

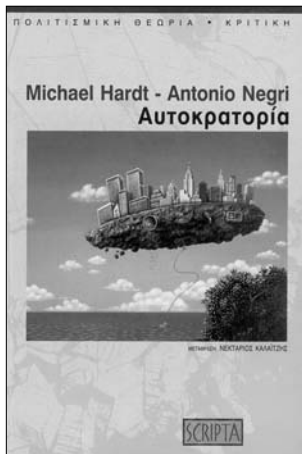
ΕΙΝΑΙ ΔΥΝΑΤΟΝ ΝΑ ΕΞΗΓΗΘΟΥΝ ΟΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΙ ΑΓΩΝΕΣ ΕΜΜΕΝΩΣ;

ERNESTO LACLAU

Βιβλιοκριτικό Δοκίμιο

Για το βιβλίο

Michael Hardt και Antonio Negri,
EMPIRE. Cambridge (Mass) και London,
Harvard University Press, 2000.
Ελληνική έκδοση: *Αυτοκρατορία*,
μετάφραση: Νεκτάριος Καλαϊτζής,
εκδ. Scripta, Αθήνα 2002, 630 σελ.



Ο **Ernesto Laclau** διδάσκει πολιτική θεωρία στο Πανεπιστήμιο του Essex, όπου και ίδρυσε το Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Ιδεολογία και Ανάλυση του Λόγου. Διδάσκει επίσης στο Τμήμα Συγκριτικής Λογοτεχνίας του State University of New York (Buffalo). Τον καιρό αυτό ολοκληρώνει βιβλίο με τίτλο *The Populist Reason* (εκδ. Verso).

ΣΕ ΠΡΟΣΦΑΤΗ ΤΟΥ συνέντευξη¹ ο Jacques Rancière αντιδιαστέλλει την έννοια του «λαού» [*peuple*]² όπως αυτός την αντιλαμβάνεται προς την κατηγορία του «πλήθους» [*multitude*] όπως την παρουσιάζουν οι συγγραφείς της *Αυτοκρατορίας*. Ο Rancière, όπως είναι γνωστό, κάνει τη διάκριση μεταξύ αστυνόμευσης [*police*] και πολιτικής [*politics*]. Η πρώτη είναι η λογική της καταμέτρησης του πληθυσμού και της κατάταξής του σε διαφορετικές θέσεις, ενώ η δεύτερη αντιπροσωπεύει την ανατροπή αυτής της διαφοροποιητικής λογικής μέσω της συγκρότησης ενός εξισωτικού λόγου που αμφισβητεί τις καθιερωμένες ταυτότητες. Ο «λαός» είναι το ιδιάζον υποκείμενο της πολιτικής και προϋποθέτει μια οξεία διαίρεση του κοινωνικού σώματος, η οποία δεν είναι αναγώγιμη σε κανένα είδος εμμενούς ενότητας. Η *Αυτοκρατορία*, αντιθέτως, αναγορεύει την εμμένεια³ σε κεντρική της κατηγορία και σε θεμελιώδη λόγο της ενότητας του πλήθους.

Αξίζει τον κόπο να παρουσιαστούν οι βασικές γραμμές της κριτικής του Rancière καθώς συνιστούν πρόσφορο εφαλτήριο για τις παρατηρήσεις μας επί του κρινόμενου βιβλίου. Η λογική της εμμένειας των Hardt και Negri συνδέεται, κατά τον Rancière, με την υιοθέτηση από την πλευρά τους μιας ηθικής της κατάφασης, εμπνευσμένης από τον Nietzsche και τον Deleuze, ηθικής που εξαλείφει κάθε αντιδρώσα ή αρνητική διάσταση. Η *Αυτοκρατορία*, μπορεί να ενταχθεί, από την άποψη αυτή, σε μια μακρά παράδοση της νεωτερικής πολιτικής φιλοσοφίας που είναι βαθύτατα μεταπολιτική: «ο πυρήνας της μεταπολιτικής είναι η αναγωγή των επισφαλών κατασκευών 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.»⁴ Εκ του ότι οι Hardt και Negri απορρίπτουν κάθε σύμφυτη με τα πολιτικά υποκείμενα αρνητικότητα έπεται ότι η εγγενής δύναμη του πλήθους είναι κατ' ανάγκην δύναμη διαλυτική, «εγκατεστημένη σε κάθε κατάσταση καταπίεσης ως το ουσιώδες περιεχόμενό της, περιεχόμενο προορισμένο να καταστρέψει κάθε φραγμό. Τα «πλήθη» είναι το αναγκαίο περιεχόμενο της Αυτοκρατορίας.»⁵ Οι διαλυτικές δυνάμεις που ενεργούν εμμενώς είναι εκείνο που η μαρξιστική θεωρία ονόμασε «παραγωγικές δυνάμεις»· υπάρχει δε, σύμφωνα με τον Rancière, μια αυστηρή ομολογία μεταξύ του ρόλου των παραγωγικών δυνάμεων και εκείνου που επιτελούν τα πλήθη, όπως αυτά περιγράφονται στην *Αυτοκρατορία*, όταν ενεργούν. Ο Rancière επισημαίνει ότι οι παραγωγικές δυνάμεις δεν θα έπρεπε κατ' ανάγκην να εννοηθούν με τη στενή παραγωγιστική σημασία του όρου, καθώς η έννοια των παραγωγικών δυνάμεων υπήρξε αντικείμενο διαδοχικών διευρύνσεων: από τον αυστηρό οικονομισμό του κλασσικού μαρξισμού μέχρι τις πιο πρόσφατες απόπειρες να συμπεριληφθεί σε αυτήν το σύνολο των επιστημονικών και διανοητικών ικανοτήτων, με ενδιάμεσο σταθμό το λενινιστικό εγχείρημα να ολοκληρώσει μέσω πολιτικής παρέμβασης ένα έργο που οι παραγωγικές δυνάμεις αδυνατούσαν να διεκπεραιώσουν.

Νομίζω ότι ο Rancière υπογράμμισε ορθότατα εκείνο που κι εγώ θεωρώ ως την κύρια πηγή αρκετών αδυναμιών της *Αυτοκρατορίας*, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται και ένα μειονέκτημα κεφαλαιώδους σημασίας: το ότι εντός του θεωρητικού της πλαισίου η πολιτική καθίσταται αδιανόητη. Θα ξεκινήσω λοιπόν με την ανάλυση της έννοιας της εμμένειας, όπως αυτή αναπτύσσεται στο εν λόγω έργο, και θα καταπιαστώ παρακάτω με ορισμένες άλλες θεωρητικές και πολιτικές πτυχές του βιβλίου.

Ας αρχίσουμε από το πώς αντιλαμβάνονται οι συγγραφείς τις καταβολές της Ευρωπαϊκής νεωτερικότητας. Ενώ υπογραμμίζουν, ως είθισται, τη σημασία της διαδικασίας εκκοσμίκευσης, παρουσιάζουν τη διαδικασία αυτή «ως σύμπτωμα και μόνον του πρωταρχικού συμβάντος της νεωτερικότητας: της κατάφασης των δυνάμεων του κόσμου *τούτου*, της ανακάλυψης του επιπέδου της εμμένειας ή της ενδοκοσμικότητας. “Omne eus habet aliquod esse proprium” – κάθε οντότητα έχει μιαν ενική ουσία. Η απόφαση του Duns Scotus ανατρέπει τη μεσαιωνική αντίληψη του όντος ως αντικειμένου αναλογικής και ως εκ τούτου δυαδικής κατηγορήσεως – ως οντότητας με το ένα πόδι σε τούτον τον κόσμο και το άλλο σε μιαν επικράτεια υπερβατική».⁶ Η υπογράμμιση από τον Duns Scotus της ενικότητας του όντος επρόκειτο έτσι να εγκαθιδρύσει στη φιλοσοφική σκέψη τη λογική της εμμένειας. Ως κυριότερους εκπροσώπους της παράδοσης αυτής θεωρούν οι συγγραφείς τον Nicolaus Cusanus, τον Pico della Mirandola και τον Bovillus –άλλα ονόματα που παραθέτουν είναι εκείνα του Bacon και του Occam– και ως αποκορύφωσή της τον Spinoza. «Πράγματι, όταν φτάνουμε πλέον στον Spinoza, ο ορίζοντας της εμμένειας και ο ορίζοντας της δημοκρατικής πολιτικής τάξεως συμπίπτουν εντελώς. Το επίπεδο της εμμένειας είναι εκείνο επί του οποίου πραγματώνονται οι δυνάμεις της ενικότητας και επί του οποίου η αλήθεια της νέας ανθρωπότητας καθορίζεται ιστορικά, τεχνικά και πολιτικά. Για αυτόν ακριβώς τον λόγο, επειδή δηλαδή δεν μπορεί να υπάρξει καμμία εξωτερική διαμεσολάβηση, το ενικό παρουσιάζεται ως το πλήθος.»⁷ Η επανάσταση, ωστόσο, περιέπεσε σε δυσκολίες. Είχε τον Θερμίδωρ της. Το επακόλουθο ήταν ο Τριακονταετής Πόλεμος, ο δε πόθος για ειρήνη συντέλεσε στην ήττα των δυνάμεων της προόδου και στην εγκαθίδρυση της απολυταρχίας.

Το πρώτο αξιοσημείωτο χαρακτηριστικό της ανάλυσης αυτής είναι ότι μας προσφέρει μια κολοβή ιστορική αφήγηση. Διότι η υιοθέτηση της λογικής της ριζικής εμμένειας δεν αρχίζει, όπως φαίνεται να πιστεύουν οι Hardt και Negri, την εποχή του Duns Scotus, αλλά πολύ νωρίτερα, κατά την περίοδο της Καρολίγγειας Αναγέννησης – ακριβέστερα δε, με το *De divisione Naturae* του Scotus Erigena. Στις αρχικές της μάλιστα εκδοχές η λογική αυτή δεν είχε τίποτε να κάνει με το πνεύμα της κοσμικότητας, καθόσον διαμορφώθηκε ως ανταπόκριση σε δυσκολίες αυστηρώς θεολογικές. Το ενδιαφέρον μας για το ζήτημα των καταβολών δεν οφείλεται απλώς σε σχολαστική ευσυνειδησία· αντιθέτως, η διασαφήνιση του ευρύτερου πλαισίου των εναλλακτικών θεολογικών κατευθύνσεων, μία από τις οποίες ήταν και η λογική της εμμένειας, έχει άμεση σχέση με τα πολιτικά ζητήματα που συζητάμε σήμερα. Το αρχικό θεολογικό ερώτημα –το οποίο απασχόλησε τη διάνοια ενός στοχαστή του αναστήματος του Αγίου Αυγουστίνου– ήταν πώς θα μπορούσε να καταστεί συμβατή η ύπαρξη του κακού στον κόσμο με την παντοδυναμία του Θεού. Εάν ο Θεός είναι υπεύθυνος για το κακό, τότε δεν μπορεί να είναι Πανάγαθος· εάν πάλι δεν είναι υπεύθυνος για το κακό, τότε δεν είναι Παντοδύναμος. Στις πρώτες της διατυπώσεις, η λογική της εμμένειας σχεδιάζε-

ται ως απάντηση σε τούτο το ερώτημα. Σύμφωνα με τον Erigena, το κακό κατ’ ουσίαν δεν υπάρχει, διότι όλα όσα αποκαλούμε κακό συνιστούν τα αναγκαία στάδια από τα οποία πρέπει να περάσει ο Θεός προκειμένου να φτάσει στην θεϊκή του τελείωση. Αυτό όμως είναι προφανώς αδύνατον, εάν ο Θεός δεν βρίσκεται, κατά κάποιον τρόπο, μέσα στον κόσμο.

Η λογική της εμμένειας επρόκειτο να διανύσει εφ’ εξής μια μακρά πορεία στη Δυτική σκέψη. Η παρουσία της είναι ιδιαιτέρως αισθητή στον Βόρειο μυστικισμό και σε ορισμένους από τους συγγραφείς που συζητούνται στην *Αυτοκρατορία*, όπως στον Nicolaus Cusanus και τον Spinoza, επρόκειτο δε να φτάσει στο απόγειό της στον Hegel και στον Marx. Η πανουργία του λόγου του Hegel ακολουθεί κατά πόδας την επιχειρηματολογία του Erigena, διατυπωμένη χίλια χρόνια πριν. Όπως υποστηρίζει η *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, η παγκόσμια ιστορία δεν είναι το έδαφος της ευτυχίας. Η δε μαρξική εκδοχή διαφέρει ελάχιστα: η κοινωνία έπρεπε να υπερβεί τον πρωτόγονο κομμουνισμό και να περάσει μέσα από την κόλαση της ταξικής διαίρεσης προκειμένου να αναπτυχθούν οι παραγωγικές δυνάμεις της ανθρωπότητας, και μόνον στο τέλος της διαδικασίας αυτής, σε έναν πλήρως ανεπτυγμένο κομμουνισμό, θα γινόταν αντιληπτό το νόημα όλης αυτής της οδύνης.⁸

Εκείνο όμως που παρουσιάζει πραγματικό ενδιαφέρον σε αυτές τις θεολογικές διαμάχες είναι οι εναλλακτικές κατευθύνσεις που παραμένουν διαθέσιμες στην περίπτωση κατά την οποία η οδός της εμμένειας δεν *ακολουθείται*. Διότι στην περίπτωση αυτή το κακό δεν είναι εκδήλωση ενός υποκειμένου λόγου ικανού να το εξηγήσει, αλλά γεγονός άλογο και μη περαιτέρω αναγώγιμο. Καθώς το χάσμα που χωρίζει το καλό και το κακό είναι απολύτως συστατικό και δεν υπάρχει κανένας λόγος στην εμμενή ανάπτυξη του οποίου θα μπορούσε να αναχθεί το σύνολο των όντων, υφίσταται ένα στοιχείο αρνητικότητας που δεν μπορεί να εξαλειφθεί ούτε μέσω της διαλεκτικής μεσολάβησης ούτε μέσω μιας ντισεικής καταφατικότητας. Δεν απέχουμε εδώ πολύ από τις εναλλακτικές λύσεις που αναφέρει ο Rancière στη συνέντευξή του. (Ας σημειωθεί ότι, εάν θέλουμε να ακριβολογούμε, η κατηγορία της υπερπλήρωσης [excess] δεν είναι ασύμβατη με την έννοια της μη διαλεκτικής αρνητικότητας που εισηγούμαστε. Μόνον εάν επιχειρήσουμε να συνδυάσουμε την υπέρβαση με την εμμένεια, προκύπτει αναπόφευκτα η μη πολιτική στροφή που θα αναλύσουμε ευθύς αμέσως.)

Κατά τον ίδιο τρόπο που, με την έλευση της νεωτερικότητας, έπαυσε η εμμένεια να είναι θεολογική έννοια και εκκοσμικεύτηκε πλήρως, μετατρέπεται, με την νεωτερική στροφή, και η θρησκευτική έννοια του κακού σε πυρήνα εκείνου που μπορούμε να ονομάσουμε «κοινωνικό ανταγωνισμό». Το στοιχείο που η έννοια του κοινωνικού ανταγωνισμού διατηρεί από την έννοια του κακού είναι η ιδέα της ριζικής διαίρεσης – ριζικής με την έννοια ότι είναι αδύνατον να αφομοιωθεί από κάποια βαθύτερη αντικειμενικότητα που θα ανήγαγε τα σκέλη του ανταγωνισμού σε στιγμές της δικής της εσωτερικής κίνησης, όπως, για παράδειγμα, η ανάπτυξη

των παραγωγικών δυνάμεων ή οποιαδήποτε άλλη μορφή εμμένειας. Η θέση μου, εν προκειμένω, είναι ότι μόνον εάν δεχτούμε μια τέτοια έννοια του ανταγωνισμού –και το επακόλουθό της που είναι η ριζική κοινωνική διαίρεση– βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μορφές πολιτικής δράσης που μπορούν να θεωρηθούν πραγματικά πολιτικές. Γιατί ισχύει αυτό; Για να το δείξω θα εξετάσω ένα πρώιμο κείμενο του Marx το οποίο έχω πραγματευτεί πληρέστερα αλλού.⁹ Στο κείμενο αυτό ο Marx αντιδιαστέλλει μian αμιγώς ανθρώπινη επανάσταση προς μian απλώς πολιτική. Η ειδοποιός διαφορά είναι ότι στην πρώτη περίπτωση εμφανίζεται ένα καθολικό υποκείμενο καθ' εαυτό και δι' εαυτό. Με τα λόγια του Marx: «Διακηρύσσοντας τη διάλυση της μέχρι τούδε παγκόσμιας τάξεως, το προλεταριάτο διατυπώνει απλώς το μυστικό της δικής του ύπαρξης, καθόσον το προλεταριάτο είναι πράγματι η διάλυση αυτής της παγκόσμιας τάξεως.» Για να το πούμε με όρους οικείους στον Hardt και τον Negri: η καθολικότητα του προλεταριάτου συναρτάται πλήρως από την εμμένειά του σε μian αντικειμενική κοινωνική τάξη η οποία είναι καθ' ολοκληρίαν προϊόν του καπιταλισμού – που κι αυτός με τη σειρά του δεν είναι παρά στάδιο της παγκόσμιας ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων. Αλλά, για αυτόν ακριβώς τον λόγο, η καθολικότητα του επαναστατικού υποκειμένου συνεπάγεται το τέλος της πολιτικής – δηλαδή την απαρχή του μαρσμού του Κράτους και το πέρασμα (σύμφωνα με το υιοθετημένο από τον Marx απόφθεγμα του Saint Simon) από τη διακυβέρνηση των ανθρώπων στη διαχείριση των πραγμάτων.

Όσον δε αφορά τη δεύτερη επανάσταση –την πολιτική–, η ειδοποιός της διαφορά είναι, κατά τον Marx, μία ουσιώδης ασυμμετρία: η ασυμμετρία μεταξύ της καθολικότητας ενός εγχειρήματος και της μερικότητας του δρώντος υποκειμένου που το διεκπεραιώνει. Ο Marx περιγράφει την ασυμμετρία αυτή απερίφραστα: ένα καθεστώς βιώνεται ως καθολική καταπίεση, γεγονός που επιτρέπει στη συγκεκριμένη μερική κοινωνική δύναμη που είναι ικανή να ηγηθεί του εναντίον του αγώνα να εμφανιστεί ως καθολικός λυτρωτής – καθολικεύοντας έτσι τους μερικούς της στόχους. Εδώ εντοπίζεται το πραγματικό θεωρητικό μεταίχμιο των σύγχρονων συζητήσεων: είτε αποδεχόμαστε τη δυνατότητα μιας καθολικότητας που δεν είναι πολιτικά κατασκευασμένη και διαμεσολαβημένη, είτε αποδεχόμαστε ότι κάθε καθολικότητα είναι επισφαλής και συναρτάται από μian ιστορική κατασκευή εξ ετερογενών στοιχείων. Οι Hardt και Negri ασπάζονται την πρώτη εναλλακτική λύση χωρίς δισταγμούς. Εάν, αντιστρόφως, ασπαστούμε τη δεύτερη, βρισκόμαστε στο πρόθυρο της γκραμσιανής έννοιας της ηγεμονίας. (Ο Gramsci είναι στοχαστής για τον οποίο –για ευνόητους λόγους, δεδομένων των προκειμένων του επιχειρήματός τους– οι Hardt και Negri τρέφουν μικρή συμπάθεια.)

Είναι ενδιαφέρον να δει κανείς τα συμπεράσματα που εξάγει η Αυτοκρατορία από τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει το ζήτημα της εμμένειας. Η πραγμάτωση μιας πλήρους εμμένειας όπως την αντιλαμβάνονται οι Hardt και Negri έχει ένα πραγματικό ιστορικό υποκείμενο. Πρόκειται για εκείνο που αποκαλούν «πλήθος». Η πλήρης πραγμάτωση της εμμέ-

νειας του πλήθους θα ήταν η εξάλειψη κάθε υπερβατικότητας. Αυτό, βέβαια, μπορεί να γίνει αποδεκτό μόνον υπό την προϋπόθεση ότι η ομοιογένεια και η ενότητα του πλήθους ως ιστορικού υποκειμένου είναι δεδομένη – στο ζήτημα αυτό θα επανέλθουμε σύντομα. Ορισμένες, ωστόσο, από τις προεκτάσεις αυτής της αυστηρής αντίθεσης μεταξύ της εμμένειας και της υπερβατικότητας μπορούν να ανιχνευτούν εύκολα. Ας πάρουμε τον τρόπο με τον οποίο πραγματεύονται οι συγγραφείς το ζήτημα της κυριαρχίας. Σύμφωνα με την αντίληψή τους, η νεωτερική πολιτική κυριαρχία –έννοια βαθιά ριζωμένη στο αντεπαναστατικό ρεύμα της δεύτερης νεωτερικότητας– ανάγεται στην προσπάθεια συγκρότησης ενός υπερβατικού πολιτικού μηχανισμού. «Η κυριαρχία ορίζεται συνεπώς τόσο από την υπερβατικότητα όσο και από την αντιπροσώπευση, δύο έννοιες τις οποίες η ουμανιστική παράδοση θεωρούσε ως αντιφατικές. Αφ' ενός, η υπερβατικότητα του κυριάρχου θεμελιώνεται όχι σε κάποιο εξωτερικό θεολογικό έρεισμα, παρά μόνο στην εμμένη λογική των ανθρώπινων σχέσεων. Αφ' ετέρου, η αντιπροσώπευση που έχει ως λειτουργία τη νομιμοποίηση της κυριαρχίας αυτής εξουσίας, επιτυγχάνει ταυτοχρόνως και την πλήρη αποξένωσή της από το πλήθος των υπηκόων. [...] Εδώ [στον Bodin και τον Hobbes] γεννάται η έννοια της σύγχρονης κυριαρχίας σε κατάσταση πλήρους υπερβατικής καθαρότητας. Το συμβόλαιο του συντακτισμού ενυπάρχει στο συμβόλαιο της καθυπόταξης και είναι αδιαχώριστο από αυτό».¹⁰

Έτσι λοιπόν η κυριαρχία ήταν κατ' ουσίαν ένας καταπιεστικός μηχανισμός που αποσκοπούσε να παρεμποδίσει τη δημοκρατική ανέλιξη ενός απροσδιόριστου πλήθους. Τι ωραίος μύθος! Διότι όπως γνωρίζει οποιοσδήποτε είναι εξοικειωμένος με τη νεωτερική θεωρία της κυριαρχίας, η πρακτική της εφαρμογή ήταν διαδικασία πολύ πιο σύνθετη από την ιστορία που φιλοτεχνούν οι Hardt και Negri. Εν πρώτοις, το πλήθος για το οποίο κάνουν λόγο αποτελεί μια καθαρά φανταστική επινόηση. Η κοινωνία της πρώιμης νεωτερικότητας ήταν μια βαθύτατα κατακερματισμένη νομοκατεστημένη κοινωνία, η οποία καθόλου δεν εκινείτο προς την κατεύθυνση της συγκρότησης ενός ενιαίου πολιτικού υποκειμένου, ικανού να εγκαθιδρύσει μian εναλλακτική μορφή κοινωνικής τάξεως. Η βασιλική κυριαρχία καθιερώθηκε μέσα από έναν διμέτωπο αγώνα: τον αγώνα εναντίον των οικουμενιστικών εξουσιών –της Εκκλησίας και της Αυτοκρατορίας– και τον αγώνα εναντίον των τοπικών φεουδαρχικών εξουσιών. Πολλές δε από τις ανερχόμενες κοινωνικές δυνάμεις – ιδίως οι αστοί – απετέλεσαν την κοινωνική βάση που κατέστησε δυνατή την εμπέδωση της βασιλικής κυριαρχίας. Είναι όντως αδιαμφισβήτητο ότι η μεταβίβαση του ελέγχου πολλών κοινωνικών τομέων στο νέο κοινωνικό κράτος βρίσκεται στη ρίζα των νέων μορφών της βιοεξουσίας, η εναλλακτική όμως κατεύθυνση δεν ήταν η αυτόνομη εξουσία ενός υποθετικού πλήθους αλλά η διαιώνιση του φεουδαλικού κατακερματισμού. Και ακόμη περισσότερο: μόνον αφού η συγκεντρωτική αυτή διαδικασία είχε προχωρήσει πέρα από ένα ορισμένο σημείο κατέστη δυνατή η εμφάνιση ενός οιονεί ενιαίου πλήθους μέσω της μεταβίβασης της κυριαρχίας από τον βασιλέα στον λαό.

Φτάνουμε έτσι στη δεύτερη πτυχή της διχοτόμησης των Hardt και Negri: στο ζήτημα της αντιπροσώπευσης. Ποιες είναι οι προϋποθέσεις για την εξάλειψη κάθε μορφής αντιπροσώπευσης; Προφανώς, η εξάλειψη κάθε είδους ασυμμετρίας μεταξύ των ενεργών πολιτικών υποκειμένων και της κοινότητας ως συνόλου. Εάν η *volonté générale* είναι η βούληση ενός υποκειμένου τα όρια του οποίου συμπίπτουν με εκείνα της κοινότητας, τότε δεν υφίσταται καμμία ανάγκη για μια σχέση αντιπροσώπευσης, αλλά και η πολιτική δραστηριότητα χάνει το νόημά της. Όπως αναφέραμε προηγουμένως, αυτός ακριβώς είναι ο λόγος που η εμφάνιση μιας καθολικής τάξης προοιωνιζόταν για τον μαρξισμό και τον μαρξισμό του Κράτους. Εάν όμως η κοινωνία είναι εσωτερικά διασπασμένη, η βούληση της κοινότητας ως συνόλου πρέπει να συγκροτηθεί *πολιτικά* με αφετηρία την πρωταρχική –τη συστατική– διαφορά. Αυτό δε σημαίνει ότι κάθε «πλήθος» συγκροτείται μέσω της πολιτικής δράσης – πράγμα που προϋποθέτει τον ανταγωνισμό και την ηγεμονία.

Ο λόγος για τον οποίο το ερώτημα αυτό ούτε καν απασχολεί τον Hardt και τον Negri είναι ότι θεωρούν την ενότητα του πλήθους προϊόν μιας αυθόρμητης συσσωμάτωσης μιας πλειάδας δραστηριοτήτων που δεν χρειάζεται να συναρθρωθούν μεταξύ τους. Με τα δικά τους λόγια: «Εάν τα σημεία αυτά πρόκειται να διαγράψουν έναν οιονεί νέο κύκλο αγώνων, ο κύκλος αυτός θα προκύψει όχι από την επικοινωνιακή διεύρυνση των αγώνων, αλλά μάλλον από την ενική τους ανάδυση, από την ένταση που τους χαρακτηρίζει έναν προς έναν. Εν ολίγοις, η νέα αυτή φάση ορίζεται από το γεγονός ότι οι εν λόγω αγώνες δεν συνδέονται οριζόντια, αλλά ο καθένας από αυτούς εφορμά κάθετα, κατευθείαν στο δυνητικό [virtual] κέντρο της Αυτοκρατορίας.»¹¹

Είναι βέβαια λιγάκι δύσκολο να καταλάβει κανείς πώς μια οντότητα που στερείται ορίων –«Η έννοια της Αυτοκρατορίας χαρακτηρίζεται κατά βάσιν από την έλλειψη συνόρων: η εξουσία της Αυτοκρατορίας δεν έχει όρια»¹²– μπορεί παρά ταύτα να έχει ένα δυνητικό κέντρο, αλλά ας το παραβλέψουμε. Εν πάση περιπτώσει, αυτό που μας λένε είναι: 1) ότι ένα σύνολο ασύνδετων αγώνων τείνουν, μέσω ενός είδους *coincidentia oppositorum*, να συγκλίνουν κατά την επίθεσή τους εναντίον ενός υποτιθεμένου κέντρου· 2) ότι παρά την ποικιλομορφία τους, και χωρίς καμμία πολιτική παρέμβαση, τείνουν να συσσωματωθούν· 3) ότι ποτέ δεν θα μπορούσαν να έχουν στόχους που είναι μεταξύ τους ασύνδετοι. Δεν χρειάζεται πολύ σκέψη για να συνειδητοποιήσει κανείς ότι οι υποθέσεις αυτές είναι, για να το θέσουμε επιεικώς, εξαιρετικά άτοπες. Διαψεύδονται από την πλέον στοιχειώδη παρατήρηση της διεθνούς σκηνής που μας δείχνει τον πολλαπλασιασμό κοινωνικών ομάδων που συγκρούονται μεταξύ τους για μια ποικιλία θρησκευτικών, εθνικών ή φυλετικών λόγων. Η δε υπόθεση ότι ο ιμπεριαλισμός αποτελεί παρελθόν («Οι Ηνωμένες Πολιτείες δεν μπορούν σήμερα να αποτελέσουν το κέντρο ενός ιμπεριαλιστικού σχεδίου, ούτε άλλωστε κανένα εθνικό κράτος μπορεί. [...] Κανένα έθνος δεν πρόκειται να αναλάβει την παγκόσμια ηγεσία όπως την είχαν αναλάβει τα σύγχρονα ευρωπαϊκά έθνη.»¹³) κάθε άλλο παρά

πειστική είναι, όπως εύκολα αντιλαμβάνεται οποιοσδήποτε βλέπει τι γίνεται στον κόσμο μετά την 11η Σεπτεμβρίου. Εκείνο που απουσιάζει εντελώς από την *Αυτοκρατορία* είναι μια θεωρία της συνάρθρωσης, χωρίς την οποία η πολιτική είναι αδιανόητη.

Το χάσμα στην επιχειρηματολογία τους φαίνεται καθαρά εάν εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο η *Αυτοκρατορία* πραγματεύεται τη διάκριση μεταξύ στρατηγικής και τακτικής. Για τους συγγραφείς μας η διάκριση αυτή έχει χάσει τη σημασία της, είναι όμως σαφές ότι οι αυτόνομοι κάθετοι αγώνες ανήκουν στη σφαίρα της τακτικής μάλλον παρά του στρατηγικού υπολογισμού. Θα όφειλα στο σημείο αυτό της κριτικής μου να είμαι ιδιαίτερα ακριβής, διότι και εγώ θεωρώ –αν και για διαφορετικούς λόγους από ό,τι ο Hardt και ο Negri– ότι η διάκριση μεταξύ στρατηγικής και τακτικής, έτσι όπως μας την κληροδότησε η σοσιαλιστική παράδοση, δεν είναι πλέον αποδεκτή. Σύμφωνα με τον κλασσικό σοσιαλισμό, υπήρχε μια σαφής διαφοροποίηση μεταξύ των δύο και η τακτική υπαγόταν σαφώς στην στρατηγική. Βασική παραδοχή της αντίληψης αυτής ήταν ότι η ταξική ταυτότητα των στρατηγικών παικτών παρέμενε αναλλοίωτη καθ' όλη τη διάρκεια της πολιτικής διαδικασίας. Για τον Kautsky η αμιγής εργατική ταυτότητα του σοσιαλιστικού κινήματος ήταν βασικό δόγμα. Για τον Λένιν οι ταξικές συμμαχίες δεν επηρέαζαν τις ταυτότητες των δυνάμεων που συνέπρατταν πολιτικά («χτυπάμε μαζί και πορευόμαστε ξεχωριστά»). Για τον δε Τρότσκι η διαρκής επανάσταση έκανε νόημα μόνο υπό την προϋπόθεση ότι η ανάληψη δημοκρατικών στόχων από την εργατική τάξη δεν θα αλλοίωνε τους ταξικούς της στόχους και την ταξική της φύση.

Αυτή ακριβώς η υπόθεση πρέπει, κατά τη γνώμη μου, να τεθεί υπό αμφισβήτηση. Διότι ο πολλαπλασιασμός σήμερα μιας πλειάδας ταυτοτήτων και σημείων ρήξης καθιστά τα υποκείμενα της πολιτικής δράσης ουσιαστικά ασταθή και τον στρατηγικό υπολογισμό που ατενίζει μακρές ιστορικές περιόδους αδύνατο. Αυτό δεν σημαίνει ότι η έννοια της στρατηγικής είναι εντελώς παρωχημένη, σημαίνει όμως ασφαλώς ότι οι στρατηγικές πρέπει κατ'ανάγκη να είναι βραχυπρόθεσμες και ότι οι διάφορες τακτικές αποκτούν μεγαλύτερη αυτονομία. Είναι, εν πάση περιπτώσει, σαφές ότι η κατάσταση αυτή καθιστά όλο και περισσότερο αποφασιστική τη στιγμή της πολιτικής συνάρθρωσης – και αυτή ακριβώς η στιγμή απουσιάζει εντελώς από την ανάλυση των Hardt και Negri εξ αιτίας της πεποίθησής τους ότι οι αγώνες συγκλίνουν αυτόματα κατά την εφόρμησή τους εναντίον του κέντρου του συστήματος.

Υπάρχει άλλη μία πτυχή της έννοιας του πλήθους, όπως την αντιλαμβάνονται οι Hardt και Negri, που απαιτεί την προσοχή μας: αναφέρομαι στον χαρακτηριστικό νομαδισμό τους, τον οποίο συνδέουν ρητά με τα «ριζωματικά» κινήματα του Deleuze. Το ιδιαίτερο γνώρισμα του πλήθους είναι η εναντίωση: «Κάτι που μπορούμε να πιστοποιήσουμε σε ένα βασικό και στοιχειώδες επίπεδο είναι η *βούληση της εναντίωσης*. Η βούληση της εναντίωσης δεν φαίνεται, εν γένει, να απαιτεί ιδιαίτερη εξήγηση. Η ανυπακοή στις αρχές είναι μια από τις

πλέον φυσικές και υγιείς πράξεις. Είναι για μας απολύτως αυτονόητο ότι όσοι υφίστανται εκμετάλλευση θα αντισταθούν και –εάν συντρέχουν οι αναγκαίες συνθήκες– θα εξεγερθούν». ¹⁴ Σήμερα, ωστόσο, αυτή καθαυτή η πανταχού παρουσία της Αυτοκρατορίας –η οποία δεν συνιστά πλέον εξωτερικό εχθρό– δυσχεραίνει τον προσδιορισμό εκείνων προς τους οποίους εναντιώνεται το πλήθος. Η μόνη λύση θα ήταν να στραφεί εναντίον των πάντων, παντού. Ο βασικός τύπος αυτού του νέου είδους αγώνα είναι η λιποταξία. «Ενώ στην εποχή της πειθαρχικής εξουσίας η θεμελιώδης μορφή της αντίστασης ήταν η *δολιοφθορά*, στην εποχή του αυτοκρατορικού ελέγχου ενδέχεται να είναι η *λιποταξία*. Ενώ κατά την νεωτερικότητα η εναντίωση συχνά συνεπαγόταν την ευθεία και/ή διαλεκτική αντίθεση δυνάμεων, κατά την μετανεωτερικότητα ενδέχεται κάλλιστα να είναι αποτελεσματικότερη με την υιοθέτηση μιας πλάγιας και διαγώνιας στάσης. Οι μάχες εναντίον της Αυτοκρατορίας ίσως κερδηθούν μέσω της αφαίρεσης και της αποσκίρτησης. Η λιποταξία αυτή δεν έχει τόπο· πρόκειται για την εκκένωση των τόπων εξουσίας.» ¹⁵

Η λιποταξία παίρνει τη μορφή νομαδικών μεταναστεύσεων· η οικονομική, διανοητική και πολιτική έξοδος δημιουργεί μια σημαντική κινητικότητα που αποτελεί τον νέο τύπο της ταξικής πάλης. Η κινητικότητα παρουσιάζεται ως το προνομιακό πεδίο του ρεπουμπλικανισμού ήδη από την πρώιμη νεωτερικότητα (τα παραδείγματα που παρατίθενται είναι οι Σοκιανοί της Αναγέννησης, οι θρησκευτικές διατλαντικές μεταναστεύσεις του δεκάτου εβδόμου αιώνα, η αντίδραση κατά του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου στις Ηνωμένες Πολιτείες την δεκαετία του 1910, και οι Ευρωπαίοι αυτονομιστές της δεκαετίας του 1970). Τα νομαδικά αυτά υποκείμενα είναι οι νέοι βάρβαροι. Η έννοια της μετανάστευσης μπορεί όμως να διευρυνθεί: δεν έχουμε να κάνουμε μόνο με φυσικές, κυριολεκτικές μεταναστεύσεις, αλλά και με μεταφορικές – μπορεί και η μεταμόρφωση των σωμάτων να θεωρηθεί ως *ανθρωπολογική έξοδος*. «Χρειάζεται ασφαλώς να αλλάξουμε τα σώματά μας και τους εαυτούς μας, και μάλιστα κατά τρόπο ίσως πολύ ριζικότερο από ό,τι φαντάζονται οι συγγραφείς της φιλολογίας του κυβερνοπάνκ. Στον σύγχρονό μας κόσμο, οι κοινότητες πλέον αισθητικές μεταλλάξεις του σώματος, όπως το τρύπημα και τα τατουάζ, η μόδα του πανκ και οι διάφορες απομιμήσεις της, αποτελούν τις πρώτες ενδείξεις αυτής της σωματικής μεταμόρφωσης, εν τέλει όμως δεν πιάνουν μπάζα μπροστά στο είδος της ριζικής μετάλλαξης που απαιτείται σήμερα. Η βούληση της εναντίωσης έχει πραγματική ανάγκη από ένα σώμα απολύτως ανίκανο να υπακούει εντολές. Χρειάζεται ένα σώμα ανίκανο να προσαρμοστεί στην οικογενειακή ζωή, στην εργοστασιακή πειθαρχία, στις διευθετήσεις της παραδοσιακής ερωτικής ζωής, και ούτω καθ'εξής.» ¹⁶ Από τη σκοπιά αυτή, οι προλετάριοι του εικοστού πρώτου αιώνα θα μπορούσαν να θεωρηθούν νομάδες, διότι, μολονότι δεν μετατοπίζονται γεωγραφικά, «η δημιουργικότητα και παραγωγικότητά τους ορίζουν σωματικές και οντολογικές μεταναστεύσεις». ¹⁷

Ποιες είναι δυσκολίες αυτού του μάλλον θριαμβολογι-

κού οράματος; Υπάρχουν κάμποσες. Εν πρώτοις, ο ισχυρισμός ότι «η βούληση της εναντίωσης δεν φαίνεται να απαιτεί ιδιαίτερη εξήγηση» δεν είναι παρά ευσεβής πόθος. Εδώ τα σκέλη του διλήμματος είναι σαφή: είτε η εναντίωση στην καταπίεση είναι ένα είδος φυσικού και αυτόματου μηχανισμού που ενεργοποιείται αυθόρμητα, ασχέτως των περιστάσεων, είτε είναι μια σύνθετη κοινωνική κατασκευή, οι συνθήκες δυνατότητας της οποίας είναι εξωτερικές προς αυτήν. Για μένα η ορθή απάντηση είναι η δεύτερη. Η ικανότητα και η βούληση για αντίσταση δεν είναι δώρο εξ ουρανού· προϋποθέτουν, αντιθέτως, ένα σύνολο υποκειμενικών μετασχηματισμών που δεν είναι παρά απόρροια των ίδιων των αγώνων, και οι *μετασχηματισμοί αυτοί μπορεί και να μην συντελεστούν καθόλου*. Αυτό που λείπει από την *Αυτοκρατορία* είναι μια συνεκτική θεωρία της υποκειμενικότητας – η ψυχανάλυση, για παράδειγμα, απουσιάζει εντελώς. Αυτός είναι εν πολλοίς ο λόγος που η έννοια της εναντίωσης δεν αντέχει στην παραμικρή κριτική εξέταση. Είναι εύκολο να δει κανείς τον ρόλο που παίζει η εν λόγω έννοια στην οικονομία του επιχειρήματος των Hardt και Negri: εάν κανείς είναι «εναντίον» χωρίς να ορίζεται ο εχθρός, δικαιολογείται η ιδέα ότι οι αγώνες εναντίον της Αυτοκρατορίας θα έπρεπε να διεξάγονται παντού (και, κατά μείζονα λόγο, μας παρέχεται η εγγύηση ότι οι κάθετοι αγώνες όντως θα συνασπιστούν εναντίον ενός μοναδικού στόχου, χωρίς να υφίσταται η παραμικρή ανάγκη για την οριζόντια συνάρθρωσή τους). Δυστυχώς οι κοινωνικοί αγώνες δεν ακολουθούν αυτήν την απλοϊκή πορεία. Κάθε αγώνας είναι αγώνας συγκεκριμένων κοινωνικών υποκειμένων που επιδιώκουν στόχους μερικούς και τίποτε δεν εγγυάται ότι οι στόχοι αυτοί δεν θα συγκρούονται μεταξύ τους. Θα συμφωνούσα βέβαια ότι κανένας ευρύτερος ιστορικός μετασχηματισμός δεν είναι δυνατός χωρίς την υπέρβαση της μερικότητας των αγώνων και τη συγκρότηση μιας ευρύτερης «συλλογικής βούλησης». Αυτό όμως απαιτεί την εφαρμογή εκείνου που στο έργο μας έχουμε αποκαλέσει *λογική της ισοδυναμίας*, μια λογική που συνεπάγεται πράξεις πολιτικής συνάρθρωσης – τις οριζόντιες δηλαδή συνδέσεις που οι Hardt και Negri περιφρονούν. Η «εναντίωση» είναι άλλη μία σαφής ένδειξη του αντιπολιτικού προσανατολισμού της *Αυτοκρατορίας*.

Τέλος, η ιδέα της «ανθρωπολογικής εξόδου» δεν είναι παρά μια καταχρηστική μεταφορά. Ο ρόλος που αποδίδεται στη μετανάστευση είναι εξ υπαρχής εξαιρετικά προβληματικός. Ναι μεν οι συγγραφείς αναγνωρίζουν ότι η εξαθλίωση και η εκμετάλλευση μπορεί να είναι καθοριστικοί παράγοντες της βούλησης των ανθρώπων να διαβαίνουν τα σύνορα, το στοιχείο όμως αυτό της αρνητικότητας υποτάσσεται ευθύς αμέσως στη θετική, καταφατική τους βούληση να μεταναστεύσουν η οποία και δημιουργεί εν τέλει τη δυνατότητα ενός χειραφετικού υποκειμένου. Είναι περιττό να πούμε ότι αυτή η πολεμική αντίληψη της μεταναστευτικής διαδικασίας δεν αντιστοιχεί σε καμμία πραγματικότητα: οι λόγοι που ωθούν διάφορες ομάδες ανθρώπων στη μετανάστευση είναι πολύ διαφορετικοί και δεν ενοποιούνται γύρω από καμμία αντι-αυτοκρατορική σταυροφορία. Όταν μάλιστα μας λένε

ότι η εξέγερση εναντίον της οικογενειακής ζωής ή η ανάπτυξη των ικανοτήτων του προλεταριάτου κατά τον εικοστό πρώτο αιώνα πρέπει κι αυτές να θεωρηθούν ως μεταναστευτικές πράξεις, η έννοια της μετανάστευσης χάνει κάθε ιδιαίτερο περιεχόμενο: κάθε είδος ιστορικής αλλαγής –για το καλό ή το κακό– θα έπρεπε να εννοηθεί ως μετανάστευση. Μια καλή μεταφορά είναι η μεταφορά εκείνη που αποκαλύπτει αναλογικά μια μέχρι τούδε κεκαλυμμένη πτυχή της πραγματικότητας· στην προκειμένη όμως περίπτωση κάθε άλλο από αυτό συμβαίνει.

Μόνο προς το τέλος του βιβλίου καταπιάνονται οι συγγραφείς με το ζήτημα που επίμονα θέτουμε στο παρόν σημείωμα: το ζήτημα της πολιτικής συνάρθρωσης. Ας παραθέσουμε το σχετικό χωρίο: «Πώς μπορούν οι ενέργειες του πλήθους να γίνουν πολιτικές; Πώς μπορεί το πλήθος να οργανωθεί και να συγκεντρώσει την ενέργειά του εναντίον της καταπίεσης και των αδιάκοπων κατατμήσεων της Αυτοκρατορίας; Η μόνη απάντηση που μπορούμε να δώσουμε στα ερωτήματα αυτά είναι ότι η δράση του πλήθους γίνεται πολιτική κατά κύριο λόγο όταν αρχίζει να αντιτάσσεται άμεσα και με επαρκή συνείδηση στις κεντρικές κατασταλτικές λειτουργίες της Αυτοκρατορίας. Όταν, πιο συγκεκριμένα, αναγνωρίζει και αντιμάχεται τις αυτοκρατορικές πρωτοβουλίες με στόχο να τις στερήσει τη δυνατότητα να αποκαθιστούν κάθε φορά την τάξη· όταν υπερβαίνει και καταλύει τα όρια και τις κατατμήσεις που επιβάλλονται στη νέα συλλογική εργατική δύναμη· όταν συσπειρώνονται όλες αυτές οι εμπειρίες αντίστασης και κατευθύνονται συντονισμένα εναντίον των νευραλγικών επιτελικών κέντρων της Αυτοκρατορίας.»¹⁸

Πώς όμως μπορεί να προκύψει αυτή η «συσπείρωση των εμπειριών της αντίστασης και η συντονισμένη τους κατεύθυνση»; Οι Hardt και Negri ισχυρίζονται ότι δεν μπορούν να πουν τίποτε για τις ιδιαίτερες και συγκεκριμένες μορφές πολιτικής συνάρθρωσης. Εκπονούν, παρά ταύτα, «ένα πολιτικό πρόγραμμα για το παγκόσμιο πλήθος» που οργανώνεται γύρω από τρία αιτήματα: το αίτημα της παγκόσμιας ιδιότητας του πολίτη (έτσι ώστε να αναγνωριστεί η κινητικότητα της εργατικής δύναμης υπό τις παρούσες καπιταλιστικές συνθήκες, και κοινωνικές κατηγορίες όπως οι *sans papiers* να απολαύσουν όλα τα δικαιώματα του πολίτη)· το δικαίωμα σε έναν κοινωνικό μισθό (έτσι ώστε όλοι να έχουν ένα εγγυημένο εισόδημα)· το δικαίωμα της επανιδιοποίησης (έτσι ώστε τα μέσα παραγωγής να τελούν υπό κοινωνική κυριότητα).

Θα έλεγα ότι δεν διαφωνώ με κανένα από τα παραπάνω αιτήματα – αν και είναι σαφές ότι δεν συνιστούν ένα πλήρες πολιτικό πρόγραμμα. Εκείνο όμως που ηχεί παράξενα μετά από μian ολόκληρη ανάλυση που επιδιώκει να στοιχειοθετήσει την ανάγκη των αδιακρίτων πληγμάτων προς κάθε κατεύθυνση στη λογική μιας ολικής αναμέτρησης με το παρόν αυτοκρατορικό σύστημα, είναι ότι και οι τρεις αυτοί πολιτικοί στόχοι διατυπώνονται στη γλώσσα των *αιτημάτων* και των *δικαιωμάτων*. Διότι και τα αιτήματα και τα δικαιώματα πρέπει να τύχουν *αναγνώρισης*, και ο φορέας προς τον

οποίο απευθύνεται το αίτημα της αναγνώρισης δεν μπορεί να βρίσκεται σε σχέση πλήρους εξωτερικότητας ως προς τις κοινωνικές διεκδικήσεις. Προκειμένου να εφαρμοστεί, κάθε ένα από τα τρία αιτήματα προϋποθέτει στρατηγικούς υπολογισμούς που αφορούν αλλαγές στη δομή του Κράτους, την αυτόνομη ορισμένων σφαιρών, πολιτικές συμμαχίες και την ένταξη στην ιστορική σκηνή κοινωνικών κατηγοριών που ήταν προηγουμένως αποκλεισμένες. Βρισκόμαστε, με άλλα λόγια, στο πεδίο που ο Gramsci ονόμαζε «πόλεμο θέσεων». Ένα τέτοιο όμως πολιτικό παιχνίδι είναι απολύτως ασύμβατο με την ιδέα μιας πλειάδας ασύνδετων κάθετων αγώνων, που, κατά τρόπο απροσδιόριστο, στρέφονται από κοινού εναντίον του υποτιθέμενου δυνητικού κέντρου της Αυτοκρατορίας. Η θεμελιώδης ασυναρτησία του σχολιαζομένου βιβλίου έγκειται ίσως στο ότι εισηγείται αποσπάσματα ενός απολύτως θεμιτού πολιτικού προγράμματος, ενώ οι συνθήκες της εφαρμογής του απορρίπτονται από τις κεντρικές θεωρητικές και στρατηγικές κατηγορίες στις οποίες βασίζεται η όλη ανάλυση. Τα πλήθη ποτέ δεν είναι αυθορμήτως πληθύνοντα· μπορούν να γίνουν μόνο μέσω πολιτικής δράσης.

Μετάφραση Γρηγόρης Ανανιάδης

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. «Peuple ou multitudes: question d'Eric Alliez à Jacques Rancière», *Multitudes*, τεύχος 9, Μάιος/Ιούνιος 2002, σελ. 95-100.
2. Jacques Rancière, *La Mésempire*, εκδόσεις Galilée, Παρίσι 1995.
3. [ΣΤΜ.: *Εμμένεια* (immanence)]: ο όρος χρησιμοποιείται από ορισμένα θεολογικά και φιλοσοφικά ρεύματα της πρώιμης νεωτερικότητας για να υποδηλώσει τρόπους παρουσίας και ενέργειας του Θεού μέσα στον κόσμο, κατ' αντιδιαστολήν προς το παραδοσιακό ιουδαίο-χριστιανικό δόγμα της *υπερβατικότητας* που πρεσβεύει ότι, ως Δημιουργός, ο Θεός βρίσκεται επέκεινα του κόσμου. Εδώ προφανώς ο όρος χρησιμοποιείται αναλογικά.]
4. «Peuple ou multitude...», σελ. 96.
5. *Ibid.*, σελ. 97.
6. *Empire*, σελ. 71. [Αυτοκρατορία, σελ. 107-108. (Στα παρατιθέμενα από το έργο των Hardt και Negri αποσπάσματα δεν ακολουθώ κατά γράμμα τη μετάφραση του Ν. Καλαϊτζή – Γ.Α.)]
7. *Ibid.*, σελ. 73 [σελ. 111].
8. Έχω πραγματευτεί τα ζητήματα αυτά λεπτομερέστερα στο δοκίμιό μου «Beyond Emancipation», στο E. Laclau, *Emancipation(s)*, εκδόσεις Verso, Λονδίνο 1996, σελ. 1-19.
9. Στο δοκίμιό μου «Identity and Hegemony: the Role of Universality in the Constitution of Political Logics», στο J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, εκδόσεις Verso, Λονδίνο 2000, σελ. 44-89. Το κείμενο του Marx στο οποίο αναφέρομαι είναι το «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction», στο K. Marx και F. Engels, *Collected Works*, τόμος 3, εκδόσεις Lawrence and Wishart, Λονδίνο 1975, σελ. 186-187.
10. *Empire*, σελ. 84 [Αυτοκρατορία, σελ. 124].
11. *Ibid.*, σελ. 58 [σελ. 94].
12. *Ibid.*, σελ. xiv [σελ. 18].
13. *Ibid.*, σελ. xiii-xiv [σελ. 16-17].
14. *Ibid.*, σελ. 210 [σελ. 287].
15. *Ibid.*, σελ. 212 [σελ. 289].
16. *Ibid.*, σελ. 216 [σελ. 294-295].
17. *Ibid.*, σελ. 217 [σελ. 296].
18. *Ibid.*, σελ. 399 [σελ. 527].