), *Community at Loose Ends*, Univ. of Minnesota Pr. (September 1991).
- Rancière, J., *The nights of labor: The Workers’ Dream in Nineteenth-Century France*, Translated from the French by John Drury With an Introduction by Donald Reid, Temple University Press, Philadelphia, 1989.
- Rancière, L., “La Mesentente: Politique et philosophie, Galilée, 1995.
- Rancière, J., *Dis-agreement*, μτφρ.J. Rose, Μινεάπολις, U. of Minnesota Press, 1999.
- Rancière, J., “Les Scenes du Peuple”, (Les Révoltes logiques, 1975-1985), Lyon: Horlieu éditions, 2003.
- Rancière, J., *Le spectateur emancipé*, La fabrique editions, 2008.
- Rancière, J., “Contemporary art and the politics of aesthetics.” In B. Hinderliter, W. Kaizen, & V. Maimon, *Communities of sense: Rethinking aesthetics and politics* (pp. 31–50). Durham: Duke University Press, 2009.
- Rancière, J., *The Esthetic Unconscious*, Polity Press, 2009.
- Rancière J., «On the Theory of Ideology: Althusser’s Politics» στο: Rancière J., *Althusser’s Lesson*, μτφρ.Emiliano Battista, Continuum, 2011.
- Rancière, J., *Dissensus on Politics and Aesthetics*, μτφρ.Steven Corcoran, Continuum, 2010.
- Rancière, J., “Communists without Communism?” στο: Costas Douzinas and Slavoj Zizek (επιμ.), *The Idea of Communism*, Verso, 2010.
- Rancière, J., *Mute Speech: Literature, Critical Theory, and Politics*, New York City: Columbia University Press, 2011.
- Reid, D., “Introduction” στο: Rancière, J., *The nights of labor: The Workers’ Dream in Nineteenth-Century France*, Translated from the French by John Drury With an Introduction by Donald Reid, Temple University Press, Philadelphia, 1989.

- Schmitt, C. *Strong State and Sound Economy: An Address to Business Leaders*, a conference in Dusseldorf on 23 November 1932.
- Schmitt C., *Die geistesgeschichtliche des heutigen Parlamentarismus*, Berlin 1969, 1923.
- Schmitt, C., *The Crisis of Parliamentary Democracy*, translated by Ellen Kennedy, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2000.
- Spinoza, B., *Ethics, including the Improvement of the Understanding*. Prometheus Books: New York: 1989.

B. Ελληνόγλωσση.

- Αγγελίδης, Μ., *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και Νέος*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1993.
- Αγγελίδης, Μανόλης., «Βαϊμάρη: Σύνταγμα και έκτακτη ανάγκη», στο: *Η Δημοκρατία της Βαϊμάρης και οι σημερινές «αναβιώσεις» της*, Ινστιτούτο Νίκος Πουλαντζάς – Η Αυγή, 2012.
- Αλτουσέρ, Λ., *Απάντηση στον Τζων Λιούις*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1977.
- Αλτουσέρ, Λ., «Το “Piccolo Teatro”: Μπερτολάτσι και Μπρεχτ. Σημειώσεις για ένα Υλιστικό Θέατρο» στο: *Για τον Μαρξ*, Γράμματα, Αθήνα, 1978.
- Αλτουσέρ, Λ., *Για τον Μαρξ*, Γράμματα, Αθήνα, 1978.
- Althusser, L., «Για τη γνωστική διαδικασία», στο Γεράσιμος Κουζέλης, Κοσμάς Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Κείμενα Επιστημολογίας Κοινωνικών Επιστημών*, νήσος, Αθήνα, 1996.
- Αλτουσέρ κ.ά, *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, μτφ. Δημήτρης Δημούλης, Χρήστος Βαλλιάνος, Βίκυ Παπαοικονόμου, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2003.
- Ανανιάδης, Γ., *Ιδέα, απόφαση, πολιτική: τρία δοκίμια για τον Carl Schmitt*, Νήσος, Αθήνα, 2006.
- Badiou A., Bourdieu P., Butler J., Didi-Huberman, G., Khiari S., Rancière J., *Τι είναι λαός*, μτφ. Γιώργος Καράμπελας, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 2014.
- Bataille, G., *Το καταραμένο απόθεμα*, (μτφ. Λένα Λυμπεροπούλου, επιμ. Φώτης Τερζάκης), Futura, 2010.
- Bensaid, D., «Το διαρκές σκάνδαλο», στο: Δημήτρης Βεργέτης (επιμ.), *Πού Πηγαίνει η Δημοκρατία*; Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 2013.
- Brown, W., «Τώρα είμαστε όλοι δημοκράτες», στο: Δημήτρης Βεργέτης (επιμ.), *Που πηγαίνει η Δημοκρατία*, Πατάκη, Αθήνα, 2013.
- Γιρν Άσγκερ, «Κριτική της οικονομικής Πολιτικής», στο: *Το Αισθητικό και το Πολιτικό: Ανθολογία κειμένων από την Cobra στην Καταστασιακή Διεθνή*, Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα, 1996.
- Γιρν, Α., «Περί Μορφής: σκιαγραφία μιας μεθοδολογίας των τεχνών», μτφ. Γιάννης Δ. Ιωαννίδης & Σπύρος Σκούφος., Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2002.
- Crouch, C., *Μεταδημοκρατία*, (εισ.-μτφρ.) Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Εκκρεμές, Αθήνα, 2006.
- Didi-Huberman, G., «Κάνω αισθητό» στο: Alain Badiou et al, *Τι είναι λαός*, μτφ. Γιώργος Καράμπελας, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 2014.
- Δοξιάδης, Κ., *Υποκειμενικότητα και Εξουσία: Για τη θεωρία της ιδεολογίας*, Πλέθρον, Αθήνα, 1992.
- Eagleton, T., *Η ιδεολογία του Αισθητικού, Πολύτροπον*, Αθήνα. 2006.

- Einstein, Επιστολή στον Μαξ Μπορν, 3 Δεκεμβρίου 1947, παράθεμα, στο: Μωρίς Μερλώ-Ποντύ, Εγκώμιο της Φιλοσοφίας και άλλα δοκίμια, εισ.μτφρ.Κ.Καψαμπέλη, Εκκρεμές, Αθήνα 2005.
- Foster, H., «Για μια έννοια του πολιτικού στη σύγχρονη τέχνη», στο: (επιμ. Γ. Σταυρακάκης, Κ. Σταφυλάκης), Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη, Εκκρεμές,, Αθήνα, 2008.
- Ζακ Ρανσιέρ, «[Οι διανοούμενοι έγιναν γιατροί που κάνουν μόνο διαγνώσεις...](#)», Εφημερίδα Ελευθεροτυπία, Τετάρτη 11 Φεβρουαρίου 2009.
- Ζακ Ρανσιέρ, «[Η σκανδαλώδης πλευρά της Δημοκρατίας](#)» (Συνέντευξη στη Βανέσσα Θεοδωροπούλου), Η Καθημερινή, 6 Δεκεμβρίου 2009.
- Ζακ Ρανσιέρ, «[Το σκάνδαλο της Δημοκρατίας](#)» (συνέντευξη στον Θανάση Γιαλκέτση), Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία, 21 Αυγούστου 2011.
- Ζακ Ρανσιέρ, «Επισφαλής διάλογος: Μαρία Κακογιάννη και Ζακ Ρανσιέρ», στο: Μαρία Κακογιάννη επιμ., Το Ελληνικό σύμπτωμα: Η κρίση, το χρέος, τα κινήματα και η Αριστερά, Νήσος, Αθήνα, 2014.
- Ζακ Ρανσιέρ, «[Η μόνη καλά οργανωμένη τάξη είναι οι καπιταλιστές](#)» (συνέντευξη στην Αναστασία Γιαμαλή), Η Αυγή της Κυριακής, 2 Φεβρουαρίου 2014.
- Ζακ Ρανσιέρ, «[Η αγορά σήμερα έχει πάρει τη θέση της επανάστασης](#)» (συνέντευξη στον Τάσο Τσακίρογλου), Η Εφημερίδα των Συντακτών, 2 Φεβρουαρίου 2014.
- Ζακ Ρανσιέρ, «[Η δημοκρατία που βιώνουμε μπορεί να είναι φαινομενική](#)» (συνέντευξη στην Μαγδαληνή Τσεβρένη), Εφημερίδα Η Εποχή, Κυριακή 2 Μαρτίου 2014.
- Ζακ Ρανσιέρ, «Πρέπει να ξαναορίσουμε τι σημαίνει δημοκρατία», Φρέαρ: 7, Μάιος-Ιούνιος 2014.
- Ζήκα Φ., «Ο ήχος του Χρώματος», στο: Φιλοσοφία και Τέχνη, επιμ.Βάσω Κιντή, Εκδόσεις Οκτώ, Αθήνα, 2011.
- Žižek S., Η μαριονέτα και ο νάνος. Ο διαστροφικός πυρήνας του χριστιανισμού, Αθήνα: Scripta, 2005.
- Farge, A., Η γεύση του αρχείου, Νεφέλη, Αθήνα, 2004.
- Ferry, L., Homo Aestheticus: Η επινόηση της καλαισθησίας στη δημοκρατική εποχή, μτφρ: Χαρά Γεωργοπούλου - Μπακονικόλα, Φώτης Σιατίτσας, Ευρυδίκη, Αθήνα, 2011.
- Hardt, M., Negri, A., Αυτοκρατορία, Scripta, Αθήνα, 2002.
- Harnecker, Marta «Ο Αλτουσέρ και ο «θεωρητικός αντιανθρωπισμός» του Μαρξ», Θέσεις, τχ.87, Απρίλιος - Ιούνιος 2004.
- Heywood, A., Πολιτικές Ιδεολογίες (πρόλογος-επιμ.: Ν. Μαραντζίδης), Αθήνα, Επίκεντρο, 2007.
- Jacques Rancière, «Introducing Disagreement,» μτφ.Μ.Μπουντουρίδη, Angelaki, τ.9, Δεκέμβριος 2004.
- Jacques Rancière, «Εμμένοντας στη Δημοκρατία», συνέντευξη-συζήτηση των: Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière στους Stany Grelet, Jerome Lempere και Sophie Wahnich, Σύγχρονα Θέματα, 116, Ιανουάριος-Μάρτιος 2012.
- Θεοδωροπούλου, Βανέσσα., «Ο Χειραφετημένος Θεατής» Απόσπασμα κειμένου συνεπτυγμένης εκδοχής εισήγησης της στο συνέδριο «Εκ(σ)ωτερικότητες: Τέχνη, Πολιτική και Κοινωνία σε εποχή κρίσης, που διοργάνωσε το τμήμα Αρχιτεκτόνων του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας το Σάββατο 10 Ιανουαρίου 2009 στο μουσείο Μπενάκη.

- Κάνζυερ, Π., Ντεμπόρ, Γ.Ε., «Προκαταρκτικές Σημειώσεις για έναν Ορισμό της Ενότητας του Επαναστατικού Προγράμματος», στο: *Το Αισθητικό και το Πολιτικό: Ανθολογία κειμένων από την Cobra στην Καταστασιακή Διεθνή, Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα, 1996.*
- Κακογιάννη, Μ., «Πρόλογος» στο: Μαρία Κακογιάννη (επιμ.), *Το Ελληνικό σύμπτωμα, η κρίση, το χρέος, τα κινήματα και η Αριστερά, Νήσος, Αθήνα, 2014.*
- Καντ, Ι., *Κριτική της Κριτικής Δύναμης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2004.*
- Κεραμιδιώτης, Δ., «Η Βίκυ Ιακώβου συναντά τους Μιγκέλ Αμπενσούρ και Ζακ Ρανσιέρ», στο: *Τόποι Ζωής – Τόποι Ιδεών: «Δημοκρατία / Μεταδημοκρατία: Σκέψεις για την κρίση της δημοκρατίας», σενάριο-σκηνοθεσία Δημήτρης Κεραμιδιώτης, Τρίτη 25 Οκτωβρίου 2011, ΕΤ3. <http://youtu.be/6zmzJxlw2GM>*
- Κιουπκιολής, Α., *Πολιτικές της Ελευθερίας: Αγωνιστική δημοκρατία, μετα-αναρχικές ουτοπίες και η ανάδυση του πλήθους, Εκκρεμές, Αθήνα, 2011.*
- Koch, A., «Ο Μεταδομισμός και η Επιστημολογική Βάση του Αναρχισμού», στο: T.May, A. Koch, S.Newman, *Εισαγωγή στον Μετα_αναρχισμό, Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα, 2012.*
- Kymlicka, W., *Η Πολιτική Φιλοσοφία Της Εποχής μας, Πόλις, Αθήνα, 2005.*
- Laclau, E., *Για την Επανάσταση της εποχής μας: κοινωνική εξάρθρωση, ηγεμονία και ριζοσπαστική δημοκρατία, (εισ-επιμ.μφ. Γιάννης Σταυρακάκης), Νήσος, Αθήνα, 1997.*
- Laclau, E., «Γιατί τα κενά σημαίνουντα έχουν σημασία για την πολιτική; », στο: *Για την Επανάσταση της Εποχής μας, Νήσος, Αθήνα, 1997.*
- Laclau, Ernesto «Είναι Δυνατόν να Εξηγηθούν οι Κοινωνικοί Αγώνες Εμμενώς;», (Βιβλιοκριτικό δοκίμιο για το βιβλίο των M. Hardt & A. Negri, *Αυτοκρατορία*), *Σύγχρονα Θέματα*, 82, Ιούνιος 2003, σσ. 89-94.
- Laclau, E., «Για την Επανάσταση της Εποχής μας», (μτφρ. Γ. Σταυρακάκης), στο: (επιμ. Γ. Σταυρακάκης, Κ. Σταφυλάκης), *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη, Εκκρεμές,, Αθήνα, 2008.*
- Laclau, E., «Η Δημοκρατία ανάμεσα στην Αυτονομία και την Ετερονομία», στο: Hall, S.,-Hardt, M.-Negri, A.-Laclau, E.-DeLada, E.-Mouffe, C.Wallerstein, I.-Zizek, S., *Η Απραγματοποίητη Δημοκρατία, Futura, Αθήνα, 2010.*
- Λεονταρίτου, Κ., «Για την αισθητική παιδεία του ανθρώπου: Εισαγωγή», στο: Σίλλερ, Φ., *Για την αισθητική παιδεία του ανθρώπου, (μτφ.εισ.σχολ. Κλεοπάτρα Λεονταρίτου), Οδυσσέας, Αθήνα 1990.*
- Lefort, C., «Το ζήτημα της δημοκρατίας», μτφρ. Βίκυ Ιακώβου, στο Γιάννης Σταυρακάκης, Κωστής Σταφυλάκης (επιμ.), *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη, Εκκρεμές, Αθήνα, 2008.*
- Macherey, P., *Φουκώ και Μαρκς: Το παραγωγικό υποκείμενο, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Εκτός Γραμμής, Αθήνα, 2013.*
- Μακρής, Ν., «Είναι και Σκέψη: εισαγωγή», στο: Main de Biran, *Είναι και Σκέψη, (εισ.-μτφρ. Νίκος Μακρής), Δρόμων, Αθήνα, 2010.*
- Mallarmé, S., *Ιγκιτούρ ή η τρέλα του Ελμπενόν& Μια ζαριά ποτέ δεν θα καταργήσει το τυχαίο, μτφ.Μαρία Ευσταθιάδη, Γαβριηλίδης, 2010.*

- Marchart, O., «Η επιμελητική λειτουργία: οργανώνοντας την έκ/θεση», στο: Γιάννης Σταυρακάκης, Κωστής Σταφυλάκης (επιμ.), *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, Εκκρεμές, Αθήνα: 2008.
- Marion, Luc- Jean., «Γενναιοφροσύνη και φαινομενολογία: παρατηρήσεις επί της ερμηνείας του καρτεσιανού cogito από τον Michel Henry», (μτφ.Δημ.Ροζάκης), στο: Rene Descartes, *Τα πάθη της Ψυχής*, (εισ.μτφ. Γιάννης Πρελορέντζος), Κριτική, 1996.
- May, Todd., -Koch, A.-Newman,S., *Εισαγωγή στον Μετα_αναρχισμό*, Στάσει Εκκρίπτοντες, Αθήνα, 2012
- Μαρξ, Κ., *Το Κεφάλαιο*, Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας, τομ. Α΄, μτφ. Π. Μαυρομαμάτης, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1978.
- Μαρξ, Κ., *Το Κεφάλαιο: Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, τομ.Γ΄ μτφ. Π. Μαυρομαμάτης, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1978.
- Μαρξ, Κ., *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, Σύγχρονη Εποχή, μτφρ.Χρήστος Μπαλωμένος, Αθήνα, 2010.
- Μαρξ, Κ., *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, τ. Α΄, μτφρ. Διονύσης Διβάρης, Στοχαστής, Αθήνα, 1989-1992.
- Μαρξ, Κ., *Βασικές γραμμές της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας*, τ.Β΄, Εισ.-μτφ: Διονύσης Διβάρης Στοχαστής, Αθήνα 1990.
- Menninghaus, W.,-Gunn, J., *Μύθος και Μαγεία στη σκέψη του Βάλτερ Μπένγιαμιν*, μτφ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Ύψιλον, 2008.
- Μηλιός, Γ., Δημήτρης Δημούλης, Γιώργος Οικονομάκης, *Η Θεωρία Του Μαρξ Για Τον Καπιταλισμό: Πλευρές μιας θεωρητικής και πολιτικής ρήξης*, Αθήνα, Νήσος 2005.
- Merleau-Ponty, M., «Προοίμιο στη Φαινομενολογία της Αντίληψης, μτφρ. Φώτη Καλλία, Έρασμος, Αθήνα, 1977.
- Merleau-Ponty, M., *Οι Περιπέτειες της Διαλεκτικής*, (μτφ.Μπάμπης Λυκούδης), Ύψιλον/βιβλία, Αθήνα, 1984.
- Maeterlinck, M., *Ο Θησαυρός των Ταπεινών*, (μτφ. Χαρά Μπακονικόλα), Printa, Αθήνα, 2008.
- Mouffe, C., *Το δημοκρατικό παράδοξο*, μτφρ. Α. Κιουπκιολής, σε Γ. Σταυρακάκη, Κ. Σταφυλάκη (επιμ.), *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, Αθήνα, Εκκρεμές, 2008.
- Mouffe, C., «Κάθε μορφή τέχνης έχει πολιτική διάσταση», (συνέντευξή της στους Rosalyn Deutsche, Branden W. Joseph και Thomas Keenan), μτφ.Αλέξανδρος Κιουπκιολής, στο: *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, Αθήνα, Εκκρεμές, 2008.
- Μπαλιμπάρ, Ε., «Ποια λύση στο αδιέξοδο του 'Ευρωπαϊκού Λαού';», στο Μαρία Κακογιάννη (επιμ.), *Το Ελληνικό Σύμπτωμα*, Νήσος, Αθήνα, 2014.
- Μπενσαϊντ, Ν., *Ο Μαρξ της εποχής μας*, μτφρ. Γιάννης Καυκιάς, Τόπος, Αθήνα, 2013.
- Μπετελέμ, Σ., *Μορφές ιδιοκτησίας στο μεταβατικό στάδιο προς το σοσιαλισμό*, Αθήνα, Ράππας, 1978.
- Müller, w.j., *Ένας επικίνδυνος νους*, Πόλις, Αθήνα, 2010.
- Nancy, jean- Luc, «Πεπερασμένη και άπειρη δημοκρατία», στο: Δημήτρης Βεργέτης (επιμ.), *Πού Πηγαίνει η Δημοκρατία*, Πατάκης, Αθήνα, 2013.
- Ντεκάρτ, Ρ., *Τα πάθη της Ψυχής*, (εισ.μτφ. Γιάννης Πρελορέντζος), Κριτική, 1996.

- Ντεκάρτ, Ρ., Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας, (μτφ.-σχόλια Ε.Βανταράκης), Εκκρεμές, Αθήνα, 2003.
- Ντελέζ, Ζ.-Γκουαταρί Φ., Κάφκα: Για μια ελάχισσωνα λογοτεχνία, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Καστανιώτης, Αθήνα 1998.
- Ντερριντά, Ζ., Η γραφή και η διαφορά, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Καστανιώτης, Αθήνα 2003.
- Ντερριντά, Ζ., Το Πανεπιστήμιο άνευ όρων, (μτφρ.-σημ.Β. Μπιτσώρης), Εκκρεμές, Αθήνα, 2004.
- Παπαδόπουλος, Π., «Εισαγωγή», στο: Vattimo, G., Θάνατος ή παρακμή της τέχνης, Principia, μτφ. Τάκης Ιωάννου, Αθήνα 2012.
- Πλάτων, Φαίδρος, (Μελ.μτφ.σχολ. Παναγιώτης Δόικος), Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2001.
- Πλάτων, Νόμοι, (απόδοση Βασίλη Μόσκοβη), Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα.
- Πρελορέντζος, Γ., «Τα πάθη της ψυχής: Εισαγωγή» στο: Τα πάθη της Ψυχής, εισ.μτφ. Γιάννης Πρελορέντζος), Κριτική, 1996.
- Ρανσιέρ, Ζ., «Η έννοια της κριτικής της πολιτικής οικονομίας από τα “Χειρόγραφα του 1844” στο “Κεφάλαιο”», στο: Αλτουσέρ κ.ά, Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο, μτφ. Δημήτρης Δημούλης, Χρήστος Βαλλιάνος, Βίκυ Παπαοικονόμου, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2003.
- Ρανσιέρ, Ζ., Ο Αδαής Δάσκαλος: Πέντε Μαθήματα Πνευματικής Χειραφέτησης, (μτφρ. Δάφνη Μπουνάνου), Νήσος, Αθήνα, 2008.
- Rancière J., «Ζακ Ρανσιέρ», στο: Christian Delacampagne (επιμ.), Συζητήσεις με φιλοσόφους, Δεκαπέντε χρόνια γαλλικής φιλοσοφίας (1968-1983), μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Μελάνι, Αθήνα, 2008.
- Rancière, J., «Η πολιτική της αισθητικής», στο: Γιάννης Σταυρακάκης, Κωστής Σταφυλάκης (επιμ.), Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη, Εκκρεμές, Αθήνα: 2008.
- Rancière, J., Το μίσος για τη δημοκρατία, (μτφ.επιμ. Βάσω Ιακώβου), Πεδίο, Αθήνα, 2009.
- Rancière, J., «Πολιτική, Δημοκρατία, Χειραφέτηση», Συνέντευξη του Ζ.Ρ. στη Βίκυ Ιακώβου, στο: Jacques Rancière, Το μίσος για τη δημοκρατία, (μτφ.επιμ. Βάσω Ιακώβου), Πεδίο, Αθήνα, 2009.
- Rancière, J., Ο Μερισμός του Αισθητού: Αισθητική και Πολιτική, μτφρ. Θεόδωρος Παραδέλλης, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 2012.
- Rancière J., «Οι δημοκρατίες ενάντια στη δημοκρατία: συνομιλία» στο: Δημήτρης Βεργέτης (επιμ.), Που πηγαίνει η δημοκρατία; Πατάκης, Αθήνα, 2013.
- Ρανσιέρ, Ζ., Ο Χειραφετημένος Θεατής, μτφ.Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Εκκρεμές, 2015.
- Σίλλερ, Φ., Για την αισθητική παιδεία του ανθρώπου, Οδυσσέας, Αθήνα, 2007.
- Sternhell, Ζ., Ο Αντι-Διαφωτισμός, Πόλις, Αθήνα, 2009.
- Simon, Ronald., «Η τωρινή στιγμή», blaumachen, τ.5, Καλοκαίρι 2011.
- Simon, Ronald., «Συγκυρία και ενότητα της δυναμικής του κεφαλαίου ως αντίφασης εν κινήσει», μετάφραση ενός τμήματος του κειμένου του R.S: “Η συγκυρία: Μια έννοια αναγκαία στη θεωρία της κομμουνιστικοποίησης”», στο: Συζήτηση για την έννοια της συγκυρίας, blaumachen, τ.6, Άνοιξη 2013.
- Σμιτ, Κ., Η έννοια του Πολιτικού, μτφρ: Αλίκη Λαβράνου, Κριτική, Αθήνα, 2009.
- Σπινόζα Μ., Πολιτεία, Αναγνωστίδης. Αθήνα, χ.χ.

- Σταυρακάκης, Γ., «Για την Επανάσταση της Εποχής μας: Εισαγωγή», στο: Ernesto Laclau, Για την Επανάσταση της Εποχής μας, εισ.-μτφρ.-επιμ. Γιάννης Σταυρακάκης, Αθήνα, Νήσος, 1997.
- Σταυρακάκης, Γ- Σταφυλάκης Κ., «Εισαγωγή/ Πολιτικά διακυβεύματα της σύγχρονης τέχνης» στο Γιάννης Σταυρακάκης, Κωστής Σταφυλάκης (επιμ.), Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη, Εκκρεμές, Αθήνα, 2008.
- Σταυρακάκης, Γ., Η Λακανική Αριστερά: Ψυχανάλυση, Θεωρία, Πολιτική, Σαββάλας, Αθήνα, 2012.
- Σωτήρης, Π., «Η πρόκληση του νομιναλισμού και ο Λουί Αλτουσέρ», Θέσεις, Τεύχος 86: Ιανουάριος - Μάρτιος 2004.
- Thompson, E P, «Η Ιστορική λογική», στο: Κουζέλης Μ, Ψυχοπαίδης Κ. (επιμ.), Κείμενα Επιστημολογίας, Αθήνα, Νήσος, 1993.
- Valery, P. «Γενική Έννοια της Τέχνης», (μτφ. Παναγιώτης Παπαδόπουλος), Principia, x.x.
- Vattimo, G., Θάνατος ή παρακμή της τέχνης, μτφ. Τάκης Ιωάννου, Principia, Αθήνα 2012.
- Yoshimoto, R., «Μεθοδολογία για τη γνώση του κόσμου», στο: Μισέλ Φουκώ, Το μάτι της εξουσίας, μτφ. Τάσος Μπέτζελος, Βάνιας,/Περάσματα, Θεσσαλονίκη, 2008.
- Φουκώ, Μ., «Μεθοδολογία για τη γνώση του κόσμου», στο: Μισέλ Φουκώ, Το μάτι της εξουσίας, μτφ. Τάσος Μπέτζελος, Βάνιας,/Περάσματα, Θεσσαλονίκη, 2008.
- Φουρτούνης, Γ., «Ο ύστερος Φουκώ ξαναδιαβάζει τον Καντ: Τι είναι Διαφωτισμός;», Κριτική/Επιστήμη&Εκπαίδευση:10/10, 65-88.
- Φουρτούνης, Γ., « Ο Ύστερος Υλισμός του Αλτουσέρ και η Επιστημολογική Τομή». Θέσεις 98, 35-51.
- Χομπς, Τ., Λεβιάθαν, Γνώση, Αθήνα, 2006.
- Χρύσης, Αλέξανδρος Α. «Σπινόζα και Μαρξ: η δυναμική του κράτους και της επανάστασης», Ουτοπία (61), Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 2004:59-88.
- Χρυσόχου, Ξ., «Το μίσος για τη δημοκρατία: Πρόλογος» στο: Rancière, J., Το μίσος για τη δημοκρατία, (μτφ.επιμ. Βάσω Ιακώβου), Πεδίο, Αθήνα, 2009.
- Ψυχοπαίδης Κ., Ιστορία και Μέθοδος, Σμίλη, Αθήνα, 1994.

ⁱ Ο τίτλος της εργασίας αποτελεί αναφορά από την παρουσίαση στο οπισθόφυλλο του βιβλίου του Ζακ Ρανσιέρ, *Ο Αδάης Δάσκαλος: Πέντε μαθήματα πνευματικής χειραφέτησης*, (μτφρ. Δάφνη Μπουνάνου), Νήσος, Αθήνα, 2008.