

Η ΔΙΑΚΡΙΤΙΚΗ ΓΟΗΤΕΙΑ ΤΟΥ «ΑΝΑΡΧΙΚΟΥ ΥΨΗΛΟΥ»: ΜΙΑ ΕΠΑΝΕΠΙΣΚΕΨΗ ΤΗΣ «ΚΥΡΙΑΡΧΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ» ΚΑΙ ΤΗΣ «ΓΥΜΝΗΣ ΖΩΗΣ»

ΑΝΤΩΝΗΣ ΜΠΑΛΑΣΟΠΟΥΛΟΣ



Ο Αντώνης Μπαλασόπουλος διδάσκει συγκριτική λογοτεχνία και πολιτισμικές σπουδές στο Τμήμα Αγγλικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κύπρου. Άρθρα του έχουν δημοσιευτεί στα περιοδικά *Cultural Critique*, *Gramma*, *Utopian Studies*, *Postcolonial Studies*, *Theory and Event*, *Trans-text(e)s-Transcultures*. Πρόσφατα συνεπιμελήθηκε το βιβλίο *Χώρες της θεωρίας: ιστορία και γεωγραφία των κριτικών αφηγημάτων* (Μεταίχμιο, 2010).

Πώς στοχάστηκαν οι διανοούμενοι για το κράτος κατά την περίοδο μεταξύ των καταστροφικών γεγονότων της 11^{ης} Σεπτεμβρίου και της παγκόσμιας χρηματοπιστωτικής κρίσης του 2008; Δεν στοχάστηκαν γι' αυτό τόσο στη βάση της παραδοσιακής του όψης, αυτής του 18ου και 19ου αιώνα, ως επιδιαιτητή και διαμεσολαβητή ανάμεσα σε ανταγωνιστικά ιδιωτικά ή συλλογικά συμφέροντα. Ούτε επέμειναν ιδιαίτερα στον τύπο του κοινωνικο-προνοιακού ή κεϋνσιανού κράτους της μεταπολεμικής περιόδου, ενός κράτους που αναλαμβάνει την αναδιανομή των κερδών και της άνισης ανάπτυξης με σκοπό τη δημιουργία κοινωνικής σταθερότητας και συναίνεσης στις δυτικές μητροπόλεις. Το κυρίαρχο πρόσωπο του κράτους για τους κριτικούς μελετητές του σε τούτη την περίοδο ήταν μάλλον αυτό ενός μοχθηρού Λεβιάθαν: ενός κράτους στηριζόμενου στην χωρίς όριο βία, στην ισχύ που όχι μόνο δεν ελέγχεται από τον νόμο, αλλά που στην πράξη προηγείται κάθε νόμου, θεσμίζοντάς τον στην ίδια την πράξη της αναίρεσής του. Ήταν, με λίγα λόγια, το κράτος που οραματίζεται, περισσότερο δραματικά από κάθε άλλο κριτικό έργο των τελευταίων ετών, το *Homo Sacer* του Τζιόρτζιο Αγκάμπεν και οι θεωρητικές συνέχειές του.¹

Τα πράγματα ήρθαν έτσι, λοιπόν, ώστε το εκδοτικό φαινόμενο της *Αυτοκρατορίας*² των Χαρτ και Νέγκρι να εκτοπιστεί από μία προγενέστερη εργασία, η οποία επίσης χαιρετίστηκε από τους κύκλους της νέας ιταλικής αριστεράς,³ αλλά η οποία ήταν στην πραγματικότητα η άρνηση της αισιοδοξίας των τελευταίων. Οι επισκέψεις του Αγκάμπεν στις προβληματικές της κρατικής κυριαρχίας και των απόβλητών της παρέκαμψαν το λαϊκο-δημοκρατικό μέλλον που είχε οραματιστεί η *Αυτοκρατορία*: στη θέση αυτού του οράματος αναδυόταν πλέον ο επίμονος αρχαϊσμός του κυρίαρχου δικαιώματος πάνω στη «ζωή και τον θάνατο» και το οδυνηρό θέαμα των θυμάτων του, αυτών που εγκλωβίζονται σε αυτό που ο Νέγκρι ονόμασε «σημαντότητα του πεπρωμένου του είναι».⁴

Βέβαια, η σταδιακή ηγεμονία αυτής της οπτικής έχει συναντήσει αντιρρήσεις και κριτικές. Ο Jef Huysmans, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι η τάση να στοχαζόμαστε τη σύγχρονη πολιτική από την προοπτική του απόλυτου ορίου της (του στρατοπέδου συγκέντρωσης) μπορεί να αποδειχθεί βαθιά απο-πολιτικοποιητική. Αν η ντεσιζιονιστική θεωρία του Σμιτ για την εξαίρεση, σημειώνει ο Huysmans, «επεδίωκε να απαλείψει “την πολιτική ικανότητα της κοινωνίας” και να συρρικνώσει την κοινωνικότητα του λαού σε ένα *Volk*, το οποίο λαμβάνει υπόσταση μέσα από τον φόβο του εχθρού και τον Führer», τότε η αγκαμπενική υποστασιοποίηση μιας ανομικής γυμνής ζωής αποκτά τον χαρακτήρα του χαϊντεγκεριανού «τεχνητού ιδιώματος της αυθεντικότητας» (*jargon of authenticity*). Ο στοχασμός του Αγκάμπεν, κινδυνεύει, συνεπώς να υποπέσει σε ένα «αποκαλυπτικό πολιτικό όραμα» που ριζοσπαστικοποιεί τη διάκριση του Σμιτ ανάμεσα σε πολιτική και κοινωνία, ανάγοντας έτσι «την κατάρρευση της τάξης σε ανομική, αυτοαναφορική ζωή» σε «καθοριστική» –θα τολμούσε να πει κανείς κυρίαρχη– «αρχή της πολιτικής».⁵

Ο Ζακ Ντεριντά στο *Το θηρίο και ο κυρίαρχος* (*La bête et le souverain*), για να αναφερθώ σε μια δεύτερη περίπτωση κριτικού σκεπτικισμού απέναντι στις διαγνώσεις του Αγκάμπεν, επικεντρώνεται στα προβλήματα τα οποία υποσκάπτουν τη φιλοδοξία μετατροπής αυτού του αποκαλυπτικισμού σε ιστορικό στοχασμό πάνω στη φύση και τον χαρακτήρα της εξέλιξης της κυριαρχίας και της μορφής του κράτους. Η «επισφαλής» σημασιολογική διάκριση ανάμεσα στις αριστοτελικές χρήσεις των όρων *βίος* και *ζωή* «δε μπορεί να χρησιμεύσει στον καθορισμό μιας ιστορικής περιοδολόγησης»,⁶ αφού αν και ο Αγκάμπεν φαίνεται να παίρνει στα σοβαρά «την φουκοϊκή ιδέα μιας *συγκεκριμένα σύγχρονης βιοπολιτικής*», ωστόσο «τείνει να καταδείξει πως [αυτή η ιδέα] είναι τελικά τόσο αρχαία όσο θα μπορούσε να είναι».⁷ Κατά μία έννοια, η δυσοίωση αναδρομικότητα με την οποία οι ακρότητες της σύγχρονης βιοπολιτικής καταγράφονται στη σφαίρα του προνεωτερικού νόμου υπονοεί ότι η ιστορική διαφορά έχει ξεπερα-

στεί από αυτό που επιτελείται μέσω του στρατοπέδου συγκέντρωσης: την οντολογική εξάλειψη του ίδιου του χρόνου, την παντελή εξαφάνιση της συμβαντικότητας [*eventfulness*] από τον ορίζοντα της ιστορίας. Αυτό τείνει να μας οδηγήσει σε μια πολιτική «μέσων χωρίς σκοπό», η οποία ανάγεται, τελικά, στη δίχως κατεύθυνση, κοινωνικά εκριζωμένη *ανομία*⁸ που εικονογραφείται από την αγκαμπενική τριάδα του Μουσουλμάνου (*Musselman*), του ανθρώπινου όντος ως «αυτού που απομένει μετά την καταστροφή του ανθρώπινου όντος»· του ζώου, ως εικόνας της «μεγάλης άγνοιας», που αφήνει τη ζωή «να είναι έξω από το είναι, ως λυτρωμένη ακριβώς [...] εξαιτίας του γεγονότος ότι δεν μπορεί να λυτρωθεί»· και του Μπάρτλμπι, «της ακραίας μορφής του Τίποτα από το οποίο εκπορεύεται όλη η δημιουργία», του φύλακα άγγελου «της φωτεινής σπείρας του εφικτού», που μπορεί να προκύψει μόνο από «την άχρωμη άβυσσο του Τίποτα».⁹

Στο βιβλίο του *Πόλεμοι Θέσης* (*Wars of Position*), ο Τίμοθι Μπρέναν (*Timothy Brennan*) αναφέρεται στην ανάδυση, εντός της σύγχρονης ακαδημαϊκής αριστεράς, ενός «αναρχικού Υψηλού», όρου τον οποίο δεν διαυγάζει ιδιαίτερα, αλλά ο οποίος θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως μια ικανή περιγραφή της συναισθηματικής και πολιτικής τροπικότητας που εκφράζεται από αυτόν τον ιδιοσυγκρασιακού τύπου αντι-κρατισμό, με την τάση του να εξαίρει τις λυτρωτικές αρετές της «παθητικότητας, παρά της επαναστάσης»,¹⁰ του πένθους παρά της εξεγερσιακής αυτοεπικύρωσης, της επι-βίωσης παρά της ζωής. Υπάρχει κάτι το ιδιαίτερα αποκαλυπτικό στο γεγονός ότι ένα τέτοιο όραμα απέκτησε κριτική νομιμοποίηση σε μια εποχή που η αντιπολιτική της φιλελεύθερης θριαμβολογίας περί του «τέλους της ιστορίας» βρήκε την κατοπτρική της εικόνα στην αντιπολιτική ενός οιονεί μηδενιστικού καταστροφισμού: το κοινό τους σημείο –και αυτό που η κριτική του Αγκάμπεν παραδόξως νομιμοποιεί– είναι μια προληπτική εκκένωση της ίδιας της δυνατότητας της συλλογικής πολιτικής δράσης, αφού αυτό που υπονοείται από κοινού είναι πως αν η ιστορία δεν έχει καταστήσει την προοπτική της χειραφετητικής υποκειμενοποίησης περιττή (όπως θα υποστήριζε η νεοφιλελεύθερη δοξασία στη θριαμβευτική δεκαετία του 1990), την έχει ωστόσο καταστήσει εξαρχής αδύνατη.¹¹

Στόχος μου σε αυτό το κείμενο θα είναι η εποικοδομητική αμφισβήτηση αυτής της θεωρητικά ηγεμονικής αντίληψης, μέσω της σκιαγράφησης μιας εναλλακτικής γενεαλογίας της κυριαρχίας και της γυμνής ζωής στον δυτικό πολιτισμό και την ιστορία. Θα προχωρήσω μέσω μιας επανεξέτασης της συνάρθρωσης των δύο αυτών εννοιών σε τρεις ιστορικές συγκυρίες: τη ρωμαϊκή αρχαιότητα, την πρώιμη νεωτερικότητα και τη βιομηχανική εποχή. Κάθε μια από αυτές τις στιγμές, με τη σειρά τους, θα συνδεθεί με μια διαφορετική σφαίρα μεθοδολογικής έρευνας: την ιστο-

ρική φιλολογία, την πολιτική ανθρωπολογία και την πολιτική οικονομία.

Η *Sacratio* ενάντια στην κυριαρχία

Ο κριτικός απολογισμός του Agamben, ως γνωστόν, βασίζεται ιδιαίτερα στη σημασία του *homo sacer* (εξάγιστου ανθρώπου), αυτής της «σκοτεινή[ς] φιγούρα[ς] του αρχαϊκού ρωμαϊκού δικαίου»,¹² που, όπως υποστηρίζει, κομίζει το «κλειδί χάρη στο οποίο [...] οι ίδιοι οι κώδικες της πολιτικής εξουσίας μπορούν να μας αποκαλύψουν τα μυστήριά τους».¹³ Ωστόσο, υπάρχει κάτι το αξιοσημείωτο στη σπουδή με την οποία ο Αγκάμπεν μετακινείται από τον ορισμό του *sacer* στο έργο του Σέξτου Πομπήιου Φήστου, *De Verborum Significatu* (Περί της σημασίας των λέξεων)¹⁴ σε μια εξέταση της σημασίας της τοποθεσίας του εξάγιστου ανθρώπου στη σφαίρα πέρα από τον ανθρώπινο και τον θεϊκό νόμο. Η θεμελιώδης συγγένεια μεταξύ της «διπλής εξαίρεσης» της *sacratio capitis* και της «δομής της κυρίαρχης εξαίρεσης»¹⁵ ανακύπτει στη βάση αυτού του διπλού αποκλεισμού από την αστική/πολιτική κοινότητα και από τον χώρο του θείου. Σε αυτή τη βάση, λοιπόν, διασφαλίζεται και ο ισχυρισμός ότι «η παραγωγή της γυμνής ζωής είναι η πρωταρχική δραστηριότητα της κυριαρχίας».¹⁶ «Ο κυρίαρχος και ο *homo sacer*», υποστηρίζει ο Agamben, «αμφότεροι επικοινωνούν στη μορφή ενός πράττειν το οποίο, εξαιρούμενο τόσο από το ανθρώπινο δίκαιο όσο και από το θεϊκό [...] οριοθετεί εντούτοις υπό μια έννοια τον πρώτο καθαυτό πολιτικό χώρο, ο οποίος διακρίνεται τόσο από τη θρησκευτική σφαίρα όσο και από την κανονική έννομη τάξη».¹⁷

Είναι αινιγματικό το γεγονός ότι μια μελέτη που δεν στερείται φιλολογικής ευρυμάθειας αποφεύγει την αναλυτική συζήτηση για το πλαίσιο που περιβάλλει τη *sacratio* στα αναδρομικά σχόλια του Τίτου Λίβιου, του Διονύσιου της Αλικαρνασσού ή του Πλούταρχου –για να μην αναφερθούμε στο σημαντικό σώμα των φιλολογικών ιστορικών και νομικών προσπαθειών αξιολόγησης και διευκρίνισης αυτών των ερμηνειών από τα τέλη του Ι 9ου αιώνα και έπειτα. Αν και οι ερευνητές έχουν επί μακρόν διαφωνήσει για το αν η *sacratio* ενέμεινε, εξαφανίστηκε ή μεταμορφώθηκε στη νομική πρακτική της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας,¹⁸ ωστόσο φαίνεται να υπάρχει συναίνεση γύρω από το γεγονός ότι κατά την πρώτη της χρήση υπό τους βασιλείς (753-509 π.Χ.) η *sacratio*, «η αρχαιότερη ποινή του ρωμαϊκού δικαίου»,¹⁹ ήταν μόνο ατελώς διαχωρισμένη από τις θρησκευτικές πρακτικές της θυσίας και είχε στην πραγματικότητα τεθεί σε μεγάλο βαθμό υπό την αιγίδα του ιδιωτικού δικαίου.²⁰ Φθίνουσας σημασίας, όπως φαίνεται, ήδη από τις αρχές της ρωμαϊκής δημοκρατίας στα τέλη του 6ου αιώνα π.Χ. (509), η *sacratio* συνδεόταν αρχικά με μια περιοχή ιδιαίτερης νομικής δυσκολίας για την πρώιμη Ρώμη. Αυτή η περιοχή αφορούσε το πρόβλημα της φρο-

ντίδας ατόμων που βρίσκονταν σε οριακή θέση σε σχέση με την άρχουσα τάξη των πατρικίων, τους *πελάτες* (clients) και τους *πληβείους* (plebs).

Το δεύτερο βιβλίο των *Ρωμαϊκών αρχαιοτήτων* του Διονύσιου της Αλικαρνασσού ταυτίζει τους *πελάτες* με τους *πληβείους*, υποστηρίζοντας ότι ο βασιλιάς Ρωμύλος, επιδιώκοντας να αντισταθμίσει το γεγονός ότι οι *πληβείοι* δεν είχαν φωνή στα κοινά, τους «τοποθέτησε», ως «παρακαταθήκη στα χέρια των πατρικίων, επιτρέποντας σε κάθε *πληβείο* να επιλέξει για προστάτη του όποιον πατρικίο επιθυμούσε ο ίδιος».²¹ Άλλες απόψεις υποστηρίζουν ότι οι *πελάτες* ήταν μια ομάδα διακριτή από τους *πληβείους*, αφού στερούνταν κάθε ελευθερία και είχαν τη θέση παθητικά εκπροσωπούμενων στοιχείων του *populus romanus* των πατρικίων. Σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία, οι *πελάτες* ήταν αρχικά μετανάστες που πήγαν στη Ρώμη αναζητώντας ειρήνη και ασφάλεια ή απασχόληση, ή κάτοικοι γειτονικών πόλεων που γνώρισαν την κατάκτηση χωρίς να μετατραπούν σε σκλάβους.²² Η αντίληψη ότι ήταν εθνοτικά αλλοδαποί, τους στερούσε όχι μόνο την πρόσβαση σε πολιτικά αξιώματα, όπως συνέβαινε με τους *πληβείους*, αλλά και την ιδιότητα του πολίτη, τα πολιτικά δικαιώματα και την προσφυγή στον νόμο.²³

Είτε διατηρηθεί η διάκριση των *πελατών* από τους *πληβείους* είτε όχι, το ζήτημα που παραμένει είναι ότι στο πρώιμο ρωμαϊκό δίκαιο, οι πρώτοι αποτελούσαν κοινωνικά υποκείμενα που ταυτόχρονα συμπεριλαμβάνονταν και αποκλείονταν από τον *populus romanus*: αποκλεισμένοι πολιτικά, συμπεριλαμβάνονταν στον ιδιωτικό –και άρα ιερό– νόμο. Η *hospitium privatum* που καθιστούσε τον πολίτη υπεύθυνο για την κηδεμονία ενός *πελάτη* (καθιστώντας τον έτσι *patronus*) ήταν καθαγιασμένη από τη θρησκευτική αρχή. Παρήγαγε, επίσης, αμοιβαία δικαιώματα και υποχρεώσεις μεταξύ του *πάτρωνα* και του *πελάτη*.²⁴ «Ο *πάτρωνας*», θα σημείωνε ο Φιστέλ ντε Κουλάνς (Fustel de Coulanges), «ήταν υποχρεωμένος να προστατεύσει τον *πελάτη* του με όλα τα μέσα και με όλη τη δύναμη την οποία διέθετε».²⁵ Η παράβαση της *fides*, της υποχρέωσης να είναι κανείς πιστός στην εκπροσώπηση του *πελάτη* σε νομικές και δικαστικές υποθέσεις (ακόμη και αν το τίμημα ήταν να δράσει κατά των ίδιων των εξ αίματος συγγενών του),²⁶ καθώς και της υποχρέωσης να μη δράσει ποτέ κατά του *πελάτη* και να μη φέρει μαρτυρία εις βάρος του, θεωρούνταν προδοσία ή *perduellio*, και ήταν από τα πρώτα και κυριότερα αδικήματα που τιμωρούνταν με την τρομερή ποινή της *sacratio capitis*.²⁷ Πράγματι, μετά την αναφορά του Διονυσίου στο νόμο του Ρωμύλου, ο οποίος τιμωρούσε την παραβίαση της *fides* μεταξύ προστάτη-πελάτη, ορίζοντας ότι ο *ένοχος* θα έπρεπε να «θανατωθεί από όποιον άνθρωπο το επιθυμούσε, ως θύμα αφιερωμένο στο Δία των καταχθόνιων περιοχών»,²⁸ η πιο γνωστή πρώιμη αναφορά στην *sacratio* είναι αυτή που απαθανατίζεται στους Δώδεκα

Πίνακες. Γραμμένοι στα πρώτα χρόνια της δημοκρατίας (451-450 π.Χ.), κυρίως ως μια προσπάθεια ανταπόκρισης στις πιέσεις των πληβείων για αύξηση των πολιτικών τους δικαιωμάτων και της προστασίας τους από την κακομεταχείριση από τους πατρικίους, οι Πίνακες όριζαν ότι «*Patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto*»: ο πάτρωνας, αν εξαπατήσει τον πελάτη του, θα πρέπει να κηρυχτεί εξάγιστος (*sacer*).²⁹

Σαφώς, λοιπόν, η σχέση ανάμεσα στην κυριαρχία, στην κατάσταση εξαίρεσης και τη γυμνή ζωή, σε αυτή την περίπτωση, είναι εντελώς διαφορετική από αυτή που το *Homo Sacer* μας έχει συνηθίσει να αναμένουμε: η απειλή της υποβίβασης στη γυμνή ζωή κρέμεται πάνω από το κεφάλι όχι του ατόμου που έχει εγκλωβιστεί σε έναν «συμπεριληπτικό αποκλεισμό» (inclusive exclusion) σε σχέση με την κοινότητα –αφού αυτός θα ήταν στην πραγματικότητα ο πελάτης– αλλά πάνω από αυτό του νόμιμου κηδεμόνα και αντιπροσώπου του: του πάτρωνα. Η πτώση στην κατάσταση της γυμνής ζωής, με άλλα λόγια, είναι ταυτόχρονα το σύμβολο της απόλυτης εγκατάλειψης ενός ως τότε πλήρως συμπεριληφθέντος στην πολιτική κοινότητα και της καθ' υπερβολή φροντίδας που επιδεικνύει η τελευταία προς αυτόν, τον οποίο διαφορετικά έχει αποκλείσει. Είναι ως εάν η κατάσταση εξαίρεσης, μέσω της οποίας ο πελάτης αποκλείεται από αλλά και αιχμαλωτίζεται στη νομικο-πολιτική τάξη της πόλης, να προϋποθέτει μια αντίστοιχη και κατοπτρική κατάσταση εξαίρεσης μέσω της οποίας το ρωμαϊκό κράτος επιδιώκει να αποκαταστήσει μια θεμελιώδη ασυμμετρία εξουσίας που ωστόσο συντηρεί. Αυτό που η πρώιμη εφαρμογή της *sacratio* αναδεικνύει, συνεπώς, δεν είναι η απεριόριστη άσκηση της κυρίαρχης βίας, αλλά μάλλον μια αρχή βίαιου περιορισμού, η οποία έχει ως συγκεκριμένο στόχο την αντιμετώπιση της κατάχρησης εξουσίας από τον πάτρωνα,³⁰ και πιο συγκεκριμένα, τη δυνητική παραβίαση από τον πάτρωνα των εθιμικών ορίων μιας ηθικής οικονομίας που βασίζεται στην αλληλεξάρτηση και την αφοσίωση.

Όπως έχω ήδη αναφέρει, κάποιοι ιστορικοί έχουν εκφράσει αμφιβολίες για την αξιοπιστία της εξομοίωσης πελατών και πληβείων από τον Διονύσιο, προτείνοντας αντ' αυτού ότι οι πρώτοι αποτελούσαν μια τρίτη ομάδα, ξέχωρη από εκείνες των πατρικίων και των πληβείων. Αυτό που είναι περισσότερο σίγουρο είναι ότι το θεμέλιο της προστασίας των πελατών από την κακομεταχείριση των πατρικίων ήταν και στις δύο περιπτώσεις η κήρυξη της *sacrosanctitas*³¹ (ιερότητας) του νομικά και πολιτικά ευάλωτου μέρους. Αυτή η ιερότητα υπαγόρευε ότι αυτός ο οποίος θα επεδίωκε να εκμεταλλευτεί την επισφαλή θέση αυτών των ομάδων θα κηρυσσόταν *sacer*. Μολονότι κάποιοι έχουν υποστηρίξει ότι η μετάβαση από τη μοναρχία στην αυτοκρατορία συμπεριλαμβάνει όχι μόνο τη χαλάρωση των δεσμών πατρωνίας, αλλά επίσης και την ενίσχυση της κυ-

ρίαρχης εξουσίας του πατέρα επί ζωής και θανάτου (την *patria potestas*),³² η απειλή της *sacratio* δεν έχασε εξ ολοκλήρου τη σχέση της με τον προηγούμενο ρόλο της ως μέσο προστασίας των κοινωνικά ή οικονομικά ασθενέστερων από την κατάχρηση της καθεστηκυίας εξουσίας. Ανταποκρινόμενοι στις απαιτήσεις που τίθενται από την επιφανή εκείνη νίκη της αρχαίας πάλης των τάξεων³³ που είναι γνωστή ως η δεύτερη απόσχιση των πληβείων του 450 π.Χ., οι *Leges Valeriae et Horatiae* του 449 π.Χ. διακήρυτταν ότι κάθε άνθρωπος που παραβίαζε τη *sacrosanctitas* ενός πληβειακού συμβουλίου (*tribuni plebis*) θα κηρυσσόταν *sacer*, χάνοντας το κεφάλι του για χάρη του Δία, ενώ τα υπάρχοντά του θα πωλούνταν στο ναό της Δήμητρας (*Ceres*), του Λίβυρου (*Liber*) και της Λίβυρας (*Libera*).³⁴ «*ejus caput Jovi sacrum esset, familia aedem Cereris Liberi Liberaeque venum iret*».³⁵ Ο Λίβιος αναφέρει ότι οι πληβείοι έθεσαν ως όρο για την επιστροφή τους στην πόλη ότι αυτοί που «θα κήρυσσαν την εκλογή οποιουδήποτε άρχοντα [magistrate] μη εφέσιμη, όπως και αυτός που επίσημα θα δήλωνε κάτι τέτοιο» θα έπρεπε «να θανατώνεται, χωρίς αυτό να αποτελεί παράπτωμα έναντι του νόμου ή της θρησκείας και ότι αυτού του είδους η ανθρωποκτονία δε θα θεωρείτο έγκλημα που επισύρει την έσχατη των ποινών».³⁶ Αλλά και ο ίδιος ο Αγκάμπεν αναφέρεται σε ανάλογες διατάξεις του προηγούμενου *Lex Sacrata*, αναφορά η οποία προξενεί τη στιγμιαία αποδοχή εκ μέρους του ότι η *sacratio* ήταν ικανή να θεμελιώσει «μια πολιτική εξουσία η οποία κατά κάποιο τρόπο αντιστάθμιζε την κυρίαρχη εξουσία».³⁷

Η *sacratio* ενάντια στην κυρίαρχη εξουσία: αυτός ο συσχετισμός, στα πλαίσια του οποίου το διάταγμα που καθιστά κάποιον *sacer* εμφανίζεται ως βίαιος προάγγελος ενός αριθμού μεταγενέστερων αγώνων για τη διάσωση των πολιτικών δικαιωμάτων από την αρπακτικότητα της απολυταρχικής εξουσίας, θεμελιώνει μια ζωτικής σημασίας αναθεώρηση αυτού που ο Αγκάμπεν ονομάζει «μυστικό δεσμό που ενώνει την εξουσία με τη γυμνή ζωή»,³⁸ μια αναθεώρηση που δεν «ταυτίζεται με την προοπτική της κυρίαρχης εξουσίας» εις βάρος της επικέντρωσης στη «λαϊκή πολιτική πρακτική».³⁹ Για αυτή την πολιτικά ετερόδοξη εκδοχή, η γυμνή ζωή δεν αποτελεί την ένδειξη μιας εξαθλιωμένης παράδοσης του θύματος στις δυνάμεις του νόμου και του κράτους. Είναι, μάλλον, το μέσο με το οποίο ένα ορισμένο είδος εξουσίας –η εξουσία, συχνά, όσων δεν έχουν εξουσία– αντιτίθεται στην κατεστημένη τάξη.⁴⁰ Αυτό σημαίνει ότι το «και» που το έργο του Αγκάμπεν παρεμβάλλει ανάμεσα στην κυρίαρχη εξουσία και τη γυμνή ζωή δεν σηματοδοτεί απαρέγκλιτα ένα διαμερισμό από τη μία της εξουσίας που θέτει υπό αίρεση τον νόμο και, από την άλλη, της φονεύσιμης ζωής, στη βάση της διάκρισης μεταξύ της κυρίαρχης εξουσίας και του θύματός της. Αντιθέτως, ο παρατακτικός σύνδεσμος σηματοδοτεί μια εσω-

τερική ρηγμάτωση στην έννοια της κυριαρχίας. Αν για τον Αγκάμπεν, ο οποίος με τη σειρά του επικαλείται τον Ζαν-Λικ Νανσί, «η κυριαρχία είναι [...] αυτός ο “νόμος πέραν του νόμου στον οποίο έχουμε εγκαταλειφθεί”»,⁴¹ το ρωμαϊκό νομικό αρχείο μας καλεί να στοχαστούμε έναν κατ'εξαίρεση «νόμο πέραν του νόμου», στον οποίο η θεσπισμένη κυριαρχία είναι η ίδια απόλυτα εκτεθειμένη, έτσι ώστε η επισφάλεια αυτών που «κανονικά» έχουν εγκαταλειφθεί από την ισχύ του νόμου να μπορεί να παραμένει λιγότερο από απόλυτη. Η απειλή που επιφυλάσσεται για εκείνους που καταχρώνται την επιταγή της πιστότητας και, αντιστρόφως, η προστασία εκείνων που εξαιρούνται από τις διατάξεις των κανονικών νομικοπολιτικών συμβάσεων, συνιστά μια διαφορετική, «αντιπολιτευτική» σύλληψη της σημασίας του συμπεριληπτικού αποκλεισμού. Όπως παρατηρεί ο Μίκα Οζαγκας σχετικά με το ζήτημα της μορφής του πληβείου στον Φουκώ, η πληβειακή υποκειμενικότητα μπορεί να νοηθεί ως «το εσωτερικό όριο της εξουσίας», με άλλα λόγια ως μία «αντι-μορφή» του σμιτιανού κυρίαρχου.⁴² Αφαιρώντας τους εαυτούς τους από την αρίθμηση των πατρικών, οι πληβείοι μετέτρεψαν τη θέση του απόκληρου και του αποκλεισμένου⁴³ σε αυτή μιας αντίστροφης αρχής της εξαίρεσης,⁴⁴ προσφέροντας στους εαυτούς τους το δικαίωμα να κηρύττουν τη δική τους *interdictio* ενάντια σε εκείνους που θα ήθελαν να τους διατηρήσουν σε μια ανήμπορη κατάσταση εσωτερικής πολιτικής εξορίας.⁴⁵

Τα τρία σώματα του βασιλιά

Ο απολογισμός του Αγκάμπεν μπορεί να συλλαμβάνει τη σχέση ανάμεσα σε κυρίαρχο και *homo sacer* με τους όρους μιας μοιραίας συμπληρωματικότητας στα «δύο ακραία όρια της έννομης τάξης» της *sacratio*, με την προϋπόθεση ότι αποσιωπά επίσης την πολιτική σημασία του νομικού αρχείου που αναψηλαφήσαμε. Κατά τον ίδιο, «κυρίαρχος είναι αυτός εν σχέσει προς τον οποίο όλοι οι άνθρωποι είναι δυνάμει *hominess sacri*, και *homo sacer* είναι εκείνος εν σχέσει προς τον οποίο όλοι οι άνθρωποι ενεργούν ως κυρίαρχοι».⁴⁶ Αλλά η λήθη ή η απώθηση που εμπλέκεται στην επιλεκτική ανάγνωση του ρωμαϊκού αρχείου απ' τον Αγκάμπεν δεν στερείται συμπτωμάτων επιστροφής του κατεσταλμένου: πριν καλά-καλά εισαγάγει το αρχικό δυαδικό σχήμα του κυρίαρχου και του *homo sacer*, ο συγγραφέας αρχίζει να συγχωνεύει τους δύο όρους. Ως εκ τούτου, η συζήτηση για τη θρησκευτική τελετουργία της αυτοκρατορικής *funus imaginarium* και των παραλλαγών της στα μεσαιωνικά έθιμα ταφής οδηγεί το κεφάλαιο για το «κυρίαρχο σώμα και [το] ιερό σώμα» προς την ιδέα ότι υπάρχει «μία πιο σκοτεινή και αβέβαιη ζώνη [...] όπου το πολιτικό σώμα του βασιλιά φαίνεται να προσεγγίζει, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα που να καταλήγει να συγχέεται με αυτό, το σώμα του *homo sacer*».⁴⁷ Την ίδια βέβαια ώρα,

πρόκειται για μια συζήτηση που δεν περιλαμβάνει τίποτα το πολιτικά πιο σημαίνον από την ομοιότητα μεταξύ του αυτοκρατορικού κολοσσού και του ομοιώματος που χρησιμοποιείται για την εικονική ταφή του επιβιώσαντα *deventus*. Δεν είναι η λογική που επέτρεπε τη θανάτωση του κυρίαρχου που διακυβεύεται εδώ· είναι μάλλον ο φυσικός του θάνατος, ο οποίος λέγεται πως καθιστά αυτός καθαυτός εμφανές το «συμπλήρωμα ιερής/εξάγιστης ζωής» της κυριαρχίας, φανερώνοντας ένα «περίσσειμα που φαίνεται να είναι εγγενές ως τέτοιο στην ανώτατη εξουσία».⁴⁸

Ο τρόπος με τον οποίο ο Αγκάμπεν εννοιολογεί την εγγύτητα μεταξύ του κυρίαρχου και του *homo sacer* είναι στενά συνδεδεμένος με τη θεμελιώδη θέση του Έρνστ Καντόροβιτς (Ernst Kantorowicz) στο επιβλητικό του έργο *Τα δύο σώματα του βασιλιά* (*The King's Two Bodies*, 1957).⁴⁹ Δηλαδή, με την ιδέα ότι η μεσαιωνική απολυταρχική εξουσία βασίζεται στην «αφηρημένη ψυχολογική μυθοπλασία» που θέλει τον κυρίαρχο να έχει δύο σώματα: το αθάνατο και άσπιλο «πολιτικό σώμα» και το αναλώσιμο και επισφαλές «φυσικό σώμα».⁵⁰ Ωστόσο, έχουμε σημαντικούς λόγους να θεωρήσουμε ότι αυτό το δυαδικό σχήμα δεν εξαντλεί εντελώς τα προβλήματα που δημιουργούνται από την κληρονομιά της βίας ενάντια στην κυριαρχία, και όχι μόνο στη Ρώμη. Στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη, η κυριαρχία τοποθετείται στο μεταίχμιο μεταξύ όχι του θνητού και του αθάνατου και του τέλει ή του ατελούς, αλλά μεταξύ του περισσότερο και του λιγότερο ανθρώπινου: «ο μη δυνάμενος να προσαρμοσθή εις κοινωνικόν βίον ή ο ουδενός έχων ανάγκην, ως διά των ιδίων δυνάμεων ικανός να εξαρκή εις εαυτόν· αλλ' ούτος συνεπώς ή θηρίον είναι ή θεός».⁵¹ Το αριστοτελικό σχήμα αποτελεί τη βάση μιας άποψης για την κυριαρχία (την κυρίαρχη αυτονομία, την κυρίαρχη εξωτερικότητα ως προς τον νόμο και την κοινωνία) ως ποιότητας, η οποία *διαλανθάνει διπλά από το πεπρωμένο του ανθρώπινου*, είτε υπερβαίνοντάς το (ως θεία φύση) είτε αποδεικνύοντας τον εαυτό της οικτρά κατώτερό του (ως κτηνωδία). Ο διπλός, συνεπώς, αποκλεισμός της κυριαρχίας από τα κατηγορήματα της ανθρωπότητας αναπαράγει αλλά και περιπλέκει τον διάσημο ορισμό του ανθρώπου ως «πολιτικού ζώου», ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τη σιωπηρή ταλάντωση που αυτός ενέχει ανάμεσα σε ένα νόημα που θα έδινε έμφαση στην ποιοτική μεταβολή του ουσιαστικού από τον προσδιορισμό του (ο άνθρωπος ως πολιτικό ζώο, του οποίου το είναι μεταμορφώνεται από την είσοδό του στις πολιτικές σχέσεις) και ένα άλλο, που αντίθετα θα τόνιζε τη δύναμη του ουσιαστικού να μετασχηματίζει το νόημα του προσδιορισμού (ο άνθρωπος ως πολιτικό ζώο, ένα πλάσμα το οποίο, κρινόμενο με βάση τα πρότυπα της πολιτικής αρετής, μπορεί πάντοτε να αποκαλυφθεί ως λιγότερο από ανθρώπινο, και ακόμα και λιγότερο από κτηνώδες).⁵²

Σε ό,τι αφορά την κυριαρχία, επομένως, δεν μπορεί κανείς να μιλήσει περί «πολιτικής θεολογίας» χωρίς να αντιμετωπίσει τις εμπλοκές της με την παρακαταθήκη αυτού που θα μπορούσε να αποκληθεί πολιτική ζωολογία. Ο στοχασμός περί της καταγωγής, του χαρακτήρα και της λειτουργίας της πολιτικής εξουσίας και της νομιμότητας συνεπάγεται μια σύνθετη επιδίκαση της φύσης του κυρίαρχου στα πλαίσια των συγγενειών της με μια μεταφορική τριάδα που περιλαμβάνει όχι μόνο τις τροπικότητες του ανθρώπινου και του θείου, αλλά επίσης και εκείνη του ζώου. Αρκετά πριν διαχωριστεί σε «φυσικό σώμα» και «πολιτικό σώμα», το κυρίαρχο σώμα ήταν διχασμένο ανάμεσα σε Υψηλά και ζώδη σθένη, τα οποία δεν θα μπορούσαν να κατανεμηθούν στη βάση μιας διχοτόμησης μεταξύ του ορθώς «πολιτικού» και του ορθώς «φυσικού». Στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα, για παράδειγμα, ο Σωκράτης περιγράφει τον φρουρό της πόλης που καταχράται την εξουσία του ως ένα σκύλο ο οποίος, «θέλεις από αποχαλίνωση ορέξεων, θέλεις από πείνα, θέλεις από κάποιο άλλο κακό στοιχείο του χαρακτήρα του[ς]», μετατρέπεται τελικά στον ίδιο τον λύκο από τον οποίο υποτίθεται πως θα φύλαγε το κοπάδι.⁵³ Η τυραννία (ο Σωκράτης αναφέρεται στην πιθανότητα οι φρουροί της Πολιτείας να μετατραπούν σε «δεσπότης αγρίους», «σκληρούς τύραννους») συλλαμβάνεται μεταφορικά ως το αποτέλεσμα όχι της πτώσης από την ανθρώπινη στη ζώδη κατάσταση, αλλά της απόκλισης ενός ήδη πολιτικού ζώου από τη δική του, παράδοξα εξανθρωπισμένη φύση. Ο εξημερωμένος σκύλος, σύμφωνα με όσα παρατηρεί ο Σωκράτης πρωτίτερα, έχει κανονικά τη «φιλοσοφική» δυνατότητα να διακρίνει, με *avant la lettre* σμιτιανό τρόπο, ανάμεσα σε φίλο και εχθρό.⁵⁴ Αιώνες αργότερα, στις παραμονές της Γαλλικής Επανάστασης, ο Ρουσώ θα προήγαγε το επιχείρημά του περί λαϊκής κυριαρχίας υποστηρίζοντας ότι όντας επιφορτισμένος με ένα ποιμενικό λειτούργημα έχοντας προαχθεί στην κατάσταση ενός ανθρώπινου ποιμένα του ζωώδους κοπαδιού του ο απολυταρχικός κυρίαρχος δεν είναι τόσο ένας σκύλος που μετετράπη σε λύκο, όσο σκύλος και λύκος, φύλακας και κυνηγός μαζί.⁵⁵

Η παρατήρηση του Ντεριντά ότι ο στοχασμός επί «του θηρίου και του κυρίαρχου» («la bête et le souverain») στοιχειώνεται πάντα από μια «ακαταμάχητη παραίσθηση», σύμφωνα με την οποία «το κτήνος είναι [est] ο κυρίαρχος»,⁵⁶ είναι επομένως η πιο πρόσφατη έκφανση της μακράς αναγνώρισης, τόσο στην κλασική και πρώιμη νεωτερική πολιτική θεωρία (ο πρίγκιπας-κένταυρος του Μακιαβέλι, ο κυρίαρχος Λεβιάθαν του Χομπς) όσο και, πιο πρόσφατα, στην πολιτισμική ανθρωπολογία, της ουσιαστικής εναλλαξιμότητας του κυρίαρχου και του ζωώδους σώματος. Τόσο στον χώρο του φιλοσοφικού συλλογισμού όσο και σε αυτόν της τελετουργικής πρακτικής και της λαϊκής μυθολογίας (από τις τελετές στέψης έως την εραλδική και τα

παραδοσιακά παραμύθια), παρατηρούμε μια αναγνώριση του επισφαλούς της διάκρισης ανάμεσα στη «δημιουργική βία»,⁵⁷ της νομοθετικής κυριαρχίας και της αντι-κοινωνικής, καταστροφικής βίας του επιθετικού θηρίου. Οι αναγνώστες του *Τοτέμ και ταμπού* του Φρόιντ θα μπορούσαν να ανακαλέσουν στη μνήμη τους τη μαύρη κωμωδία της περιγραφής της διόλου αξιοζήλευτης θέσης εκείνων των «αγρίων» –αλλά, σε μια κάποια απόσταση, και των ευρωπαίων– βασιλέων, οι οποίοι ανακαλύπτουν πως παρακολουθούνται ασταμάτητα από δύσπιστα υποκείμενα, περιβάλλονται από ταμπού που «θυμίζουν έντονα τους περιορισμούς που επιβάλλονται στους φονιάδες», ξυλοκοπούνται τελετουργικά με «τόση ευσυνειδησία» που δεν επιβιώνουν τη στέψη τους, και τους οποίους «τη μια μέρα το[υς] λατρεύουν σαν θε[ούς]» και «την άλλη [...] το[υς] σκοτώνουν σαν εγκληματί[ες]». ⁵⁸ Και θα ήταν δύσκολο να παραβλέψουμε τη μάλλον απόλυτη αντιστοιχία μεταξύ του αριστοτελικού ορισμού του ανθρώπου που δεν έχει ανάγκη την κοινωνία και είναι αυτάρκης «είτε ως θηρίο, είτε ως θεός», και της υπόδειξης του Φρόιντ ότι το ταμπού «ξεχωρίζει τους βασιλιάδες και τους ανυψώνει πάνω από όλους τους άλλους συνηθισμένους θνητούς, αλλά [...] κάνει [επίσης και] τη δική τους ζωή μαρτυρική και ανυπόφορη για να τους εξαναγκάσει σε μια δουλεία πολύ χειρότερη από αυτή των υπηκόων τους». ⁵⁹

Ο Φρόιντ, θα πρέπει να σημειωθεί, δέχεται οξεία κριτική στο *Homo Sacer*, με αφορμή την υποτιθέμενα άκριτη αναπαραγωγή του «μυθολογήμα[τος]» της «θεωρία[ς] της αμφισημίας του ιερού». ⁶⁰ Ωστόσο, η αποκήρυξη της επεξηγηματικής δύναμης της αμφισημίας αυτής δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση επαρκή εξήγηση για τον λόγο που το *Homo Sacer* και οι συνέχειές του παρακάμπτουν τη σημαντική καταγραφή της ανθρωπολογικής ενασχόλησης με τις λογικές βάσεις και τις πολιτισμικές μορφές μιας βίας που ασκείται ρητά ενάντια στις μορφές της κυρίαρχης εξουσίας. Ο Ρενέ Ζιράρ στο έργο του *Το εξιλαστήριο θύμα. Η βία και το ιερό* (η απουσία του οποίου από τις αναφορές του *Homo Sacer* είναι εντυπωσιακή, δεδομένου του γεγονότος ότι ο Ζιράρ προσφέρει έναν ιδιαίτερα σημαντικό, και σε μεγάλο βαθμό ανταγωνιστικό απολογισμό της λειτουργίας της εξιλαστήριας βίας), είναι εξίσου επικριτικός για τις ουσιαστικά ταυτολογικές προϋποθέσεις μιας θεωρίας της αμφισημίας του ιερού, ⁶¹ αλλά είναι επίσης emphaticός για το γεγονός ότι η γένεση της κυρίαρχης εξουσίας δεν μπορεί να απαγκιστρωθεί από την λογικά προηγούμενη ταύτιση του κυρίαρχου και του εξάγιστου ανθρώπου:

«Ο οιονεί εγκυκλοπαιδικός χαρακτήρας των παραβάσεων [...] αποκαλύπτ[ει] καθαρά το είδος του προσώπου που καλείται να ενσαρκώσει ο βασιλιάς, δηλαδή του κατεξοχήν παραβάτη, του όντος που δεν σέβεται τίποτα, που μετέρχεται ακόμα και τις πιο απηγείς μορφές ύβρεως. [...] Εξαιτίας αυτής της μιαιρότητας, κατά την ενθρόνιση και τις

εορτές της ανανέωσης αυτός ο βασιλιάς πρέπει να υποστεί εκ μέρους του λαού προσβολές και βιαιοπραγίες [...] Οι προσβολές και οι βιαιοπραγίες κορυφώνονται σε θυσιαστικές τελετές όπου ο βασιλιάς παίζει τον κύριο ρόλο εφόσον, απαρχής, είναι το θύμα [...] [Τ]ο ουσιώδες [...] είναι προφανώς η εξουσία που δίνεται, όσο ακόμα βρίσκεται εν ζωή, σε κείνον που αρχικά είναι μόνο ένα μελλοντικό θύμα, δυνάμει ενός επικείμενου θανάτου του οποίου όμως το αποτέλεσμα λειτουργεί κάθε φορά αναδραστικά [...] Όταν αναλογιζόμαστε τη μοναρχία του Παλαιού Καθεστώτος στη Γαλλία, ή κάθε άλλη αληθινά παραδοσιακή βασιλεία, είμαστε υποχρεωμένοι να αναρωτηθούμε μήπως θα ήταν πιο γόνιμο να θέσουμε όλα αυτά υπό το φως των ιερών βασιλείων του πρωτόγονου κόσμου παρά να προβάλουμε τη μοντέρνα άποψή μας για τη βασιλεία πάνω στον πρωτόγονο κόσμο [...] Ιδιαίτερα στη Γαλλία, η ζωή και ο θάνατος της μοναρχικής ιδέας, με το ιερό της, τους τρελούς της, τη θεραπεία των χοιραδικών δι' απλής αφής του βασιλιά, και φυσικά η τελική γκιλοτίνα συνιστούν ένα σύνολο που παραμένει δομημένο από το παιχνίδι της ιερής βίας. Ο ιερός χαρακτήρας του βασιλιά, η ταυτότητα του κυρίαρχου και του θύματος, μπορεί να αναζωπυρωθεί στο βαθμό που την έχουμε χάσει από τα μάτια μας, που τη θεωρούμε μάλιστα καρικατούρα.»⁶²

Η αναφορά του Ζιράρ στην ύπαρξη νοητών γραμμών που συνδέουν τη σκοτεινή λογική της «ιερής βασιλείας» όχι μόνο με τα αρχαϊκά μέσα περιορισμού της βίας αλλά και με τη βασιλοκτόνο νεωτερικότητα της γαλλικής επανάστασης είναι ιδιαίτερα σημαντική. Ο βασιλοκτόνος λόγος προβλέπει μια συγκεκριμένη σχέση μεταξύ κυριαρχίας και κτηνωδίας, στην οποία ο ίδιος ο κυρίαρχος –με την προδιάθεση, όπως ο Καλλιγούλας του Ρουσώ, να αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως Θεό και τους ανθρώπους ως υποζύγια–⁶³ προβάλλεται ως αρπακτικό ζώο του οποίου η θανάτωση δεν θα ήταν δολοφονία και δεν θα μπορούσε (πλέον) να νοηθεί ως πράξη θυσίας. Αυτό που ο Robert Zaller περιγράφει ως «αφιεροποίηση της τυραννίας»⁶⁴ –μια διαδικασία που μπορεί να θεωρηθεί ότι ξεφεύγει από την περιοδικότητα της «θυσιαστικής κρίσης» και εισάγεται πλήρως στην πολιτική νεωτερικότητα κατά την περίοδο του αγγλικού 17ου αιώνα– ενέπλεκε την απαλλαγή του σώματος του βασιλιά από τις θεϊκές του συνδηλώσεις ιερότητας, καθώς και κάτι που μοιάζει με επανασύνδεσή του με την αρχαϊκή έννοια του *sacer* ως εξάγιστου. Όπως καταδεικνύει ο Zaller, ο εκφυλισμός της κυρίαρχης εξουσίας δεν ενεργοποιήθηκε απλώς από τη ρητορική αναζωογόνηση των ρωμαϊκών μοντέλων τυραν-νοκτονικής αρετής στη φυλλαδιογραφία (*ramphlet-teering*) και τη σκηνή,⁶⁵ αλλά περιλάμβανε επίσης την κινητοποίηση μιας εικόνας της κυρίαρχης κτηνωδίας που χωρίς αμφιβολία είχε ενδυναμωθεί από τον χριστιανικό αποκαλυπτικισμό: «Είναι εντελώς αδύνατο να είναι ο βασιλιάς μας», θα αναρωτιόταν

ο Τζόζεφ Μπόουντεν (Joseph Boden) για τον Κάρολο τον 1ο στο *An Alarme Beat up in Sion* (1644), «ένας από εκείνους τους δέκα για τους οποίους διαβάζουμε [στην] Αποκάλυψη 17.13, αυτούς που έχουν ένα κοινό σκοπό και που θα παραδώσουν την εξουσία και την ισχύ τους στο θηρίο»;⁶⁶ Ο διάδοχος του Καρόλου στον θρόνο, κατά τη σύντομη αποκατάσταση των Stuarts, ο Κάρολος ο 2ος, δεν είχε καλύτερη τύχη απέναντι στα ζωολογικού χαρακτήρα κατηγορητήρια της αντι-καθολικής προπαγάνδας: «Κανένας σαλτιμπάγκος δεν άλλαξε τόσο συχνά τη μορφή του όσο αυτό το κατσίκι, η αλεπού, ο λύκος, ο κιοτής γάλλος ουρακοτάγκος», για να αναφερθούμε στην αποκαλυπτική απεικόνιση της λιβελογραφικής μπαλάντας «*Oceana and Britannia*».⁶⁷

Όμως, κανένα κείμενο δεν μαρτυρά την παρατεταμένη απήχηση που είχε η *sacratio* ενάντια στην κυριαρχία πάνω στις πρώιμες νεωτερικές ποικιλίες της βίας κατά του κυρίαρχου με εντονότερο τρόπο από ότι αυτό του Έντουαρντ Σέξμπι (Edward Sexby). Το κείμενο φέρει τον χαρακτηριστικό τίτλο *Killing Noe Murder* (1657),⁶⁸ και επιτίθεται σφοδρά κατά του Κρόμγουελ για προδοσία της επαναστατικής υπόσχεσης και παραβίαση της *fides* που οφειλόταν στην ίδια την επανάσταση της δεκαετίας του 1640. Ο Σέξμπι, ταραχοποιός της Νέας Πρότυπης Στρατιάς (New Model Army) και ένθερμος ισοπεδωτής (Leveller) που συμμετείχε στις αντιπαραθέσεις στο Πάτνεϊ (Putney debates),⁶⁹ κατηγορούσε τον Κρόμγουελ ότι είχε συνωμοτήσει για την επαναφορά μιας χαρισματικής και ουσιαστικά αντεπαναστατικής πολιτικής στην Κοινοπολιτεία, και, επομένως, ότι είχε σκοπό τη μετατροπή της δημοκρατικής επανάστασης σε φάρσα, σε ένα απλό μέσο μετάβασης στην αυταρχική δικτατορία. Είναι αξιοπρόσεχτο ότι το κείμενο του Σέξμπι ήταν αφιερωμένο στον ίδιο τον Λόρδο Προστάτη, αναφέροντάς τον ως τον λογοτεχνικό του πάτρωνα. Ο Σέξμπι, όμως, αντιστρέφει τη συνήθως κολακευτική και ευλαβική γλώσσα της προλογικής αφιέρωσης σε απειλή θανάτου: πρόκειται για μια ανθρωποκτονική⁷⁰ αναδιατύπωση της σχέσης πατρωνίας, που με τη σειρά της παραπέμπει με τρόπο στρατηγικά οξύνοο στη ρωμαϊκή παράδοση της *sacratio* ενάντια στον άπιστο *patronus*. Το κύριως σώμα του επιχειρήματος του φυλλαδίου, από την άλλη, αποτελεί σχεδόν πρότυπη εικονοποίηση της επιμονής της ρωμαϊκής *sacratio* στο πολιτικό φαντασιακό της βίας ενάντια στην κυριαρχία, μιας και φαντάζεται την κυριαρχική αξίωση στον υπεράνθρωπο χαρακτήρα ως απόδειξη μιας απάνθρωπης ύπαρξης που αξίζει να εκμηδενιστεί ατιμώρητα, χωρίς ίχνος θυσιαστικής επισημότητας:

«ο τύραννος [είναι κάποιος] επί του οποίου κάθε άνθρωπος είναι φυσικά δικαστής και δήμιος και για τον οποίο οι νόμοι του Θεού, της φύσης, και των εθνών, προστάζουν, όπως και για τα αρπακτικά ζώα, να καταστρέφονται, όπου απαντώνται. Για να το κάνω όσο πιο απλό μπορώ, θα το

θέσω πρώτα ως ερώτηση (που στην πραγματικότητα δεν είναι ερώτηση): είναι ο Λόρδος Προστάτης μου τύραννος ή όχι; Δεύτερον, αν είναι, είναι νόμιμο να του απονεμηθεί δικαιοσύνη χωρίς ιεροπρέπεια, δηλαδή, να σκοτωθεί; [...] Δεν θεωρώ πως υπάρχει [...] τόσο μεγάλος εκθρόνος του κοινού δικαίου και της ελευθερίας της ανθρωπότητας, ώστε να δώσει οποιοδήποτε είδος απαλλαγής σε έναν σφετεριστή που δε μπορεί να διεκδικεί παρά τον τίτλο του ισχυρότερου, ούτε να προκαλεί την υπακοή του λαού στη βάση κάποιου καθήκοντος, παρά στην αναγκαιότητα και το φόβο. Ένα τέτοιο άτομο τοποθετείται έξω από όλους τους δεσμούς της προστασίας του ανθρώπου, και κάθε άνθρωπος το καθιστά Ισμαήλ, ενάντια στον οποίο στρέφεται το χέρι του κάθε ανθρώπου, όπως αυτού το χέρι στρέφεται ενάντια σε κάθε άνθρωπο. Για εκείνον δεν παρέχουν καμιά ασφάλεια περισσότερη από αυτή που ο Κάιν, ο άλλος δολοφόνος και δυνάστης, επιφύλασσε στον εαυτό του, να καταστραφεί δηλαδή από αυτόν που θα τον έβρισκε πρώτος [...] ένας τύραννος, όπως είπαμε, που δεν είναι μέρος της Κοινοπολιτείας, ούτε υπάγεται στους νόμους της, αλλά καθιστά τον εαυτό του υπεράνω του νόμου [...] έχει όλους τους λόγους να λογαριάζεται όπως εκείνα τα άγρια θηρία που δεν συμπεριλαμβάνονται σε κάποιο κοπάδι, που δε διαθέτουν άλλη άμυνα από τη δύναμή τους και που μετατρέπουν σε θήραμα κάθε τι το πιο αδύναμο από αυτά.»⁷¹

Κεφαλικές ποινές ή περί νάνου και Λεβιάθαν

Το φυλλάδιο του Σέξμπι, μας λέει ο Τζέιμς Χόλστεν (James Holstun), διήγαγε μια μακρά και ενδιαφέρουσα ζωή επανекδόσεων και μεταφράσεων, προσαρμογών και σιωπηρών διακειμενικών οικειοποιήσεων κατά τον 18ο και 19ο αιώνα. Ο ίδιος ο Μαρξ, όπως ανακαλεί ο Χόλστεν, θα μνημόνευε το φυλλάδιο του Sexby στον τρίτο τόμο του Κεφαλαίου (1894):

«Από τον Οχτώβρη κιόλας του 1855 ο Λέοναρντ Χόρνερ παραπονιέται για την αντίσταση που προβάλλουν πάρα πολλοί εργοστασιάρχες στις διατάξεις της νομοθεσίας για τους προφυλακτῆρες στους οριζόντιους κυλίνδρους, παρόλο που αποδείχνεται συνεχώς ο κίνδυνος απ' αυτούς με νέα ατυχήματα, τα οποία είναι συχνά θανατηφόρα, οι δε προφυλακτῆρες ούτε ακριβοί είναι ούτε εμποδίζουν κατά κάποιο τρόπο τη λειτουργία της επιχείρησης [...] Οι εργοστασιάρχες για ν' αντισταθούν ενάντια στην εργοστασιακή νομοθεσία, συγκρότησαν τότε ένα "συνδικάτο", τη λεγόμενη "Εθνική Ένωση για τα την τροποποίηση των Εργοστασιακών Νόμων" [...] Θέλαν οι επιχειρηματίες να αποδείξουν ότι σκοτώνω δε θα πει δολοφονώ ["killing no murder" όταν αυτό γίνεται χάρη του κέρδους.»⁷²

Υπάρχουν διάφορα στοιχεία που αξίζουν μια προσεκτικότερη εξέταση σε αυτό το απόσπασμα: πρώτον, ο Μαρξ απορρίπτει το γενικό πλαίσιο του φυλλαδίου του Σέξμπι, διατηρώντας μόνο τον τίτλο του και αφήνοντας το

έργο της αποκατάστασης της αρχικής του σημασίας στο ευσυνείδητο συντακτικό χέρι του Ένγκελς.⁷³ Δεύτερον, και σε άμεση σύνδεση με αυτή τη χειρονομία δραστηκής αποπλαισίωσης, ο Μαρξ αντιστρέφει την αντιστροφή που η φράση του Σέξμπι αρχικά ενσωμάτωνε: η θανάτωση χωρίς φόνο δεν είναι πλέον το όνομα μιας λαϊκής παράδοσης που στοχεύει στον περιορισμό των καταχρήσεων της κυρίαρχης εξουσίας, αλλά το όνομα της βίας που πλήττει τα σώματα των εργαζομένων από αυτό που ο Μαρξ ονομάζει «οικονομία στη χρησιμοποίηση του σταθερού κεφαλαίου». Τρίτο και σημαντικότερο, η αντιστροφή δεν επαναφέρει την κυρίαρχη βία στους αντίποδες της γυμνής ζωής, αφού, αν και τα θύματα της βιομηχανικής *sacratio* υποβιβάζονται σε «υποζύγια»,⁷⁴ ο αυτουργός της θανάτωσής τους δεν ενσαρκώνει την πολιτική κυριαρχία και δεν εξουσιοδοτεί την ανθρωποκτονία με διάταγμα της κυρίαρχης εξουσίας. Το φάντασμα που ο Μαρξ καλεί στη σκηνή μιλώντας για μια δολοφονία που δεν ισοδυναμεί με ανθρωποκτονία, δεν είναι, όπως συμβαίνει με τον Σμιτ ή τον Αγκάμπεν, αυτό του νόμου υπό τη μορφή της ίδιας του της αναστολής. Στην ανάγνωση του Μαρξ, το κράτος, αντί να είναι ο κυρίαρχος απονεμητής του νόμου, είναι στην πραγματικότητα εντελώς ανίσχυρο απέναντι στην βία που εγγράφεται στην καθημερινή σφαίρα της κοινωνίας των πολιτών. Αν και αυτή είναι μία θέση που διερευνάται σε μια σειρά έργων από το 1840 («Για το εβραϊκό ζήτημα», *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του Δικαίου*, *Η γερμανική ιδεολογία*), διατυπώνεται πιο ξεκάθαρα σε ένα από τα λιγότερο γνωστά πρώιμα έργα του Μαρξ, το «Κριτικές παρατηρήσεις σχετικά με το άρθρο "Ο βασιλιάς της Πρωσίας και η κοινωνική μεταρρύθμιση. Από ένα Πρώσο"», από τον οποίο και αξίζει να παραθέσουμε εκτενώς:

«Γιατί ο Ναπολέων δεν διέταξε απλώς την κατάργηση της επαιτείας μεμιάς; [...] Αυτή η ερώτηση είναι τόσο βάσιμη όσο αυτή του «Πρώσου» μας [Arnold Ruge] που ερωτά: «γιατί ο βασιλιάς δεν αποφασίζει για την εκπαίδευση όλων των άπορων παιδιών με μιας;» [...] Η αντίφαση ανάμεσα στο λειτούργημα και τις καλές προθέσεις της διοίκησης από τη μία, και στα μέσα και τις δυνάμεις που διαθέτει από την άλλη, δε μπορεί να εξαλειφθεί από το κράτος, εκτός αν αυτοκαταργηθεί, εφόσον το ίδιο το κράτος βασίζεται σε αυτή την αντίφαση [...] Για τούτο το λόγο, το κράτος πρέπει να περιοριστεί σε τυπικές, αρνητικές δραστηριότητες, δεδομένου ότι το πεδίο της εξουσίας του τερματίζεται ακριβώς στο σημείο όπου αρχίζει η αστική ζωή και η εργασία. Πράγματι, αν λάβουμε υπόψη τις συνέπειες που προκύπτουν από την ακοινωνική φύση της αστικής ζωής, της ιδιωτικής περιουσίας, του εμπορίου, της βιομηχανίας, της αμοιβαίας λεηλασίας που συνεχίζεται μεταξύ των διαφόρων ομάδων στην αστική ζωή, γίνεται σαφές ότι ο φυσικός νόμος που διέπει τη διοίκηση είναι η ανικανότητα [...] Αν το σύγχρονο κράτος επιθυμούσε την

κατάργηση της ανικανότητας της διοίκησής του θα έπρεπε να καταργήσει τη σύγχρονη ιδιωτική ζωή. Και για να καταργήσει την ιδιωτική ζωή, θα έπρεπε να καταργήσει τον ίδιο του τον εαυτό, δεδομένου ότι υφίσταται μόνο ως η αντίθεση της ιδιωτικής ζωής. [...] το κράτος δεν μπορεί να πιστέψει στην εγγενή αδυναμία της διοίκησής του, δηλαδή του εαυτού του. Μπορεί να αντιληφθεί μόνο τυπικές, ενδεχομενικές ατέλειές της και να προσπαθήσει να τις διορθώσει. [...] Όσο πιο ισχυρό είναι ένα κράτος και ως εκ τούτου όσο πιο πολιτικό ένα έθνος, τόσο μικρότερη είναι και η τάση του να εξηγήσει τη γενική αρχή που διέπει τα κοινωνικά δεινά και να αναζητήσει τις αιτίες τους μέσω της εξέτασης της αρχής του κράτους, δηλαδή της ίδιας της οργάνωσης της κοινωνίας της οποίας το κράτος αποτελεί την ενεργό, ενσυνείδητη και επίσημη έκφραση. Η πολιτική αντίληψη συνιστά απλώς πολιτική αντίληψη διότι ο στοχασμός της δεν υπερβαίνει τα όρια της πολιτικής. Όσο πιο έντονη και πιο ζωντανή είναι, τόσο πιο ανίκανη καθίσταται να κατανοήσει τα κοινωνικά προβλήματα.»⁷⁵

Σε αυτές τις γραμμές ο Μαρξ διατυπώνει ένα εντυπωσιακό και σημαίνον παράδοξο: όσο πιο ισχυρό καθίσταται το (σύγχρονο, φιλελεύθερο) κράτος τόσο πιο δύσκολο είναι για αυτό να αντιμετωπίσει τη γενική αρχή των κοινωνικών δεινών (δηλ. των αντιφάσεων που παράγονται από τον τρόπο παραγωγής), και ως εκ τούτου τόσο περισσότερο τείνει το κράτος να αναζητήσει παρηγοριά σε μια πολιτική που είναι εγγενώς αδύναμη, καταδικασμένη να εκφυλιστεί σε «επίκληση τυπικών ενδεχομενικών ελαττωμάτων», ή ακόμα χειρότερα, σε επικλήσεις των εμποδίων που επιφέρουν οι φυσικές ατέλειες, οι νόμοι του Θεού, ή το πείσμα των ατόμων. Η «πολιτική», με άλλα λόγια, είναι ένα άλλο όνομα για το απατηλό πρίσμα που απεικονίζει το σύγχρονο κράτος ως ενσάρκωση της υπερβατικής κυριαρχίας, παραλείποντας το γεγονός ότι αυτή η ίδια η κυριαρχία καθίσταται ασήμαντη, όταν έρχεται αντιμέτωπη με τη βία που διαποτίζει τις τετριμμένες υποθέσεις των λεγόμενων ιδιωτικών και συμβασιακών σχέσεων.

Για να επιστρέψουμε στο παράθεμα από τον τρίτο τόμο του *Κεφαλαίου*, η θανάτωση που δεν συνιστά φόνο, στη σύγχρονη, βιομηχανική της εκδοχή, έχει αποκοπεί από την αναφορά στην κυρίαρχη βία, όπως ακριβώς έχει επίσης χάσει την πρόσβαση στο ιστορικό της ισοδύναμο, την αντι-κυριαρχική χρήση της θανάτωσης που δεν συνιστά φόνο. Η βία που ξεσκεπάζει ο Μαρξ –αυτό που στο «Εβραϊκό ζήτημα» ονομάζει *bellum omnium contra omnes* [πόλεμο όλων εναντίον όλων] της κοινωνίας πολιτών⁷⁶ δεν είναι κάτι που αφορά το δράμα της κυρίαρχης απόφασης, την επιβλητική θεατρικότητα της θυσίας, τη σμιτιανή διάκριση ανάμεσα σε φίλο και εχθρό, ή την απονομή της ποινικής δικαιοσύνης. Αν οι εργάτες πεθαίνουν (ή ακρωτηριάζονται, ή στερούνται των μέσων διαβίωσης, ή παραμένουν αυτό που «φυσικά» είναι: μέσα για την εξαγωγή υπε-

ραξίας), δεν το κάνουν απλώς σε μία κατάσταση που βρίσκεται πέρα από τις προσταγές του νόμου και της θρησκείας εξίσου, αλλά σε μία κατάσταση που η σύγχρονη κυριαρχία δεν δύναται να συλλάβει, είτε με την έννοια της πρόσληψής της ως πολιτικά κατανοήσιμου γεγονότος είτε με αυτή της υπαγωγής της στην άσκηση των δικών της βίαιων προνομίων. Η βία που διαμεσολαβείται τόσο ολοκληρωτικά από τη σφαίρα των «αντικειμενικών συνθηκών», ώστε να διαφύγει από τη σύλληψη της πολιτικής κατανοησιμότητας,⁷⁷ δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί μέσω της προσφυγής στη σφαίρα της εκτελεστικής απόφασης ή με την ηθικο-νομική γλώσσα των δικαιωμάτων (και των αδικιών). Η βία της αδικίας δεν εμπεριέχεται απλώς, άλλωστε, στην τάδε ή τη δείνα εμπειρικά αποδείξιμη βλάβη που υφίσταται ο εργάτης –«[από την] υπερπλήρωση στενών και ανθυγιεινών χώρων με εργάτες», «ως το στρίμωγμα επικίνδυνων μηχανών στον ίδιο χώρο και στην παραμέληση των προστατευτικών μέσων για την αποτροπή του κινδύνου ατυχημάτων, ως την παράλειψη προφυλακτικών μέτρων σε παραγωγικά προτσές, που από τη φύση τους είναι ανθυγιεινά ή που συνδέονται με κίνδυνο»⁷⁸, αλλά σχετίζεται με τον ίδιο τον διαχωρισμό του αστικού κράτους από την κοινωνία των πολιτών, της οποίας η υλική ζωή καθίσταται αδιαφανής στην προοπτική του νόμου, παρά το γεγονός ότι διαμορφώνει την καθημερινότητα των μελών της.⁷⁹

Αποτελεί μια κρίσιμη συνέπεια της παρέμβασης του Μαρξ το γεγονός ότι τόσο η ρητορική της ηθικής κατακραυγής κατά της απληστίας του κεφαλαίου όσο και η επίκληση της ιερότητας του νόμιμου δικαιώματος εκτίθενται ως απελπιστικά ανεπαρκείς γραμμές υπεράσπισης απέναντι στην ηγεμονία της αγοράς και της λογικής της. Στην *Εποχή του κεφαλαίου*, άλλωστε, ο Έρικ Χομπσμπάουμ συλλαμβάνει με τρόπο χρήσιμο τον εμφατικά μη-καταναγκαστικό χαρακτήρα των νομοθετικών μεταρρυθμίσεων που σημάδεψαν την περίοδο της παγκόσμιας καπιταλιστικής ενοποίησης, μεταξύ 1848-1875: «Στη Βρετανία ο νόμος “περί προϊσταμένων και υφισταμένων” τροποποιήθηκε, καθιερώνοντας την ίση αντιμετώπιση των δύο μερών σε περιπτώσεις παραβάσεων συμβολαίου [...] ανάμεσα στο 1867 και το 1875 όλα τα σημαντικά νομικά εμπόδια για τη δημιουργία συνδικαλιστικών οργανώσεων και για το δικαίωμα στην απεργία καταργήθηκαν με αξιοσημείωτα λιγοστή αντίσταση [...] Μόνον η αγορά θα ρύθμιζε την αγοραπωλησία της εργατικής δύναμης, όπως και οποιουδήποτε άλλου πράγματος».⁸⁰ Η «τυραννία» δεν θα μπορούσε πλέον να ταυτοποιήσει την εξουσία που γεννιέται ιστορικά με τη σύμπλευση μεταξύ καπιταλισμού και τυπικής δημοκρατίας, ακόμη και αν η ισχύς της αγοράς παραμένει ασφαλώς μια δύναμη που διατηρεί την εξουσία επί ζωής και θανάτου, και ακόμα και αν παραμένει ρητά ανεξέλεγκτη από εθιμικούς ή νομικούς περιορισμούς. Τα προνόμια που έχουν ανατεθεί στο «αόρατο χέρι» της αγοράς δεν υπερ-

βαίνουν απλώς κάθε νόμο (όπως πρόσφατα μαρτυρείται και από την καταιγίδα αντισυνταγματικών μέτρων στη σύγχρονη Ελλάδα του ΔΝΤ),⁸¹ αλλά επίσης, εφόσον έχουν κηρυχτεί ως κυρίαρχα τα ίδια, κάθε καταφυγή στη γλώσσα της πολιτικής απόφασης. Όπως ο Μαρξ ήταν ίσως ο πρώτος που παρατήρησε μέσω της διάσημης φράσης του σχετικά με τις παραδόσεις των πεθαμένων που βαρύνουν «σαν εφιάλτης πάνω στα μυαλά των ζωντανών»,⁸² αυτό το γεγονός περιορίζει δραστικά τις δυνατότητες εξεύρεσης των μέσων για την αντιμετώπιση των αντιξοοτήτων του παρόντος στους παρελθοντικούς αγώνες. Αντιμέτωπη με τις αφαιρέσεις της σύγχρονης πολιτικής οικονομίας, η κληρονομιά της προνεωτερικής βίας ενάντια στην κυριαρχία υποβιβάζεται σε τίποτε περισσότερο από ένα νοσταλγικό ρητορικό τέχνασμα, και η ανάνηψη περασμένων μεγαλείων καθίσταται εμπόδιο στην κριτική κατανόηση.

Η ίδια η αποφασιστικότητα με την οποία ο Μαρξ στρέφεται στην εκμάθηση μιας νέας γλώσσας, ξεχνώντας την παράδοση της βίας ενάντια στην κυριαρχία, δεν μπορεί να διαχωριστεί από τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται τα εννοιολογικά όρια που επιβάλλονται από τα «πνεύματα του παρελθόντος». Η οπισθοδρομική αυτο-διαμόρφωση του Σέξμπι αποτελεί ηχηρή ένδειξη του λόγου για τον οποίο ο Μαρξ ενθυμείται το κείμενό του –κατάλοιπο μιας επανάστασης που εγκολπώθηκε στην πολιτική εδραίωση της αγγλικής αστικής τάξης το 1688– μόνο για να το ξεχάσει. Στη δική του ανάγνωση του φυλλαδίου του Σέξμπι, ο Χόλστεν ορθά αποδέχεται ότι «ο κοσμικός χιλιασμός του δολοφόνου», το «εμμονικό όνειρο» μιας «συγκεκριμένης, προσεκτικά σχεδιασμένης πράξης βίας» που θα μπορούσε «αυτομάτως να εγκαινιάσει μία νέα εποχή», οδηγεί τον Σέξμπι σε έναν «αμήχανο ατομικισμό» και, κατά συνέπεια, στην αδυναμία να αντιληφθεί τη σημασία του «μετασχηματισμού των παραγωγικών σχέσεων» στη δημοκρατία.⁸³ Το γεγονός ότι οι συνέπειες αυτού του μετασχηματισμού εμπεριέχουν την υπέρβαση αυτού που κατέστησε εξαρχής εφικτό το όραμα του Σέξμπι, είναι ακριβώς αυτό το οποίο καταγράφει η αξιοπρόσεχτα διακειμενική πολιτική του Μαρξ.⁸⁴ Και είναι ακριβώς αυτό το γεγονός που μονίμως υποτιμούν εκείνοι οι θεωρητικοί που περιορίζονται στην καταγραφή των μορφών συνέχειας ανάμεσα στα απολυταρχικά και τα δημοκρατικά μοντέλα κυριαρχίας.⁸⁵ Κάτι όντως ριζικά νέο συμβαίνει στον δεσμό ανάμεσα στην κυριαρχία και τη βία στην εποχή της καπιταλιστικής δημοκρατίας· αλλά η φύση του δεν μπορεί να εξηγηθεί με βάση το φαντασιακό της πολιτικής θεωρίας, δηλαδή, δια της προσφυγής σε ένα λόγο που προσδίδει αναλυτική κυριαρχία στην ίδια την ιδέα ότι η κυριαρχία είναι ο απόλυτος ορίζοντας και το κράτος η υπέρτατη ενσάρκωση της κοινωνικής εξουσίας.⁸⁶ Τα χαρακτηριστικά του καινοφανούς που διακυβεύονται στη μαρξική παρέμβαση δεν μπορούν να γίνουν εμφανή χωρίς να προηγηθεί ένας κρίσιμος

απολογισμός της ανόδου ενός είδους βίας που βρίσκεται πέρα από τη σφαίρα της πολιτικής κυριαρχίας.⁸⁷

Τι σημαίνει να στοχαζόμαστε το πρόβλημα της *γυμνής ζωής χωρίς τον κυρίαρχο*, χωρίς, με άλλα λόγια, να παραχωρούμε εξέχουσα θέση στην έννοια της κυριαρχίας την οποία αμφισβήτησε ο Μαρξ στο πλαίσιο της δικής του κατανόησης της καπιταλιστικής βιοπολιτικής περισσότερο από ενάμιση αιώνα πριν;⁸⁸ Στο άρθρο του «Taming the Beast: The Other Tradition in Political Theory», ο Μάικλ Μάρντερ (Michael Marder) αναφέρεται «στην υπόγεια ανάπτυξη του καπιταλισμού ως ιστορικής οικονομικής μορφής που εξαρτάται από την αποκτήνωση [beastialization] μιας σημαντικής μερίδας του πληθυσμού».⁸⁹ Αναπτύσσοντας τον προβληματισμό του γύρω από το *Dissertation on the Poor Laws* (1786) του Τζόζεφ Τάουνσεντ (Joseph Townsend), ο Μάρντερ συμπεραίνει ότι η συζήτηση περί πείνας ως κινητήριου μοχλού και μέσου πειθάρχησης του ανθρώπινου ζώου είναι ζωτικής σημασίας στο βαθμό που καθιστά δυνατό ένα απρόσωπο, βιολογικό γεγονός ικανό να υποκαταστήσει την «τυραννική ισχύ του κυρίαρχου [...] με έναν ακόμα πιο ισχυρό δεσποτισμό», τέτοιο που, όπως θα παρατηρούσε ο Καρλ Πολάνυι, να μετατρέπει τον Λεβιάθαν σε νάνο.⁹⁰ Η ιστορική αλληλουχία των πρώτων ετών του 12ου αιώνα, όταν το μοντέλο ντοπαρισμένου κράτους του καθεστώτος Μπους αντικαταστάθηκε από αυτό του αναιμικού, ανίσχυρου κράτους, ομήρου του χρέους του και υπόχρεου στα ιδιωτικά συμφέροντα των τραπεζών και της μεγάλης βιομηχανίας,⁹¹ είναι μια εύγλωττη υπόμνηση της οξύτητας της διορατικότητας του Μαρξ σε ό,τι αφορά την παράδοση τάση του σύγχρονου κράτους να προβάλει ως *Λεβιάθαν*, όταν ιδωθεί από μια νομικο-πολιτική προοπτική που επικεντρώνεται στις οντότητες του λαού, του έθνους, και της φυλής (Χομπς, Σμιτ, Αγκάμπεν)⁹² και ως νάνος, όταν ιδωθεί υπό το πολύ λιγότερο τιμητικό πρίσμα της πολιτικής οικονομίας.

Στο βαθμό που σήμερα το κεφάλαιο είναι η *κατεξοχήν* μορφή κυρίαρχης εξουσίας, η κυριαρχία εμφανίζεται ως *αποτέλεσμα χωρίς αιτία*. Όντας όλο και πιο αποχωρισμένο ως οντότητα από τη σφαίρα της υποκειμενικής εμπειρίας, η εξουσία του καθίσταται όλο και πιο ανθεκτική απέναντι σε κανονιστικές, νομικές ή ηθικές μορφές παρέμβασης και κριτικής, περισσότερο από ότι υπήρξε ποτέ η πολιτικά οργανωμένη ιστορική κυριαρχία. Η κρίσιμη ευθύνη την οποία η επιμονή της γυμνής ζωής –της ζωής που εκτίθεται στη βία απρόσωπων και απάνθρωπων διαδικασιών, πέρα από τα όρια αυτού που το σύγχρονο κράτος έχει την τάση να θεωρεί ως σφαίρα δικαιοδοσίας του– αποδίδει στη δική μας στιγμή, επομένως, έχει να κάνει με το καθήκον ανάπτυξης μιας σκέψης και μιας πρακτικής που θα αντιλαμβάνεται όχι μόνο τον νάνο (το ανταγωνιστικό πεδίο της αστικής κοινωνίας) που κρύβεται μέσα στον Λεβιάθαν (το κράτος), αλλά επίσης και τον Λεβιάθαν (κεφάλαιο) που φω-

λιάζει μέσα στον νάνο. Σήμερα, υστερούμε ακόμα μπροστά στην πρόκληση να αντιμετωπίσουμε την απεριόριστη εξουσία με την οποία είναι περιβεβλημένη μια τάξη πραγμάτων,⁹³ η οποία ουδέποτε έχει προβληθεί με όρους κατάστασης έκτακτης ανάγκης ή εξαίρεσης, και η οποία, ίσως για αυτό ακριβώς το λόγο, συνεχίζει να αποτελεί το μεγάλο αδιανόητο στη σκέψη της πολιτικής θεωρίας –συμπεριλαμβανομένης αυτής που προάγει ένα έργο, όπως το *Homo Sacer*.

Μετάφραση: Γιώργος Κατσαμπέκης
Επιμέλεια μετάφρασης: Αντώνης Μπαλασόπουλος

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μτφρ. Παναγιώτης Τσιαμούρας, επιμ.-επιμ. Γιάννης Σταυρακάκης (Αθήνα: Scripta 2005)· *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive (Homo Sacer III)*, μτφρ. Daniel Heller-Roazen (New York: Zone Books, 2002)· *The Open: Man and Animal*, μτφρ. Kevin Attell (Stanford: Stanford University Press, 2004)· *Κατάσταση εξαίρεσης*, μτφρ. Μαρία Οικονομίδου, Πατάκης, Αθήνα 2007.
- 2 Michael Hardt και Antonio Negri, *Αυτοκρατορία*, μτφρ. Νεκτάριος Καλαϊτζής (Αθήνα: Scripta, 2002).
- 3 Για τη θέση του Αγκάμπεν εντός της ιταλικής αριστεράς, βλ. Antonio Negri, «Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic», μτφρ. Matteo Mandarini, στο Matthew Calarco & Stephen DeCaroli, επιμ. *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life* (Stanford: Stanford University Press, 2007), σ. 124· Timothy Brennan, «Agamben and the New Italians», στο *Wars of Position: The Cultural Politics of Left and Right* (New York: Columbia University Press, 2006), σ. 188-195.
- 4 Negri, «Discreet Taste», σ. 124.
- 5 Βλ. Jef Huysmans, «The Jargon of Exception: On Schmitt, Agamben and the Absence of Political Society», *International Political Sociology* 2 (2008), σ. 174-175.
- 6 Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign*, τόμ. 1, μτφρ. Geoffrey Bennington (Chicago: University of Chicago Press, 2009), σ. 316.
- 7 Derrida, *The Beast and the Sovereign*, σ. 316-317· η έμφαση δική μου.
- 8 Βλ. Huysmans, «The Jargon», σ. 176-177.
- 9 Βλ. Agamben, *Auschwitz*, σ. 134· *The Open*, σ. 91· *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, επιμ.-μτφρ. Daniel Heller Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1999), σ. 253, 257.
- 10 Negri, «Discreet Taste», σ. 123. Ο Slavoj Žižek έχει ασκήσει κριτική με παρόμοιο τρόπο στον Agamben στο *In Defense of Lost Causes* (London-New York: Verso, 2007), σ. 337-338. Ωστόσο, ούτε ο Negri ούτε ο Žižek έχουν διστάσει να καταστήσουν τον Μπάρτλμπι του Μέλβιλ προνομιακή αναφορά της σύγχρονης πολιτικής της «άρνησης». Βλ. Hardt και Negri, *Αυτοκρατορία*, σ. 276-279· Slavoj Žižek, *The Parallax View* (Cambridge, Mass: MIT Press, 2006), σ. 381-385.
- 11 Η αντίληψή μου γι' αυτή τη διαδικασία βασίζεται στο *Disagreement* του Jacques Rancière, καθώς και στο *Theory of the Subject* του Alain Badiou (μτφρ. Bruno Bosteels, London-New York: Continuum, 2009), σ. 243-274.
- 12 Agamben, *Homo Sacer*, σ. 28.
- 13 Αυτ.
- 14 Αυτ., σ. 117· Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2. *Pouvoir, droit, religion* (Paris: Minuit, 1969), σ. 187-192· Georges Dumézil, *Archaic Roman Religion*, τόμ. 1, μτφρ. Philip Krapp (Baltimore-London: John Hopkins University Press, 1996), σ. 130.
- 15 Agamben, *Homo Sacer*, 134.
- 16 Αυτ., 136· η μετάφραση έχει μερικώς τροποποιηθεί.
- 17 Αυτ., 138· η έμφαση δική μου.
- 18 Ο W. D. Aston υποστηρίζει ότι η *sacratio* είχε εξαφανιστεί ήδη από το 55 π.Χ. με 20 μ.Χ. Βλ. «Problems of Roman Criminal Law», *Journal of the Society of Comparative Legislation*, 13/2 (1913), σ. 215. Ο Bennett, στη μεταγενέστερη μελέτη του, διαφωνεί, υποστηρίζοντας ότι η *sacratio capitis* υπήρχε ακόμα κατά τον 1ο αιώνα π.Χ. Βλ. «*Sacer Esto*», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 61 (1930), σ. 16.
- 19 Bennett, «*Sacer Esto*», σ. 5.
- 20 Βλ. Νικόλαος Ι. Δημαράς, *Ιστορία και εισηγήσεις του Ρωμαϊκού δικαίου και των πηγών*, 3η έκδ. (Αθήνα: Τυπογραφείον Παλιγγενεσίας, 1896), σ. 75-76· Aston, «Problems», σ. 214-215· Bennett, «*Sacer Esto*», σ. 9· Alan Watson, «Roman Private Law and the *Leges Regiae*», *The Journal of Roman Studies*, 62 (1972), σ. 101-103· Judy E. Gaughan, «Killing and the King: Numa's Murder Law and the Nature of Monarchic Authority», *Continuity and Change* 18/3 (2003), σ. 336.
- 21 Dionysius of Halicarnassus, *Roman Antiquities*, Books I-II, μτφρ. Earnest Cary (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001), II.8.2 (σ. 335-337) και II.9.2 (σ. 339). Ο Numa Denis Fustel de Coulanges διακρίνει ανάμεσα στις δύο ομάδες. Βλ. *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*, μτφρ. Willard Small (Baltimore-London: John Hopkins University Press, 1980), σ. 221-222. Ο Theodore Mommsen, όμως, έχει αντίθετη άποψη. Βλ. *The History of Rome, Book I: The Period Anterior to the Abolition of Monarchy*, μτφρ. William Purdie Dickson (New York: Charles Scribner's Sons, 1905), σ. 106, 110.
- 22 Βλ. Δημαράς, *Ιστορία*, σ. 77.
- 23 Βλ. De Coulanges, *Ancient City*, σ. 188-189, 224-225.
- 24 Βλ. Plutarch, *Plutarch's Lives*, μτφρ. John και William Langhorne (Baltimore: William and Joseph Neal, 1835), σ. 18· ελλ. έκδ.: Πλουτάρχου, *Βίοι παράλληλοι*. Θησεύς-Ρωμύλος-Λυκούργος-Νουμάς (Αθήνα: Δ. Ι. Ζαχαρόπουλος)· Δημαράς, *Ιστορία*, σ. 75.
- 25 De Coulanges, *Ancient City*, σ. 108. Σχετικά με τις υποχρεώσεις των πελατών προς τους πατρικίους, βλ. Watson, «Roman Private Law», σ. 100.
- 26 Watson, «Roman Private Law», σ. 102.
- 27 Βλ. Aston, «Problems», σ. 214· Bennett, «*Sacer Esto*», σ. 6· Δημαράς, *Ιστορία*, σ. 76.
- 28 Dionysius of Halicarnassus, *Roman Antiquities*, II.10.3, σ. 343.
- 29 Βλ. Δημαράς, *Ιστορία*, σ. 76· Bennett, «*Sacer Esto*», σ. 5· Watson, «Roman Private Law», σ. 101-103.
- 30 «Ο πάτριος δεν ήταν μόνο ένας αφέντης· ήταν δικαστής· θα μπορούσε να καταδικάσει έναν πελάτη σε θάνατο»· De Coulanges, *Ancient City*, σ. 249.
- 31 Αναφερόμενος στους *Leges Valeriae et Horatiae*, για παράδειγμα, ο Λίβιος σημειώνει ότι «αναβίωναν την ιερότητα [sacrosanctity]» των πληβείων. Βλ. Livy, *History of Rome*, βιβλία 3-4, μτφρ. B. O. Foster (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2004), III.LV.6, III.LV.10.
- 32 Βλ. Watson, «Roman Private Law»· Gaughan, «Killing», σ. 338.
- 33 Βλ. Theodore Mommsen, *The History of Rome, Book II: From the Abolition of the Monarchy in Rome to the Union of Italy*,

- μτφρ. William Purdie Dickson (New York: Charles Scribner's Sons, 1905), σ. 26-42· De Coulanges, *Ancient City*, σ. 261-270, 275-308.
- 34 Στη μελέτη της για τη θεά Δήμητρα, η Spaeth χαρακτηρίζει τους Δήμητρα, Λίβυρο και Λίβυρα ως «πληβειακή τριάδα», στηριζόμενη στην ισχυρή σχέση τους με πληβειακές ευαισθησίες, ιδίως κατά την περίοδο της Μέσης Δημοκρατίας. Βλ. Barbette Stanley Spaeth, *The Roman Goddess Ceres* (Austin: University of Texas Press, 1996), σ. 15, 81-102.
- 35 Livy, *History of Rome*, III.LV.7. Βλ. Επίσης, Bennett, «Sacer Esto», σ. 6· William Smith, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities* (London: John Murray, 1875), σ. 701· Dumézil, *Archaic Roman Religion I*, σ. 195.
- 36 Livy, *History of Rome*, III.LIV.5-6· βλ. Επίσης, Niccolò Machiavelli, *The Discourses*, μτφρ. Leslie J. Walker και Brian Richardson (Harmondsworth: Penguin, 2003), σ. 107, 111, 113, 115.
- 37 Agamben, *Homo Sacer*, σ. 137.
- 38 Αυτ., σ. 25.
- 39 James Holstun, *Ehud's Dagger: Class Struggle in the English Revolution* (London-New York: Verso, 2000), σ. xi.
- 40 Βεβαίως, η *sacratio* δεν ήταν πάντα περιορισμένη στην προστασία ή την αυτοπροστασία των απόκληρων. Βλ. σχετικά Anna J. Clark, «Nasica and Fides», *Classical Quarterly* 57/1 (2007), σ. 126· Spaeth, *Ceres*, σ. 73-79.
- 41 Agamben, *Homo Sacer*, σ. 103.
- 42 Βλ. Mika Ojankagas, «Sovereign and Plebs: Michel Foucault Meets Carl Schmitt», *Telos* 119 (Ανοιξη 2001): σ. 39.
- 43 «Οι [αρχικοί] πληβείοι ήταν μια απεχθής και απόβλητη τάξη, πέρα από τα όρια της θρησκείας, του δικαίου, της κοινωνίας και της οικογένειας»· De Coulanges, *Ancient City*, σ. 226.
- 44 Ο Ντεριντά ορθά σημειώνει ότι «κατά κάποιο τρόπο, δεν υπάρχει αντίθετο στην κυριαρχία», και ως εκ τούτου ότι «η επιλογή δεν είναι μεταξύ κυριαρχίας και μη-κυριαρχίας, αλλά μεταξύ των διαφόρων μορφών των χωρισμών, κατατμήσεων, διαιρέσεων, προϋποθέσεων, που εμφανίζονται για να θίξουν μία κυριαρχία που πάντα υποτίθεται πως είναι αδιαίρετη και απροϋπόθετη». Βλ. Derrida, *The Beast and the Sovereign*, σ. 76. Σχετικά με την «αντικυριαρχία», βλ. επίσης Craig McFarlane, «Counter-Sovereignty», ομιλία στο Carleton University (31 Μαρτ. 2006), <http://theoria.ca/research/files/counter-sovereignty.pdf> (τελευταία πρόσβαση: 10 Ιαν. 2009)· Georges Bataille, *The Accursed Share*, τόμ. II & III, μτφρ. Robert Hurley (New York: Zone Books, 1993), σ. 261-262.
- 45 Agamben, *Homo Sacer*, 137.
- 46 Αυτ.
- 47 Αυτ., σ. 152· η έμφαση δική μου.
- 48 Αυτ., σ. 163-164· η μετάφραση έχει μερικώς τροποποιηθεί.
- 49 Αυτ., σ. 151-152.
- 50 Βλ. Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), σ. 4, 7.
- 51 Αριστοτέλης, *Πολιτικά I-III*, επιμ. Γιάννης Κορδάτος, εισ.-μτφρ.-σχόλια Παναγής Λεκάτσας (Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος, κ.κ.), 1253a27-29 (14)· η έμφαση δική μου. Βλ. επίσης, Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1253a1-7· Derrida, *The Beast and the Sovereign*, σ. 16-17.
- 52 Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1253a31-33, 1253a35-37. Βλ. επίσης τις παρατηρήσεις του Georges Dumézil για τη διπλή και αντιφατική αναπαράσταση του κυρίαρχου ιδρυτή στη ρωμαϊκή μυθολογία (του αναθρεμμένου από λύκους, αδελφοκτόνου, και πολεμοχαρή Ρωμύλου, και του νομοταγή, ευσεβή, ειρηνικού και ακριβοδίκαιου Νούμα), στο *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-Eu-*
- ropean Representations of Sovereignty* (New York: Zone Books, 1988), σ. 47-57, 60, 64, 114-116, 163.
- 53 Βλ. Πλάτων, *Πολιτεία*, εισ.-μτφρ.-σημ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος (Αθήνα: Πόλις, 2002), 416a2-7 416b1-4.
- 54 Βλ. Πλάτων, *Πολιτεία*, 376a2-10 (65). Για τη διάκριση φίλος-εχθρός ως μη-αναγώγιμο θεμέλιο του πολιτικού, βλ. Καρλ Σμιτ, *Η έννοια του πολιτικού*, μτφρ. Αλίκη Λαβράνου (Αθήνα: Κριτική, 1988), σ. 46-48.
- 55 Βλ. Ζαν-Ζακ Ρουσώ, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, μτφρ. Βασιλική Γρηγοροπούλου & Αλβέρτος Σταϊνχάουερ (Αθήνα: Πόλις, 2004) σ. 50.
- 56 Βλ. Derrida, *The Beast and the Sovereign*, σ. 18.
- 57 Dumézil, *Mitra-Varuna*, σ. 115.
- 58 Σίγκμουντ Φρόυντ, *Τοτέμ και ταμπού: Μερικές συμφωνίες στην ψυχική ζωή των άγριων και των νευρωτικών*, μτφρ. Χρήστος Αντωνίου (Αθήνα: Επίκουρος, 1978), σ. 59, 62, 67, 70. Για μια ενδιαφέρουσα αντίστοιχη ευρωπαϊκή περίπτωση, όσον αφορά τις τελετές στέψης, βλ. Jean Bodin, *On Sovereignty*, επιμ.-μτφρ. Julian H. Franklin (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), σ. 8-9.
- 59 Φρόυντ, *Τοτέμ και ταμπού*, σ. 69· η έμφαση δική μου.
- 60 Agamben, *Homo Sacer*, σ. 122.
- 61 René Girard, *Το εξιλαστήριο θύμα. Η βία και το ιερό*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης (Αθήνα: Εξάντας, 1991), σ. 11.
- 62 Girard, *Το εξιλαστήριο θύμα*, σ. 177, 178, 512. Βλ. επίσης, Michel Serres, *Rome: The Book of Foundations*, μτφρ. Felicia MacCarren (Stanford: Stanford University Press, 1991), σ. 134-135.
- 63 Ρουσώ, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, σ. 50.
- 64 Robert Zaller, «The Figure of the Tyrant in English Revolutionary Thought», *Journal of the History of Ideas* 54/4 (Οκτ. 1993), σ. 585.
- 65 Αυτ., σ. 586.
- 66 Παρατίθεται στο Zaller, «Tyrant», σ. 596.
- 67 Παρατίθεται αυτ., σ. 607.
- 68 Σχετικά με το «προβληματικό» ζήτημα της πατρότητας του *Killing Noe Murder* (που αποδίδεται από διαφορετικές πηγές στους Sexby, William Allen, και Silius Titus), βλ. James Holstun, *Ehud's Dagger*, σ. 332-333.
- 69 Βλ. τη ριζοσπαστική απάντηση του Σέξμπι στον ιδιοκτησιακό κοινοβουλευτισμό του Col. Ireton στο *The Putney Debates*, στο *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writing in Stuart England*, επιμ. David Wootton (Harmondsworth: Penguin, 1986), σ. 302.
- 70 Βλ. Holstun, *Ehud's Dagger*, σ. 334.
- 71 William Allen (δηλ. Edward Sexby), *Killing Noe Murder*, στο *Divine Right and Democracy*, σ. 364, 370-373.
- 72 Καρλ Μαρξ, *Το Κεφάλαιο: κριτική της πολιτικής οικονομίας*, τόμος III, μτφρ. Παναγιώτης Μαυρομάτης (Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1978) σ. 120-121· η έμφαση δική μου.
- 73 Στο σχετικό σημείωμα του Ένγκελς διαβάζουμε ότι ο Μαρξ αναφέρεται στο φυλλάδιο «Σκοτώνω δεν σημαίνει φόνος» (*Killing Noe Murder*), το οποίο δημοσιεύτηκε το 1657 από τον ισοπεδωτή Sexby, και απαιτούσε, με την κατάλληλη ηθική και θρησκευτική αιτιολόγηση, τη δολοφονία του Κρόμγουελ· Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, τόμ. III, σ. 1131-1132.
- 74 Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, τόμ. III, σ. 116.
- 75 Karl Marx, «Critical Notes on the Article 'The King of Prussia and Social Reform. By a Prussian'», στο Karl Marx: *Early Writings*, μτφρ. Rodney Livingstone & Gregor Benton (Harmondsworth: Penguin, 1992), σ. 410-413.

- 76 Βλ. Καρλ Μαρξ, *Το εβραϊκό ζήτημα*, μτφρ. Γιάννης Κρητικός (Αθήνα: Οδυσσέας, 1978), σ. 78.
- 77 Βλ. Kojin Karatani, «Επανάσταση και επανάληψη», μτφρ. Αντώνης Μπαλασόπουλος, *Ένεκεν* 17 (Ιούλ.-Σεπτ. 2010), σ. 56-57.
- 78 Marx, *Το Κεφάλαιο*, τόμ. III, σ. 116.
- 79 Αυτ., σ. 117.
- 80 E. J. Hobsbawm, *Η εποχή του κεφαλαίου 1848-1875*, μτφρ. Δημοσθένης Κούρτοβικ (Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1994), σ. 65.
- 81 Βλ. «Αντισυνταγματικές οι περικοπές μισθών, επιδομάτων και συντάξεων», συνέντευξη του Γιώργου Κασιμάτη, ομότιμου καθηγητή συνταγματικού δικαίου, *Δρόμος της Αριστεράς*, 28 Αυγ. 2010.
- 82 Βλ. Καρλ Μαρξ, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη* (Αθήνα: Θεμέλιο, 1986), σ. 15.
- 83 Holstun, *Ehud's Dagger*, σ. 355.
- 84 Βεβαίως, ο Μαρξ δεν εκλαμβάνει τη σύγχρονη κατάσταση *ex nihilo*, χωρίς καμία αναφορά στον ιστορικό ρόλο της κυρίαρχης βίας. Πράγματι, η έννοια της πρωταρχικής συσσώρευσης αναδεικνύει τον ιστορικά κεντρικό ρόλο της κυρίαρχης βίας ως αυτής που παρέχει τις αρχικές προϋποθέσεις (την παραγωγή μιας ακτήμονος τάξης που αναγκάζεται να πουλήσει την εργατική της δύναμη για μισθούς) της καπιταλιστικής συσσώρευσης. Βλ. Καρλ Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, τομ. I, μτφρ. Παναγιώτης Μαυρομάτης (Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1978), σ. 738-788.
- 85 Βλ., για παράδειγμα, Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, μτφρ. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 2006), σ. 36· Michel Foucault, *History of Sexuality*, τόμ. I, μτφρ. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1990)· Μισέλ Φουκώ, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμ. I: *Η δίψα της γνώσης*, μτφρ. Γκλόρυ Ροζάκη (Αθήνα, εκδ. Ράππα, σ. 110-112· Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, μτφρ. David Macey (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), σ. 240-241, 247· Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign*, σ. 282.
- 86 Για το λόγο αυτό, μια «μαρξιστική πολιτική θεωρία» συνιστά *con-
tradictio in terminis*. Βλ. Werner Bonefeld, «The Capitalist State: Illusion and Critique», <http://libcom.org/library/capitalist-state-illusion-critique-werner-bonefeld> (τελευταία πρόσβαση: 30 Αυγ. 2010).
- 87 Βλ. Brett Neilson, «Potenza Nuda?», *Contretemps* 5 (Δεκ. 2004), σ. 76.
- 88 Η Susan Buck-Morss επιχειρηματολογεί υπέρ της αναγκαιότητας «εμπλουτισμού» του Μαρξ μέσω του Σμιτ, με το σκεπτικό ότι η «πολιτική οικονομία» εδραίωσε τη «σχετική σπουδαιότητα της οικονομίας έναντι του κράτους», ανάγοντας έτσι το κράτος σε «επιφανόμενο» («Sovereign Right and the Global Left», *Cultural Critique* 69, Άνοιξη 2008:149-150). Όμως, όπως σημειώνει ο Werner Bonefeld στο «The Capitalist State», στον Μαρξ «η κριτική της πολιτικής οικονομίας ισοδυναμεί με κριτική στη μορφή του κράτους». Ο Μαρξ κριτικάρει το (σύγχρονο, καπιταλιστικό) κράτος ως την άλλη ακριβώς όψη, το αντίστοιχο και το συμπλήρωμα αυτών των αφαιρέσεων.
- 89 Michael Marder, «Taming the Beast: The Other Tradition in Political Theory», *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature* 39/4 (Δεκ. 2006), σ. 55.
- 90 Marder, «Taming the Beast», σ. 56.
- 91 Βλ. Marx και Engels, *Η γερμανική ιδεολογία*, τόμ. I, μτφρ. Κ. Φιλίνης και Γ. Κρητικός (Αθήνα: Gutenberg, 1989), σ. 128-131.
- 92 Η αντι-ταυτοτική κριτική του Μαρξ στον αντισημιτισμό στο «Εβραϊκό Ζήτημα», μας υπενθυμίζει, ωστόσο, ότι η φυλετική διαφορά δεν επιβάλει *καθεαυτή* μια αναλυτική έμφαση στη λειτουργία της πολιτικής κυριαρχίας εις βάρος της ερμηνείας της αστικής κοινωνίας ως πεδίου τόσο της υφιστάμενης καταπίεσης όσο και της δυνατότητας χειραφέτησης.
- 93 Βλ. Alain Badiou, «Politics as Truth Procedure», στο *Metapolitics*, μτφρ. Jason Barker (New York: Verso, 2005), σ. 143-145.